

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

CONTEMPORÁNEAS

Año 6 / 10 / junio 2020

DOSSIER

La violencia perturbadora: mujeres y uso de la fuerza

Coordinadora Laura Masson

ARTÍCULOS

Escriben Andrea Silvina Hojman, Ana Lucía Fernández Cordero, Catalina Cortés Severino, César González Vélez, David García González



UNSAM
EDITA



Instituto de Altos
Estudios Sociales
IDAES_UNSAM

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Greco

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Decano: Ariel Wilkis

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretario Académico: José Garriga Zucal

ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS

Revista del Centro de Estudios en Antropología

ISSN 2451-8050

Directora Silvia Hirsch, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Coordinadora editorial María Soledad Córdoba, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Asistencia Editorial

Elea Paola Maglia, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Andrea Silvina Hojman, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Lucía de Abrantes, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Nahir Paula de Gatica, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Matías Paschkes Ronis, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Universidad de Buenos Aires. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Editor responsable: Instituto de Altos Estudios Sociales
Redacción: Paraná 145, 5º piso, CABA (B1017AAC), Argentina
www.idaes.edu.ar
etnocont@gmail.com
Tel / Fax: 0054 11 4374 7007

Domicilio legal: Yapeyú 2068, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño: Ángel Vega
Composición: María Laura Alori
Corrección: Javier Beramendi

COMITÉ EDITORIAL

Máximo Badaró, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Claudia Briones, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

César Ceriani Cernadas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Mariana Chaves, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

María Epele, Universidad de Buenos Aires, Argentina

José Garriga, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Valeria Hernández, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Axel Lazzari, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gabriel Noel, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gustavo Sorá, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

CONSEJO EDITORIAL

Marc Abélès, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Oscar Aguilera, Universidad Católica del Maule, Chile

Marc Augé, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Federico Besserer, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Veena Das, Johns Hopkins University, EUA

Claudia Fonseca, PPGAS-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tim Ingold, University of Aberdeen, Escocia

María Lagos, City University of New York, EUA

Gustavo Lins Ribeiro, Universidade de Brasilia, Brasil

George Marcus, University of California, EUA

Sherry Ortner, University of California, EUA

Joao Pacheco de Olivera Filho, PPGAS-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Eduardo Restrepo, Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Maritza Urteaga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Ottavio Velho, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

ARTÍCULOS

- Un territorio querandi entre urbanizaciones privadas** 9
Moralidades en pugna en la localidad de Punta Canal (Partido de Tigre, Provincia de Buenos Aires, 2010-2015)
Andrea Silvina Hojman
- “Abrazar con palabras y besar con la voz”** 38
Una experiencia etnográfica del significado de ser madre migrante y la materialización de sus afectos a pesar de la distancia
Ana Lucía Hernández Cordero
- Recorridos y aproximaciones hacia agencias desde la vulnerabilidad, los afectos y el cuidado** 68
Catalina Cortés Severino
- “Se ofrecen servicios etnográficos”** 102
Un mapa de la etnografía como práctica de construcción de conocimiento y valor en las empresas de investigación de mercados
César González Vélez y David García González

DOSSIER LA VIOLENCIA PERTURBADORA: MUJERES Y USO DE LA FUERZA

Coordinadora: Laura Masson

- Introducción** 120
La violencia perturbadora. Mujeres y uso de la fuerza
Laura Masson
- Violencias, amor y cuidados maternos en mujeres pobres de Buenos Aires** 132
María Victoria Castilla
- “Ái eu não aguentei e explodi”** 154
A expressão do “nervoso” feminino no cuidado com as crianças em territórios de favela
Camila Fernandes
- Las violencias generizadas y su relación con los procesos de conformación de subjetividades** 180
Cómo analizarlo a través de prácticas de autoprotección o autodefensa femenina
María Patiño-Díe
- La violencia femenina en los conflictos armados y la (no) reacción de los organismos internacionales** 210
Jane Freedman

Zilan y La Guerra de Significantes 224
Interpretaciones sobre la Inmolación de una Militante Kurda
Dilan Bozgan

“Los tiempos siempre encuentran su caso” 260
Entrevista a Alia Trabucco Zerán
Laura Masson

RESEÑAS

***Anthropology and/as Education*, de Tim Ingold** 272
Rolando Silla, Soledad del Rio, Carolina Di Próspero, Joaquín Gómez
Trevijano, Laura Bailaque, Johana Kunin

***La promesa de la Felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*,** 278
de Sara Ahmed
Juliana Verdenelli

ARTÍCULOS



Un territorio querandí entre urbanizaciones privadas. Moralidades en pugna en la localidad de Punta Canal (Partido de Tigre-Provincia de Buenos Aires, 2010-2015)

Andrea Silvina Hojman
Universidad Nacional de San Martín, Argentina
orcid.org/0000-0002-6027-3049
andreaHOJMAN@gmail.com

RESUMEN

Desde 2010 dos grupos contiguos físicamente protagonizan un conflicto en la localidad de Punta Canal (Partido de Tigre, Provincia de Buenos Aires): la empresa desarrolladora de urbanizaciones privadas Eidico y un colectivo de identificaciones aborígenes, nacido con el nombre de Movimiento en Defensa de la Pacha. El artículo busca reconstruir analíticamente los repertorios morales más relevantes de ambos grupos sociales, a fin de comprender tanto sus respectivas lógicas identitarias como los motivos de su disputa. Durante un trabajo de campo realizado entre 2012 y 2015, he podido registrar y analizar los valores morales de estos grupos, que se han visto articulados en sus narrativas de origen, simbolizados en múltiples representaciones, objetivados en sus configuraciones del espacio y los cuerpos, ritualizados en modos de habitar, transitar, celebrar, protestar y defenderse. En sus formas de apropiación y movilización se han mostrado flexibles, en tanto han podido ser ampliados y reinterpretados. Pero a la vez, estas dinámicas se han visto restringidas por ciertos criterios de habilitación y aprobación social.

Palabras clave: *Repertorios morales, urbanizaciones privadas, aboriginalidad.*

A Querandí territory amidst private urbanizations. Moralities at conflict in the locality of Punta Canal (Partido de Tigre, Province of Buenos Aires, 2010-2015)

ABSTRACT

Since 2010, two groups located in Punta Canal (Tigre, Province of Buenos Aires) have been involved in a conflict: an enterprise developer of private urbanizations (EIDICO) and a group of self-identified aboriginals, named of Movimiento en Defensa de la Pacha. The article seeks to reconstruct analytically the most relevant moral repertoires of both social groups, in order to understand their logics of identity and the reasons for their conflict.

During fieldwork carried out between 2012 and 2015, I registered and analyzed these groups's values, that have been articulated in their origin narratives, symbolized in several representations, objectified in time and space settings, ritualized in ways of living, traveling, celebrating, protesting and defending themselves. Such moral values, in their forms of appropriation and mobilization, have been flexible, and have been expanded and reinterpreted. But, at the same time, these dynamics have been restricted by certain criteria of empowerment and social approval.

Key words: *Moral repertoires, private urbanizations, aboriginality.*

Recibido: 10 de septiembre 2019

Aceptado: 19 de febrero 2020

Cómo citar este artículo: Hojman, Andrea Silvina (2020) "Un territorio querandí entre urbanizaciones privadas. Moralidades en pugna en la localidad de Punta Canal (Partido de Tigre-Provincia de Buenos Aires, 2010-2015)", *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 8-37.

Un territorio querandí entre urbanizaciones privadas

Moralidades en pugna en la localidad de Punta Canal (Partido de Tigre-Provincia de Buenos Aires, 2010-2015)



Por **Andrea Silvina Hojman**¹

Introducción

El partido de Tigre es uno de los municipios de la Región Metropolitana de Buenos Aires (RMBA) donde más han proliferado las urbanizaciones privadas desde la década de 1990.² Esto ha provocado importantes transformaciones en el paisaje y la configuración del espacio, el tipo de servicios y su disponibilidad, los hábitos de consumo, los estándares estéticos, las formas de sociabilidad y en la aparición de nuevos sectores sociales.

Un actor protagónico en estas modificaciones es EIDICO (Emprendimientos Inmobiliarios de Interés Común), una de las empresas desarrolladoras de mayor vitalidad en la zona.³ Fue fundada en 1994 para la

1 Doctoranda en Antropología Social en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Correo electrónico: andreahtojman@gmail.com

2 Según Diego Ríos (2005: 71), entre 1991 y 2001, la superficie ocupada por urbanizaciones cerradas en las zonas inundables del Partido de Tigre creció en un 2000 %, pasando de 166 a 3.313 hectáreas. Por su parte, Girola (2006: 369) aporta datos cuantitativos sobre toda la RMBA, que permiten verificar el crecimiento exponencial del fenómeno en la misma década: si en 1990 existían 140 urbanizaciones privadas, en el año 2004 su número ascendía a 600. En cantidad de viviendas, esto significa un pasaje de 11.000 a 50.000. Y en cantidad de familias con residencia permanente, el salto registrado fue de 1.000 a 35.000. Para una caracterización y tipología de tales urbanizaciones puede verse Svampa (2008: 54-60).

3 La cantidad y diversidad de emprendimientos desarrollados por Eidico es una cabal demostración de su eficiencia empresarial. Las urbanizaciones privadas representan una de

construcción del barrio privado Santa María de Tigre, en el Partido homónimo. A este emprendimiento le siguieron otros, hasta que quedó conformado un conglomerado de once urbanizaciones cerradas, llamado “Complejo Villa Nueva”, que comprende un área de aproximadamente 860 hectáreas.⁴

En el marco de este avance privatizador, en el año 2010 en la localidad de Punta Canal y rodeado de urbanizaciones privadas, se conformó un colectivo de identificaciones indígenas llamado Movimiento en Defensa de la Pacha (MDP).⁵

El conflicto inicial se desató a inicios del 2010, ante el comienzo de obra del barrio San Benito. Su extensión, planificada en 65 hectáreas, comprendía el área ubicada entre el canal Garín, el canal Villanueva y los límites del barrio San Marco (localidad de Punta Canal, Partido de Tigre). Esto incluye lotes fiscales ferroviarios, lo que aún puede notarse en algunos tramos de vías por las que antiguamente corría el ramal del tren que unía la localidad de Ingeniero Maschwitz (Partido de Escobar) con la de Dique Luján (Partido de Tigre). Tales lotes están bajo la responsabilidad de la Administración de Infraestructuras Ferroviarias Sociedad del Estado (ADIF S.E.) y siguen sujetos a un juicio de escrituración que data del año 2007. Lo que agravó aún más la situación a los ojos de quienes conformaban el incipiente movimiento era que estos terrenos contenían un sitio arqueológico con una datación cercana a los 1000 años de antigüedad.

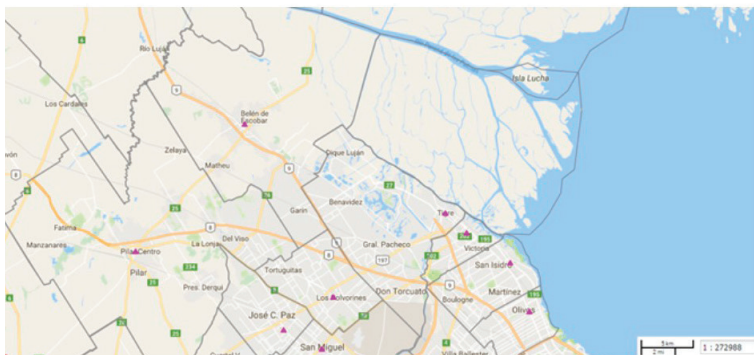
En el desarrollo de estos sucesos y mientras comenzaba a construirse el barrio San Benito, también se ponían los cimientos del nuevo movimiento, el MDP, integrado por personas que, en su mayoría, se autoidentifican como miembros de diversos pueblos originarios. Sus estrategias de movilización pública incluyen el recurso y activación de distintos repertorios identitarios, usos del pasado y prácticas aborígenes y no

las tres ramas de emprendimientos. Las otras dos son Eidico casas (un sistema de crédito a 10 años, para acceder a un inmueble terminado de 80 mt² con posibilidad de ampliarse a 120 mt², en lotes de 300 mt².) y Eidico inversiones (actividades comerciales, turísticas y productivas en el país y el exterior). Así pues, la empresa no agota su actividad en el desarrollo de barrios cerrados, sino que se diversifica y se aplica a distintos rubros de negocios, generando una constelación de inversionistas de clase media-alta, que se afianza en la multiplicación del rédito económico y en la proliferación cada vez mayor de oportunidades de inversión. En sus primeros 20 años de vida desarrolló más de 16.000 hectáreas en 74 emprendimientos, ubicados en 11 provincias del país y en el exterior, con un total de 34.000 unidades suscriptas (entre lotes, casas y módulos de inversión).

4 El Complejo Villa Nueva cuenta con un total de 4470 lotes distribuidos en casi 860 hectáreas, de las cuales el 20 % (167 has.) corresponde a espacios comunes y el 30 % (251 has.) a espejos de agua. Incluye los siguientes barrios: San Agustín; San Benito; Santa Catalina; Santa Clara; San Francisco; San Gabriel; San Isidro Labrador; San Juan; San Marco; San Rafael; Santa Teresa. También pertenecen a Villa Nueva Casas de Santa Ana I, II y III, Casas de Santa María y Casas de San Patricio.

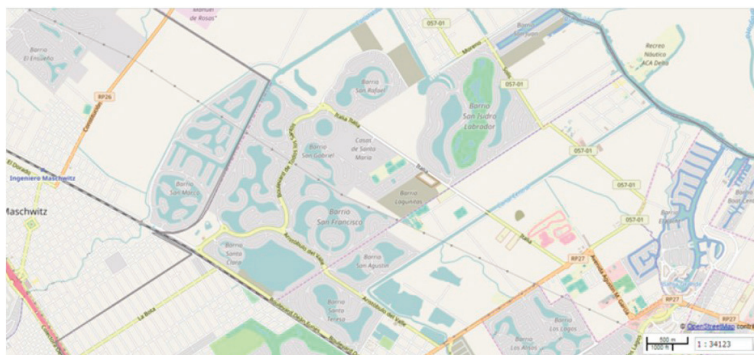
5 En octubre de 2017 el colectivo ha logrado el reconocimiento como “Comunidad aborígen Punta Querandi”.

Mapa 1: Localización del partido de Tigre en la zona norte de la RMBA



Fuente: Sistema de Información Geográfica de la Dirección Provincial de Ordenamiento Urbano y Territorial, Gobierno de la Provincia de Buenos Aires.

Mapa 2: Localización del partido de Tigre en la zona norte de la RMBA

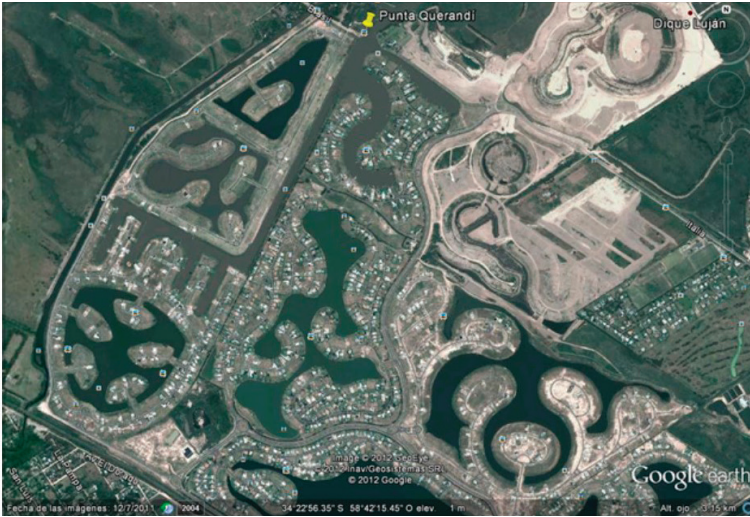


Fuente: Sistema de Información Geográfica de la Dirección Provincial de Ordenamiento Urbano y Territorial, Gobierno de la Provincia de Buenos Aires.

aborígenes. Su primera acción colectiva y pública fue instalar un acampe el 19 de febrero de 2010 en un terreno de una hectárea aproximadamente, denominado por ellos como “Punta Querandí”, y al que pretenden defender del avance de las construcciones. Esta acción inaugural fue el inicio de una compleja articulación de prácticas y demandas tendientes a consolidar el colectivo, hacer públicas sus aspiraciones, buscar aliados, a la vez que defenderse, distinguirse y oponerse a la empresa.

Como puede advertirse a partir de la lectura de esta somera presentación, el caso en estudio es sumamente complejo. Articula cuestiones ligadas a las transformaciones y usos del espacio, a asimetrías de clase

Mapa 3: Punta Querandí y alrededores. Vista satelital. 2012



Fuente: Google Earth.

territorializadas, a la construcción de aboriginalidad y problemáticas arqueológicas, al cuidado y defensa del ambiente, a corrimientos poblacionales, a movilización y protesta pública, a las relaciones entre Estado, negocios inmobiliarios y pobladores preexistentes.

El presente trabajo se focaliza en un aspecto particular de este amplio panorama: la reconstrucción analítica de los repertorios morales más relevantes de estos dos grupos que, contiguos físicamente, tienen entre sí relaciones conflictivas. Tal reconstrucción es resultado de una investigación etnográfica realizada entre septiembre de 2012 y mayo de 2015. Los insumos teóricos para su abordaje provienen de la Antropología de las moralidades, un campo de constitución reciente pero que aborda cuestiones a las que la disciplina ha dedicado amplia atención a lo largo de su historia. Sintéticamente, se puede decir que se orienta a describir y analizar los contenidos y génesis de los así llamados “repertorios morales”, comprendiendo sus formas de apropiación y de movilización (Balbi, 2007; Fassin, 2012; Howell, 1997; Noel, 2011a; 2011b; 2020; Zigon, 2007, 2008). Algunos ejes de este abordaje resultaron particularmente relevantes para el caso. Por un lado, la productividad de la noción de repertorios:

Los repertorios pueden pensarse como conjuntos más o menos abiertos y más o menos cambiantes de recursos asociados sobre la base de afinidades fundadas en sus modalidades socialmente habituales de adquisición,

circulación, acumulación, acceso o uso en determinado colectivo de referencia. (Noel, 2020: 47).

A partir de ellos, los actores sociales construyen sus clasificaciones de la alteridad, legitiman las propias acciones, buscan lograr consensos y captar aliados. A diferencia del concepto de “códigos”, no se trata de formulaciones cerradas, activas ni prescriptivas, sino sólo de un instrumento de análisis de tipo formal, reconstruido a partir de los valores o recursos morales de los actores (Noel, 2020: 47).

En segundo lugar, es necesario advertir el carácter dinámico de las relaciones entre un determinado grupo social y sus valores morales. Según sean sus procesos de socialización, trayectorias y posiciones al interior de su grupo de pertenencia, los actores pueden modificarlos, recortarlos, ampliarlos, asociarlos con otros, pero también desplazarse ellos mismos biográficamente a la vinculación con nuevos valores (Noel, 2020: 49-50). Se trata, por tanto, de un ámbito nunca totalmente objetivable de “experiencias vividas que se retroalimentan recíprocamente en un proceso continuo de reevaluación y puesta en práctica” (Zigon, 2008: 8). Pero dinamismo no significa arbitrariedad ni indeterminación: no cualquier valor es socialmente aceptable en un contexto social dado y las asociaciones entre distintos valores no es siempre probable (Noel, 2020: 48). La aceptabilidad de ciertos recursos morales, sus usos y sus modos de asociación están ligados a los entramados institucionales, situacionales, interpersonales, sociales (Douglas, 1996; Balbi, 2007; Noel, 2011a; 2011b). Sin embargo, las asociaciones de recursos producen sedimentaciones relativamente estables y logran pervivir en disposiciones corporales (Noel, 2020: 48). Tales sedimentaciones habilitan la disponibilidad social de los valores y permiten que los actores puedan apropiarse e incorporar cierta trama moral, para luego activarla y movilizarla cuando les sea necesario (Noel, 2020: 47-48). De modo general puede decirse que cuanto más altamente cohesionado sea un grupo, tanto mayor será el ajuste de los individuos miembros a los valores compartidos. Los casos de desajuste serán tramitados por mecanismos persuasivos o punitivos, y las mayores disrupciones derivarán en alguna forma de marginación, exclusión o abandono.

En tercer lugar, los repertorios morales se activan, explicitan y reformulan con particular agudeza en las situaciones de conflictividad social. Al respecto, es relevante traer a colación el concepto de “ruptura moral” [moral breakdown] propuesto por Zigon (2007). Se trata de un momento de quiebre ocasionado por situaciones problemáticas, críticas o conflictivas, que fuerzan a los actores a “salir” de la disposición irreflexiva para asumir una decisión consciente y reflexiva. Es un momento

creativo por el que se pone en acto un “nuevo ser moral” con capacidad de modificar, no sólo las propias disposiciones morales, sino también la moral institucional y/o del discurso público. Estas situaciones se vuelven especialmente reveladoras de la conformación de los repertorios morales y de los roles que estos ocupan en la vida cotidiana del grupo social (Zigon, 2008: 165). Asumiendo esta propuesta de modo general, al menos para el caso en estudio estimo necesario matizar los optimismos del autor respecto de la conciencia por parte de los actores de sus propias categorías morales y de sus capacidades para controlar sus nuevas combinaciones. Es decir, aceptando que los momentos críticos ponen a los individuos y grupos frente a la urgencia de formular y reformular sus repertorios y los modos de utilizarlos, no pienso que estas operaciones sean del todo transparentes y conscientes.

El artículo se organiza en dos grandes partes dedicadas a sendos grupos protagonistas del conflicto. Los repertorios morales que presento a continuación son una reconstrucción analítica surgida del trabajo de campo y la reflexión etnográfica. Aparecieron articulados en las narrativas de origen de ambos grupos, simbolizados en múltiples representaciones, objetivados en las configuraciones del espacio y de los cuerpos, ritualizados en modos de habitar, transitar, celebrar, protestar y defenderse.

Los repertorios morales de EIDICO

Los ejes morales presentados a continuación se ven especialmente enunciados en la palabra oficial de la empresa y en los dichos y prácticas de sus representantes.⁶ En sus formas de autopresentación, sus narrativas de origen, sus dispositivos comunicacionales, sus discursos y prácticas empresariales, EIDICO articula una serie de repertorios morales mediante los que sus miembros, aún en sus heterogeneidades internas, se reúnen en un sentir común, en los que socializan a sus nuevos empleados y que conforman su modo de ser en sociedad.

Urbanizar es civilizar

Las percepciones que los representantes de la empresa demuestran tener de sí mismos y de sus prácticas, así como las expectativas de transformación que genera su accionar están ligadas al registro de lo heroico. Generadores de progreso y civilización sobre escenarios representados

⁶ El objeto de estudio de este trabajo excluyó deliberadamente a las personas residentes en las urbanizaciones cerradas.

como vacíos, hostiles, retrasados o subdesarrollados, realizan una gesta que transforma campos inundados en urbanizaciones pobladas de espacios verdes y rodeados de lagunas. Estos procesos de modificación socioambiental son los que atraen a “miles de personas [que encuentran] en el agua, el verde y los espacios libres la clave para un estilo de vida mejor”.⁷

La acción de la empresa asume características visionarias, terapéuticas y redentoras: por haber visto más allá del estado de las cosas y haber arriesgado cuando todo parecía estar en contra, el pantano se ha convertido en una apacible laguna, el humedal improductivo en espacio recreativo y los terrenos inundables e insalubres en un ambiente vital:

Con los nuevos desarrollos recuperamos zonas bajas, deshabitadas e inundables de Tigre, para dar vivienda propia a miles de familias, especialmente jóvenes, lo que genera empleos y favorece el progreso y el desarrollo urbanístico de la zona. (O'Reilly, 2013: 18).

Porque si vos me decís: 'Yo te pongo una fábrica de agroquímicos o un matadero o un frigorífico...' Bueno, pero me estás haciendo mierda todo el barrio porque los humos, los olores... No, no. ¡Esto es todo barrio, todo urbanización! Y, además, a esta altura de la civilización, lo que no está urbanizado, te lo ocupan. O sea, termina siendo barrio igual, pero de otro nivel y con otros problemas de otro tipo. (Santiago, 55 años, socio fundador de EIDICO).

Los sentidos otorgados al terreno se asocian, en adelante, a las formas de habitar de un nuevo actor, los “vecinos”. Actores y terreno son organizados en torno a dos momentos diacrónicos netamente diferenciados: si antes, cuando el terreno era sólo un pantano, no había nada, ahora, que ha sido convertido en territorio habitable, hay vecinos. Este recurso opera un ocultamiento de la población que habitaba la zona previamente a la llegada de EIDICO, mediante la introducción del ya conocido mito de la tierra vacía: “no había nada”, “era la nada misma”, “era todo un pantano siempre inundado”, “acá sólo se cazaban ranas”. Aún más, el ocultamiento de la población conlleva implícita la idea de que esos invisibilizados actores eran la causa de la esterilidad del terreno, asociando una vez más espacialidad a moralidad. Su nueva configuración y la llegada de los vecinos significan el advenimiento del progreso para una región sumida en el abandono. Una concepción evolucionista que invisibiliza la existencia de la población local, al tiempo que le brinda, paradójicamente, una valoración moral. Mientras su habitar borrado hacía que ni los pastos fueran buenos, al contrario, el nuevo habitar reivindicado por “los vecinos” hace reverdecer el paisaje.

7 <http://www.Eidico.com.ar/blog/la-historia-de-villa-nueva/> [Consultado el 30 de enero de 2019].

Una empresa, una familia

El segundo repertorio, asociado al civilizatorio, es el de la familia. Concebida como el “anhelo de todo hombre” (O’Reilly 2013: 72) y núcleo fundamental de la sociedad, es la destinataria principal de todo accionar de EIDICO. Esta inquietud se expresa en tres derivas fundamentales.

Ante todo, la empresa misma es concebida como una familia. Originada como proyecto “entre amigos”,⁸ la atmósfera y las dinámicas familiares son puestas como lógica impregnadora de todo su accionar y organización: clima de trabajo, proyectos, estilo de gestión. Las relaciones de confianza y la responsabilidad distendida hacen del trabajo un espacio de realización personal que privilegia el desarrollo humano integral por sobre cualquier meta lucrativa (EIDICO, 2014: 34), reforzando la prioridad otorgada por empleados y beneficiarios del trabajo de la empresa a los valores familiares:

Todo esto, me hace valorar el trabajo que tengo, lo afortunada que soy de poder lograr un equilibrio entre lo profesional y lo familiar; que me permite rendir muchísimo más que en otro lugar. Siento una especie de ‘deuda’ con la empresa que hace que día a día me comprometa más con mi trabajo y además, tenga una mejor predisposición para cumplir con él. (Marina, empleada de segunda línea: EIDICO 2014: 29).

La dinámica familiar, por tanto, genera obligaciones y deudas que trabajan en el registro de lo íntimo, lo personal, lo intransferible; de lo nunca totalmente saldable (Mauss 2009 [1925]) y que presiona a “devolver” lo recibido en formas de participación en eventos e iniciativas sociales, aun cuando se desarrollen en días no laborables. Tales beneficios funcionan como parte del salario no monetarizado, por lo que, aun cuando exista una diferencia salarial respecto de otras posibilidades laborales, abandonar la empresa es una consideración costosa cuando se ponen en la balanza otros bienes y ganancias no cuantificables.

Les importa mucho la familia. Eso, porque los dueños son muy así... Son muy de familias católicas, familias grandes, que les importa mucho la familia... Sobre todo las mujeres que son madres están muy cómodas ahí. En ninguna empresa, casi ninguna, vas a tener los beneficios que tenés ahí... Tan cómodas están que

8 El relato de origen del núcleo fundador de la empresa es nítido al respecto: nace de la iniciativa de Patricio Lanusse. Casado y con ocho hijos, buscaba concretar su sueño de la casa propia. Con este fin, convocó un grupo de amigos a los que invitó a conformar un fondo común para comprar, entre todos, un terreno industrial del que, luego de obtener la recategorización, podrían subdividir 50 lotes, uno para cada familia. Pocos años después, un sobrino de Patricio, Jorge O’Reilly acopiaría la experiencia de su tío para emprender un proyecto similar, pero esta vez de 750 lotes. De allí nació Eidico.

trabajan ahí, algunas por quince años, tienen sus amigas ahí... y para ellas ir a pasar un fin de semana con la gente del laburo es ir a pasar un fin de semana con sus amigos. (María Pía, 32 años, ex empleada de EIDICO).

El ambiente cordial de trabajo se extiende a la participación de las familias de los empleados en algunas iniciativas de recreación (como el clásico evento anual *EIDICO Cross & Family Day*), mediante los que se busca la integración de los dos espacios considerados más importantes para los empleados, de modo de bajar al máximo posible las tensiones entre ambos. Esto supone una continuidad entre el estilo laboral y empresarial, y el producto que ofrecen a sus clientes: una vida sana, equilibrada, familiar y en contacto permanente con la naturaleza.⁹

En segundo lugar, los desarrollos urbanísticos de EIDICO están también atravesados por lo familiar. Más que casas o viviendas, EIDICO pretende construir hogares. Un entorno sano, vital y seguro en el que puedan crecer los niños; un ambiente distendido al que los adultos puedan llegar luego del trabajo y desarrollar una vida en contacto con la naturaleza, el deporte y la sana vecindad. En el interior de los barrios, el verde, las lagunas, las calles curvas; en el exterior, el desarrollo paralelo, en una relación de necesidad mutua, de una constelación de comercios, servicios e infraestructura característico de todo fenómeno de periurbanización (Donzelot, 1999; 2004).¹⁰

En tercer lugar, EIDICO se proyecta como una familia solidaria con las familias de los lugares en los que actúa, mediante la promoción de actividades benéficas, sea aquellas que se plasman mediante la alianza con otras instituciones,¹¹ sea las que surgen directamente de la empresa,

9 El sostenimiento de estos valores le mereció a Eidico ser distinguida con la mención de la consultora *Great Place to Work*, y en 2011 con el premio "*Hacia una empresa familiarmente responsable*" otorgado por la *Fundación Padres*. Desde 2010 forma parte de la *Red de Empresas Promotoras de una Cultura Flexible y Familiarmente Responsable*. EIDICO 2014: 30.36.

10 Una expresión de lo dicho es la revista *Tigris*, uno de los pilares del sistema comunicacional de Eidico. Durante casi veinte años mantuvo una publicación mensual y en los últimos tres pasó a ser bimestral, con un total aproximado de 240 números editados. Se distribuye gratuitamente entre todos los propietarios o inversores ligados a Eidico, tanto en el país como en el exterior. Allí se ofrecen ideas para compartir una tarde con los niños y fortalecer el vínculo de la pareja, recetas de exquisitos platos para disfrutar en familia y con amigas, e ideas de decoración para hacer de la casa "*tu lugar*". En fin, la promoción de buenas costumbres hogareñas en el entorno que brinda el barrio –se entiende– generará buenas relaciones vecinales y ciudadanas. Es también un órgano estratégico para la difusión de proyectos y una de las piezas clave de aliento a las suscripciones e inversiones. <https://www.revistatigris.com.ar/> [Consultado el 30 de enero de 2019].

11 En este orden, merece resaltarse la participación periódica de los empleados de la empresa en la construcción de una casa del plan de *Techo* (ONG originada en Chile en 1997) <http://www.techo.org> [Consultado el 30 de enero de 2019]. Durante ese fin de semana de trabajo compartido, se busca reforzar los vínculos, abonando aún más el clima familiar y subvirtiendo, por ese lapso de tiempo, las relaciones laborales jerárquicas.

sea las que parten de asociaciones de vecinos de los barrios privados. Entre las segundas, resalta la creación de la *Fundación Oficios* en el año 2005,¹² con el objetivo de desarrollar un centro de capacitación laboral.

Las iniciativas solidarias constituyen parte de las estrategias de distinción de los sectores acomodados, afirmando sus valores de “buena gente” (Girola 2006: 390). La combinación entre un habitar privatizado, la localización cercana a barrios populares y una resignificación positiva del voluntariado y la beneficencia, generan la expansión de una “cultura de la beneficencia” (Svampa 2008: 158), en tanto nueva “pauta cultural de los sectores altos y medios-altos” (Svampa 2008: 220), cuyo ejercicio fáctico reposa especialmente sobre las mujeres.

Juntos somos más fuertes

El tercer repertorio a destacar es el del cooperativismo. Este valor, generalmente reivindicado por sectores populares y organizaciones de base, conoce también esta otra versión. Sólo comprendiendo esto, se puede entender que EIDICO recurra a la protesta anarquista de los conventillos de 1907 o de la Unión de Trabajadores Textiles del Bronx para construir su genealogía.¹³ Más allá de las diferencias en el perfil de los actores, el esfuerzo concorde en pos del bien común los hace sentir herederos de estos otros luchadores.

La unión de voluntades en torno del bien común inspiró los orígenes de EIDICO y caracteriza su metodología de trabajo. No busca ser simplemente una empresa de negocios ni un club de inversores, sino un espacio de convivialidad y esfuerzos compartidos, en el que se generen buenos vínculos para encontrar soluciones mancomunadamente. De hecho, los inicios de la empresa pueden caracterizarse como un riesgo asumido entre amigos. En los relatos de los entrevistados se destaca la disposición de estos amigos al sacrificio. La cordialidad, familiaridad y confianza fueron y continúan siendo los pilares en los que se asienta el proyecto.

12 La Fundación es fruto de un tejido de empresas, ligadas entre sí por relaciones familiares y amicales (Cardón, Mieres Propiedades, J.P. Urruti, Miguens Hnos. Consultores Agropecuarios), e impulsada por un grupo de empleados de Eidico.

13 En efecto, Jorge O'Reilly (2013) traza una larga genealogía de la empresa que preside, que explica la situación de la clase media argentina, tanto en el denominador común del “drama del déficit habitacional” como en la posibilidad de afrontarlo mediante esfuerzos mancomunados. Los inicios de su genealogía se remontan a la Babilonia del año 434 antes de nuestra era, donde encuentra los primeros testimonios de propiedad compartida, pasa por la reconstrucción de Rennes luego de los incendios de 1720, la “huelga de los inquilinos” de Buenos Aires en 1907, el proyecto de “*Low Cost Cooperative Housing*” para el acceso cooperativo a la vivienda de los trabajadores en el Bronx de Nueva York. Por la cercanía en sus propósitos, el punto prominente de la genealogía está representado por el emblemático Carlos Gesell y su *Plan Galopante*. Testigo audaz que supo luchar contracorriente de las políticas consideradas regresivas y de las condiciones de naturaleza hostil, es el espejo de Eidico (Noel, 2012: 59-74).

Por otro lado, estos amigos aportaron parte de los recursos materiales necesarios. Las narrativas de quienes estuvieron desde los orígenes acen-túan tanto la audacia como la serenidad que aportó la amistad. Entre amigos y en comunión de objetivos, aquel camino, que primero “parecía una locura, de a poco se fue viendo como el más seguro” (Santiago, 55 años, socio fundador de EIDICO).

El valor del cooperativismo, que comenzó siendo una metodología necesaria para acceder a los primeros terrenos, llegó a conformarse en uno de los sellos de distinción de la praxis de EIDICO: el así llamado “Sistema EIDICO”. Se trata de un método de desarrollo definido como “un camino cooperativo –el consorcio al costo–, donde se sustituye al inversor tradicional por una extensa cantidad de pequeños socios reunidos en torno de motivaciones y objetivos similares” (O’Reilly, 2013: 28).

Mediante su sistema cooperativo, EIDICO se distingue de otras empresas que manejan grandes capitales, cuyo principal analoga-do es Nordelta. La distinción respecto de la empresa de Eduardo Constantini puebla el discurso autoidentificadorio de EIDICO, seg-mentando claramente el nicho de inversión, el target de posibles so-cios y sus valores distintivos.

No es cosa de comparar quién es bueno y quién es malo, pero si vos por esa época, ibas a Nordelta y no tenías en la mano 150.000 dólares, no podías ni empezar a charlar. Acá, en el mismo momento, se vendían lotes a 10.000, 12.000, 14.000, y con anticipo y cuotas. Por ese mismo motivo, EIDICO va por el barrio número 65 y lleva suscriptos 35.000 lotes. El desarrollador en el país que le sigue es Constantini con 3.000 y pico de lotes, pero no hay otro que se le acerque... ¿entendés? Nosotros no somos los campeones del mundo en vender lotes caros. Al campeón lo tenés ahí enfrente: Nordelta... lotes caros que empiezan muy alto. [A nosotros, en cambio] nos interesa sumar gente, aunque tenga menos. Al final, si estamos juntos somos más fuertes. Ellos te venden un barrio en dos años. Nosotros lo vendemos en un día. Esa es la gran diferencia de EIDICO con Nordelta. (Santiago, 55 años, socio fundador de EIDICO).

En el trabajo analítico de reconstrucción de sus repertorios mora-les he podido observar cómo la tarea de tinte civilizatorio desplegada por EIDICO implica, por un lado, la configuración de espacios privados, exclusivos y excluyentes, y por el otro, la construcción de vínculos afini-tarios. Familia, empresa y espacio privatizado funcionan como aquellos recursos, mutuamente imbricados y potenciados, que se transforman en los instrumentos necesarios para llevar adelante la tarea del progreso y la civilización.

Este conglomerado valorativo da como resultado a la empresa el ha-berse ganado un puesto entre los operadores inmobiliarios más desa-tacados en la transformación del espacio y, por ende, de las relaciones

sociales que se habilitan en ellos. La creación de ámbitos de “sociabilidad entre nos” (Svampa 2008: 126-138) a la vez que la “exclusión activa de las personas indeseables” (Bourdieu 1999: 124), cristaliza y espacializa diferencias, asimetrías y jerarquías. Por su parte, esta forma particular de territorialización simboliza y refuerza los estilos de vida, de consumo, de recreación, llevados al interior de las urbanizaciones privadas, al modo del “efecto de club” por el que “el barrio elegante (...) consagra simbólicamente a cada uno de sus habitantes permitiéndoles participar del capital acumulado por el conjunto de los residentes” (Bourdieu, 1999: 124).

La pretensión de la empresa es conformar un espacio escasamente dependiente de lo público y del Estado (sólo en cierta medida y en ciertas coyunturas), que brinde a los miembros, es decir, aquellos que demuestren poseer el capital necesario, las condiciones para desarrollar el estilo de vida deseado, que aproveche las ventajas de una distancia óptima con la ciudad. Las formas de diseño del espacio interior (calles curvas, espejos de agua, áreas destinadas al deporte y la recreación) colaboran con la consumación de sus aspiraciones y un sentimiento compartido y común de “no ser comunes” (Bourdieu, 1999: 124).

Si cualquiera de las formas de configuración del espacio constituye un ejercicio de poder altamente eficaz, especialmente por su potencia naturalizante de relaciones sociales asimétricas (Bourdieu, 1999: 122), EÍDICO es un ejemplo superlativo. La naturalización, en este caso, no es sólo de la organización espacial de las relaciones sociales, sino también de su propia agentividad en este proceso. En efecto, forma parte del discurso y del accionar de la empresa la “necesidad” de transformar el humedal en tierra habitable, como parte de la “naturalidad” del proceso civilizatorio.

Los repertorios morales del Movimiento en Defensa de la Pacha

El Movimiento en Defensa de la Pacha (MDP) –hoy renombrado como “Comunidad indígena Punta Querandí”– ha venido generando una arquitectura discursiva y performativa de gran creatividad, densidad simbólica y audacia política. Mediante un original entrelazamiento de repertorios morales, acentuados cada uno estratégicamente según las circunstancias y los actores a los que se enfrenta, ha construido una suerte de alquimia desde la que produce su identidad colectiva, genera memorias, sentimientos y narrativas, ha logrado tener cierta presencia pública, tejer alianzas y movilizar algunos resortes políticos. La descripción de algunas de sus formas de estar y de hacer nos permitirá reconocer

las principales vertientes de los repertorios morales movilizados por el MDP para autoidentificarse, legitimar sus posiciones, identificar a sus oponentes y enfrentarse a ellos.

Una aboriginalidad flexible e inclusiva

Uno de los principales ejes discursivos y repertorios morales del MDP se desarrolla en torno a la noción de *aboriginalidad*, con la cual todos sus miembros se saben y se sienten involucrados, sea por autoidentificación étnica, sea por solidaridad con las causas y demandas indígenas.¹⁴

Entiendo por “aboriginalidad” el proceso complejo de producción cultural de la diferencia (Briones, 1998: 19), que se da en términos de etnicidad y dentro de marcos históricos de colonización, postcolonización, constitución de nuevas hegemonías, de los cuales resultan exclusiones e inclusiones selectivas y la incorporación subordinada de ciertos “otros internos” al colectivo de identificación más abarcativo de los Estados-nación. A estos grupos marcados como aborígenes se les atribuyen la preexistencia al Estado y/o una serie de especificidades, que tanto ellos mismos como los otros, enfatizan o silencian según los diversos contextos históricos y escenarios particulares. Así pues, partimos de una comprensión de la aboriginalidad como un proceso auto y hétero-adscriptivo (Barth, 1976: 9-49), sociopolíticamente situado y estratégicamente activado por los actores según los contextos. Esto implica señalar su carácter de construcción social, pero subrayando, a la vez, el constreñimiento y habilitación que ejercen otros actores sociales (especialmente el Estado-nación) en su (re)emergencia, perdurabilidad, suspensión o invisibilización.

A partir de este marco general, el caso que estudiamos requiere focalizar en dos dinámicas. Ante todo, las particularidades del caso argentino (Gordillo y Hirsch, 2010: 15-38; Delrío, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018). Los procesos de construcción de hegemonía implicaron una triple alterización subordinada de los aborígenes: temporal (relegándolos al pasado y negándoles existencia presente), espacial (ligándolos a lo rural e invisibilizando su presencia urbana), cultural (marcándolos como “distintos”). Simultáneamente, la necesidad de remontar las raíces de la nación al pasado remoto, los construyó como autóctonos: una mínima autoctonía necesaria para asegurar la longevidad nacional. Se trata de una

14 La activación de tal repertorio tiene como condición de posibilidad un denso proceso en el clima social argentino y latinoamericano de las últimas décadas, respaldado desde dos vertientes distintas y, generalmente, contradictorias. Por un lado, ha emergido en diversos procesos de etnogénesis (Escolar, 2007) y de movilización aborígen, acompañado de un cierto reconocimiento por parte de la sociedad en general de estos “nuevos” actores. Por el otro, y aún con la nueva ola de gobiernos neoliberales en la región y los ataques directos sufridos por varios grupos indígenas, ha sido abonado desde el discurso neoliberal acerca del multiculturalismo, según el cual la diversidad cultural es un valor positivo y legítimo, mientras permanezca en un registro diluido y exento de conflictos (Berrío Palomo, 2008: 54).

particular creación de “otros internos” que supondrá importantes tensiones. En las últimas décadas asistimos a la reemergencia de la cuestión indígena y a numerosos procesos de reetnización (Escolar, 2007), con la consiguiente puesta en marcha de agendas reivindicativas de diversos movimientos aborígenes. Según sean los interlocutores, los contextos concretos, los intereses, las habilidades para la negociación y las capacidades para influir en la pugna política, los indígenas llevarán adelante distintas formas de agentividad política, sea acentuando la igualdad, sea la diferencia (Tamagno, 2009; Gordillo y Hirsch, 2010). Por su parte, los poderes estatales han tenido que diseñar un nuevo *corpus* jurídico en materia indígena, por el que construir nuevas herramientas legales en orden a poner a tono sus propios discursos democráticos con las exigencias que supuso la (re)emergencia de estos “nuevos” actores sociales.

En segundo lugar, es necesario reparar en las peculiaridades que asume la aboriginalidad en el caso de los grupos urbanos (Kropff, 2011; Tamagno y Maidana, 2011). A diferencia de los grupos que vivieron procesos de segregación territorial de la diferencia o que han logrado organizar una vida “en comunidad”, los urbanos se ven obligados a legitimar una y otra vez su aboriginalidad. Son, generalmente, vistos bajo el signo de la degradación o contaminación de la “pureza étnica”, tanto por los que permanecieron en enclaves como por ellos mismos, por la sociedad en general e, incluso, por los investigadores (Briones, 1998: 231-235). Por parte de la sociedad en general, los grados de aceptación de la aboriginalidad urbana también es variada: va desde los discursos postmodernos del multiculturalismo diluido (Berrío Palomo, 2008), la aceptación con diversos grados de empatía, el compromiso militante en sus mismas demandas, hasta diversas formas de impugnación (en discursos de la extinción: “no hay más indios”, la subsunción en otras formas de subordinación aceptadas: “son campesinos”, “son gauchos”, “son negros”, hasta la aceptación de un resabio de aboriginalidad degradada: “son indios truchos”). Todo esto revela a la aboriginalidad como espacio de disputa y objeto de negociación.

Cuatro características salientes distinguen la movilización de este repertorio por parte del MDP. Ante todo, construyen un proceso de reemergencia aborígen peculiar. Se trata de un agrupamiento de personas que reivindican su pertenencia a diversos pueblos originarios, anclados en el testimonio de la memoria de los antiguos pobladores del lugar a los que denominan genéricamente “querandíes”. En torno a la memoria de aquellos, se articulan actualmente individuos que se autoadscriben como miembros de distintos pueblos originarios (kolla, quechua, aymara, guaraní, qom, wichí).¹⁵

15 En sus relatos de vida, muchos de los miembros del MDP refieren cómo ellos o sus padres

Es algo muy novedoso, porque sí, no somos querandíes, pero hay mucha gente indígena que viene acá... Otras comunidades indígenas del interior, están las tierras que son de ellos y las toman, y las pelean más fácil porque son descendientes. Nosotros somos una comunidad no convencional. (Adrián, 36 años, líder del MDP).

Una segunda particularidad se desprende de la anterior. El MDP, al no poder reivindicar algunos de los criterios con los que se legitima socialmente la aboriginalidad (como la autoctonía y la continuidad étnica),¹⁶ hacen valer una alianza plural de adscripciones, “una comunidad no convencional” en el decir de Adrián. Esta convergencia –sostienen– potencia las tradiciones de los diversos pueblos aborígenes y los habilita para ser la voz de los silenciados querandíes.

Nos vamos nutriendo de lo que podemos, para ir haciendo como una especie de reconstrucción de una identidad más local. Y no tener que solamente nutrirnos de culturas indígenas que son de otras zonas, que hoy por migración están acá. Entonces, hay una mezcla de las dos cosas, porque los integrantes del movimiento son quechuas, aymara, guaraní, toba, y tienen toda esa cosmovisión. Pero eso, sumado a lo que vamos rescatando de los pueblos de acá, con toda la tradición de resistencia fuerte de los pueblos de acá, que estaba medio como oculta, tapada, y nosotros la estamos tratando de recuperar... (Mariano, 38 años, líder del MPD).

El juego entre lo particular y lo común requiere por parte de cada uno una responsabilidad mayor en la representación ante el grupo de “lo propio” (creencias, tradiciones, costumbres, ritualizaciones, demandas), a la vez que un ejercicio permanente de “hacer lugar a lo de los otros”. En la experiencia del grupo, la puesta en común de ningún modo anula las diferencias, sino que las cataliza y las potencia, de lo que resulta una

llegaron a la provincia de Buenos Aires en distintas corrientes de migración interna y en busca de una mejor integración en el mercado laboral que aquella a la que podían aspirar en sus provincias de origen, cómo se instalaron en Buenos Aires y cómo fueron perdiendo progresivamente los lazos en los que depositaban su identificación étnica. Pero la noticia de los hallazgos en el Delta a través de algún conocido, los movilizó a conocer el lugar y a poner en marcha un proceso de recuperación de la identidad desdibujada con el paso del tiempo, las distancias y los olvidos. En este sentido, puede comprenderse al MDP como testigo privilegiado de los resultados de los múltiples y complejos procesos históricos de subordinación de los pueblos originarios a lo largo de la historia de la construcción de la nación argentina hasta el día de hoy: corrimientos, invisibilizaciones, blanqueamientos, incorporación subordinada, migración interna y marginalización, reemergencias, organización y demandas en situaciones de asimetría frente a sectores del poder económico concentrado.

16 Hasta su constitución como “Comunidad Indígena Punta Querandí” en octubre de 2017, su mayor debilidad radicaba –estimo– en la incapacidad de insertarse en los marcos regulatorios del Estado para reclamar reconocimiento como colectivo aborígen. El curso de las actuales y futuras demandas mostrará si esta nueva conformación alcanza para obtener mayores derechos frente a la administración estatal de la etnicidad.

experiencia de reforzamiento de las capacidades de construcción identitaria y política de mayores potencialidades que en cualquiera de las situaciones previas.

Una tercera particularidad es la de generar una aboriginalidad capaz de incluir a personas no aborígenes por su origen, pero que reconocen, respetan y quieren compartir los mismos valores y aliarse en la reivindicación de las mismas demandas. Estas personas pueden integrarse, con los mismos derechos y obligaciones que como puede hacerlo un aborígene. De esto podría concluirse que, para la pertenencia y protagonismo en el MDP, la aboriginalidad tiene más poder definitorio en tanto adhesión a valores, a una forma de vida y a una serie de finalidades, que en tanto etnicidad de origen.

Sí, yo creo que es una cosa que va mucho más allá de las denominaciones que damos, ¿no? (...) Lo que nos une, acá en Punta Querandí, lo que nos une es la espiritualidad, o sea, la apertura de espíritu que uno puede tener, que nos lleva a darnos cuenta que somos parte de una red invisible que nos une a todos, de una u otra manera, y que están los que están dispuestos a aceptarla y los que no... A mí no me dice nada el color de piel, no me dice nada si vos son toba, si sos wichí, si sos qom, si sos mapuche, ranquel... no me dice nada! A mí me dice tu esencia, qué sos vos como ser, qué es lo que pensás, qué es lo que sentís, qué es lo que querés... Hemos perdido muchas de nuestras costumbres... Pero no perdemos nuestra esencia, sabemos lo que somos y hacia dónde vamos y lo que queremos y lo que sentimos. (Manuel, 60 años, miembro del MDP).

Es interesante resaltar cómo ellos mismos, aun manejando una noción adscriptiva, dinámica y contextual de aboriginalidad, deben explicar(se) y reforzar(se) en la conciencia de continuidad con algunos rasgos supuestamente esenciales y distintivos. En efecto, las formas de vida aborígenes que no conservan la “vida en comunidad” se enfrentan a la permanente necesidad de legitimarse, ante sí mismos y ante otros actores sociales, sorteando distintas sospechas de degradación o contaminación (Briones 1998: 229).¹⁷

Una cuarta particularidad en la movilización de la aboriginalidad consiste en completar los discursos con una serie de *performances* que ritualizan el territorio con la puesta en escena de las identidades aborígenes, dotando al tiempo y al espacio de nuevos significados y remarcando

17 Recuerdo una ocasión en la que se celebraba un ritual guaraní en Punta Querandí. Quien iba a presidirlo, dedicó varios minutos para explicar que lo que íbamos a vivir era una reconstrucción de lo que su grupo había heredado como celebración “bien hecha”, excusándose ante otros guaraníes presentes allí que conocieran otras formas. Como sostiene Briones (1998: 228), la aboriginalidad tiene una exigencia social mayor de salvaguarda de la diferencia que la que afrontan otras otredades.

su carácter sagrado. Marcan el territorio con carteles escritos en diversas lenguas aborígenes, algunas *whipalas* y una *apacheta* en torno a la cual realizan periódicamente acciones rituales. El *Inti Raymi*, el día de la Pachamama, el inicio del mes de los ancestros con el *Aya Markay Quilla* son celebraciones ya tradicionales.

En este mismo registro performativo, fundaron una banda de sikuris llamada “*Vientos de Manuá*”,¹⁸ haciendo referencia al cacique que diera muerte a Juan de Garay en 1583. Su repertorio, además de temas ya clásicos entre las bandas de sikuris, incluye otros de su propia composición que recogen las principales aristas de sus demandas. También realizan periódicamente otras actividades con las que reivindican y se socializan en la aboriginalidad, entre las que se destacan un taller de alfarería indígena y de algunas lenguas originarias. En los últimos años, luego de que concluyera mi trabajo de campo, este tipo de actividades se ha diversificado y multiplicado aún más.

El conjunto de estas prácticas ejercidas sobre y desde los cuerpos son utilizadas estratégicamente en diversos contextos en orden a construir aboriginalidad y poder de interlocución con otros actores, sin que esto implique ni la homogeneización del nosotros plural del MDP ni un simple oportunismo instrumental de identidades políticas indígenas.

“*Arqueópathos*” vs. arqueólogos

En contraposición con la labor arqueológica realizada en el lugar y descalificada por ellos, los miembros del MDP pretenden desenterrar *la otra Buenos Aires*, siempre que otras fuerzas la quieran volver a ocultar. En efecto, se esmeran en recoger los restos que se dejan ver en las costas, los limpian, los coleccionan y los muestran a los interesados. Sin experticia ni conocimiento científico, ponen en juego sus propios saberes y metodologías, ejerciendo una suerte de arqueología *amateur* no aliada a intereses extraños. Sugiero que se los puede considerar *arqueópathos*, en tanto realizan algunas de las actividades más típicas de los arqueólogos (desentierran, limpian, preservan, coleccionan, exponen), pero no lo hacen desde el *logos* de la ciencia moderna, sino desde un *pathos*, es decir, desde una sintonía experiencial que implica otras formas de saber y de saber-hacer. Funcionando como *arqueópathos*, de algún modo, contrarrestan las acciones de la arqueología objeto de sus acusaciones. Poco después de finalizado mi trabajo de campo, esta dimensión del MDP tuvo un impulso mayor,

18 La banda tiene su propio blog: <http://vientosdemanua.blogspot.com.ar> [Consultado el 30 de enero de 2019].

con la inauguración de un “Museo autónomo de gestión indígena” ubicado en el predio del acampe.¹⁹

En su trabajo *arqueopático*, también investigan sobre la ubicación y conformación de otros sitios arqueológicos de la RMBA y se vinculan con otros colectivos que pretenden visibilizar la presencia aborigen en la región. Con su experiencia acumulada, colaboran con la formación de nuevos movimientos que reclaman la preservación de tales sitios.²⁰

El espacio público

El tercer repertorio es el de la defensa del espacio público. En sus narrativas recuerdan el tiempo en que toda la zona era libremente transitada por los vecinos y utilizada para actividades recreativas. Pero todo cambió a partir de los inicios de las construcciones de EIDICO, con la anuencia de un Estado cómplice. El acampe en Punta Querandí permanece, desde febrero de 2010, como un testimonio de lo que alguna vez fue toda la zona y como un reducto de conservación del espacio público ante los avances privatistas. Allí se siguen desarrollando actividades públicas y recreativas, al tiempo que se denuncian los arrinconamientos, desplazamientos y condicionamientos a la libre circulación.

La vinculación de este discurso con el repertorio fundamental de los pueblos originarios está dada en el binomio de “libre circulación/priación de la misma”, organizado en el quiebre entre un “antes” y un “después”: si los antiguos pobladores de la zona transitaban y gozaban libremente del territorio hasta la llegada de los conquistadores españoles, los vecinos de Tigre disfrutaban del mismo hasta la invasión del negocio inmobiliario, una forma de neocolonialismo en manos del capital económico. Las transformaciones operadas en el territorio han generado que los espacios antes reconocidos por los vecinos como propios se vean ahora como extraños. La nueva conformación del espacio, la llegada e instalación de grandes centros comerciales y de servicios, las nuevas estéticas y pautas de sociabilidad, no responden a sus necesidades ni demandas y permanecen fuera de su alcance económico-social.

19 El Museo fue inaugurado el 28 de mayo de 2017. La invitación a la ceremonia de inauguración puede verse en <https://puntaquerandi.com/2017/05/09/punta-querandi-inaugura-el-museo-autonomo-de-gestion-indigena/> [Consultado el 31 de enero de 2019]

20 Es el caso, por ejemplo, del sitio “Ezeiza”, ubicado en los márgenes de la Autopista Riccheri y Camino de Cintura, Ciudad Evita (Partido de La Matanza). El sitio está ligado a una masacre que dio origen al nombre del río Matanza, ocasionada por Juan de Garay cuando se enfrentó y aniquiló al grupo liderado por el cacique Telomián Condié. Allí comenzó a nuclearse un pequeño grupo de personas para reclamar la preservación del sitio. Por su vinculación histórica, el MDP llama a esta iniciativa “una lucha hermana a la de Punta Querandí”. <http://puntaquerandi.wordpress.com/2014/06/19/no-nos-olvidamos-de-vos-che-garay/> [Consultado el 14 de julio de 2014].

Las representaciones del espacio como “público” y las pretensiones de utilizarlo como tal recuerdan el carácter conflictivo y disputado del espacio (Bourdieu, 1999). En efecto, la insistencia en la condición pública del territorio encierra una valoración del mismo como abierto, inclusivo, común, en oposición a las configuraciones privatistas. Así, las representaciones alientan ciertos usos y se asocian, a la vez, a juicios valorativos (Grimson, 2009). En tal construcción simbólica, mientras el diseño cerrado manifiesta egoísmo, el abierto se liga a la generosidad.

El medio ambiente

En alianza estratégica con grupos ambientalistas locales, el MDP genera un discurso de cientificación y denuncia sobre el impacto irremediable en el ecosistema, causado por la construcción de los barrios privados.²¹ Acusan a EIDICO de planificar sus obras jerarquizando el negocio por sobre el cuidado del ambiente, y al Estado municipal por ejercer una débil regulación. El discurso señala, por un lado, que los movimientos de tierra, el dragado y refulado de algunos canales, el desvío de otros, la elevación de terrenos, son algunas de las acciones que provocan notables transformaciones en el ecosistema, generando la migración de especies nativas, degradando la capacidad de resiliencia de la biodiversidad y provocando inundaciones. Por el otro, esgrime que el nuevo diseño del territorio desplaza también a las poblaciones humanas, sea por los nuevos trazados de caminos, sea por los incrementos en el valor de impuestos, servicios y los nuevos estándares de vida y consumo, sea —en algunos casos— por el ejercicio de la violencia verbal o física.

Esta movilización discursiva converge con prácticas de construcción de un “espacio natural”, en oposición a las obras de EIDICO a las que clasifican como “artificiales”.²² En Punta Querandí se brinda a la “naturalidad” una ocasión para resistir y recuperarse, un espacio de resiliencia.

21 Punta Querandí forma parte de un ecosistema llamado “Delta del Paraná”, “Humedal del Paraná inferior” o “Bajo Delta”, cuya extensión total es de 320 km. de largo por 60 km. de ancho y que, a su vez, constituye la región meridional de una extensa cadena de humedales que comienza en Brasil y continúa a través de la región surcada por los ríos Paraguay y Paraná. Los servicios ecológicos de los humedales tienen un alto impacto sobre la vida humana, la flora y la fauna: regulación de las mareas, purificación del agua, provisión de masas de agua dulce, fijación del carbono, liberación de oxígeno. Se constituyen, así, en escenario natural de una rica biodiversidad, es fuente de recursos para el ser humano y lugar recreativo para la vida social (Carrasco 2012: 8-10).

22 Durante los años de mi trabajo de campo, este discurso se hacía praxis en una iniciativa llamada “La Chacrita”. Se trataba de un proyecto de producción hortícola comunitaria en un terreno de 2000 mt², alquilado por el MDP, al que invitaban a colaborar a vecinos e interesados, tanto en el sostenimiento económico como productivo. Allí se desarrollaban acciones productivas comunitarias, a las que podía sumarse cualquiera, sin distinción de clase social ni posición política. <https://puntaquerandi.com/2014/07/15/la-chacrita-un-emprendimiento-comunitario-del-movimiento-en-defensa-de-la-pacha/> [Consultado el 31 de enero de 2019].

Por último, se conforma en un bastión permanente de denuncia silenciosa y de preservación de lo que consideran “un paisaje en extinción”.

Este repertorio se articula con el de la aboriginalidad en el mismo nombre del movimiento. La defensa del medioambiente se hace defensa de la *Pacha*. En esa *Pacha*, ancestral y sagrada, las personas se encuentran en un ámbito en que priman los lazos comunitarios. El territorio comprendido como “natural”, lo es también como “sagrado”. Tal vinculación “natural-sagrado” es la que hace que el sitio se constituya en un patrimonio a preservar, defender y exponer al resto de la sociedad. Se establece una relación triangular entre la autoridad ancestral y sagrada aborigen, el referente material del terreno, y las identidades, valores y demandas que reivindican sus defensores. Territorio e identidad se sostienen y legitiman por la referencia a la autoridad sagrada, trascendente e inmanente a la vez, que se presenta como indiscutible e inmutable por situarse más allá de las coyunturas socio-políticas y del control humano. Así me lo explicaba Juan:

Todo esto nos lo dejó Ñamandú, nuestro Creador, para cuidar, para compartir. (...) Nosotros no tenemos contorno, no tenemos bandera, no tenemos alambrado, no tenemos cerco. Nosotros nos adaptamos a todo. Vine de mi monte, que ahora pertenece al Paraguay, en el año '65. Me costó mucho, porque acá hay mucho materialismo. Me costó entender, primero. También me cuesta explicar en castellano... Acá yo vengo porque me manda la naturaleza. Tenemos que ser como los pájaros, cuando amanece se despiertan y se duermen cuando baja la luz. Todo tiene dueño. Entonces si te vas al río, tenés que pedir permiso al dueño del río y pedir al espíritu que te cuide. (Juan, 63 años, miembro del MDP).

Memoria, Verdad y Justicia ante el Terrorismo de Estado

En 1982 fue hallado en el predio de Punta Querandí el cuerpo sin vida de Ana María Martínez, una militante del Partido Socialista desaparecida durante la última dictadura cívico-militar.²³ El MDP, reivindicó como propia su memoria y generó una alianza con la *Comisión de Amigos y Familiares de Ana María Martínez*, llevando adelante varias acciones. La primera fue presentar, en febrero de 2014, un proyecto para declarar

23 Ana María Martínez nació el 10 de noviembre de 1950 en la ciudad de Mar del Plata. Trabajaba en un laboratorio de análisis clínicos en esa ciudad y militaba en PST (Partido Socialista de los Trabajadores). Debido a la ola de secuestros y desapariciones decidió dejar migrar y establecerse en Villa de Mayo, en la zona norte del Gran Buenos Aires. Su último trabajo fue en la fábrica DEA, empresa autoperpetuista de Carapachay. El 4 de febrero de 1982, cuando se encontraba embarazada de pocos meses, fue secuestrada en la puerta de su casa. El 11 de febrero de 1982 se encontró su cuerpo semienterrado en las orillas del canal Villanueva y calle Brasil, con marcas de tortura y con once heridas de bala. Sin mediar información a su familia, al día siguiente fue enterrada como NN en el cementerio de Benavídez. Luego de años de búsqueda, recién en 2014 la familia consiguió recuperar su cuerpo y trasladarlo a Mar del Plata.

Punta Querandí como Sitio de la Memoria del Terrorismo de Estado ante el Honorable Concejo Deliberante (HCD) del Municipio de Tigre. Junto con esto, realizar una campaña de información a distintos políticos de representación local y nacional de diversos partidos, pidiendo su compromiso político con la causa. En segundo lugar, colocar el 8 de mayo de 2014 una placa recordatoria en Punta Querandí, lugar donde fuera encontrado su cuerpo.²⁴ Por último, aliarse en la búsqueda de testimonios y datos que pudieran aclarar las circunstancias de la detención y muerte de una de las últimas víctimas del terrorismo de Estado, e identificar a sus asesinos.

Así fue como el 24 de junio de 2014, el HCD de Tigre declaró a la intersección de la calle Brasil con el Canal Villanueva “Espacio de la Memoria” y sitio de “Interés Municipal”. Desde ese momento, se aplica a Punta Querandí la Ley 26.691, según la cual el Estado garantiza su preservación, señalización y difusión como sitio de memoria del terrorismo de Estado.

Este repertorio de aparición reciente y de menor presencia en el discurso del MDP ha tenido, sin embargo, una notoria efectividad, consiguiendo en pocos meses algunos resultados que no habían podido alcanzar durante los casi cinco años previos de acampe. La movilización de este repertorio subraya algunos valores de la figura de Ana María Martínez (como su condición de militante y luchadora en pos de una sociedad igualitaria y justa, su capacidad organizativa para la acción política y su tenacidad ineludible aun en las situaciones más hostiles) y se identifica con ellos, tomándolos como estandarte y horizonte axiológico. A partir de allí, opera otra serie de identificaciones que ligane este repertorio al de la aboriginalidad. De un lado, las víctimas (los querandíes, la militante detenida-desaparecida y el propio MDP); del otro lado, los victimarios (los conquistadores, los militares y la empresa desarrolladora). Con esta lógica, Juan de Garay es llamado “genocida” y puesto en pie de igualdad con Roca y con Videla; por su parte, los querandíes son interpretados como los “primeros desaparecidos”. Trazando un círculo discursivo que vuelve al motivo original de sus demandas, el MDP acusa a EIDICO de sostener valores y prácticas afines a los de la última dictadura militar.

La eficacia de este repertorio en la lucha del MDP era alentada, en los días de mi trabajo de campo, por tratarse de un motivo disponible y altamente movilizado durante la década de gobierno kirchnerista entre las categorías estatales y por haber sido asumido por el aparato estatal

24 Dicha placa fue fabricada en la Cooperativa Cerámicas Zanón, asociando, de algún modo, las demandas y luchas de los trabajadores de empresas recuperadas.

como parte de las políticas públicas.²⁵ Por otro lado, al momento de conseguirse este avance, el motivo gozaba de un alto grado de legitimidad social, por lo cual brindaba al Estado municipal y a los actores de la política local una serie de credenciales de “buenos políticos” para presentarse ante la sociedad.

El alto grado de efectividad política de este repertorio en la mencionada coyuntura ha conseguido que el MDP, junto con otros actores sociales aliados, lograran que se proteja parte del territorio de Punta Querandí, no por la reglamentación del Estado sobre el uso de la tierra ante los avances del negocio inmobiliario, ni por tratarse de un sitio arqueológico, ni de un terreno fiscal de uso público, ni por protección al medio ambiente, sino por el único motivo ajeno a la intervención de EIDICO: el hallazgo fortuito, pero nunca más oportuno, del cuerpo sin vida de Ana María Martínez. Uno de los familiares decía: “No por nada apareció justo ahí, en un lugar donde hace años que los vecinos y los compañeros de Punta Querandí también están luchando por sus derechos.”²⁶

La identificación aborígen –plural pero común, inclusiva y flexible, de los miembros del MDP– conforma un núcleo de afinidades y sentimientos compartidos, en torno al cual se organizan y comprenden los otros repertorios presentados. Es decir, la aboriginalidad funciona como una suerte de fuente organizadora y catalizadora de los demás valores. A partir de esa base identitaria, sus miembros disponen de un conjunto de

25 Los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015) en la República Argentina asumieron como políticas de Estado algunas de las históricas demandas de los Organismos de Derechos Humanos con relación a los crímenes de Lesa Humanidad cometidos durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983). Durante sus períodos de gobierno se crearon el Espacio para la Memoria y para la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos y el Centro Cultural Haroldo Conti en el predio de la ex ESMA (Escuela Superior de Mecánica de la Armada), sitio emblemático del terrorismo de Estado. Alrededor de 500 espacios que habían funcionado como centros clandestinos de detención, tortura y exterminio fueron preservados, señalizados y reconvertidos en Espacios para la Memoria, como testimonio para la investigación judicial y para la realización de actividades culturales, educativas y de promoción de derechos. También durante esos años se realizó una actualización del Informe Nunca Más de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), creada por el presidente Raúl Alfonsín en 1983. Se promovió la actividad de la Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad (CONADI), estimulando un importante aumento de investigaciones para la identificación de personas desaparecidas y la vinculación con sus familiares. Se crearon más de 20 unidades de investigación sobre secuelas del terrorismo Estado, se extendieron las políticas reparatorias para las personas que sufrieron de manera directa violaciones a los Derechos Humanos y se creó el Centro de Asistencia Integral a las víctimas del Terrorismo de Estado “Dr. Fernando Ulloa”. Se desclasificaron distintos archivos de la última dictadura militar; el Patrimonio Documental de Derechos Humanos del país fue incorporado al Programa Memoria del Mundo de la UNESCO y se colaboró activamente en la Convención Internacional contra las Desapariciones Forzadas. Por decreto del Poder Ejecutivo Nacional 579/2003, se ratificó la Convención sobre Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de Lesa Humanidad. Para más información puede verse Torras, Palmás Zaldúa y Perelman, 2016.

26 <https://puntaquerandi.com/2014/06/25/punta-querandi-espacio-de-la-memoria-por-ana-maria-martinez/> [Consultado el 31 de enero de 2019].

repertorios morales que circulan entre ellos, se asocian, se acumulan y se utilizan, potenciando su pertenencia, afianzando su legitimidad y articulando sus principales reclamos. La presencia de determinados repertorios es posibilitada a la vez que constreñida, tanto por sus trayectorias pasadas (personales, generacionales, étnicas, institucionales) cuanto por el contexto particular en el que se desarrollan. Unos u otros se activan estratégicamente para hacer frente a distintas necesidades, se sedimentan en disposiciones corporales, actitudinales y prácticas, y se ven especialmente movilizados en los momentos más críticos y conflictivos. Más aun, la conflictividad, tanto en sus momentos de latencia como especialmente en los de tensión activa, provoca una mayor movilización de repertorios identitarios en clave de delimitación y confrontación respecto de los otros. Como apuntaba Zigon (2007), es en estos momentos de “ruptura moral” cuando los actores se ven urgidos a advertir -al menos, en alguna medida- reformular y reorganizar sus propios repertorios morales para responder a las encrucijadas éticas que enfrentan. Es por esto también que estos escenarios son los más propicios y prometedores para una investigación antropológica de las moralidades.

Reflexiones finales

A lo largo del análisis del caso en estudio he reconstruido analíticamente los principales repertorios morales que movilizan ambos grupos sociales. Presentes en sus discursos y retóricas, en sus estilos de consolidación grupal, en sus narrativas de origen, en sus recursos bibliográficos, en sus estilos de ritualización, constituyen un depósito de recursos valorativos que circulan en cada uno de ellos, en los que se socializan sus miembros y que están disponibles para ser movilizados especialmente en la confrontación y en la agudización del conflicto.²⁷

El trabajo etnográfico me permite concluir que, entre ambos grupos, existen algunos valores compartidos. Sin embargo, su diferenciación proviene de los modos de agrupamiento de los mismos, lo cual resulta en orientaciones morales diversas y hasta opuestas. Es decir, aun cuando los actores ponen todo su empeño consciente en distinguirse, comparten algunos valores, tales como el cooperativismo, los lazos de confianza, familiaridad y amistad, la búsqueda de una vida sana y en contacto con la naturaleza. Estos valores animaron a ambos grupos desde sus orígenes,

27 Por limitaciones de espacio, no hemos abundado en este artículo en las formas en que ambos grupos delimitan mutuamente sus fronteras físicas, discursivas y simbólicas, en los momentos en los que se enfrentan conflictivamente. Por su amplitud y riqueza para el análisis, dicho aspecto queda pendiente para una futura contribución.

permean su visión del mundo y orientan sus prácticas y proyectos. Sin embargo, la diferenciación proviene de que, en cada caso, se agrupan en repertorios diversos. En el caso de EIDICO, están orientados a la consecución de su misión de implantar el progreso, es decir, a la construcción de una sociedad basada en la familia y en vínculos afinitarios, que se desarrolle en espacios verdes cercados, ganados al humedal y a las fuerzas de la naturaleza indómita, donde la aceleración vertiginosa de la ciudad retroceda dejando lugar al ocio, la recreación y el deporte. Para el MDP, en cambio, estos mismos valores se nuclean en el repertorio de la aboriginalidad, es decir, giran en torno a la construcción de vínculos sociales inclusivos, que se desarrollen en continuidad con los saberes de los ancestros, en territorios abiertos, públicos y de uso común, generando comportamientos ecológicos sustentables.

La experiencia etnográfica ha mostrado, además, el carácter dinámico de estos conglomerados de recursos morales: los más antiguos se han visto expandidos y, de algún modo, desafiados con nuevas asociaciones de valores, lo que ha resultado en una reinterpretación y reconfiguración de repertorios. El caso más destacado de un proceso de este tipo ha sido la incorporación, por parte del MDP, del repertorio ligado a la Memoria, Verdad y Justicia ante el Terrorismo de Estado. El movimiento no era ajeno a los valores asociados a este repertorio. Sin embargo, cuando tomó conocimiento del caso de Ana María Martínez y de los reclamos de la Asociación de Amigos y Familiares, incorporó más recursos. Esto no sólo enriqueció su acervo moral, sino que también posibilitó un intercambio de recursos, a modo de vasos comunicantes, entre los antiguos repertorios y el nuevo. Así, los valores asociados al repertorio de la aboriginalidad adquirieron nuevas dimensiones y se reinterpretaron al ser puestos en diálogo con el de Memoria, Verdad y Justicia ante el Terrorismo de Estado. Los querandíes y otros antiguos pobladores de la zona fueron comprendidos con mayor fuerza como víctimas de un genocidio y sus victimarios como terroristas. Las reivindicaciones del MDP se reinterpretaron como defensa de derechos humanos y sus movilizaciones públicas como acciones tendientes a “tomar las calles” de los anteriormente reprimidos y silenciados. En su discurso impugnatorio de EIDICO, por fin, se reforzaron las asociaciones con la desaparición forzosa de personas, la censura y apropiación ilegal de bienes simbólicos y materiales. La sinergia de repertorios implicó la interrelación de figuras y retóricas. Frecuentemente, en su propio discurso el MDP estableció una correlación entre los motivos “Conquista-Terrorismo de Estado” y entre las figuras de “Garay-Roca-Videla-EIDICO”. Esto último permite observar cómo, entre las dinámicas morales, se incluye como posibilidad la rigidización del discurso y las identificaciones.

Por otra parte, la expansión de repertorios ha implicado para el MDP conseguir alianzas estratégicas que le otorgaron mayor legitimidad. La asunción del repertorio de Memoria, Verdad y Justicia ante el Terrorismo de Estado los vinculó a la Asociación de Amigos y Familiares de Ana María Martínez y a otras personalidades de la política y la cultura; al reivindicar la memoria de esta víctima de la última dictadura, el MDP se vio fortalecido políticamente con el apoyo de los defensores de esta causa. Procesos análogos de expansión de repertorios y de legitimación grupal sucedieron a partir de las alianzas conseguidas con asociaciones de ambientalistas locales.

A partir de los datos disponibles, considero que en el caso de EIDICO, las nuevas situaciones (como la expansión a otras zonas del país o la diversificación de emprendimientos) y los nuevos actores (especialmente, la aparición del MDP), no requirieron una ampliación hacia otros repertorios sino una distensión de los ya disponibles. Basten los siguientes ejemplos. La elección de Canning (Partidos de Esteban Echeverría y Ezeiza – Provincia de Buenos Aires) como lugar de instalación de su segunda oficina implicó la ampliación del inicial círculo de la familia-EIDICO sanisidrense, sin derivar por ello en una modificación en el repertorio “familia”. Por su parte, la expansión a nuevos tipos de emprendimientos (productivos, hoteleros o de servicios comerciales) amplió el campo de negocios, problemáticas y estrategias, sin transformar, sin embargo, el repertorio civilizatorio. Este último se vio reforzado considerablemente con la aparición del MDP como interlocutor, pero no conllevó una transformación en su trama básica.

En lo dicho se confirma, por un lado, el carácter dinámico de los repertorios morales, en cuanto son susceptibles de ampliación y reinterpretación. Por el otro, el hecho de que no cualquier modificación de repertorios es válida en un colectivo de referencia, sino sólo aquellas que estén habilitadas por ciertas disposiciones o asociaciones previas, en el marco de valores socialmente aceptables y disponibles. Por último, que sus dinamismos están restringidos por una estabilidad básica. No cualquier cambio deviene en una modificación de repertorios y la permanencia de los mismos convive con alteraciones menores o de bajo impacto.

Esto lleva a la pregunta por cuáles son los contextos que habilitan procesos de cambio en los repertorios morales y, en definitiva, si es posible encontrar algún patrón en las dinámicas que asumen tanto su crecimiento como su estancamiento. Para el caso estudiado y sin pretender generalizaciones, encuentro que los contextos de generación de alianzas con nuevos actores fueron posibilitadores de la ampliación de repertorios. Por su parte, los escenarios marcados por la confrontación y agudización de la conflictividad, implicaron un repliegue de los actores en

la reafirmación de sus antiguos repertorios morales. En estos contextos, mientras EIDICO se afirmó en su tarea civilizatoria, el MDP lo hizo en su misión de resguardar el espacio público, natural y sagrado.

Bibliografía citada

Balbi, Fernando (2007). *De leales, desleales y traidores: valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires, Antropofagia.

Barth, Fredrik (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Berrió Palomo, Lina (2008). “La diversidad cultural: de conflicto a patrimonio de la humanidad. Miradas sobre el multiculturalismo en América Latina”, *Estudios latinoamericanos*, N° 22, pp. 43-58.

Bourdieu, Pierre 1999 [1993]. “Efectos de lugar”, en Bourdieu, Pierre (dir.): *La miseria del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 119-124.

Briones, Claudia (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Carrasco, Morita (2012). *Al rescate de una “historia apagada”: Significado y valor del rescate del Sitio Punta Querandí. Peritaje Antropológico* (Mayo 2011-Diciembre 2012). Inédito.

Delrío, Walter, Escolar, Diego, Lenton, Diana y Marisa Malvestitti (dirs.) (2018). *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma, Editorial UNRN.

Donzelot, Jacques (1999). “La nouvelle question urbaine”, *Reveu Esprit*, N° 258, pp. 87-114.

Donzelot, Jacques (2004). “La ville a trois vitesses: relégation, périurbanisation, gentrification urbaine”, *Revue Esprit*, N° 263, pp. 14-39.

Douglas, Mary (1996). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid, Alianza.

EIDICO (2014). *Responsabilidad Social Empresaria*, Tigre.

Escolar, Diego (2007). *Los Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.

Fassin, Didier (2012). *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford, Wiley-Blackwell.

Girola, María Florencia (2006). “El surgimiento de la megaurbanización Nordelta en la región metropolitana de Buenos Aires: consideraciones en torno a la noción de ciudad fragmento y comunidad purificada”, *Estudios demográficos y Urbanos*, Vol. 22, N° 2 (65), pp. 365-397.

Grimson, Alejandro (2009). “Introducción: clasificaciones espaciales y territorialización de la política en Buenos Aires”. En: Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, María Cecilia y Segura, Ramiro (comps.), *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo. pp. 11-38.

Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch (comps.) (2010). *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía.

Howell, Signe (1997). *The Ethnography of Moralities*. London/New York, Routledge.

Kropff, Laura (2011). “Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras”, *Alteridades*, N° 21, pp. 77-89.

Mauss, Marcel 2009 [1925]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz.

Noel, Gabriel (2011a). “Cuestiones disputadas. Repertorios morales y procesos de delimitación de una comunidad imaginada en la costa atlántica bonaerense”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Vol. XI, pp. 99-126.

Noel, Gabriel (2011b). “Guardianes del paraíso. Génesis y genealogía de una identidad colectiva en Mar de las Pampas, Provincia de Buenos Aires”, *Revista del Museo de Antropología*, N° 4, pp. 211-226.

Noel, Gabriel (2012). “Historias de pioneros. Configuración y surgimiento de un repertorio histórico-identitario en la costa atlántica bonaerense”, *Atek Na*, N° 2, pp. 165-205.

Noel, Gabriel (2020). *A la Sombra de los Bárbaros. Transformaciones Sociales y Procesos de Delimitación Moral en una Ciudad de la Costa Atlántica Bonaerense (Villa Gesell 2007-2014)*. Buenos Aires, Teseo.

O'Reilly, Jorge (2013). *Una familia, una casa*. Buenos Aires, LID.

Ríos, Diego (2005). "Planificación urbana privada y desastres de inundación. Las urbanizaciones cerradas polderizadas en el municipio de Tigre, provincia de Buenos Aires, Argentina", *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. 5, N° 17, pp. 63-83.

Swampa, Maristella (2008) [2001]. *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires, Biblos.

Tamagno, Liliana (coord.) (2009). *Pueblos indígenas: interculturalidad, colonialidad y política*. Buenos Aires, Biblos.

Tamagno, Liliana y Carolina Maidana (2011). "Grandes urbes y nuevas visibilidades de la diversidad", *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, vol. 13, pp. 51-62.

Torras, Verónica, Luz Palmás Zaldua y Marcela Perelman (2016). *Memoria, verdad y justicia como política de Estado. Análisis de políticas públicas implementadas durante los gobiernos kirchneristas (2003-2015) respecto de los delitos de lesa humanidad ocurridos en la última dictadura argentina*. Buenos Aires, Friedrich Ebert Stiftung.

Zigon, Jarrett (2007). "Moral Breakdown and the Ethical Demand. A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities", *Anthropological Theory*, Vol. 7, N° 2, pp. 131-150.

Zigon, Jarrett (2008). *Morality: An Anthropological Perspective*. Oxford/New York, Berg.

Sitios web consultados

<http://puntaquerandi.wordpress.com>

<http://vecinosvillanueva.org.ar>

<http://vientosdemanua.blogspot.com.ar>

<http://www.eidico.com.ar>

<http://www.fundacionoficios.org.ar>

<http://www.techo.org>

<https://puntaquerandi.com>

<https://www.revistatigris.com.ar>



“Abrazar con palabras y besar con la voz”. Una experiencia etnográfica del significado de ser madre migrante y la materialización de sus afectos a pesar de la distancia

Ana Lucía Hernández Cordero
Universidad de Zaragoza, España
orcid.org/0000-0003-1299-6514
acordero@unizar.ed

RESUMEN

El estudio de la migración internacional y la participación de las mujeres en estos flujos han ido cobrando importancia en los últimos años. En estos procesos, la constante comunicación entre la persona que migra y sus familiares que se han quedado en origen se convierte en la principal expresión de afectos compartidos, al mismo tiempo que problematiza el propio concepto de madre y pone de manifiesto la plasticidad de las figuras de familia/parentesco transnacional. Este texto está basado en un trabajo etnográfico multisituado realizado con migrantes guatemaltecas trabajadoras domésticas en la ciudad de Madrid entre los años de 2009 y 2011. En él se abordan las vivencias de un grupo de madres que han dejado a sus hijos en su país de origen, para describir y analizar aquellas prácticas que se activan a través de las nuevas tecnologías de información y comunicación (TIC) que buscan resignificar la proximidad física en la puesta en marcha del cuidado, la atención y la crianza, desde y a pesar de la distancia. En una dinámica de circulación de cuidados, estas mujeres se apoyan en unas redes familiares femeninas para seguir siendo madres, al mismo tiempo que están modificando el propio significado del ser y hacer familia.

Palabras clave: *nuevas tecnologías de información y comunicación, maternidad, migraciones internacionales, afectos.*

“Embrace with words and kiss with the voice” An ethnographic experience with migrant mothers and the materialization of their affections from a distance

ABSTRACT

The study of women's participation in international migration have been gaining importance in recent years. In these processes, the constant communication between the migrant and relatives in places of origin is translated into the main expression of shared affections.

This text is based on a fieldwork carried out with Guatemalan migrant domestic workers in the city of Madrid (Spain) between 2009 and 2011. It deals with the experiences of a group of mothers who have left their children in their country of origin. In particular, I will focus on describing and analyzing those practices that are activated through new information and communication technologies (ICT) that seek to replace physical proximity to taking care from and despite the distance, all in accordance with their motherhood. These women rely on female family networks that, in a dynamics of care circulation, take care of the well-being of their family.

Keywords: *New information and communication technologies, motherhood, international migrations, affections.*

Recibido: 30 de enero de 2019

Aceptado: 20 de noviembre de 2019

Cómo citar este artículo: Hernández Cordero, Ana Lucía (2020) “Abrazar con palabras y besar con la voz”. Una experiencia etnográfica del significado de ser madre migrante y la materialización de sus afectos a pesar de la distancia”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 38-67.

“Abrazar con palabras y besar con la voz”

Una experiencia etnográfica del significado de ser madre migrante y la materialización de sus afectos a pesar de la distancia



Por **Ana Lucía Hernández Cordero**¹

Introducción

“Internet ha convertido lo que solía ser un mensaje controlado y unidireccional en un diálogo en tiempo real con millones de personas”

Danielle Sacks

Desde finales del siglo XX y principios del siglo XXI, los flujos migratorios procedentes de América Latina hacia España han experimentado un proceso de aceleración y feminización debido a, entre otros motivos, la demanda de mano de obra desde ciertos sectores de empleo, especialmente en el trabajo doméstico y el cuidado. Aunque la intensificación de estos flujos fue una realidad hasta la eclosión de la crisis económica que estalló entre 2007 y 2008, seguimos siendo partícipes de la presencia de mujeres latinoamericanas en la sociedad española, eso sí, con distintos perfiles migratorios, pero compartiendo dinámicas en cuanto a la inserción laboral.

Muchas de estas mujeres son madres, esposas, hijas, hermanas y amigas, con lo que su proceso migratorio implica una separación de sus seres queridos. La llegada al país de destino viene acompañada por el desarrollo de un conjunto de estrategias que permitan mantener los vínculos y las relaciones a pesar de la distancia, encontrando en las nuevas

¹ Universidad de Zaragoza. Grupo de Estudios Sociales y Económicos del Tercer Sector GESES

tecnologías de la información y la comunicación (en adelante TIC) una forma de aminorar y relativizar estas distancias geográficas. El deseo de hacerse presente, a pesar de la ausencia física, se hace especialmente significativo cuando son los hijos e hijas los que quedan atrás. Es en este sentido, hablamos de maternidades transnacionales para definir que se trata de una variación en el ejercicio de la maternidad y que implica una reorganización y reacomodación a la separación física y temporal entre una madre y sus hijos. Maternidades que podemos considerar intensivas, ya que les permiten seguir asumiendo su rol reproductivo, proporcionando cuidados y manteniendo los vínculos afectivos desde lejos, al tiempo que desarrollan un rol productivo, tal y como lo hacían muchas de ellas antes de la migración. Esta situación, donde interviene la distancia física y espacial, dibuja nuevas formas de ser madre migrante, como forma de reivindicar una ausencia presente.

En este artículo me centro específicamente en aquellas estrategias y artefactos que compensan la distancia y ayudan a restablecer la proximidad relacional para ejercer este cuidado y trabajo afectivo. Por medio de un trabajo cualitativo y etnográfico multisituado desarrollado entre los años 2009 y 2011 en Madrid,² recupero las informaciones recabadas, presentándolas a partir de las historias de 3 mujeres: Isabel,³ Sonia y Rosa, migrantes guatemaltecas y empleadas de hogar, quienes evidencian una serie de prácticas que ellas ponen en juego para mantener la relación entre madre e hijo/a y la reproducción de los procesos de provisión de bienestar familiar. Todo ello se articula como un ejercicio de aproximación al otro, de materialización del cariño y el afecto, de recuerdo y de memoria; esto es, como formas de hacer presente su ausencia. Como consecuencia de todo este proceso, entender los nuevos matices que estas mujeres le dan al significado de ser madre, desde su condición y situación de migrante, es uno de los objetivos de este texto.

El objetivo central era dibujar los recorridos de sus propias narraciones sobre el ser una madre migrante a lo largo del periodo de 27 meses que duró el trabajo de campo. Así pude averiguar que en la construcción y el sostenimiento de sus vínculos afectivos, las madres, los/as hijos/as y las cuidadoras conforman un triángulo clave. Por tanto, para seguir las historias de estas mujeres, además de la etnografía en Madrid, viajé en varias ocasiones a Guatemala para conocer, conversar y entrevistarme con sus familias. Los primeros viajes los hice “solamente”

2 Es importante señalar que el trabajo etnográfico se realizó en un periodo en el que el auge de las TIC estaba iniciando, con lo cual, es probable que algunas de las reflexiones de este texto, se hayan modificado con el paso de los años y en la actualidad presenten matices.

3 Para resguardar la identidad de las entrevistadas todos los nombres que aparecen en el texto son ficticios.

como mensajera de regalos y comunicaciones entre los dos países. Esto me permitió observar y provocar conversaciones relajadas; posteriormente les propuse encuentros más estructurados. En todo momento, la disponibilidad que encontré, tanto con los hijos como con el resto de familiares, expresaba un camino recorrido con las mujeres (Hernández Cordero, 2016).

Visitar las casas de sus hijos significó entrar directamente en las vidas de estas familias. En todos los casos he asumido el papel de transmisora de mensajes hacia las madres. Pude tomar fotografías y registrar historias cotidianas de cada uno de ellos. Cada uno de los encuentros realizados me dio la oportunidad de captar los diferentes puntos de vista que se construyen en torno a la experiencia migratoria femenina; al mismo tiempo que contrastar las perspectivas de quienes se van y quienes se quedan. Enlazar estas perspectivas era el objetivo principal del viaje. Asimismo, me interesaba observar las maneras en las que se había organizado el cuidado y la atención dentro de los hogares. Las historias de cada familia eran distintas entre sí, con lo cual se reflejaba un abanico de posibilidades tanto en los arreglos familiares como en la recepción de la ausencia materna. En concreto busqué identificar conexiones de estos vínculos a través de sus narrativas, manteniendo en todo el proceso como centro del estudio los relatos de las madres biológicas.

Como migrantes empleadas de hogar en modalidad de internas, contaban únicamente con dos días a la semana de descanso, ello implicó acompañarlas en sus rutinas y ahondar en sus historias personales, a través de historias de vida, por lo que me propuse pasar días completos con cada una de ellas participando de sus actividades tales como comidas, encuentros con amigas en parques o casas, así como ser testigo de sus hábitos como era visitas al locutorio, llamadas telefónicas o conexiones virtuales, envío de dinero y compra de regalos con su consecuente envío por correo postal.

Con el paso del tiempo, la recopilación de sus trayectorias residenciales, laborales y migratorias, así como sus vinculaciones familiares, sus biografías y sus reflexiones personales en torno a lo vivido a lo largo de los años, me llevaron a entender sus vidas y las de sus familias de origen. Las conversaciones, el tiempo compartido y los intercambios de cada encuentro los entiendo como mi principal herramienta para describir, explicar y valorar sus propias experiencias. Cada testimonio ha significado profundizar en sus propias trayectorias cargadas de riqueza y complejidad (Hernández Cordero, 2016).

Los apartados de este artículo se dividen en la siguiente forma. En primer lugar, sitúo los debates sobre los cuidados, la crisis de cuidados que se vive en España y su relación con la feminización de las

migraciones. En segundo lugar, reflexiono sobre las actuaciones de las madres migrantes para el mantenimiento de sus relaciones familiares, las propias estrategias que ponen en marcha y las implicaciones que estas prácticas tienen en nuestros propios conceptos de familia y maternidad. En tercer lugar, explico la metodología de investigación utilizada, la cual se basó en una etnografía multisituada entre las ciudades de Madrid y Guatemala en la que se entrevistó tanto a las madres migrantes como a algunos miembros de sus familias de origen. En cuarto lugar, presento el análisis de las informaciones empíricas recabadas, organizado en dos sub-apartados: la comunicación telefónica y el papel de los locutorios en la transmisión de afectos y 2) el rol central de las tecnologías de información y comunicación para la resignificación de las distancias físicas y la propia identidad de madre. Para finalizar, propongo unas reflexiones finales que surgen a partir del análisis de los datos etnográficos.

Cuidados, crisis de cuidados y migraciones feminizadas

La literatura más clásica que analiza los flujos migratorios entiende que estos se desencadenan principalmente por situaciones relativas a factores económicos, sumado a esto, ha entendido que el sujeto migratorio es predominantemente masculino y que, con base a la división sexual del trabajo, su migración se remite al interés de desarrollar su rol de proveedor en mejores condiciones (González, 2016). De esta cuenta, los estudios que consideran a la migración femenina como independiente de la migración masculina y se interesan por los efectos de esta en las vidas de las mujeres tienen un menor recorrido en nuestra historia reciente (Asakura, 2016).

En esta línea, se ha puesto en evidencia la relación entre el aumento de las migraciones femeninas internacionales, la estructura de los mercados de trabajo, tanto del país de origen como el de destino, las oportunidades desiguales de la inserción laboral y la división sexual del trabajo. En ese sentido, la crisis de cuidado que se vive en los países europeos como España, será, entre otras, una de las razones que explica la feminización de los flujos migratorios. Por ello, entender cómo se entienden los cuidados en la actualidad nos da elementos para conectar con estas migraciones femeninas.

Desde una perspectiva feminista, la actividad de cuidar implica gestionar y mantener la vida, no solo en términos de bienestar físico sino también afectivo y emotivo (Pérez Orozco y López-Gil, 2011), esto significa que aglutina una serie variada de actividades que van desde la atención próxima a la necesidades de cada persona hasta el apoyo

económico y emocional. Además estas tareas son “diversas y desiguales que pueden hacerse de forma continuada o esporádica según el ciclo vital de las personas o de coyunturas críticas” (Comas-d’Argemir, 2017: 20). A partir de la división sexual del trabajo, los cuidados son asignados a las mujeres de las familias en una lógica que articula el sistema de género, del sistema de parentesco y de edad, así serán las mujeres adultas las principales encargadas de realizar esta labor (Esteban, 2017).

A pesar que la conceptualización del cuidado surge dentro de las dinámicas familiares, la realidad actualidad nos lleva a superar los límites del grupo familiar para así entenderlo desde el concepto del *social care* (Daly y Lewis, 2000) que aduce a una responsabilidad social entre los principales actores de la sociedad: Estado, familia, mercado y sociedad civil.

En algunos de los países europeos y Estados Unidos la incorporación de la mujer a la esfera productiva ha determinado la crisis del modelo de familia tradicional. Esta crisis ha traído consigo problemas de conciliación familiar que, en cada vez más ocasiones, se están resolviendo por medio de la externalización del servicio de cuidado y del hogar, es decir, de la contratación de mano de obra que asuma la responsabilidad de estas tareas, y que además sea de bajo coste y flexible a las condiciones laborales precarias en la que estas labores son desarrolladas (Parella, 2003). Se trata de puestos de trabajo en el ámbito del cuidado informal remunerado, en el que se acude a personas ajenas a familia para que se encarguen de estas tareas (Díaz Gorfinkiel, 2008). El principal objetivo es que las familias consigan conciliar vida laboral y vida familiar sin necesidad de realizar grandes modificaciones en la estructura social, es decir, sin trastocar el tradicional reparto de tareas al interior del hogar.

En España el empleo de hogar y de los cuidados se caracteriza por tres elementos fundamentales: es poco valorado, se entiende como actividad netamente femenina y es un sector ocupado, en mayor proporción, por inmigrantes (Díaz Gorfinkiel, 2008; Pérez-Orozco, 2015). Su condición de mayor vulnerabilidad, con especial énfasis en el caso de las mujeres indocumentadas, las hace tener un perfil que se adecua perfectamente a este tipo de trabajo. De hecho, esto se ha reflejado en el aumento significativo de mujeres que migran de países menos ricos para insertarse en el sector de los cuidados de los países más ricos. Por otro lado, existen diversos factores de expulsión en las sociedades latinoamericanas. Diversas autoras coinciden en que la feminización de las migraciones internacionales desde la región en los 90 fue uno de los resultados de la generalización de las políticas de corte neoliberal aplicadas por las dictaduras vigentes en Latinoamérica entre los años 70 y 80 (Mora, 2008; Herrera, 2012). En consecuencia, la presencia de mujeres en los flujos migratorios internacionales ha ido aumentando, principalmente

las originarias de Latinoamérica, Europa del Este o África que viajan hacia países europeos para trabajar como niñeras, cuidadoras y empleadas del hogar (Blosfield, 2012).

Se hace evidente entonces, que la forma en la que se está resolviendo la crisis de cuidados es por medio de un trasvase de provisión cuidados a nivel global, que a su vez supone una reorganización de los cuidados tanto en los países de origen de la migración, como en los receptores (Pedone, 2008) donde las mujeres inmigrantes son las principales protagonistas porque se están convirtiendo en las responsables de estas tareas (Díaz Gorfinkiel, 2008).

El empleo de hogar y de los cuidados es un trabajo que se dedica a prestar servicios a familias o personas particulares y que supone todas las tareas de mantenimiento de los hogares y las actividades propias de atención a personas dependientes: niños, ancianos y enfermos. Se entienden como todas las actividades necesarias para el correcto funcionamiento de los hogares -limpieza, lavar y planchar, hacer la compra, organizar el menú y cocinar, etc. (Parella, 2003).

El trabajo de cuidado varía según la edad y el número de personas de que se trate. En el caso de los niños estas labores consisten en: llevarles y recogerles al colegio y otras actividades complementarias como deportes (natación, ballet, tenis, etc.), preparar la merienda del colegio, en algunos casos comprarles la ropa, vigilar y ayudarles cuando hacen los deberes, ducharles, darles de comer, cambiarles el pañal, llevarles a dormir. Si se trata de adultos, el cuidado radica en acompañarles dentro de casa y en las salidas que hagan (misa, parque, médico, visita a familiares, mercado), prepararles la comida, leerles, acompañarles en el salón de la televisión, contestar sus llamadas telefónicas, comprar utensilios personales. Estas labores se complejizan cuando se trata de personas con algún tipo de enfermedad, por lo que se añaden tareas propias de enfermería: tales como administrarles la medicina, tareas de aseo personal, vigiliando por las noches, acompañamiento al médico (Hernández Cordero, 2017).

Además de la variedad de actividades que se desempeñan dentro de lo que se denomina como “empleo de hogar y cuidados”, se distinguen tres tipos de contratación en función del tiempo de presencia en el hogar empleador (Parella, 2003): 1) Régimen interno, cuando la empleada vive en el hogar de la familia empleadora; 2) Régimen externo fijo, es decir trabajar para una sola familia; y 3) Régimen externo por horas, es decir, el trabajo en varias casas.

Como todos los trabajos, el empleo de hogar y cuidados significa una compra-venta de tiempo. Por un lado, nos encontramos con familias que están en condiciones de comprar tiempo para conciliar, para desligarse de las tareas domésticas y dedicarse a otras actividades; y por el otro,

mujeres, en su mayoría migrantes, que necesitan vender su tiempo de trabajo, casi sin límites, para sostener sus proyectos personales y familiares.

La transnacionalización del trabajo de cuidados dentro de los hogares tiene que ver con la dificultad pública para garantizar estos servicios. En esta dinámica, tanto el mercado laboral como el papel de los Estados juegan un rol fundamental (Herrera, 2011). En cuanto a sus políticas migratorias, España ha favorecido la entrega de permisos de residencia para trabajadoras del hogar por encima de otras ocupaciones, al mismo tiempo que no ha fortalecido la estructura estatal de servicios públicos de cuidado y atención a personas dependientes -menores y los adultos mayores- (Vega, 2009). Esto significa que las mujeres inmigrantes se están ubicando no sólo en los trabajos que no quieren o no pueden realizar las mujeres españolas, sino en las que las deja hacer el Estado español (Hernández Cordero, 2017).

Madres migrantes y sus afectos en la distancia

En la región latinoamericana, se observa que el protagonismo femenino en la migración campo-ciudad entre 1950 y 1990 fue muy importante, generando no solamente un capital cultural y social sobre cómo afrontar la migración siendo mujer, sino que generando también unas percepciones particulares sobre la movilidad femenina que, en la globalización, se convertirán en transnacionales (Guizardi, *et al.*, 2018 y Herrera, 2012). Así, las migrantes han pasado de ser únicamente acompañantes de esposos y padres a iniciar proyectos migratorios personales y autónomos y en muchos casos ser las pioneras de unas cadenas migratorias también internacionales. La perspectiva de género añadió a los estudios migratorios temáticas que abordaban problemáticas significativas más allá de las de carácter económico, entre ellas cabe señalar las consecuencias de la experiencia migratoria en las estructuras familiares, los roles de género y la organización del cuidado (Sørensen, 2008). Al hacer la diferencia entre las vivencias y experiencias de hombres y mujeres como sujetos migrados (Hochschild, R. 2001; Salazar Parreñas, R. 2003) se entiende la migración como fenómeno social con potencialidad de cuestionar y reorientar los roles de género (Ariza, 2014).

Antes de pasar a la problemática que nos atañe sobre madres migrantes, me parece oportuno definir desde que marco teórico me propongo discutir las experiencias de las mujeres guatemaltecas en estudio. Cuando hablamos de maternidad (a secas) se suele entender aquel concepto construido con base en la capacidad biológica de reproducción que poseen las mujeres (Ortner, 2006). Se trata de un evento fisiológico

(gestación, embarazo y parto) al mismo tiempo que social, porque implica la creación de los nuevos individuos de manera integral (física y social). El actual concepto de maternidad es relativamente nuevo en el mundo occidental (Badinter, 2011).

El ideal de madre, es decir, esa mujer consagrada a la provisión de bienestar de sus hijos e hijas corresponde a la propuesta teórica de maternidad intensiva, que 1998 Sharon Hays propuso para explicar ese modelo individual, naturalizado y con dedicación casi exclusiva. En el caso de las migraciones femeninas, el binomio madre que abandona/madre que se sacrifica por sus hijos sigue manteniendo como referente de análisis un concepto de maternidad en el que la madre es única o la responsable más importante del bienestar infantil, material y afectivo.

Este referente de madre se desarrolla dentro de un grupo familiar, que también ha sido conceptualizado por estudiosos y estudiosas de las ciencias sociales. Se define como un grupo compuesto por individuos relacionados entre sí por lazos de sangre, uniones sexuales o vínculos legales (Sørensen, 2008). Es un ámbito donde se construyen lazos de solidaridad, se entretienen relaciones de poder, autoridad y reciprocidad, se reúnen y distribuyen recursos para compartir bienestar y protección (González de la Rocha, 2004).

Más recientemente, Ana María Rivas *et al.* (2009: 29) definen a la familia como “un grupo integrado por parientes afines y/o consanguíneos que pueden o no estar compartiendo la misma residencia.” Este añadido tiene su razón de ser en contextos migratorios transnacionales, en los que se vuelve necesario ampliar la mirada más allá de un espacio geográfico y superar las fronteras del Estado-nación. Por ello, la amplia literatura sobre familias transnacionales insiste en que la movilidad espacial no significa, en todos los casos, una ruptura de los vínculos familiares (Hernández Cordero, 2017). Si bien, la migración altera y moldea estas relaciones, muchas veces lo hace transformándolas en maneras nuevas de articulación, sujetas a categorías sociales como el género, la edad, el lugar que ocupan en la familia, entre otras. Además, la migración es un proceso dinámico de construcción de redes —formales e informales— que reconfiguran la vida social y cultural tanto de las personas que migran como de sus referencias personales directas, en el país de origen y en el de destino (Faist, 2000). Bajo esta perspectiva, la familia recupera un papel protagónico y, desde la visión del género, se considera que es la primera red social con que cuentan las personas migrantes (Sørensen y Vammen, 2016).

La influencia de la migración internacional en los cambios que sufren las familias y, particularmente, las nuevas conformaciones familiares que surgen a partir de ella pone en la mesa de discusión las diferencias que

implican si es el padre o la madre quien se mueve. Más aún, se pone en evidencia que la decisión de quién viaja, está marcada por relaciones de poder en las que el lugar que se ocupa dentro de la unidad familiar, el sexo y la edad, determina las maneras en que la migración se lleva a cabo y se valora social, cultural y moralmente su desempeño en el lugar de destino (Ariza, 2014).

La perspectiva de género y el transnacionalismo coinciden en reconocer la existencia de una diversidad de conformaciones familiares y relaciones sociales que se transforman, se resignifican y se construyen dentro de los procesos migratorios (Ariza, 2004). Esta dinámica está estrechamente relacionada con la separación física que viven los miembros del grupo familiar y que a su vez le otorga esa característica de transnacionalidad y simultaneidad (Sørensen y Vammen, 2016). Por ello, más que hablar de familia o familias Rodríguez García (2014) propone:

Situaciones familiares/parentales transnacionales como aquellas donde los miembros de la familia están ubicados en diferentes países (separados por fronteras territoriales nacionales) pero manteniendo entre ellos, y sostenidamente o con cierto grado de permanencia, vínculos, relaciones o intercambios reproducción y/o reproducción significativos, tangibles e intangibles, también en su dimensión afectiva y emocional, y que implican tanto a los que se desplazan como a los que permanecen. (p. 188-189).

Hablamos entonces de diferentes configuraciones familiares/parentales en las que la transnacionalidad es el eje articulador: familia transnacional, maternidad/paternidad y cuidado y crianza transnacional, juventud e infancia migrante/transnacional, parejas mixtas, adopciones internacionales, entre otros (Hondagneu-Sotelo y Ávila 1997; Pedone y Gil Araujo 2016; Rodríguez García 2014; Hernández Cordero 2016). Estas “situaciones familiares /parentales transnacionales” están haciendo referencia a la dimensión colectiva y relacional de las migraciones, y ponen especial énfasis en la capacidad de simultaneidad de los diferentes actores y de los procesos que cada uno experimenta a nivel individual y grupal (Rodríguez García, 2014), es decir, en todos los casos se trata de realidades multilocalizadas a nivel de espacio, de contexto y de tiempo.

Bajo esta óptica, cuando se habla de maternidad a distancia o “transnacional” se piensa en redes de afecto, cuidado y soporte material-económico que trasciende las fronteras nacionales y que dan lugar a formas novedosas de crianza, construcciones que implican variaciones en el significado, prioridad y organización (Hernández Cordero, 2016)

Con la ausencia física de la madre migrante se evidencia una colectivización de las responsabilidades que conlleva la crianza infantil, aunque en la mayoría de los casos hablamos de redes femeninas. Se

podría afirmar que se trata, pues, de una “maternidad en colectivo” que se estructura gracias a una red de mujeres que forman parte del entorno social y de parentesco más cercano y que dan lugar a dos figuras claves en el cuidado de los hijos: la madre migrante y la(s) madre(s) social(es) (Hernández Cordero, 2017). La literatura especializada señala que las madres migrantes delegan y comparten el cuidado entre otras mujeres de su mismo entorno familiar (Hondagneu-Sotelo y Avila, 1997, Wagner, 2008; Herrera, 2011; Hernández Cordero, 2015). Delegar y compartir son acciones que conforman una estructura de cuidado que se activa desde la distancia pero que funciona de forma transnacional. Por un lado, las madres sociales asumen la responsabilidad de velar y atender las necesidades más inmediatas y cotidianas de los menores. Por el otro, las madres migrantes se preocupan por hacerse presentes en el desarrollo de sus hijos y seguir formando parte de la familia que ha quedado en origen.

Desde sus destinos, estas madres llevan a cabo prácticas sociales que les permiten permanecer afectiva y simbólicamente al lado de sus hijos. De allí, ellas explicitan negociaciones y mediaciones continuas con las personas que han quedado a cargo de la crianza, hasta desarrollar un replanteamiento personal de materno (Hernández Cordero, 2017). De esta cuenta, surgen espacios sociales transnacionales, que permiten el mantenimiento y creación de nuevas estructuras familiares, que cruzan las fronteras físicas y simbólicas de la migración internacional. Así pues, la vida de la familia transnacional en general, y la maternidad transnacional en particular, debe verse como algo afectado por procesos económicos, políticos y sociales complejos e interconectados (Pedone, 2008).

Haciendo una etnografía que sigue historias, discursos y personas

*Después de un tiempo,
me di cuenta que cuando yo ya había hecho todas mis preguntas
y éstas eran contestadas,
apagaba la grabadora, era entonces que empezaba...*

Cristina Oehmichen (2005: 43)

Isabel es madre soltera. Su hijo, Sebastián, vive en Guatemala con su tía (hermana de Isabel) desde que tenía 11 meses de nacido. La gran cantidad de deudas que tenía Isabel (hipotecas y varios préstamos) fueron las razones principales para migrar. Llegó a España en octubre de 2008, gracias al contacto de una amiga del pueblo. A los dos días de poner un pie en Madrid, consiguió trabajo como empleada de hogar

interna. Desde entonces continua con esa modalidad. Trabajó con una señora mayor 4 meses y luego se cambió para dedicarse al cuidado de 2 niños. En los años 2009 a 2011 los niños que cuidaba tenían 5 y 8 años, es decir, 4 y 6 años mayores que su hijo. Sebastián ha crecido junto a sus primos y siempre ha sabido que su mami está lejos. Distingue entre su “mami Isabel” y su “mamá Lorena” (la tía). Isabel le habla por teléfono a su hijo, le envía ropa, juguetes y fotos de ella. En ocasiones la ve, a través del Skype o video-llamadas por WhastApp. El niño está aprendiendo a relacionarse con su madre de una manera particular: la familia se encarga de recordarla, él sabe que tiene dos madres y que algún día Isabel regresará a Guatemala.⁴

La historia de Isabel es una de tantas historias más de mujeres extranjeras, que viven y trabajan haciéndose cargo de los cuidados en los hogares españoles, mientras sus familias han quedado en sus ciudades de origen. Estas vidas son todas pequeños elementos que forman parte de un entramado complejo y multidimensional de las migraciones internacionales femeninas. Abordar estos flujos actuales desde la perspectiva transnacional ha puesto en la mesa de debate la necesidad de romper con el llamado nacionalismo metodológico (Suárez, 2008) para evidenciar que en muchas ocasiones los límites de la sociedad no coinciden con los del Estado-nación (Massó, 2013) y se hace necesario ampliar nuestra aproximación epistemológica y metodológica de los fenómenos sociales que estudiamos.

Mi trabajo con madres migrantes que han dejado a sus hijos/as en sus hogares de origen y el análisis de sus prácticas de cuidado, como es el caso de Isabel, me supuso inmiscuirme en dicho debate e indagar en nuevas propuestas de abordaje, tanto a nivel metodológico como teórico. La propuesta de Marcus (2001) sobre la etnografía multilocal encajaba perfectamente con esa búsqueda para entender las rupturas y continuidades de las vivencias, experiencias y discursos de mis informantes en torno a su maternidad como migrantes, averiguando cuánto se alejaban o acercaban a esa maternidad intensiva que se mantiene en nuestros imaginarios. Para Marcus (2001) la etnografía multisituada se interesa en la circulación de significados, objetos e identidades culturales; y para ello, apunta al seguimiento de conexiones, asociaciones y relaciones. Todo ello se concreta en el seguimiento de seis tipos de dispositivos: las personas, los objetos, la metáfora, la trama o historia, la vida y el conflicto (2001: 118-121). En mi trabajo, y a partir de un acompañamiento

4 En la actualidad, Isabel ha conseguido regularizar su situación migratoria y ha obtenido la nacionalidad española. No obstante, las condiciones laborales como trabajadora doméstica le hacen imposible reagrupar a su hijo, aunque ese sea su deseo.

etnográfico a madres guatemaltecas, elegí tres tipos de seguimiento: la metáfora, la historia o trama y las biografías.

La elección de estos tres elementos me permitió entender las experiencias maternas de estas mujeres, antes de su migración y después de su migración. Lo importante de la etnografía era que me daba la oportunidad de averiguar si los discursos de mis participantes se iban modificando con el paso del tiempo y cuáles eran los contextos en los que esos cambios tenían lugar. La maternidad es un fenómeno social muy complejo, lleno de contradicciones y en constante confrontación con ese modelo convencional de madre intensiva. Las contradicciones que se observan en las madres migrantes tienen que ver con separarse físicamente de sus hijos para obtener recursos y bienestar, desde ese lugar surgen diversas configuraciones y reflexiones acerca del ser madre. Ese era mi punto de partida para analizar las prácticas, experiencias y discursos de las madres guatemaltecas.

1. Para seguir la metáfora, la atención la puse en los discursos en torno a sus experiencias de madre, en España. Con ello podía recoger las posiciones diversas que cada mujer me podía señalar, pero también las modificaciones que ellas mismas planteaban en torno a sus vivencias.

2. En mi investigación, seguir la trama o la historia implicaba entender las relaciones interpersonales, observar los significados y averiguar las conexiones en torno a la vida de la madre migrante y sus familiares al otro lado del océano.

3. Seguir las biografías consistió en compartir su cotidianidad, según su tiempo disponible lo permitió.

La metodología cualitativa y la etnografía multisituada me ha supuesto privilegiar un acercamiento a la realidad de estudio en que se promovió una relación con las madres migrantes, buscando en todo momento la profundidad de la información (Oehmichen, 2005).

Durante los meses del trabajo etnográfico, me organicé con las mujeres en sus días libres, jueves y domingo. Primero, formando parte de las actividades que realizaban como ir a los centros comerciales, asistir a la iglesia y, principalmente, ir al locutorio. Posteriormente, empecé con entrevistas que me ayudaron a centrar los temas a desarrollar que se complementaban en todo momento con los espacios de intercambio en los que pude participar. Así pues, compartiendo cafés, comidas en los parques, visitas a locutorios, paseos por el centro de Madrid y centros comerciales, visitas al médico, celebraciones de fechas importantes como sus propios cumpleaños y los de sus hijos, entre otras actividades propias de sus vidas en la ciudad, alcancé un nivel de confianza y profundidad en sus planteamientos en torno a las relaciones familiares y de

amistad tanto en Guatemala como en España. Esto me llevó a obtener un amplio bagaje de información, más allá del recogido únicamente durante las entrevistas.

Durante el tiempo dedicado a las observaciones y participaciones etnográficas, obtuve datos valiosos que me dieron elementos para comprender el valor que tiene para estas mujeres la familia, los hijos, las amistades y su propio país, todo ello bajo el matiz de la lejanía física y la nostalgia del ser migrante. Además, este tiempo compartido significó construir lazos estrechos que me llevaron a entender, más allá del discurso oficial, sus percepciones del ser madre migrante. Acceder a informaciones íntimas e imprescindibles me brindó la posibilidad de identificar todas aquellas estrategias que ellas empleaban para reunirse con sus hijos e hijas, interpretando el sentido de esos encuentros virtuales.

Ese nivel de proximidad me llevó a otras guatemaltecas que no pude incluir en la investigación debido a que las conocí en la última etapa del trabajo de campo. Sin embargo, quisiera destacar la importancia de las redes que se van construyendo durante el trabajo de campo: la presentación oficial que mis informantes hacían de mí frente a las otras mujeres activaba su disponibilidad para participar en un eventual estudio posterior. El hecho de ser introducida por otra mujer migrante parecía ser una garantía de confianza y seguridad.

La madre migrante: traspasar fronteras para trasladar emociones y afectos

La situación laboral y familiar que viven las mujeres inmigrantes les hace responder de maneras creativas y alternativas. Las historias y experiencias que las migrantes guatemaltecas viven, exponen sus maneras particulares de preocuparse por mantener sus vínculos afectivos a pesar de la separación física que atraviesan. Se activa entonces una serie de mecanismos que les permiten conectar con sus hogares para sostener sus vínculos afectivos y permanecer presentes en las dinámicas cotidianas de sus familias. La comunicación es el principal mecanismo para expresar el afecto que estas mujeres le brindan a sus hijos y activar estrategias de cuidado, atención y crianza. Para llevarlas a cabo, ellas han activado redes familiares con base en los recursos materiales y culturales con los que contaban. Prácticas de intercambio que se desarrollan a partir del capital económico adquirido como el acceso a teléfonos, móviles, ordenadores, internet y regalos, y las que tienen que ver con conocimientos de las TIC (Peñaranda, 2010).

4.1 Escuchar sus voces y volar hasta sus corazones: el locutorio y sus posibilidades de aproximación simbólica

Sonia es divorciada, tiene 3 hijos mayores de edad, y desde que se separó de su esposo empezó a trabajar asalariadamente, pero siempre de manera muy precaria. Una amiga le contó que en España era fácil trabajar como empleada de hogar. La idea de alejarse de los espacios que compartió con su esposo le resultó atractiva y en 2008 decidió migrar por un tiempo corto. En todo el tiempo que lleva en Madrid ha trabajado como cuidadora y empleada interna. La migración de Sonia supuso cambios en su vida y en la de sus hijos: acostumbrarse a vivir en dos continentes separados por un gran océano no ha sido nada fácil. Sin embargo, esa misma distancia ha hecho que Sonia entrara en un mundo totalmente desconocido para ella: la informática y la tecnología. Desde el primer momento, contó con el apoyo de sus hijos. Juntos, abrieron cuentas de correo electrónico, *Messenger*, *Skype*: le explicaron cómo hacer video-llamadas. En todo ese proceso, las llamadas telefónicas eran indispensables para toda la familia y su aliado leal fue el chico encargado del locutorio al que solía ir con sus amigas los días jueves y domingo.

Igual que Sonia, otras guatemaltecas que participaron en mi investigación han experimentado la necesidad de hablar por teléfono a sus familiares desde el primer momento de llegar a España. Llamar, escuchar las voces de los hijos, recibir noticias o confirmaciones que todo está bien se convierten en imperativos para adaptarse a la nueva situación. La comunicación para estas madres cobra especial relevancia y en consecuencia el locutorio.⁵ En el período de investigación que da origen a este artículo, los locutorios consistían en el principal recurso para los migrantes recién llegados, se convertían en un “espacio antropológico” desde el cual desplegar sus estrategias afectivas y emotivas.

Durante mi trabajo etnográfico, las visitas al locutorio eran continuas y continuadas. El locutorio era ese un sitio para conectarse y comunicarse, y muchas veces también para el envío de remesas, con lo cual estas madres enviaban dinero e inmediatamente se comunicaban para corroborar la llegada de las remesas e indicar la utilización de esta. El locutorio y en muchas ocasiones los encargados de él, pasaban a formar parte de la vida de estas mujeres.

5 Actualmente, la mayor parte de los inmigrantes tiene smartphones que condensan todos los aplicativos de comunicación que antes se usaban en los computadores de los locutorios. Por lo mismo, los locutorios han ido en descenso en muchos espacios de concentración migratoria. No obstante, la afluencia a los locutorios continua porque además de la comunicación virtual y telefónica, desde ahí es posible enviar remesas o comprar artículos comestibles provenientes de sus países de origen.

Abrazar con palabras y besar con la voz...

Foto 1. Madre migrante hablando por teléfono. Autor. Andrés Epifanio Becerra



El locutorio se convierte así en un espacio desde el cual poder trasladarse hacia el sitio de sus afectos: los tiempos fluyen bajo otra lógica, las llamadas telefónicas transcurren y las conversaciones se emplean para expresar sentimientos, las conexiones virtuales comunican afectos, la voz

y las palabras escritas pretenden tocar, acariciar y sentir (Peñaranda *et al.*, 2011). Uno de los principales intereses de estas madres migrantes era buscar mecanismos para aproximarse a sus hijos e hijas. En la sustitución de la relación cara a cara, las llamadas telefónicas cobran un lugar privilegiado. Escuchar sus voces y saber que sus hijos escuchan la suya es fundamental en la transmisión de sus emociones materno-filiales. El cariño, la preocupación, la atención y el cuidado pueden ser trasladados a través de sus voces, siempre con el objetivo de desplegar prácticas de cuidado, pero también de control.

Lo primero que hice al llegar fue preguntar cómo se hace para llamar, yo no pensaba comprarme un celular, al principio, y entonces Doña Pilar me explicó que había un locutorio muy cerquita y que podía ir en mis días libres. Luego ella se portó muy bien porque me dijo que si algún día necesitaba con urgencia hablar a mi casa que le avisara y ella me daba permiso de salir un ratito. Pero yo mejor me esperaba a lo jueves y domingo... (Isabel, Madrid 2009).

Las llamadas son una prioridad, y son imprescindibles para su proceso de adaptación y asentamiento en su nueva ciudad de residencia puesto les permite a las migrantes sentir que sigue formando parte de la vida de sus hijos demás familiares. Por ello, un paso común en todos los casos estudiados fue la compra del teléfono celular. Con ello, traspasaban las barreras de sus horarios laborales y podían mantener los enlaces afectivos según sus propias necesidades y su propia organización. El teléfono celular se entiende en este contexto como la principal herramienta con la cual ellas continúan con su labor de madres.

¿Yo?, ¿Que cuándo los llamó? ¡Dos, tres veces, a veces hasta cuatro, al día! Es que yo sí necesito saber todo, cómo están, qué hacen, si ya comieron, si la grande hizo las tortillas, si fueron al molino, si la pequeña comió, todo, todo. Y ellos saben, están pendientes de mi llamada, y saben que si no hacen las cosas les cae conmigo" (Rosa, Madrid 2009).

No obstante, las visitas al locutorio seguían siendo habituales y frecuentes. Esos lugares desde los cuales pueden enviar dinero, hacer recargas telefónicas, iniciarse en el mundo de las conexiones virtuales son claves en sus cotidianidad. Las TIC permiten fortalecer unas conexiones sociales y familiares que en la actualidad son relativamente económicos y accesibles, y aunque no se posea el equipo idóneo en propiedad, para los años de la etnografía la existencia de los locutorios facilitaba enormemente esta tarea (Lutz, 2018). Estas mujeres elegían sus locutorios preferidos, determinados en gran parte por el trato que recibían, que se traduce fundamentalmente en un apoyo constante en el uso de las computadoras y de todas las aplicaciones

informáticas de comunicación como correo electrónico, Messenger, WhatsApp y/o Skype.

Durante el trabajo etnográfico, me llamaba la atención cómo en el locutorio la privacidad se entiende bajo otros códigos. Estos sitios siempre están llenos de personas que comunican y transmiten infinidad de mensajes a diferentes partes del mundo. Cada quien consigue aislarse y concentrarse en el momento de conexión hacia el exterior. Así, las cabinas y las mesas de cada computadora son puertas que trasladan a los usuarios hasta otros lugares, hacia sus seres queridos. Desde fuera, las voces de las llamadas y video-llamadas se confunden entre sí y se entienden como un murmullo desordenado y cargado de confusión. Desde dentro, la realidad es que cuando estas mujeres se conectaban desaparecían del locutorio mismo, y se trasladaban a lado de sus seres queridos y nada importaba en esos momentos.

Lo importante de estas llamadas y contactos constantes era sentir que “nunca se fueron y que aún permanecen allá”, por ello además de la transmisión de afectos, las prácticas de organización y control de la cotidianidad de sus hogares aparecen (Mummert, 2009). Para estas madres es otra forma de mantenerse presente en las vidas de sus hijos. En una de las reuniones de guatemaltecas en las que participaba con frecuencia, una de ellas me comentó cómo tuvo que organizar la celebración de 15 años de su hija mayor, contando de forma minuciosa cada detalle

Foto 2. Migrantes en el locutorio. Autor. Andrés Epifanio Becerra



de la fiesta. En su relato era evidente que ella se implicó en toda la organización. Además, estaba muy orgullosa de haber podido apoyar económicamente para que se llevara a cabo el cumpleaños tal y como la niña lo quería. Estábamos en su casa y nos mostró algunas fotos que tenía del evento. Cuando contaba con una gran emoción el color del vestido, la comida, la música, los invitados, etc. Tocaron el timbre y le entregaron un pequeño paquete desde Guatemala. En el sobre, además, de una carta firmada por sus hijos, estaba el video de la festividad que ella nos estaba narrando en ese preciso momento.

Entusiasmadas todas las asistentes por observar con nuestros propios ojos el acontecimiento, pusimos el video en una computadora portátil. Mientras se reproducía la grabación, pude corroborar cómo lo que antes nos contaba con tanta emotividad esta madre migrante coincidía casi al pie de la letra. En la grabación se veía que unos minutos antes de que iniciara el baile, la cumpleañera hablaba por celular, reía y lloraba al mismo tiempo, expresando su agitación por el momento que estaba viviendo. Inmediatamente y con todo orgullo, la madre nos dice “Ahí estoy yo”. Esa frase me hizo confirmar que efectivamente esta mujer, en ese preciso instante, estaba ahí, con su hija, viviendo y compartiendo la felicidad que las embargaba. Con la llamada telefónica ella consiguió acompañar a su hija en ese día tan importante y transitar por una serie de emociones compartidas. Aquí cabe una reflexión teórica del lugar de la materialidad en la presencia distante. En concreto de la materialidad y el valor social del teléfono celular (Appadurai, 1986) y su función como un condensador de la presencia materna en la distancia. Para estas madres y sus familias, el valor del teléfono móvil no radica en el objeto en sí, sino en el uso en el marco de estas relaciones en la distancia. Así el teléfono es un objeto, un obsequio que se utiliza para relacionarse, para conectarse, en un sentido amplio, y para vincular a personas, sentimientos y emociones. El teléfono representa el instrumento por el cual se consigue intercambiar cuidados, informaciones y presencias, es decir, las madres migrantes se preocupan por materializar sus presencia desde la distancia la mismo tiempo que reciben afectos del otro lado.

Del otro lado también hay necesidad de comunicación y ansiedad por escuchar la voz de la madre que ha tenido que marcharse. En uno de mis viajes a Guatemala la familia de Isabel me invitó a pasar el día en su casa, mientras preparábamos la comida, Sebastián jugaba con los regalos que había enviado su madre. Terminamos de comer y me empecé a dar cuenta que en toda la casa se respiraba un ambiente de mucha agitación, así pasó casi una hora. Eran las 16 horas de un domingo cuando sonó el teléfono y todos sonrieron, Isabel llamaba y quería hablar con todos. La alegría de su hijo por escuchar su voz

y el interés de su hermana, cuñado y sobrinas por saber de la vida en Madrid, del trabajo, del clima, de otras guatemaltecas, etc. no se hizo esperar. Hablaron con Isabel casi 10 minutos cada uno, después de la ronda telefónica Isabel les propuso una video-llamada por Skype y entonces la emoción fue mayor: se contaron mutuamente cosas cotidianas. Aunque Isabel insistía en saber de su hijo y el progreso en su desarrollo la conversación era muy variada.

Mi hermana se fue por necesidad y nosotros la apoyamos, Sebastián está aquí y lo importante es que ella jamás lo ha abandonado, hace todo lo que puede para estar pendiente de su hijo, envía todo lo que nosotros le vamos contando que el niño necesita y la verdad es que aunque es difícil para todos estamos pendientes también de que ella allá este bien, trabaje, si se puede disfrute un poco, porque eso de vivir en Europa debe ser bien bonito y ya cuando ella vea que las cosas cambian o se regresa o manda a traer al niño... Cada vez que llama nosotros aprovechamos para contarle cosas, porque por correo electrónico es todo más difícil, yo no tengo tiempo de sentarme a escribir... en cambio cuando llama todos aprovechamos, le contamos, la saludamos y también que ella nos cuente qué tal las cosas por allá (Hermana de Isabel, Guatemala 2010)

Los hijos de Sonia también valoran la importancia del contacto telefónico. A diferencia de los menores, estos 3 chicos se separaron de su madre cuando el más pequeño tenía 16 años y, por ello, la relación con la madre es muy autonomizada del resto de la familia. Cada uno se comunica con su madre según sus ritmos y sus necesidades, y le confía sus inquietudes, problemas, proyectos o éxitos que van experimentando.

Yo creo que mi mamá está bien allá, pero no siempre lo ha estado. Al principio le costaba mucho, se le notaba en la voz... ella intentaba que no nos diéramos cuenta, pero se le oía, a veces se le entrecortaba la voz. Me imagino que a veces no es tan fácil todo allá. Pero eso sí, cuando está bien también nos damos cuenta, se le oye contenta, alegre, y también es que tiene muchas cosas que contarnos... le gusta hablar de la viejita que cuida y de la hija de su jefa que viaja a Nicaragua. Cuando su compañera del trabajo, Nora se fue de la casa, se le notaba muy triste, como deprimida, no llamábamos, pero ella estaba muy triste y cuando regresó (Nora) otra vez se le notó la alegría. Es que es increíble, me imagino que les pasa a todas las familias, pero nosotros sabemos cómo está de ánimo solo al escuchar cuando contesta y de seguro que a ella le pasa lo mismo. (Segundo hijo de Sonia, Guatemala, 2010)

Las experiencias de Sonia e Isabel nos muestran la importancia de las comunicaciones y de los contactos entre migrantes y sus familias (Lutz, 2018). Estas dinámicas de constante intercambio suponen también cuidarse entre todos y todas (Merla, 2014). Es evidente que seres queridos de estas madres también se preocupan por ellas, se interesan en sus los momentos de dificultad o alegría que ellas desde la lejanía física viven.

Las llamadas son tan significativas para las migrantes como para sus hijos, hijas, hermanas, padres, madres y amistades.

Tecnologías que acercan distancias: provocar encuentros virtuales para seguir siendo madres

Rosa tiene seis hijos, desde 2015 los dos más pequeños viven con ella en las afueras de Madrid. Gracias a la insistencia de su prima se animó a migrar a España en 2007. Desde entonces siempre ha trabajado como empleada doméstica interna cuidando a personas mayores, quienes, en la mayoría de los casos, han tenido algún padecimiento. Durante los años de mi trabajo etnográfico (2009-2011), Rosa se dedicaba al 100% al cuidado de una señora mayor que había sufrido un derrame cerebral. La atención y cuidado intensivo que proveía se traducían en no tener días libres y si necesitaba salir debía organizarse con sus jefes para encontrar a otra persona que le cubriera las horas que estaba afuera. Por esta razón, sus jefes le instalaron internet en casa y le regalaron una computadora portátil.

Lo mismo que Rosa, otras mujeres migrantes coinciden en darle un gran valor a los conocimientos informático y el manejo de las nuevas tecnologías. Además de llamar frecuentemente a sus seres queridos, la posibilidad de observar en tiempo real el crecimiento físico de sus hijos o parientes cercanos (nietos o sobrinos) o participar de eventos familiares de gran significado emotivo, como bodas, cumpleaños o celebraciones, a través de video-llamadas o por medio de fotografías o videos compartidos, es un cambio fundamental en sus relaciones en la distancia (Lutz, 2018). Ya no se trata de enviar una carta por correo postal y esperar meses a su respuesta o escuchar los relatos de acontecimientos e imaginarlos dejando volar toda la creatividad posible. El desarrollo tecnológico actual permite transmitir esos sentimientos y recibir respuesta de manera inmediata, accesible y a bajo costo. Así las convivencias transnacionales se facilitan por medio de esos encuentros virtuales (Peñaranda, 2010).

Isabel me contaba cómo era de emocionante ver a su hijo a través de la *webcam* o de videos grabados por su hermana. Ser testigo de esos momentos le hacía sentir que no se había ido del todo y que podía seguir la evolución de ese niño que había dejado tan pequeño.

Es que ver a mi hijo no tiene precio. El otro día lo vi que estaba cantando y bailando y no se había dado cuenta que estaba yo en la cámara y me dio mucha risa. Cuando se fijó lo dejó de hacer. Pero a veces, no te creas, mi hermana se queja de él y yo aprovecho para llamarle la atención (Isabel. Madrid 2010).

Todas esas nuevas aplicaciones de Internet que facilitan el intercambio de información, como serían las redes sociales, han tenido un valor

incalculable para estas mujeres. Los perfiles de Facebook, Instagram o las cuentas de Skype y WhatsApp se llenan de fotografías y videos que narran las vidas que transcurren entre los dos mundos. Sonia reconoce que Facebook es una herramienta que utiliza constantemente para confirmar su presencia en el círculo familiar. Esto le ayuda también a permanecer dentro de las dinámicas que se dan a nivel virtual entre todo el grupo de parentesco.

Yo ahora con el Facebook siento que sé más de lo que pasa allá, casi como si no me hubiera ido (risas) y en lugar de imprimir las pocas fotos que me hago y enviárselas, mejor las subo y ya me pueden ver todos, hasta mi ex marido. (Sonia, Madrid 2011).

En la lejanía, algunas celebraciones cobran especial importancia para quien se ha tenido que marchar. La celebración de la Navidad, al margen de su contenido religioso más tradicional, es uno de aquellos eventos en los cuales estas mujeres concentran sus sentimientos personales y matizan sus roles maternos. Desde la distancia, sus deseos de *estar allí* se plasman en la formulación, construcción y expresión de estrategias y rituales que les permiten trasladarse a esos lugares en términos simbólicos y emotivos, aunque no les sea posible físicamente. Existe un interés por reproducir en España, lo más fielmente posible, la celebración que se llevará a cabo en sus hogares de Guatemala, rememorando las actividades que se hacían cuando ellas se encontraban en su tierra. En ese sentido, la comida adquiere el lugar central de la festividad. Los platillos propios de la época son tamales y el ponche de fruta.

En diciembre de 2010, Rosa y Sonia me invitaron a pasar la Navidad con ellas, por lo que fui parte de todo el proceso de preparación. Días antes a la celebración las dos se organizaron para la compra anticipada de todo lo necesario, al mismo tiempo y con la limitación de tiempo por su trabajo, estuvieron pendientes de que, *en casa*, en Guatemala, los preparativos para la cena marcharan bien. Se pusieron en contacto con sus familias, vía telefónica o Internet para enviar sus consejos, encargos y recomendaciones.

El lugar elegido fue la casa de Rosa, por su situación laboral de jornada ininterrumpida, le dieron permiso de llevar a cabo la festividad el 24 de diciembre. Esa tarde comenzó con la narración de cómo habían hecho los tamales y el procedimiento para conseguir los ingredientes. La celebración dio inicio alrededor de las 19:00 horas y se prolongó, debido a la diferencia de hora, hasta las nueve de la mañana del día siguiente. La ilusión y el deseo de permanecer conectadas a la familia estuvieron presentes en cada momento. Entre recuerdos de sus navidades pasadas,

mezcladas con intercambios de recetas, anécdotas de los hijos, de los maridos ausentes y de las hermanas, las tías y las vecinas que hoy *ven por los hijos que se quedaron*, el teléfono y el ordenador portátil ocuparon en todo momento un lugar significativo en la cena, eran los instrumentos que por momentos las llevaban hasta Guatemala.

Desde las 20:00 horas, las ventanas de Hotmail, Yahoo y Skype se pusieron a funcionar. En un momento preciso, ninguna de las dos estaba en España. Mientras Rosa daba por teléfono las últimas indicaciones puntuales de cómo preparar los tamales y a quién invitar para la cena de Noche Buena y la comida del día de Navidad, Sonia hablaba por *Skype* con uno de sus hijos y sus hermanas. El hijo pequeño estuvo conectado a internet durante muchas horas contándole a su madre una crónica detallada de los preparativos que se estaban realizando en casa: quién llegaba a visitarles, cómo habían preparado la comida las tías, dónde estaban los hermanos.

Alrededor de las 21 horas dio inicio la cena en Madrid, como plato principal de la cena estaban los tamales y, de complemento, cordero asado, ensalada de verduras y arroz, haciendo una combinación entre dos tradiciones culinarias. La computadora permaneció encendida, pero pasó a segundo plano, y Rosa y Sonia estaban de nuevo en Madrid. Así, comiendo, bebiendo y escuchando música, las horas fueron pasando y llegó el momento del abrazo al escuchar las doce campanadas de la iglesia que indicaban que el día de Navidad estaba por iniciar.

Después de la cena se reanudó el enlace y pasé de espectadora a participante activa. Hubo presentaciones de familia y amigos a través de la cámara y del teléfono; y pude ser testigo de risas y llantos por la lejanía, al mismo tiempo de celebraciones y alguno que otro *brindis* por su estancia en Madrid, todo en una noche que terminó al día siguiente.

Una de las cosas que observé con detalle, fue cómo tanto Sonia como Rosa se movían entre dos ciudades, entre dos celebraciones y lo tenían todo organizado. No fue una noche triste en la que añoraran todo el tiempo a su familia, fue un momento de compartir desde la lejanía con los de allá y los de acá. A la mañana siguiente estaban muy contentas, con la certeza de que en Guatemala *las cosas estuvieron bien*. Satisfechas de haber visto y escuchado a sus hijos, familia y amigos, conscientes de la importancia de estar aportando mucho a la familia. Sonia y Rosa tuvieron dos navidades, una experiencia de movilidad simbólica entre dos mundos cargada de significado.

La transmisión de emociones a través de las TIC da cuenta del papel fundamental que las tecnologías tienen para los inmigrantes en su intención de compensar las distancia y la separación física de estas madres migrantes, provocando que se transporten hasta sus hogares (Melella,

Foto 3. Madre migrante conectada por Skype. Autora. Heine González



2016). Para el caso que nos ocupa, la transferencia de cuidados y afectos tiene lugar en una dinámica circular en la que se pone de manifiesto que en las prácticas de cuidado se involucran diversos actores y se ponen en marcha dinámicas que trascienden las fronteras en diversas direcciones (Merla, 2014).

Reflexiones finales

Tal y como las Ciencias Sociales han pensado históricamente la maternidad, el cuidado y los manejos de los afectos en las familias, se requiere de una presencia física para llevarlas a cabo. Las historias recabadas muestran otras formas de desplegar estas emociones., tal como lo señaló a finales del siglo XX Castells (1997), la rápida proliferación y utilización de las nuevas tecnologías de la información y comunicación, mantener redes sociales -familiares y vecinales-, y crear nuevas conexiones se facilita enormemente.

A través de video-llamadas por Skype, de fotografías y vídeos compartidos por Facebook, de las comunicaciones por WhatsApp y correos electrónicos, es decir, por medio de todas aquellas imágenes *en vivo* que actualizan la presencia del otro y de las voces que dejan intuir sobre cómo se encuentran los seres queridos, las madres guatemaltecas entrevistadas han conseguido superar los límites del modelo convencional de

maternidad intensiva y demostrar que siguen siendo madres a pesar de experimentar una separación física.

Este vínculo afectivo se despliega a partir de las esperas en el locutorio, en el manejo continuo del teléfono móvil, en la organización de las comunicaciones y en los recuerdos que se comparten, pero también se materializa a través de los objetos fundamentales para la comunicación y las conexiones como son los teléfonos celulares y las computadoras. La comunicación a través de diversos medios que resultan relativamente económicos y accesibles (cabines telefónicas, telefonía móvil, aplicaciones de internet como correo electrónico, *Messenger*, *Skype*, *Facebook*) es el vehículo con el cual acortar distancias y aproximarse virtual y simbólicamente y también estar ahí a través de esos objetos. Objetos que facilitan esos contactos como son los teléfonos celulares.

Las madres consiguen hacerse presentes, están presentes a pesar de la distancia física. Las conexiones transitan por unos canales que se han creado con el propósito de estrechar los lazos afectivos, agilizar las informaciones y optimizar los tiempos. El teléfono, el correo electrónico, la *webcam*, las fotos y los mensajes instantáneos resignifican la ausencia física de las madres. Estas formas de comunicarse son pruebas tangibles de su estar permanente.

El locutorio es el principal punto de partida para reducir distancias y trasladarse hasta los hogares. Desde ahí, las madres migrantes se mueven entre dos mundos y logran ser partícipes de fiestas, celebraciones, eventos o rutinas diarias que tienen lugar en sus países y en las que sus hijos y familiares forman parte. Así, para cada ocasión y en cada llamada o conexión a Internet las madres experimentan una movilidad simbólica cargada de un significado concreto: *ser madre* y *hacer de madre* desde la lejanía física.

Bajo una lógica racional se quedan, porque su trabajo supone la adquisición de beneficios económicos más convenientes para el grupo familiar, aunque esto signifique la prolongación de su separación. Las narraciones de las participantes evidencian este razonamiento con el cambio frecuente de sus decisiones en torno al tiempo de permanencia en España. Mujeres que llegaron con la intención de quedarse dos años, posteriormente cambiaron a prolongar su estancia a cuatro años, luego querían esperar a obtener la residencia legal y la nacionalidad española. Estos cambios están estrechamente relacionados con modificaciones en sus percepciones de su propio ejercicio materno. Han pasado de sentirse *madres que abandonan* a reacomodarse en su rol de madre transnacional.

El deseo de estar presencialmente con sus hijos y demás miembros de la familia está latente, y lo gestionan planificando viajes regulares una vez que hayan obtenido la residencia y manteniendo las comunicaciones por medio de las TIC.

Referencias Bibliográficas

Appadurai, Arjun (1986). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta).

Ariza, Marina (2014). "Migration and family in mexican research: a recent appraisal", *Migraciones Internacionales*, Vol. 7, N° 27, pp. 9-38.

DOI: <http://dx.doi.org/10.17428/rmi.v7i27.655>

Asakura, Hiroko (2016). "Articulando la violencia y las emociones: las experiencias de las mujeres migrantes centroamericanas residentes en Houston, Texas", *Sociológica*, Año 31, N° 89, pp. 197-228.

Badinter, Elisabeth (2011). *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Madrid, La esfera de los libros.

Blosfield, Merike (2012). *Care Work and Class: Domestic Workers Struggle for Equal Rights in Latin America*. Pennsylvania, Penn State University Press.

Castells, Manuel (1997). *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura, Vol. 1. La sociedad en red*. México, Siglo XXI.

Comas-D'ARgemir, Dolors (2017). "El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados", *Quaderns-e*, Vol. 22, N° 2, pp. 17-32.

Daly, Mary y Lewis, Jane (2000). "The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states", *British Journal of Sociology*, Vol. 51, N° 2, pp. 281- 298.

Díaz Gorfinkiel, Magdalena (2008). "El mercado de trabajo de los cuidados y la creación de las cadenas globales de cuidado: ¿cómo concilian las cuidadoras?", *Cuadernos de Relaciones Laborales*, Vol. 26, N° 2, pp. 71-89.

Esteban, Mari Luz (2017). "Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la

antropología”, *Quaderns-e*, Vol. 22, N° 2, pp. 33-48.

Faist, Thomas (2000). “Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23, N° 2, pp. 189-222.

González de la Rocha, Mercedes. (2004). “De los ‘Recursos de la Pobreza’ a la ‘Pobreza de Recursos’ y a las ‘Desventajas Acumuladas’”, *Latin American Research Review*, Vol. 39, N° 1, pp. 192-195.

González, Herminia (2016). “Encuentros y desencuentros en el campo de las familias transnacionales a propósito de las desigualdades”, *Desacatos, Revista de Ciencia Sociales*, N° 52, pp. 86-91

Guizardi, Menara; González, Herminia y Stefoni, Carolina (2018). “De feminismos y movibilidades. Debates críticos sobre migraciones y género en América Latina (1980-2018)”, *Revista Rumbos TS*, N° 18, pp. 27-66.

Hays, S. (1998). *Las contradicciones culturales de la maternidad*. Barcelona: Paidós.

Hernández Cordero, Ana Lucía (2015). “Cuidados que cruzan fronteras: la colectivización de la maternidad en un contexto migratorio”, *Revista Acciones e Investigaciones Sociales*, N° 35, pp. 89-114.

Hernández Cordero, Ana Lucía (2016). “Cuidar se escribe en femenino: Redes de cuidado familiar en hogares de madres migrantes”. *Psicoperspectivas*, Vol. 15, N° 3, pp. 46-55.

Hernández Cordero, Ana Lucía (2017). *Madres en la distancia. Historias de migrantes guatemaltecas en Madrid*. Balti: Editorial Académica Española.

Herrera, Gioconda (2011). “Cuidados globalizados y desigualdad social. Reflexiones sobre la feminización de la migración andina”, *Nueva sociedad*, N° 233, pp. 87-97.

Herrera, Gioconda (2012). “Género y migración internacional en la experiencia latinoamericana. De la visibilización del campo a una presencia selectiva”, *Política y sociedad*, Vol 49, N° 1, pp. 35-46.

Hochschild, Arlie Russel (2001). “Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional”, en Giddens Anthony y Hutton Will (Eds.): *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Kriterion Tusquets, Barcelona, pp. 187-208.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette y Ávila, Ernestine (1997). “I’m here, but I’m there: The Meanings of Latina Transnational Motherhood”, *Gender and Society*, Vol. 5, N° 11, pp. 548-71.

Lutz, Helma (2018). “Care migrations: the connectivity between care chains, care circulations, and transnational social inequality”, *Current Sociology*, Vol. 66, N° 4, pp. 577-589.

DOI: <https://doi.org/10.1177/0011392118765213>

Marcus, George (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades*, Año 11, N° 22, pp. 111-127.

Massó, Esther (2013). “Superando el nacionalismo metodológico: Comunidades cosmopolitas de interacción en el barrio de Lavapiés”, *Migraciones Internacionales*, Vol. 7, N° 22, 71-100.

Melella, Cecilia (2016). “El uso de las tecnologías de la información y comunicación (tic) por los migrantes sudamericanos en la argentina y la conformación de redes sociales transnacionales”,

REMHU, Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana, Vol. 24, N° 46, pp. 77-90.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-85852503880004606>.

Merla, Laura (2014). “La circulación de cuidados en las familias transnacionales”, *Revista CIDOB d’Àfers Internacionals*, N° 106-107, pp. 85-104.

Mora, Claudia (2008). Globalización, género y migraciones. *Polis. Revista Latinoamericana*, N° 20. Pp. 1-11.

Mummert, Gail (2009). “Siblings by telephone. Experiences of Mexican children in long-distance childrearing arrangements”, *Journal of the Southwest*, Vol. 51, N° 4, pp. 515-538.

Parella, Sonia (2003). *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Oehmichen, Cristina (2005). *Identidad, Género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: UNAM/ IIA.

Ortner, Sherry (2006). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, Nº 1, pp. 12-21.

Pedone, Claudia (2008). “Varones aventureros vs. Madres que abandonan”: reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana”. *REMHU. Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, Vol. 16, Nº 30, pp. 45-64.

Pedone, Claudia y Gil, Sandra (2016). “Tramando futuros. Transnacionalismo familiar en la migración desde República Dominicana y Brasil hacia España”, *Investigaciones feministas: papeles de estudios de mujeres, feministas y de género*, Vol 7, Nº 1, pp. 241-263.

Peñaranda, María del Carmen (2010). “Te escuchas aquí al lado”. Usos de las tecnologías de la información y la comunicación en contextos migratorios transnacionales”, *Athenea Digital*, Nº 19, pp. 239-248.

Peñaranda, María del Carmen; Vitores, Anna; Martínez, Luz María; Muñoz, Juan e Ñíguez-Rueda, Lupicinio (2011). “El acceso público a las tecnologías de la información y la comunicación: el lugar de los locutorios en los procesos migratorios”, *Papeles del CEIC*, Nº 70, 1-37

Pérez-Orozco, Amaia y López-Gil, Silvia (2011). *Desigualdades a flor de piel. Cadenas globales de cuidados*, ONU Mujeres.

Pérez-Orozco, Amaia (2015) “Subversión feminista de la economía”, *Sociología del Trabajo*, Nº. 83, pp. 7-15.

Rivas, Ana María y González, Herminia (Eds.) (2009). *Familias transnacionales colombianas. Transformaciones y permanencias en las relaciones familiares y de género*. Madrid: Catarata.

Rodríguez García, Dan (2014). “En torno al parentesco transnacional: contextualización y consideraciones teórico-metodológicas”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 2, Nº 9, pp. 183-210.

DOI: 10.11156/aibr.090205

Salazar Parreñas, Rachel (2003). "The Care Crisis in the Philippines: Children and Transnational Families in the New Global Economy", en Ehrenreich, Barbara y Hochschild, Arlie Russel (Eds.): *Global Women: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. Gran Bretaña, Grant Books, pp. 39-54.

Sørensen, Ninna (2008). "La familia transnacional de latinoamericanos/as en Europa", en Herrera Gioconda y Ramírez Jacques (Eds.): *Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Quito, FLACSO, pp. 259-279.

Sørensen, Ninna y Vammen, Ida (2016). "¿A quién le importa? Las familias transnacionales en los debates sobre la migración y el desarrollo", *Investigaciones Feministas*, Vol. 7, Nº 1, pp. 191-220.

Suárez, Liliana (2008). "La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos", en García Roca, Joaquín y Lacomba, Joan (Comps.): *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*. Barcelona, Bellaterra, pp. 771-796.

Vega, Cristina (2009). *Culturas del cuidado en transición: espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*. Barcelona: UOC.

Wagner, Heike (2008). "Maternidad transnacional: discursos, estereotipos y prácticas", en Herrera Gioconda y Ramírez Jacques (Eds.): *Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Quito, FLACSO, pp. 325-340.



Catalina Cortés Severino
Universidad Nacional de Colombia
orcid.org/0000-0001-6480-7274
corteseverino@gmail.com

RESUMEN

Este artículo se basa en la investigación de la tesis doctoral titulada “Políticas, éticas y estéticas de la memoria en la Colombia contemporánea” en la Universidad de Siena, y del proyecto Trasegares en el marco del XV Salón Regional de artistas zona centro: el “museo efímero del olvido”. La investigación se basa en dos etnografías que realicé en años anteriores y que he repensado conjuntamente desde la articulación entre procesos de subjetivación, mecanismo de despojo y el trabajo del cuidado. Desde una perspectiva de género, los dos trabajos de campo realizados en Colombia buscaron aproximarse a las prácticas de algunos movimientos sociales y colectivos de mujeres que reagencian y reinventan el habitar de los cuerpos tocados por las diferentes violencias, deteniéndonos en las prácticas cotidianas transformativas que les permiten ir resignificando sus heridas, los espacios que habitan y resistir a las identidades que las sujetan. Se trata, en muchos casos, de prácticas de re-significación aparentemente banales, imperceptibles, escurridizas, difíciles de nombrar, fijar o identificar, pero donde la cotidianidad de las mujeres que viven en medio de estos espacios, desde sus contextos específicos y contingencias emergentes, dan lugar a otras posibilidades de futuros pensados y sentidos, a partir de otras relaciones con el pasado y el presente.

Palabras clave: *vulnerabilidad, procesos de subjetivación, etnografía de la cotidianidad, perspectiva de género, cuidado.*

Trajectories and ethnography towards agencies, considering vulnerability, affects and care

ABSTRACT

This article is based on research carried out for my dissertation thesis entitled “Políticas, éticas y estéticas de la memoria en la Colombia contemporánea” at the University of Siena and the project “Trasegares” as part of the XV Regional Exhibition of Artists from the central region of Colombia and organized under the title of *Ephemeral Museums of Oblivion*. Research is based on two ethnographic research projects I worked then and that now I rethink them together again from the lenses of the articulation of subjectification processes, dispossession mechanisms and care. From a gender perspective, both fieldwork experiences in Colombia intended to approach particular social movement practices and women’s collectives that are reworking and reinventing embodiment touched by different violences, pointing at those everyday and transformative practices that allow them to resignify both their wounds and the same spaces they inhabit while resisting the identities imposed upon them. In many cases, I am considering those re-signifying practices apparently banal, imperceptible, fleeting, difficult to name, fix or identify, where the everyday life of women living in those spaces, amidst their specific contexts and emergent contingencies, are making a space for other possible ways of thinking and feeling other futures, from within the relations of the past and the present.

Key words: *vulnerability, subjectification processes, ethnography of everyday life, gender perspective, care.*

Recibido: 14 de mayo de 2019

Aceptado: 21 de octubre de 2019

Cómo citar este artículo: Cortés Severino, Catalina (2020) “Recorridos y aproximaciones hacia agencias desde la vulnerabilidad, los afectos y el cuidado”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 68-101.

Recorridos y aproximaciones hacia agencias desde la vulnerabilidad, los afectos y el cuidado



Por **Catalina Cortés Severino**¹

En el contexto actual colombiano el 1,1 % de los propietarios controla el 55 % de la tierra cultivable y esto alimentó el conflicto armado entre grupos guerrilleros (FARC y ELN), paramilitares (AUC) y militares, principalmente, los cuales se mueven en un escenario caracterizado por luchas armadas, territoriales y políticas, mezcladas y agravadas por las mafias del narcotráfico. Masacres y abusos de derechos humanos han estado a la orden del día y la población civil frecuentemente se ve envuelta como un conjunto de víctimas sacrificables. Es una guerra donde todo ha sido posible: desapariciones forzadas, mutilaciones, torturas, genocidios, masacres y ejecuciones extrajudiciales. Explicar “racionalmente” y “linealmente” el conflicto colombiano es casi imposible y mi intención no es esta, sino dejar entrever que la violencia en Colombia tiene raíces más profundas y complejas que exceden la definición de conflicto armado igual a violencia. Colombia es un territorio que ha vivido en medio de ciclos de violencia construidos a través de interminables procesos hegemónicos, que han producido varias formas de desigualdad cimentadas en diferencias de raza, clase, género, entre otras. De esta manera, las múltiples violencias sedimentadas y yuxtapuestas escapan al lenguaje y son materializadas en cuerpos, territorios, memorias y silencios (Cortés Severino, 2019).

Desde el 2005, Colombia vive un periodo de justicia transicional, que inició con la desmovilización de los grupos paramilitares adelantada en

¹ Profesora Asociada Universidad Nacional de Colombia Departamento de Antropología.

el marco de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005) y con la creación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), hoy en día convertida en el Centro Nacional de Memoria (CNMH). Años después, oficial e institucionalmente, el conflicto terminó con el tratado de paz entre el Gobierno y las FARC. Sin embargo, el ELN sigue operando y han surgido nuevos grupos paramilitares, con lo cual, los actos violentos siguen ocurriendo, manifestados en asesinatos de líderes sociales, desplazamientos, combates, entre otros.

En este artículo desarrollo cuestionamientos sobre la pregunta de qué maneras determinados procesos de despojo/desposesión en dichos contextos de violencia han generado subjetividades y estrategias particulares para repensar y resituar lo político. Este argumento lo desarrollaré a través de dos etnografías que realicé en años anteriores y que hoy quiero releerlas y repensarlas desde dichas problemáticas. Quiero profundizar más específicamente sobre la articulación entre procesos de subjetivación, mecanismo de despojo y el trabajo del cuidado, entendiéndolo como “el trabajo fundamental para que la vida continúe, el cual nos hace repensar la dependencia humana como la representación de nuestra vulnerabilidad” (Carrasco, 2009: 177-178). Desde estas articulaciones las preguntas que me han acompañado a lo largo de estas investigaciones tienen que ver con ¿Cómo estas etnografías nos empujan a repensar y cuestionar lo que estamos entendiendo por lo político desde el cuidado y la vulnerabilidad? y ¿Por qué es necesario repensar los procesos de subjetivación en términos de vulnerabilidad y del trabajo del cuidado?

El primer trabajo de campo es el resultado de un proceso de acercamiento audiovisual y etnográfico a dos movimientos sociales: la Comunidad de Paz de San José de Apartado y la Organización de Mujeres Wayuu Munsurat. Mi aproximación a las acciones desplegadas por dichos movimientos ha sido a través de sus formas de re-habitar los espacios y los cuerpos tocados por la violencia del paramilitarismo; de la puesta en escena de los duelos íntimos y colectivos, y de las prácticas y poéticas del recordar, entendiendo todas estas desde las prácticas cotidianas de resistencia y de resignificación de los espacios de devastación (Das, 2006).

En el segundo trabajo de campo me aproximo a la relación entre la espacialización del poder en la ciudad de Bogotá-Colombia, el despojo, la violencia y la producción de subjetividades a través de ciertos cuerpos femeninos asociados con los trabajos del cuidado, el cual se ha destacado históricamente por sus características de servidumbre, despojo y explotación y el cual tuvo un vertiginoso crecimiento en América Latina a partir de los procesos de migración masiva de mujeres campesinas en los años sesenta y setenta (Pineda, 2010). También es fundamental tener en cuenta los más recientes desplazamientos a la ciudad de Bogotá entre

los años 1990 y 2000 a causa del conflicto armado los cuales desencadenaron procesos cruciales de urbanización y recomposición en las periferias de ciudades como Bogotá aumentando las múltiples desigualdades sociales (Salcedo, 2015). Hago un especial énfasis en la producción cotidiana de la subsistencia que realizan la mayoría de las mujeres y las diferentes acciones que llevan a cabo para mantener la vida, es decir, me ha interesado aproximarme a las prácticas de sostenibilidad de la vida humana o trabajos del cuidado y los saberes alrededor de éstos.

Las dos investigaciones exploran, desde sus contextos particulares, cómo determinados procesos de despojo y violencia (desplazamientos forzados, masacres, faltas de oportunidades laborales en las regiones, relaciones de poder, ausencia de educación escolar, explotación laboral, relaciones afectivas, entre otros) producen subjetividades y estrategias particulares de repensar y resituar lo político desde la vulnerabilidad al proponer nuevas formas de apropiarse del mundo y de reformular la existencia (Guattari, 2005). Por lo cual la noción de lo político se halla íntimamente entrelazada con la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, en este artículo me situó particularmente en la articulación entre el cuidado, lo político y la vulnerabilidad. Desde estas dos etnografías en articulación con mis apuestas teóricas apunto a cuestionar qué estamos entendiendo por agencia, acción y resistencia. Es necesario que estos conceptos los cuestionemos y complejicemos, y la etnografía es una práctica que nos permite dicha labor. Así, repensar y resituar lo político desde posiciones de vulnerabilidad me ha permitido complejizar la relación entre la espacialización del poder y la producción de subjetividades.

Desde una perspectiva de género (Das, 2006), los dos proyectos buscaron aproximarse a dichos cuerpos femeninos no desde su identidad cultural y social sedimentada, sino más bien desde las prácticas que reagentan y reinventan el habitar de los cuerpos tocados por las diferentes violencias deteniéndonos en las prácticas cotidianas transformativas que les permiten ir resignificando sus heridas, los espacios que habitan y resistir a las identidades que las sujetan. Se trata, en muchos casos, de prácticas de re-significación banales, imperceptibles, escurridizas, difíciles de nombrar, fijar o identificar, pero donde la cotidianidad de las mujeres que viven en medio de estos espacios, desde sus contextos específicos y contingencias emergentes, dan lugar a otras posibilidades de futuros pensados y sentidos, a partir de otras relaciones con el pasado y el presente.

El interés de analizar estas dos etnografías conjuntamente no es por medio de un enfoque comparativo sino, más bien, desde una pregunta en común que me llevó a aproximarme a los dos estudios de caso y que cada uno desde sus contextos específicos y condiciones materiales emergentes me fue complejizando. Me situó en la pregunta sobre cómo

los procesos de despojo (desplazamientos forzados, masacres, falta de oportunidades laborales, relaciones de poder, segregación espacial, entre otras) generan subjetividades y estrategias particulares de resituar lo político. Esto viene de un interés de repensar las posibilidades que nos abren el aproximarnos a los modos de producción de la subjetividad (Guattari, 2005; Butler, 2001) para complejizar las relaciones entre inscripciones del poder y agencia en medio de las coyunturas actuales y, más específicamente, la coyuntura contemporánea en Colombia de un “posconflicto” por venir. Es decir, la necesidad también de cuestionar ciertas posiciones de sujeto dentro de marcos jurídicos, productivos y normativos. Estos planteamientos son un esfuerzo por desprender el debate sobre el posconflicto del excesivo énfasis puesto sobre los temas del perdón, la justicia, y la reparación, generador en muchos casos de un discurso victimizante, que termina fijando los cuerpos a ciertas identidades susceptibles de ser intervenidas y encausadas, a través de prácticas gubernamentales consensuales de integración y reconciliación, y de formas institucionalizadas del recuerdo, que generan espacios de inclusión/exclusión, y que pierden de vista u ocultan sus mecanismos de invisibilización (Quintana, 2015).

Me interesa explorar, en varios registros que se encuentran conectados, la manera en que puede producirse tal articulación en experiencias de cuerpos femeninos atravesados por huellas de violencias, sujeciones y formas de poder que se reproducen, circulan e incorporan en el día a día, pero que también pueden irse fracturando en la misma cotidianidad (Cortés Severino, 2016). Se trata de contribuir al análisis de fenómenos sociales, y sin duda políticos, desde una perspectiva que propone una “redefinición de lo político” menos “instrumental y/o racional” que incluya afectos, subjetividades y cuerpos.

Por medio de una indagación materialista y cotidiana, enfatizamos en un descenso al registro etnográfico para seguir los ritmos, rumores, desvíos y eventos que transcurren en el terreno inestable de las subjetividades e identidades (Das, 2016). La pregunta por la reconstrucción de estas a través de itinerarios impredecibles –por ejemplo, líderes indígenas desplazadas que comienzan a llevar el liderazgo en sus comunidades, jóvenes cabeza de familia que vuelven a habitar las casas abandonadas después de eventos violentos, mujeres campesinas desplazadas donde se ve una reconfiguración de género por el desplazamiento y el comenzar a trabajar de domésticas en la ciudad–. Paralelamente esto nos lleva a resituar lo político desde la micropolítica procesual propuesta por Guattari (2005), donde lo político tiene que ver con nuevos modos de subjetivación y la invención de nuevas praxis que cuestionan los procesos de normalización e integración, “la lucha no se restringe al plano de

la economía política sino también de la economía subjetiva” (Guattari, 2005: 60). En los dos proyectos que se desarrollarán a continuación se dejará ver de qué maneras a través de prácticas cotidianas de resignificación de espacios, como por ejemplo el re-habitar casas abandonadas, la creación de nuevas relaciones en los barrios, con la gente que cuidan, o en las mismas mediaciones con las instituciones, entre muchos otros ejemplos, nos hacen situar lo político desde los cuerpos, la experiencia, la relacionalidad y la cotidianidad. Paralelamente, lo político de nuestra labor como académicos y académicas al pensar y aproximarnos a estas problemáticas está en la necesidad de “desnaturalizar” las violencias de las relaciones de poder y pensar en *otras posibilidades de ser*. De esta manera quiero subrayar cómo el problema del sujeto es fundamental para la política (Butler, 1990).

Memorias, violencias, cotidianidades y reconfiguraciones temporales en cuerpos femeninos.

La organización Wayuu Munsurat y mujeres de la Comunidad de Paz de San José de Apartado

La Organización Wayuu Munsurat

Mi aproximación a la organización Wayuu Munsurat comenzó en el 2008 cuando trabajé con el grupo de Memoria Histórica sobre una cartografía de iniciativas de memorias de la violencia por parte de movimientos sociales, actores locales, colectivos, artistas, en fin. Después de dicho trabajo, seguí en contacto con algunas de las mujeres que componen la organización y continúe desarrollando mis preguntas de investigación desde un acercamiento a las formas en que la violencia es experimentada en la vida cotidiana. No sólo atendiendo a los espacios de la muerte y la destrucción sino atendiendo también a los modos en que las personas padecen, perciben, persisten y resisten esas violencias, recuerdan sus pérdidas y les hacen duelo. También es necesario acercarse a las formas en que absorben esas violencias y pérdidas, las sobrellevan y las articulan en su cotidianidad, las usan para su beneficio, las evaden o simplemente coexisten con ellas (Riaño-Alcalá, 2006).

La organización Wayuu Munsurat fue conformada por un grupo de mujeres Wayuu después de la masacre de Bahía Portete, Guajira, ocurrida el 18 de abril de 2004, cuando un grupo paramilitar asesinó e hizo desaparecer a mujeres y niños del clan Uriana Epinayú, habitantes ancestrales de esta localidad cuyos familiares sobrevivientes huyeron a Riohacha y a Maracaibo. La organización está conformada

principalmente por mujeres víctimas de la masacre, cuyos principales objetivos han sido la lucha por una reparación por parte del Estado y el retorno a su territorio. La primera vez que tuve contacto con las mujeres de Portete fue en 2008, cuando realizaron el primer encuentro yanama² en Bahía Portete, cuatro años después de la masacre. El principal objetivo de este encuentro era volver a estar ahí; dormir, cocinar, estar juntos nuevamente en el territorio, recordando a sus muertos y estando junto a ellos. Durante esos días se realizaron recorridos por el territorio como una forma de volverlo a caminar. Mi acercamiento a las mujeres de Portete me permitió ampliar mis preguntas y aproximaciones sobre los procesos de subjetivación, ya que me llevaron a explorar temas como el papel de los sueños en la forma de elaborar el duelo, el espacio de la pérdida, la relación con los muertos y los espíritus en su vida cotidiana, las ambigüedades de las resistencias y las relaciones de género en las prácticas de duelo y mediación, entre tantas otras que fueron enriqueciendo mis perspectivas.

Espacios como los yanamas están abriendo posibilidades a otras relaciones y reconfiguraciones temporales y espaciales, a través de la pérdida y el duelo como punto de partida de lo político. Lo político desde el duelo (Butler, 2006) implica situarse en un lugar de sentido más allá de las configuraciones institucionales del tiempo, abriendo campos para otras reconfiguraciones de lo temporal que creen nuevos espacios y tiempos alejados de consensos normalizadores y más cercanos a los disensos que hacen parte del duelo interminable inscrito en los cuerpos. Desde esta perspectiva, me fui acercando a sus movilizaciones basadas en la exigencia de un reconocimiento por parte del Estado, las instituciones, las comunidades indígenas y las organizaciones de mujeres; a la vez que reflexioné sobre el exceso, las contradicciones, lo inconmensurable y lo que escapa a estas movilizaciones y reivindicaciones. El desplazamiento de su territorio y el hecho de no poder regresar a él es la pérdida más grande para la comunidad de Bahía Portete. Para ellos, el retorno es el principal motivo de su movilización política. La masacre y lo que ella generó y desplegó, condujeron a una transformación de la comunidad por medio de la pérdida. Una política desde el duelo —a diferencia de una política desde la restauración y la eliminación del espacio de la pérdida— para lograr la fantasía de un mundo ordenado y de un espacio “superado”. Es decir, la micropolítica propuesta desde Guattari entra en conversación con esta política desde el duelo ya que estas perspectivas no tienen que ver con una “superación” o un cambio estructural, sino que

2 Los yanamas son encuentros que se realizan cada año para conmemorar la masacre de Bahía Portete.

por el contrario parten de la resignificación de los cuerpos, de nuevas prácticas sociales y relaciones cotidianas.

Cuando estábamos recorriendo las casas “violadas”, como las llaman las mujeres de Portete a las casas que fueron saqueadas y abandonadas –este es uno de los actos que se realizan en los yanama–, observamos los grafitis que evocaban la violencia y recordaban su huella en el presente. “Se borran pero vuelven a aparecer, los vuelven a dibujar. Siguen ahí para intimidarnos, para que uno sienta pena, para que uno sienta miedo (...). Aparecen de nuevo porque los paramilitares, bajo otra sigla, siguen allí y todavía tienen a las mujeres en la mira”, dijo Débora Barros, líder de la organización.

En las paredes de algunas casas fueron dejados estos grafitis amenazantes, que usaban imágenes de penetración y violación del cuerpo de una mujer por la boca, vagina y ano, y los nombres de una de las líderes del proceso. Este tipo de imágenes y mensajes hacen parte de esas formas de marcar el cuerpo como territorio, con fines de humillar, acallar y castigar a mujeres líderes, así como una transgresión del espacio doméstico. Son reinscripciones que vuelven a generar terror, desazón y desesperanza. ¿Cómo volver a vivir con esos cuerpos marcados y transgredidos? Si el cuerpo fue el territorio de inscripción del terror, ¿cómo puede ser el mismo territorio de regeneración y resignificación? El cuerpo como territorio deja ver también esas huellas que quedan registradas en él y, al mismo tiempo, las nuevas formas de habitarlo –o de no poder habitarlo más–. Una de las ancianas de la comunidad, María Antonia Fince, a quien le tocó ver cómo su hija era masacrada, se desplazó a Maracaibo y murió de tristeza. “Mi tía no aguantó tanta tristeza y se murió”, me contó Sulimar. Esta anciana murió de pena moral en Maracaibo, sumida en los recuerdos, el dolor y la desesperación por haber perdido sus cosas, sus animales y de haber sido desplazada de su territorio. “Quedó en un estado de demencia, donde constantemente repetía que dónde estaban sus animales, su casa; ella murió hablando de sus chivos y de sus gallinas” (Sulimar). María Antonia murió el 28 de enero de 2010 en Maracaibo y fue enterrada en el cementerio de Bahía Portete.

El cuerpo es el lugar mediador entre el “adentro” y el “afuera”, el lugar donde, por excelencia, la historia queda registrada e inscrita. Los repertorios de la violencia lograron que esta quedara grabada en las fibras más íntimas del cuerpo, por medio de la transgresión de los cuerpos femeninos –transgresión que implica la reconfiguración de los espacios cotidianos, de sus formas de relacionarse con sus cuerpos y de habitarlos, transgresión que va desde las torturas y asesinatos cometidos hasta la violación de los espacios de intimidad; sus casas, donde el cuerpo se resguarda, habita y reposa. La masacre de Portete transgredió las relaciones

de género, causando una fractura en el orden social de la comunidad, su relación con el mundo de los muertos y su territorio. Como expuse anteriormente, el cuerpo de las mujeres fue un territorio donde se inscribió el terror. Una mujer contaba que el asesinato de mujeres y niños fue lo que hizo que “saliéramos corriendo como chivos y que nos uniéramos las mujeres para crear la organización en nombre de las compañeras muertas, ya que mataron mujeres que somos símbolo de paz, que damos la vida, mataron niños”. Cabe dejar sentado que la sociedad wayuu es de organización matriarcal, por lo que los crímenes expuestos resultan particularmente horribles en esas circunstancias. Por ello, es necesario preguntarse de qué maneras las diferentes violencias que han sufrido las mujeres wayuu han ido conformando las diferentes subjetividades en medio de profundidades temporales (eventos violentos, condiciones de marginalidad, creación de nuevos liderazgos, rupturas familiares, desplazamientos a las ciudades, creación de nuevos hogares) que han hecho posible establecer otras formas de relacionarse, nuevos mecanismos de comunicación, de movilización política y, claro está, de habitar la cotidianidad (Das, 2006). Así, es fundamental adentrarnos en la articulación entre violencia y subjetividad, deteniéndonos en las condiciones históricas que han hecho posibles ciertas experiencias políticas.

Las movilizaciones políticas de la organización están en la intersección entre discursos de antidiscriminación, explotación por las multinacionales, solidaridad de género, violencias históricas y luchas locales por el retorno al territorio y la reparación de las violencias sufridas como familia y comunidad. Pero lo político no se queda acá; también tiene que ver con las prácticas cotidianas de volver a habitar esos lugares de devastación (Das, 2006). En estas prácticas se van dando los trabajos de transformación, las emergencias de nuevos significados, procesos formativos y afectos imposibles de definir y clasificar –lo que Williams (1978) llamaría “estructuras del sentir”–, donde se junta el pensamiento como sentimiento y el sentimiento como pensamiento –espacios para nuevas configuraciones de lo sensible y la intervención política–.

Para Karmen, la mamá de Debora y Telemina (dos de las líderes del movimiento), parte de su agenda política ha sido la defensa de su territorio. Pero Karmen también ha sido la fuerza afectiva de la familia, como lo manifiesta Telemina: “mi mamá es la que nos ha dado alientos para seguir, desde su apoyo a la organización hasta la ayuda en la criada de nuestros hijos”. Karmen adoptó a dos hijas de sus hermanas asesinadas que viven en su casa, en Riohacha, junto con su hija Telemina y las hijas de cada una. Katerin, una de las sobrinas adoptadas de Karmen –quien no regresaría a Portete sino después de cinco años, en un yanama, con su hija de dos años–, contaba que fue el apoyo de su tía, el nacimiento de su

hija y la convivencia en la casa de Riohacha lo que le habían permitido vivir más tranquila después del asesinato de su mamá. Una casa habitada por las ausencias que conforman el presente y por las nuevas vidas que traen esperanza. También Memme, una de las hermanas de Karmen, adoptó a dos jóvenes después de la masacre: “ellas me han devuelto la vida, me han hecho renacer y poder vivir con todo ese dolor que cargo, además fue mi oportunidad de tener los hijos que nunca pude tener”.

La capacidad de las mujeres de recomponer la cotidianidad y la solidaridad de género es parte fundamental de sus subjetividades políticas. Hoy en día, la mayoría de las víctimas en Colombia son mujeres, y es frecuente ver cómo entre ellas crean lazos de solidaridad y de apoyo con el objeto de realizar los duelos de manera colectiva. A partir de las pérdidas, se conforma su accionar político. Memme dice que “compartir el sufrimiento nos fortalece a las mujeres”. Es ahí donde las mujeres de Portete han tenido una mayor fortaleza, porque han sido ellas las que reinstauren la cotidianidad, al preocuparse por lo que van a comer al día siguiente, cuidar de los niños, pensar dónde van a dormir, etc. Casi siempre depende de ellas la adaptación a las nuevas circunstancias. Por lo tanto, el agenciamiento político de las mujeres de Portete no solo se puede entender desde su accionar público, sino también desde el ámbito de lo íntimo y lo privado; desde la resistencia en la cotidianidad y el modo en que estos ámbitos interactúan conjuntamente. Como dicen algunas de ellas, “uno de los acontecimientos más importantes del cuarto yanama fue volver a estar en Portete y poder volver a cocinar, a dormir ahí, simplemente volver a estar ahí todas juntas”. Lo íntimo y lo público no son zonas separadas, sino zonas en contacto que se conforman mutuamente y que, en la conformación de las subjetividades políticas de las mujeres de Portete, están totalmente entrelazados. “Las mujeres somos la conexión entre los indígenas y los blancos, y también entre los vivos y los muertos”, dice Débora Barros. Es una zona fronteriza donde se puede negociar y crear puentes entre los diferentes mundos y sentidos y zona de contacto donde están emergiendo las subjetividades políticas en medio de las espirales de tiempo.

Esto nos lleva a comprender mejor de qué manera en estos escenarios de violencia las mujeres son las que tienen mayor capacidad de volver a hacer habitable la cotidianidad (Das, 2006) a partir de gestos de duelo y su tarea por mantener la vida. El asesinato de mujeres y la exposición de sus cuerpos torturados produjo una total trasgresión en la comunidad de Bahía Portete, pero fueron también las mujeres quienes crearon el espacio de duelo desde la recogida de los cadáveres, la organización del entierro, el cuidado de los cementerios, la adopción de los hijos que quedaron huérfanos y la conformación de la Organización

Wayuu Munsurat. Se trata pues de mujeres que constituyen una especie de “zonas de frontera” que median entre lo sacro y lo profano; ellas logran mediar con las instituciones, participar en eventos con otras organizaciones, buscar fondos para la organización, cuidar de sus hijos, los cementerios, organizar sus hogares y comunicarse con sus muertos. Son mujeres que construyen subjetividades políticas que se conforman en esos puentes entre lo íntimo y lo público, en medio de voces que resuenan fuerte al pronunciar discursos de movilización política y denuncias a las injusticias sociales –como la de Débora en el tribunal de los pueblos–, y voces que suenan más bajito –como la de Karmen cuando nos contaba cómo sus hermanas asesinadas se le habían aparecido en el sueño y por eso se fumaba un tabaco por cada una–. Diferentes tonalidades de voces que son las que reconfiguran la distribución de lo que se puede escuchar, ver, denunciar y evadir.

Las prácticas y acciones de las mujeres de Portete, han partido de la necesidad de crear, conservar, cuidar y sostener la vida en medio del desplazamiento que sufrieron y la fractura de su cotidianidad, donde no solo han luchado por la sobrevivencia por fuera de su territorio, sino también todo esto las ha llevado a procesos de reconfiguración de sus subjetividades.

Mujeres de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó

En el 2007, comencé a frecuentar la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, una comunidad que se constituyó como Comunidad de Paz el 23 de marzo de 1997 después de una de las masacres más grandes que se habían dado en la zona del Urabá antioqueño. La creación de la comunidad fue inspirada por las declaraciones del obispo de la Diócesis de Apartado, Monseñor Isaías Duarte (posteriormente asesinado en Cali), que instaban a la formación de espacios neutrales que garantizaran la seguridad de la población civil. La fórmula de Comunidad de Paz, conformada por campesinos de la región, se definió como una apuesta por la no violencia con la cual se comprometieron a no llevar armas, a no comerciar con los actores armados, a no entregar información a cualquiera de las partes, a no pedir ayuda a ninguna de las partes en conflicto y a buscar una solución pacífica y dialogada como solución al conflicto colombiano.

Mi primera aproximación a la Comunidad de Paz fue participando en algunas de sus prácticas de la memoria³ a través de marchas y peregrina-

3 Las Marchas del silencio, realizadas por la Comunidad de San José de Apartado, consisten en caminar en silencio por los lugares donde el terror fue implantado por medio de masacres, asesinatos, violaciones.

ciones; pero paralelamente me fui interesando más en la inscripción de las memorias de la violencia menos explícitas y tangibles como inscripciones en los sueños, lugares, cuerpos, rumores y sonidos. Por lo cual me interesó entender cómo los sujetos individuales conectan su experiencia subjetiva con otros a través de procesos sociales y culturales, es decir, cómo se conectan, conviven, contraponen y juxtaponen las memorias individuales traumáticas con las políticas y po-éticas de la memoria colectivas, entendiendo esto a la vez como un proceso histórico-cultural y subjetivo. Los “trabajos de memoria” tangibles y visibles, como también aquellos momentos espontáneos que aparecen y desaparecen en medio de la intimidad y los afectos de las memorias, están impidiendo no solo la invisibilización de la sangrienta guerra del conflicto armado hoy en día, sino que también están interrumpiendo al mismo tiempo la invisibilización de la violencia histórica y los espectros que siguen operando en la vida cotidiana.

El rehabilitar los espacios de devastación (Das, 2006) comienza desde la cotidianidad. Es el caso de la ‘casa herida’ de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, que fue ocupada para comenzar el retorno a Mulatos –una de las veredas de donde habían sido desplazadas muchas familias de la comunidad–. Esta casa tiene todas sus paredes bombardeadas, con grafitis de las brigadas del Ejército, los paramilitares y la guerrilla. A través de estos se puede entreleer y percibir las huellas de los agentes de tales escenarios de terror. Sin embargo, dicha casa comenzó a ser rehabilitada por Marina, una de las mujeres líderes de la Comunidad de Paz, quien lleva consigo una historia de violencia inscrita en su cuerpo desde los años cincuenta, cuando su papá, su esposo y sus hijos fueron asesinados. Hoy en día, Marina vive en esa casa bombardeada. Impulsa el retorno de algunas familias de la comunidad a Mulatos, al tiempo que vive con la incertidumbre de ser desplazada nuevamente, debido a las amenazas que le llegan día a día. Ese gesto de ocupación, de rehabilitar la casa herida, es una manera de volver a darle sentido a lo que fue totalmente fracturado y robado por el terror. Una forma de reconstruir y reparar su cotidianidad que permite plantear preguntas como estas: ¿cuáles son los actos que verdaderamente permiten ‘continuar’ en medio de esos residuos y fracturas que ha causado la violencia? ¿Qué desafíos nos plantean estos ejemplos para entender lo político? (Cortes Severino, 2015).

Me interesa ver cómo esas violencias sedimentadas se encuentran inscritas en las materialidades del presente, cómo se han incorporado en la cotidianidad y en las relaciones de las personas, delineando las inscripciones que permanecen y, sobre todo, las respuestas y formas de habitarlas. El caso de Marina no implica únicamente rehabilitar una casa literalmente en ruinas, sino que toda su historia de vida ha estado

marcada por inscripciones en su cuerpo que han dejado las violencias de una región como Urabá, abandonada por el Estado. Violencias desencadenadas por los intereses de las economías legales e ilegales que buscan apropiarse de tierras y rutas, por la militarización de la región y, en general, por miles de violencias que se entrecruzan y que han dejado las ruinas sobre las que hoy la Comunidad de Paz intenta construir nuevos proyectos de vida.

Parte de sus estrategias de resistencia consisten en volver a habitar los lugares de los que fueron desplazados, a través de la ocupación de casas abandonadas, peregrinaciones de conmemoración a las personas de la comunidad que han sido asesinadas y el rearme de economías alternativas que les permitan ser autosuficientes, en lo posible. Está conformada principalmente por campesinos del interior de Antioquia y, más recientemente, por campesinos de Córdoba. No pretendo entrar en generalizaciones y universalizaciones deterministas, pero sí hay ciertos patrones culturales de las comunidades campesinas de esta región que considero relevantes. Entre ellos, el patriarcalismo, mezclado con un fuerte apego e influencia de la religión católica y donde el hombre, en ciertos ámbitos, tiene privilegios sobre la mujer. Existen varios casos de mujeres abandonadas, porque sus maridos se fueron con otras mujeres, de madres solteras y violencias intrafamiliares que eran naturalizadas, como contaba Juana, una mujer de la comunidad, de treinta años aproximadamente:

Antes, las violencias contra las mujeres eran muchas, por parte de nuestros compañeros, nuestras familias y el mismo Estado. Hoy en día esto ha cambiado; nosotras, las mujeres, hemos entendido que tenemos derechos y valores, los mismos que los hombres. Antes, por ejemplo, mi pareja me podría violentar verbal o de otra forma, y yo me abstenia a decirlo o enfrentarlo, porque yo decía, si yo lo denunció o me separo voy a quedar sola. Pero ahora yo ya no tengo miedo y de esto doy gracias a nuestros líderes, que nos han dado talleres sobre mujeres, y también a doña Brígida, que siempre nos ha ayudado a entender nuestra dignidad como mujeres. (Juana, comunicación personal)

Estos patrones han cambiado con el tiempo y han hecho emerger otro tipo de fenómenos, que van desde las luchas sindicales hasta el aumento de la cantidad de madres solteras, debido al asesinato de sus esposos y familiares.

Las mujeres jugamos un papel muy importante y más en estos momentos, porque muchas mujeres que nunca habían trabajado hoy les toca jugar ese doble papel de ser mamá y papá, les toca trabajar, sembrar para poder sostener sus hijos, entonces es ese doble rol tanto en la casa como en el trabajo con la comunidad. También tenemos más paciencia y capacidad de dialogar con la gente. No es una lucha solo por mí, sino por toda la comunidad. (Brígida, comunicación personal).

Estas relaciones de género están en constante mutación, en medio de nuevas emergencias y contradicciones. Esto complejiza los silencios sobre ciertas violencias y la potencialidad de ciertas escuchas que se yuxtaponen a otras. Por ejemplo, las memorias de la violencia que se ponen en escena por parte de la comunidad son las de los asesinatos de sus miembros, y el reclamo a una verdad y justicia. Pero, ¿dónde quedan las memorias de esas violencias íntimas que hacen parte de los hogares y de las relaciones de género? ¿Dónde quedan guardados esos sufrimientos inscritos por esas violencias menos visibles y bulliciosas?

Dentro de la Comunidad de Paz no hay agendas específicas dirigidas la cuestión de género en términos de discursos y movilizaciones, pero al interior de esas maneras de habitar de la cotidianidad hay prácticas, resistencias e historias de vida que dejan ver otras emergencias de esas subjetividades femeninas que se han ido formando en medio de esos escenarios de cruces de violencias, como la historia de Brígida, Juana y Marina. Estas tres mujeres han vivido a través de las sedimentaciones violentas que han conformado al Urabá y sus perspectivas y formas de ser mujer han cambiado en medio de estas coyunturas. Brígida ha mantenido su lucha en los movimientos sindicales por los derechos de las mujeres trabajadoras, al igual que su labor como pedagoga entre las mujeres de la comunidad, para difundir sus derechos tanto en el trabajo como en la casa. Marina ha sido líder de la Comunidad de Paz, cabeza de familia e impulsadora del retorno a Mulatos. Ella comenzó ese retorno volviendo a habitar la ‘casa herida’. Juana también es cabeza de familia. A ella le asesinaron a su primer compañero y, luego, el segundo se fue con otra mujer. Cada día lucha por sacar adelante a su hija —que padece de polio— y, paralelamente, trabaja para la Comunidad de Paz. Allí ve la única esperanza de continuar en su tierra. Estas nuevas emergencias de género no están articuladas a agendas o movilizaciones específicas, sino que van surgiendo en medio de la cotidianidad, donde muchas veces no hay lenguajes que las articulen o les otorguen nombres específicos; simplemente surgen en esos espacios donde las ruinas vuelven a tomar nuevos sentidos. “Aprender a mirar estas maneras de hacer, fugitivas y modestas, que a menudo son el único lugar de inventividad posible del sujeto”. Esta cita de Giard (2006: 154) me hacía pensar más cercanamente en esas subjetividades femeninas, esculpidas a través del tiempo.

Brígida es de esas mujeres que se sientan con placer a contar su historia de vida y las historias de violencia que han cruzado el Urabá y de las cuales, de una u otra forma, ella ha hecho parte, desde la persecución a los sindicalistas hasta la entrada de los paramilitares y toda la maquinaria del terror que persiste hasta hoy. Una de las tardes que me senté a conversar con ella, desde la silla donde estaba sentada vi un dibujo,

en un rincón de la casa, que era casi imperceptible donde se encontraba. Le pregunté sobre el dibujo y me dijo que lo había hecho su hija –quien había sido asesinada en 2005– y que ella no lo había movido del sitio donde su hija lo había dejado. “Ese dibujo es como ella quería vivir en el campo, rodeado de animales y árboles, yo no lo he movido de ahí porque ella ahí lo dejó y ahí quiero que se quede” –deseos que habían quedado inscritos y congelados en ese dibujo y que un acto de barbarie había hecho desaparecer–. También me mostró una foto de ella y su hija que tenía guardada en una caja. La había plastificado para que la humedad y el calor no la dañaran y deshicieran. Sacó la caja de debajo de una cama que había en la mitad del cuarto, me dijo que ese era el lugar donde ella dormía con su hija y que había tenido que correrla para que ella no se le apareciera todas las noches.

Se trata de intentos íntimos por preservar, guardar y cuidar esas memorias, para que no se vayan o se refundan por ahí. Son formas de vivir con la ausencia de su hija en medio de su cotidianidad y de hacerla presente a través de los trazos que quedan de ella. Cuando iba saliendo de su casa, me llevó al jardín, que estaba lleno de plantitas que había sembrado y cuidado su hija. “Por eso cuidar este jardín es de lo que ha dado fuerzas para seguir viviendo”. Memorias registradas e inscritas en matas, cajas, ángulos, sueños y objetos que dan el impulso para seguir viviendo.

En medio de la tristeza que se sentía en el aire cuando Brígida me contaba de su hija, también repetía la necesidad de seguir luchando por no ser desplazados de sus tierras y continuar fortaleciendo la Comunidad de Paz y de entender la complejidad del conflicto, donde –como ella decía– “los que se enfrentan son campesinos: los paramilitares son campesinos, los guerrilleros y los mismos militares, entonces esta va más allá de malos y buenos”. Brígida tiene un hijo que fue parte de la guerrilla y después desertó. Ahora hace parte de la Comunidad. Otro de sus hijos trabaja con Acción Social –el programa del Estado para los desplazados– en San José de Apartadó. Así, fue el espacio de la cotidianidad lo que más me permitió adentrarme en esos espacios y tiempos, en los que más compartí con las mujeres y sus hijos. En medio del fogón, al lado del lavadero, en el patio trasero donde guardan a los animales y en sus cuartos fueron saliendo esas intimidades de la memoria y el olvido, al igual que las ambigüedades y complejidades que conforman el hecho de ser parte de la Comunidad de Paz.

Estas mujeres me hacían pensar, al mismo tiempo, en las complejidades y facilidades de la homogenización del sufrimiento que se pueden dar dentro de estas comunidades, al transformar el dolor del pasado en visiones de bien colectivo. Algunas veces puede ocurrir que la heterogeneidad de la experiencia individual del sufrimiento sea homogenizada,

al visibilizar y legitimar unos sufrimientos por encima de otros (Das, 2006). Tanto Marina como Juana y Brígida están convencidas y hacen parte del proyecto de la Comunidad de Paz pero, al mismo tiempo, cargan memorias, olvidos y sufrimientos íntimos que no están dentro de las agendas, al igual que formas de resistencia y resignificación de sus espacios y cuerpos que han emergido en medio de la cotidianidad, el silencio y la intimidad. En palabras de Das, “la cuestión de la relación entre sufrimiento individual y su transformación para fines de acción colectiva trae a coalición temas de profunda ambigüedad” (2008: 452).

El acercamiento a estas mujeres por medio de una indagación materialista y cotidiana en el contexto amplio de la violencia, desde una aproximación etnográfica me permitió aproximarme a la pregunta por el sujeto como una cuestión donde se está redefiniendo lo político y paralelamente nos lleva a cuestionar el discurso victimizante que está operando hoy en día en torno al “posconflicto” que termina fijando los cuerpos a ciertas identidades susceptibles de ser intervenidas y encausadas. Contrariamente sucede en las prácticas cotidianas y en las materialidades corporales donde nuevas reconfiguraciones del sujeto surgen en medio del duelo, la pérdida, la sobrevivencia y los deseos, no en el sentido de una “superación” sino por el contrario, en la emergencia nuevas praxis desde el despojo y las desposiciones. Por ejemplo, en el caso de las mujeres de la Comunidad de Paz, se ve cómo son las mujeres las encargadas de mantener la vida y de qué forma las prácticas del cuidado de sus hogares, de las tierras abandonadas, los jardines, la alimentación, entre otras, son las que permiten volver a hacer habitable la cotidianidad.

Acciones y coaliciones de las mujeres del barrio San Martín de Porres (Bogotá)

Esta investigación comenzó con un proyecto que realicé con un grupo interdisciplinario de filósofas, antropólogas y artistas. El proyecto de investigación-creación tuvo como objetivo repensar la relación entre ciudad (Bogotá) y producción de subjetividades desde algunos espacios domésticos. Pero no con el objeto de hacer una cartografía “esencialista” o “identitaria” (Guattari, 1989; Preciado, 2008). Se trataba, más bien, de reparar en ciertos cuerpos atravesados por múltiples relaciones de poder, y la manera en que circulan por espacios bien delimitados y codificados de la ciudad –del sur al norte, del norte popular al norte “estrato 5 y 6”;⁴ de sus casas a otros espacios domésticos, de una intimidad a otra–;

4 La ciudad de Bogotá está dividida en estratos socio-económicos. El Distrito Capital se

para atender cómo experimentan esas relaciones, codificaciones y fronteras, subjetivándose en el espacio, en las segmentadas geografías por las que transitan, al incorporarlas en sus formas de tener experiencia, en sus prácticas cotidianas. En concreto, el proyecto se enfocó en las prácticas de cuidado de niños y de ancianos, partiendo de la reflexión sobre lo que está en juego en la misma actividad del cuidado; una práctica laboral que implica el involucramiento de las emociones, de los afectos y del contacto, como parte del proceso de trabajo y de las labores de servicio, y que por esto mismo parece exceder también lo que se considera como “actividad productiva”. Además, se trata de prácticas que producen cierta feminidad como identidad cultural y social sedimentada –en nuestro medio el trabajo de cuidado, se sabe, es básicamente femenino–, pero que también permiten reinventar de cierto modo estas subjetividades, en sus formas de circular y habitar los espacios y los flujos afectivos, perforando las sedimentaciones socio-culturales que atraviesan las segmentadas geografías de la ciudad. De ahí que el proyecto se interesa en seguir prácticas cotidianas en Bogotá, en las que se producen y viven unas formas de subjetivación atravesadas por desplazamientos y ambivalencias.⁵

A partir de ese proyecto quedé en contacto con Luz, una de las mujeres que trabaja cuidando niños y la cual es habitante y líder del barrio San Martín de Porres, uno de los tantos barrios populares en los cerros que se conformaron en Bogotá con las migraciones que llegaron a la ciudad desde los 50 debido a desplazamientos por la violencia rural.⁶ Parte de la lucha de sus habitantes ha sido la defensa de sus terrenos, la construcción de sus casas y el reconocimiento legal de sus barrios por parte del distrito.⁷ Barrios como San Martín de Porres han surgido por

clasifica en seis (6) estratos. La estratificación en el Distrito Capital se emplea para: realizar la facturación de las empresas de servicios públicos domiciliarios, focalizar programas sociales y, determinar tarifas del impuesto predial unificado de las viviendas, de la contribución por valorización y de las curadurías urbanas. La estratificación es un proceso para clasificar los inmuebles residenciales de un municipio o distrito con base en las características de la vivienda y de acuerdo al nivel socioeconómico, para efectos de facturación y subsidios.

5 Para saber más sobre este proyecto consultar: <http://efimero.org/project/colectivo-las-disensuales-trasegares/> y <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cma/article/view/16170/Art%204>

6 La época de La Violencia de los 50 es como se denomina al período histórico de Colombia del siglo XX, donde hubo enfrentamientos entre simpatizantes del Partido Liberal y el Partido Conservador que, sin haberse declarado una guerra civil, se caracterizó por ser extremadamente violento, incluyendo asesinatos, agresiones, persecuciones, destrucción de la propiedad privada y terrorismo por el alineamiento político. El conflicto causó entre 200.000 y 300.000 muertos y la migración forzosa de más de dos millones de personas, equivalente casi a una quinta parte de la población total de Colombia, que para ese entonces alcanzaba los 11 millones de habitantes.

7 La legalización de barrios es el procedimiento mediante el cual la Administración Distrital reconoce, si a ello hubiere lugar, la existencia de un asentamiento humano, aprueba planos, regulariza y expide la reglamentación para los desarrollos humanos realizados clandestinamente,

fuera de la planeación de la ciudad dejando ver el exceso y lo que escapó a esos deseos y utopías de la tan anhelada ciudad moderna, planificada y controlada en su crecimiento. Circuitos viales, la séptima y después la circunvalar,⁸ fueron agentes para poder crear fronteras entre la ciudad del progreso y la ciudad de los inmigrantes, ya que estos permitieron circular mejor entre sur y norte y al mismo tiempo situar los barrios populares más hacia la montaña, donde estorbaran menos, donde esa ciudad no planeada tuviera sus confines y no interrumpiera los deseos y fantasías del proyecto moderno. Pero dichos procesos de urbanización, desplazamiento, reasentamiento y reconfiguración espacial desbordaron esas fronteras, esos confines y permitieron que surgiera lo inesperado, el exceso y lo no controlado en la ciudad y en los cuerpos que circulan y se conforman en medio de esas sinergias. Barrios que nos muestran otras formas de hacer ciudad, de vivirla y habitarla.

A lo largo de los años, estos barrios han tenido una condición de segregación al estar alejados de las vías principales, el transporte público, las expropiaciones de sus terrenos, la ausencia de servicios públicos y la intervención constante de las fuerzas policiales para desalojarlos. Las luchas que sus habitantes han llevado a cabo se encuentran entre el lograr el reconocimiento legal de los barrios por parte del Estado y, al mismo tiempo, el enfrentamiento a los intentos de desalojamientos al visibilizar su pertenencia, presencia y apropiación de sus terrenos y casas. La mayoría de las mujeres que habitan el barrio trabajan en casas de los estratos 5 y 6 como empleadas domésticas, cuidadoras de niños y ancianos, o en economías domésticas vendiendo comida o productos cosméticos. La mayoría de los hombres trabajan en construcción. Como vemos, los y las habitantes de los barrios populares como San Martín de Porres son “armada de reserva” de la ciudad de Bogotá, son ellos y ellas los que trabajan en la industria de servicios y de la construcción que es pilar importante del crecimiento económico general del país.

Mi interés de aproximación al Barrio San Martín de Porres y, en específico, al grupo de mujeres que lideraron las luchas de los 80' por la apropiación de terrenos para la construcción de sus casas se debe a que en las acciones y coaliciones que llevaron a cabo estas mujeres encuentro un espacio enriquecedor para acercarme a repensar conceptos como resistencias y agencia. Una de las frases que repetía una de las mujeres mientras me contaba sobre esos años de lucha, me hacía pensar en la necesidad de entender lo político desde lo cotidiano, “Nuestra lucha era por la casa, teníamos la meta por una vivienda en paz y tranquilidad,

sin perjuicio de la responsabilidad penal, civil y administrativa de los comprometidos.

⁸ Estos circuitos viales son algunos de los prioritarios al unir el sur de la ciudad con el norte.

eso es por lo cual luchábamos todo el tiempo”. La casa, la tierra y consecuentemente la subsistencia y el poder mantener la vida fueron el fin de sus luchas políticas. Mujeres que desde su posición de vulnerabilidad se unieron para lograr desde intereses comunes, la vivienda, la sostenibilidad de la vida, de sus hijos, hermanos y padres, y en general lograr la reproducción de la vida cotidiana. Saba Mahmood nos recuerda que “la capacidad de agencia social está implicada no sólo en aquellos actos que producen cambio (progresista) sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad, la estasis y la estabilidad” (2006: 184). Y es desde acá que este artículo se sitúa, al querer entender lo político desde el cuerpo, desde las micropolíticas que permiten vivir en medio de las estructuras de poder que configuran las experiencias de la vida cotidiana y, al mismo tiempo, proponen nuevas formas de apropiarse del mundo y de reformular la existencia.

Las movilizaciones que emprendieron dichas mujeres en los 80´ eran con el fin de tener un espacio, una vivienda, en la ciudad de Bogotá donde habían llegado sus mamás y abuelas desplazadas de la violencia rural. Una ciudad que supuestamente les ofrecía progreso, superación y una vida alejada de la violencia que habían vivido en el campo, pero la llegada les dejó ver una ciudad regida por el capital financiero y las fuerzas del Estado donde la sobrevivencia no era fácil, donde los deseos de superación y progreso que prometía la misma ciudad eran muy tortuosos de poder alcanzar. Una ciudad que se debatía entre la migración de la violencia rural y los intentos de lograr la industrialización. Mujeres que han tenido que ser flexibles a la adaptación a diferentes trabajos, a aprender a construir sus casas, a enfrentarse a la policía, a andar por la ciudad, en fin, cuerpos flexibles, cuerpos que han transitado en medio de relaciones de poder y negociado diferentes posiciones en medio del constante movimiento.

Las acciones y coaliciones del grupo de mujeres que lideraron la toma de los 80´ hay que comprenderlas dentro de sus contextos específicos y condiciones materiales emergentes. Es decir, no podemos hablar de agencias y resistencias llevadas a cabo por ellas deliberadamente sin entender en qué consistieron esas acciones en esos momentos particulares, de qué estaban compuestas y con qué y quiénes estaban articuladas. La Negra, una de las líderes de este grupo, me contó que la formación que ellas tuvieron durante su niñez y adolescencia fue fundamental para emprender sus luchas y formarse como sujetos políticos. Primero, las monjas que llegaban al barrio a catequizar les comenzaron a mostrar otras cosas a través de las actividades culturales y el énfasis en el trabajo comunitario. Después, en los 70´, la entrada de los jesuitas al barrio las impulsó a la defensa del territorio por medio de la lectura de textos

sobre la teología de la liberación y la realización de obras de teatro desde la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. En general, como nos cuenta la Negra, “la presencia de los jesuitas en nuestro barrio fue muy importante para formarnos, impulsarnos y concientizarnos de nuestra condición...los curas nos protegían, siempre estaban de nuestro lado”. Luz me contaba que ellas como “grupo” se unieron por los talleres de educación popular del CINEP (Centro de Investigación y Educación Popular) y los encuentros con los jesuitas:⁹

Los 80’ para nosotras fueron una época álgida, candente, de tomas, movilización, nuestra biblia se llamaba organizar y concientizar a la masa. Nos tocó y sensibilizó mucho, también leímos *La rebelión de las ratas*. Un tipo de lectura que nos metió conciencia, leíamos, discutíamos. En el año 83’ hubo una toma del M-19 uno de los grupos guerrilleros en esos barrios y nos hicieron sacar todo eso para no pasar como sospechosos...

El énfasis que estas mujeres hacen constantemente sobre los años de formación con los jesuitas también nos lleva a no pasar por alto la relación que tuvieron sus acciones y movilizaciones con lo religioso. Es decir, acá la catequesis de los jesuitas en esos barrios hizo parte de la formación política de ellas desde las prácticas y relaciones cotidianas. Al igual que las relaciones que se fueron conformando con agentes solidarios como militantes de partidos comunistas, estudiantes y médicos de la Universidad Nacional que hacían brigadas de salud, y más tarde con iniciativa de estas mujeres conformaron un puesto de salud donde se atendían las emergencias y los médicos comprometidos abastecían de muestras médicas el puesto gratis. Luz me contaba que el tema de salud siempre le interesó, y que fue en la práctica que ella comenzó a aprender antes de estudiar enfermería, “yo llegue a atender más de quince partos en el barrio, también en las peleas con la policía hacía suturas, por eso mi escuela fue la práctica, no teníamos servicio de salud había que buscar soluciones a esto...”. Nuevamente sale a flote el cuidado, el mantener la vida como la base de la acción política de estas mujeres, no una acción política que nace de vinculaciones a partidos, sindicatos o movimientos sociales, sino que surge desde las prácticas cotidianas, desde las necesidades por mantener la vida. Y es precisamente esto lo que me interesa de sobremanera, el indagar en esa articulación entre el cuidado –como la

9 Durante sus 42 años de existencia, CINEP ha mantenido su identidad como un centro de investigación y de construcción de información. El servicio que la institución presta a la sociedad colombiana es fundamental para que múltiples actores sociales e institucionales tengan un acceso más profundo e integral a los problemas estructurales y coyunturales de la vida política, social, económica, cultural y ambiental del país. Las acciones de incidencia están fundamentadas en un fuerte rigor investigativo y de producción de información.

necesidad de mantener la vida— y lo político —como forma de apropiarse del mundo y de reformular la existencia—.

Quiero resaltar otro punto que nos complejiza aún más estas acciones desde la vulnerabilidad y es su relación con la perspectiva de género; es decir, estas luchas en ningún momento tuvieron una apuesta feminista hacia la reivindicación de la igualdad de derechos de las mujeres, la liberación del género femenino, y demás luchas de los movimientos feministas liberales y progresistas, sino que la sustancia de sus movilizaciones fue mantener la vida, la lucha por la sobrevivencia, la vivienda digna y el mantenimiento y conformación del barrio. Sin embargo, y como muchas lo expresan en todo este proceso, surgieron muchas resignificaciones y replanteamientos de sus roles como mujeres, pero no desde una apuesta del feminismo liberal y progresistas, sino desde las prácticas y problemáticas cotidianas,

No hablamos de derecho de género... no nos dimos cuenta de eso, je je... empezamos a descubrir que teníamos un espacio para defender el bienestar de nuestra familia, comenzamos a tener un papel protagónico a través de la acción comunitaria, de las acciones cotidianas y fuimos muy protagónicas en ese momento, defendiendo y protegiendo espacios fundamentales como la casa, el puesto de salud, la educación de nuestros hijos. Comenzamos a descubrir que estábamos aportando a nuestras familias y a nuestro barrio y eso nos empoderó (Negra).

Nosotras venimos de contextos de madres campesinas, machistas y donde la letra entraba con sangre, todo era rejo y el privilegio lo tenían nuestros hermanos, a nosotras las mujeres nos tocaba cuidar a los hermanos menores, ayudar en la casa, en fin...

Es interesante seguir de qué manera sus subjetividades como mujeres fueron cambiando en relación a las dinámicas de la ciudad, las luchas que emprendieron, el cambio de trabajos, en fin, pensar en esas reconfiguraciones de género no desde las agendas del feminismo progresistas y liberal sino desde lo cotidiano, lo emergente y relacional; que fue precisamente el lugar donde, como ellas dicen, comenzaron a empoderarse y entender lo fundamental de su papel, tanto al interior de sus hogares como por fuera de estos.

Las luchas y acciones de las mujeres del Barrio San Martín de Porres han partido de la necesidad de crear y conservar la vida, sostenerla y cuidarla en medio de procesos de despojo (desplazamientos, falta de acceso a los servicios públicos, marginalización y segregación en la ciudad, entre otros), donde no solo han logrado la sobrevivencia y la toma de tierras públicas para la construcción de sus casas y de espacios para su barrio, sino también todo esto las llevó a procesos de reconfiguración de sus subjetividades y a repensarse desde otras posiciones diferentes a las que fueron educadas y ubicadas socialmente,

A nosotras las mujeres nos han dicho que somos para lavar pañales y dar de comer, como decía la canción, pero no, todas esas luchas por las que pasamos nos enseñaron que somos para más que eso, y que en verdad somos más valientes que los hombres ya que pudimos frentear muchas situaciones difíciles (Luz).

¿Cambio social? ¿Concientización? ¿Transformación? ¿Resistencia? Conceptos que siempre nos han rondado en la antropología, poniéndonos a pensar, a sentir, a desear y también a darnos cuenta de su dificultad y la necesidad de sus resignificaciones, de sus profundos cuestionamientos, y de la constante necesidad de entenderlos dentro de sus contextos específicos y condiciones emergentes. ¿Cómo entender lo afectivo de esas movilizaciones?, ¿movimientos racionales, planeados, o trazos generados por los deseos y necesidades de tener una casa, un barrio y agua que llegue a sus casas?

Esa chispita era la que nos movía, mucho lo hicimos por intuición, nosotras trabajamos en las construcciones de nuestros salones comunales, pegábamos ladrillos... ahí fuimos aprendiendo, llevábamos ladrillos a la espalda..., por eso es que nos sentimos tan orgullosos de esos barrios, lo amamos (Luz).

¿Acá dónde quedó ese proyecto moderno, planeado, ordenado y racional de la ciudad moderna?, ¿podemos encontrar esos deseos en algún rincón de San Martín de Porres? ¿Hacia cuáles puntos de fuga nos están lanzando estas experiencias de construcción de ciudad y de sujetos en medio de dichos contextos de despojo y vulnerabilidad?

El cuidado y la vulnerabilidad como lugar de lo político

Al entrar en contacto con Luz y la historia de su barrio, San Martín de Porres, mi pregunta por el cuidado se expandió, es decir, comencé a ver la necesidad de ampliar y complejizar el concepto, no solo al trabajo del cuidado de niños y ancianos sino al cuidado de la vida, el cuidado como las prácticas de sostenibilidad de la vida y de reproducción de la vida cotidiana.¹⁰ Luz y otras líderes del barrio hicieron parte de la apropiación de tierras y construcción de casas en los años 80' debido a que eran madres jóvenes que ya no cabían en las casas de sus padres, y que

10 Con la noción de "sostenibilidad de la vida humana", se trata de proporcionar una comprensión del trabajo que dé cuenta del sostenimiento de la vida como "un proceso que requiere recursos materiales, pero también contextos y relaciones de cuidado y afectos" (Carrasco, 2009: 169).

consecuentemente veían la necesidad de tener su propia casa, ese espacio donde es posible mantener la vida, además de fortalecer la formación del barrio. Ese mantener la vida siempre ha estado ligado al trabajo de las mujeres, como las que “saben cuidar”, naturalizando esta función, como Zoila lo recordaba: “Yo siempre he cuidado, a mis hermanos los cuide por ser la mayor y mi mama trabajaba y después cuando enfermo mi mama yo la cuide siempre, entonces siempre he cuidado...”.

Zoila trabajaba en un restaurante ayudando a un sobrino y actualmente, por cuestiones de salud, dejó ese trabajo y vende productos de belleza. Pero es necesario cuestionar este concepto y ver que esas relaciones de poder en las que están inmersas estas mujeres –como las que les recaen del cuidado como su función “natural”– son también las que les han permitido emanciparse y desde el cuidado generar sus acciones y coaliciones. Es decir, no podemos entender sus agencias como resistencias al entramado de relaciones de poder en las que viven, ya que en medio de estas relaciones de poder es que han configurado su accionar político. Es desde el cuidado, la necesidad de sostener la vida, que sus coaliciones se crearon y generaron acciones claves dentro de sus hogares y barrio como la adquisición de terrenos, la construcción de sus casas y el fortalecimiento de las relaciones vecinales, entre otros. En el caso de Marina, la mujer de la Comunidad de Paz también encontramos esa necesidad de mantener la vida por medio de la ocupación de la casa herida y el impulso del retorno a la vereda de Mulatos. La acción de ocupación y de volver a ser habitables los lugares afectados por el desplazamiento de sus habitantes es una manera de reconstruir y reparar su cotidianidad a través del cuidado, del volver a generar vida.

Vemos que el cuidado, como parte de las prácticas cotidianas de esas mujeres, también se amplía al cuidado de su barrio, a la construcción de las viviendas, a los planes con la junta de acción comunal para pasar proyectos de comedores comunitarios, un salón para actividades culturales, “Hacíamos prestamos, trueques de comida, había mucha pobreza, pero hambre nunca se aguantó”.

Es decir, unas prácticas de mantener la vida que nos complejizan indudablemente el concepto del cuidado y nos llevan a entender estas prácticas dentro de las micropolíticas de la vida cotidiana. Aquí, es necesario pensar la relación entre el cuidado, lo político y la vulnerabilidad para poder entender la agencia de estas mujeres, las cuales cada una ha tenido sus experiencias singulares, radicalmente diferentes, pero donde también comparten muchos experienciales en común.

Mujeres que no hacían parte de movimientos sociales, partidos políticos, sindicatos, etc., sino que, desde las necesidades cotidianas, el cuidado de los hijos y de sus familias fue que surgió la necesidad de la acción, las coaliciones y las fuerzas de las movilizaciones. Esto

también lo pudimos ver en el caso de las mujeres de Portete, ya que lo que las llevó a conformar la organización fue la necesidad que vieron de hacer coalición para sobrevivir al desplazamiento y también para impulsar el retorno a su territorio, tanto desde luchas por el reconocimiento por parte del Estado como por medio de pequeñas acciones como los yanamas.

Claro está que también es clave pensar acá en cómo la vulnerabilidad que ha hecho parte de la formación de estos cuerpos ha sido un lugar común que las hizo unirse y pensarse en común. Butler nos recuerda la necesidad de pensar en

La forma en que la idea de vulnerabilidad corporal se configura en la constitución de coaliciones que intentan contrarrestar la precariedad. Los cuerpos se congregan precisamente para demostrar que son cuerpos, y para que quede políticamente claro lo que significa persistir como cuerpo en este mundo, que requerimientos deben ser cumplidos para que los cuerpos sobrevivan, y qué condiciones hacen que una vida corporal, la única que tenemos, sea finalmente digna de vivir (Butler, 2017:16).

Acá, lo político no tiene que ver con cuestiones identitarias, sino más bien con la vulnerabilidad y precariedad compartida que generan acciones, coaliciones y afectaciones que permiten el desencadenamiento de ciertos movimientos.

Para el ejercicio acá planteado el desarrollo de los conceptos de despojo y vulnerabilidad desarrollados por Judith Butler (2013) son los que nos servirán al articularlos y traducirlos a la investigación acá propuesta. Por una parte, la autora plantea que el despojo y la vulnerabilidad hace parte de nuestra constitución como sujetos, donde nuestros cuerpos “van más allá de ellos mismos” ya que constantemente estamos expuestos y construidos en relación con los otros por normas, deseos, reglas sociales, prohibiciones, etc. Y también de cómo no se podría pensar la construcción y reproducción de los sujetos contemporáneos o la formación de los sujetos modernos sin la exclusión, la diferencia y la marginalización. Es decir, los modos de producción del sujeto suceden en medio de la arquitectura, el desplazamiento, la espacialización y temporalización del poder como tecnologías de producción de la subjetividad (Preciado, 2008) en medio de contextos sociales, políticos, históricos y económicos. Articular los conceptos de despojo y vulnerabilidad nos permite situar desde otros lugares lo político, donde los sujetos constituidos y condicionados a través de mecanismos de despojo y una constitución desde la vulnerabilidad también encarnan una posibilidad de ruptura y transformación de sus posicionamientos, cuerpos y determinaciones. “La vulnerabilidad nos implica en lo que está más allá de nosotros pero

que a la vez es parte de nosotros mismos, y que constituye una dimensión capital de nuestra corporeidad” (Butler, 2015:150).

Trabajar con el concepto de vulnerabilidad que maneja Butler para comprender las acciones y movilizaciones de los diferentes grupos de mujeres a los cuales nos acercamos, nos ayudó a articular aún más cómo esa pregunta por el sujeto es necesariamente una pregunta por lo político. Ya que acercarnos a cómo se vive desde los lugares y cuerpos que han estado despojados (por relaciones de raza, clase, más desplazamientos forzados, segregaciones espaciales, etc.) e inscritos dentro de relaciones de poder, nos han dejado ver también sutiles, implícitas, poco visibles, transformaciones, formas de elaboración de sí, actitudes críticas con respecto a sí mismo y un deseo de devenir otro con respecto a lo que uno se ha acostumbrado a ser (Das, 2012:135). Y es que la atención a la cotidianidad también muestra que este trabajo sobre sí y esa reflexividad crítica no tiene que operar siempre discursivamente, ni en prácticas usualmente asumidas como “intelectuales”, sino que puede emerger en “imperceptibles” y a veces consideradas banales prácticas (silencios, ocultamientos, gestos) de la cotidianidad, en las que se sostiene y altera la vida (Das, 2012). “Se sostiene” porque hace posible que la vida continúe incluso cuando ha sido devastada y despojada por eventos muy dolorosos y traumáticos, con los que entonces se confronta; y “se altera” porque en la repetición de hábitos, se pueden introducir reconfiguraciones y desplazamientos que permiten sentir y pensar de otra manera (Quintana, 2016).

Estas prácticas en las que se sostiene y se altera la vida también permiten un cierto trabajo con el tiempo, con los trazos del pasado, y una comunicación con lo porvenir, como ya lo sugeríamos arriba. Más aún, el proyecto también nos mostró que alteraciones éticamente significativas, que indican tomas importantes de conciencia, el cultivo de una cierta sensibilidad hacia el mundo y transformaciones en el trato con los otros, comienzan con un trabajo con lo usual y repetido en y desde lo cotidiano, partiendo muchas veces de esto, para torsionarlo, resignificarlo, darle sutilmente la vuelta (Das, 2012:13). Situarnos en la pregunta sobre cómo los procesos de despojo generan subjetividades y estrategias particulares de resituar lo político viene de un interés de repensar las posibilidades que nos abre aproximarnos a los modos de producción de la subjetividad (Guattari, 2005; Butler, 2001) para complejizar las relaciones entre inscripciones del poder y agencia en medio de las coyunturas actuales. Es decir, la necesidad también de cuestionar ciertas posiciones de sujeto dentro de marcos jurídicos, productivos y normativos. Desde este posicionamiento, me ha interesado explorar, en varios registros que se encuentran conectados, la manera en que puede producirse

tal articulación en experiencias de cuerpos femeninos atravesados por huellas de violencias, sujeciones y formas de poder que se reproducen, circulan e incorporan en el día a día, pero que también pueden irse fracturando en la misma cotidianidad (Quintana y Cortes-Severino, 2016). Se trata de contribuir al análisis de fenómenos sociales, y sin duda políticos, desde una perspectiva que viene proponiendo una “redefinición de lo político” menos “instrumental y/o racional” que incluya afectos, subjetividades y cuerpos. Lo político desde la cotidianidad, la vulnerabilidad y los cuerpos.

Etnografía de los procesos de subjetivación desde el cuidado, los afectos y la vulnerabilidad

Mi aproximación ha partido desde una etnografía de la cotidianidad (Das, 2008) y de los metaprocesos de subjetivación (Bielh, 2007), es decir, desde la pregunta por cómo los sujetos vuelven a construir sentido, a resignificar y a habitar sus cuerpos, lugares, relaciones, prácticas cotidianas y objetos. La etnografía permite ese descenso a lo cotidiano (Das, 2006), un acercamiento a las experiencias de vivir en medio de despojos, relaciones de poder y afectivas y a las maneras cómo estas se despliegan e instauran en los cuerpos, entendiendo el cuerpo como una encarnación de posibilidades y a la vez condicionado y circunscrito históricamente (Butler, 2001).

Por medio de una indagación materialista y cotidiana, enfatizamos en un descenso al registro etnográfico para seguir los ritmos, rumores, desvíos y eventos que transcurren en el terreno inestable de las subjetividades e identidades.

La pregunta por la reconstrucción de estas subjetividades a través de itinerarios impredecibles —por ejemplo, jóvenes cabeza de familia que buscan un lugar digno donde vivir en la ciudad, mujeres campesinas desplazadas donde se ve una reconfiguración de género por el desplazamiento y por comenzar a trabajar de empleadas domésticas en la ciudad, mujeres que trabajan cuidando niños y ancianos de las localidades pudientes de la ciudad y al regresar a su barrio velan por el cuidado de su calle, el salón comunal, sus hijos—, nos lleva a resituar lo político desde la micropolítica procesual propuesta por Guattari (2005). Donde lo político tiene que ver con nuevos modos de subjetivación y la invención de nuevas praxis que cuestionan los procesos de normalización e integración, “la lucha no se restringe al plano de la economía política sino también de la economía subjetiva” (2005: 60). Me interesa enfatizar de qué maneras a través de prácticas cotidianas de resignificación de espacios,

la creación de nuevas relaciones en los barrios, con la gente que cuidan, o en las mismas mediaciones con las instituciones, entre muchos otros ejemplos; nos hacen situar lo político desde los cuerpos, la experiencia, la relacionalidad y la cotidianidad.

Acá nos enfrentamos a la pregunta sobre cómo explorar y poner de manifiesto desde el quehacer etnográfico unos flujos de afectos que atraviesan esos espacios cotidianos, dejándolos resonar sin fijarlos a narrativas o a andamiajes conceptuales ya establecido, como lo que entendemos por resistencia, acción, agencia, etc.; que solidificarían y neutralizarían su fluidez. Es necesario aproximarnos a la manera en que estos afectos pueden vincularse también con formas de desidentificación que alteran a las subjetividades y mostrando también cómo ellos circulan en prácticas relacionales en las que se juega una cierta ética y política de la cotidianidad.

La vida cotidiana se convierte en un espacio de posibilidad histórica, un espacio para otras formas de *ser-en-el-tiempo* (Chakrabarty, 2007) donde los límites de los códigos de normalización y sujeción se reconfiguran por medio de la imaginación, la alteridad y la heterogeneidad. Esta aproximación desde una etnografía de la cotidianidad y de los procesos de subjetivación a esos cuerpos femeninos comprende también la necesidad de un acercamiento a dimensiones estructurales y cotidianas que nos permite acercarnos tanto a relaciones de poder, luchas y eventos pasados, como a las conformaciones espontáneas e inexploradas que han permitido re-habitar nuevamente esos cuerpos y espacios.

El sujeto ético y político se configura en la plasticidad de la materialidad misma de lo real- contingente, como un cuerpo, o un conjunto de cuerpos, efectuado y no naturalizado, que es siempre el efecto de prácticas en las que se encuentra históricamente arrojado, donde se articulan fuerzas, afectos, regímenes de sentido, formas de ser, de pensar y de sentir que estos sujetos pueden también torcer y reconfigurar desde su mismo arrojamiento (Manrique-Quintana, 2015:7).

Desde acá, quiero subrayar como la etnografía y la teoría social contemporánea pueden ayudarnos a complejizar las formas de acercarnos a los modos de producción de la subjetividad, y a complejizar la relación entre el cuidado, lo político y la vulnerabilidad.

Por eso, los diferentes espacios por los que estas mujeres transitan pueden entenderse también como un escenario abierto, de múltiples e indecibles apariciones, en el que esos cuerpos que viven y se han formado en medio de mecanismos de despojo, relaciones de poder, violencias estructurales y cotidianas han comenzado nuevas vidas, otras relaciones con sus cuerpos y el espacio, otros usos de sus tiempos desplegando así también con ello nuevos deseos; deseos otros que los han

movilizado hacia direcciones impensadas, regresos nunca planeados y algunos jamás vueltos a encontrar; y tal vez también con esto otras frustraciones (Quintana y Cortes-Severino 2016).

La etnografía llevada a cabo con los grupos de mujeres acá descritos, me permitió aproximarme a estas problemáticas por medio de sus relatos de itinerarios vitales y corporales como los denomina Esteban (2005), en relación con la ciudad en los espacios públicos y privados. La idea de itinerario sirve sobre todo para mostrar las vidas, los cuerpos, en movimiento, como procesos absolutamente dinámicos, abiertos y en continua transformación y, por tanto, singulares, contradictorios, inacabados. De este modo me interesó atender a la manera en que ellas mismas ven los contextos que habitan, y cómo inciden en sus circunstancias a través de sus prácticas específicas; y a la vez cómo ellas podían afectar mi comprensión de sus/mis prácticas cotidianas y de los espacios en común en los que habitamos. Así, la preocupación por reconocer los mecanismos de poder espacializados y encarnados en la cotidianidad de los cuerpos, como las divisiones ya mencionadas entre lo íntimo y lo público, lo doméstico y lo de afuera, lo que pertenece y lo que está excluido (mi lugar y tu lugar, lo propio y lo ajeno, las localidades marginadas y segregadas y las localidades exclusivas), y que nos atraviesan también a nosotras mismas, nos exigió repensar las especializaciones y encarnaciones cotidianas del poder a través de itinerarios, desplazamientos por las geografías y localizaciones. Es decir, asumimos estas aproximaciones como prácticas que ponen en cuestión las fronteras que delimitan y establecen espacios privilegiados de pensamiento, desde el presupuesto de que este puede ya siempre emerger de cualquier lugar; acogiendo a la vez como tarea trazar topografías inestables desde combinaciones y espaciamientos de sentidos que desplazan y reconfiguran las fronteras de lo que se considera pensable, significativo o imaginable. En estos cruces de fronteras buscamos resistir al privilegio de ciertos saberes y prácticas que definen de antemano lo que tiene sentido y resulta pensable, para reivindicar lo que esas fronteras presuponen, pero que siempre niegan: un poder común que se despliega en prácticas, discursos, imágenes y sus entrecruzamientos, en los que se configuran y reconfiguran objetos, experiencias, problemas y en general formas de visibilidad. El proceso metodológico se basó principalmente en la generación de diálogos, encuentros y reflexiones entre nosotras y las mujeres a las que nos acercamos. Debido a esto, la relación del proyecto con el contexto partió principalmente desde la relacionalidad que se genera en esos encuentros.

Nos interesó proponer un espacio donde diferentes historias se encontraran, chocaran y compartieran; no para recrearlas o reconstruirlas, sino para ponerlas a dialogar, escucharse y atravesarse mutuamente. No

quisimos involucrarnos exteriormente con esas circunstancias locales, como si se tratara de objetos de estudio distantes. Quisimos, en cambio, reconocernos a nosotras mismas como afectadas por las fuerzas que atraviesan los lugares desde los cuales hacen experiencia estas mujeres, en tanto que nosotras también hacemos parte, de algún modo, de los espacios de domesticidad y en nuestras sedimentaciones femeninas. Compartimos algunas de las violencias que constituyen a esos cuerpos, aunque, sin duda, desde posiciones muy distintas; posiciones que también pudieron verse alteradas, de cierta manera, a través del mismo proyecto. (Quintana y Cortés-Severino, 2016).

Esta apuesta etnográfica parte de la frontera como el lugar de donde nos situamos. La frontera es el límite, el espacio donde “el otro/lo otro” se nos revela en toda su materialidad. La frontera es la distancia, la extrañeza, la soledad. Espacio de violencias, estado de excepción. La frontera actúa como un dispositivo de poder (Foucault, 2007) que delimita entre cuerpos útiles, normales, armónicos y cuerpos extraños, anómalos, monstruosos, disruptores y disruptivos del escenario fronterizo. Sin embargo, al momento de delimitar zonas de separación, las fronteras inauguran también zonas de contacto (Olmos, 2007). Espacios de movimiento, espacios en movimiento. Cuerpos que circulan dando paso a la acción, la interacción, el acontecimiento. Las fronteras configuran nexos materiales y simbólicos sostenidos en la voluntad de andar, de moverse, de caminar (Barraza García, 2015). Esta doble consideración de lo fronterizo puede hacerse extensiva a lo corpóreo: los cuerpos, como las fronteras, establecen zonas de límite y de contacto. Los cuerpos, como las fronteras, conforman un exterior constitutivo que condiciona —y es condicionado— por nuestra propia subjetividad.

También uno de los principales intereses de este proyecto es preservar y activar la memoria de las acciones y coaliciones desde la vulnerabilidad de dichas mujeres a través de las narraciones de sus historias de vida y experiencias cotidianas. El traducir sus experiencias permite que estas historias atraviesen nuestros cuerpos y nos hagan repensar la relación con la ciudad, lo íntimo, lo público, el cuidado y las fronteras. Los recuerdos de las luchas de estas mujeres los situó como una forma de relacionalidad, es decir, son

Nuestra relación corporal a través del tiempo y el espacio con aquellos cuyas palabras transportamos [...] Somos también las historias que nunca vivimos, pero que, sin embargo, transmitimos en nombre de la lucha por preservar la historia de los oprimidos y para movilizar esa historia en nuestra lucha por justicia en el presente (Butler, 2017: 22).

Como nos lo recuerda Tim Ingold (2014), hay que apostarle a la redefinición radical de las relaciones entre observador/observado como

prácticas de correspondencia y no basadas en prácticas de descripción. Esto es planteado por Ingold al mostrar la necesidad de situarnos en las correspondencias que surgen en la relacionalidades con los otros, humanos y no-humanos, y las transformaciones que generan en nosotros. Es decir, un posicionamiento diferente al de entender la etnografía simplemente como método de descripción y de recolección de datos. Por eso, la relacionalidad y la afectación son las bases de la producción de conocimiento y sentido. Estas etnografías se sitúan en una apuesta a generar otro tipo de relaciones entre el cuerpo y el archivo, el cuerpo y los otros, el cuerpo y la escritura, el cuerpo y los objetos, otras relaciones que nos hacen acercarnos a las múltiples relacionalidades que conforman los cuerpos y que consecuentemente complejizan nuestras formas de producción de conocimiento y sentido desde lo corporal, al igual que la búsqueda de posturas críticas y creativas que nos permitan otras formas de relacionarnos con los otros y con los mundos que nos rodean.

Consideraciones finales

Los proyectos expuestos anteriormente, cada uno desde sus aproximaciones y experimentaciones metodológicas, nos permitieron aproximarnos a repensar y complejizar los procesos de subjetivación en medio de mecanismos de despojo y relaciones de poder generando estrategias particulares para repensar y resituar lo político. Por lo cual el problema del sujeto como un problema político tiene que ver con las políticas de lo corporal y la cotidianidad, a través de afectos, coaliciones, desplazamientos y duelos. Aunque los dos proyectos parten de contextos específicos, cuestionamientos particulares y relaciones afectivas diferentes, por medio de la reflexión generada en este artículo logran entrar en conexión algunos planteamientos comunes donde la preocupación principal gira entorno a las posibilidades encarnadas en las reconfiguraciones de sujeto en medio de sus condicionamientos e inscripciones históricas, lo cual nos lleva a situarnos en lo micropolítico. Tanto las mujeres de Portete y la Comunidad de Paz como las mujeres a las que nos acercamos en la ciudad de Bogotá nos permitieron aproximarnos a las texturas, densidades, fuerzas e impulsos que conforman algunos de los espacios cotidianos; un acercamiento a los límites y excesos; un descenso a la cotidianidad para seguir los ritmos, rumores, desvíos y eventos que transcurren en el terreno inestable de las subjetividades e identidades.

También a lo largo del artículo he querido mostrar cómo desde la práctica etnográfica he pretendido cuestionar conceptos como los de agencia, acción, resistencia. Y acá es donde la etnografía entendida desde

la relacionalidad y las correspondencias nos permite cuestionar conceptos que damos por definidos. Las acciones y coaliciones de estas mujeres nos hacen darnos cuenta que la resistencia no es solamente ir en contra y subvertir las relaciones de poder, sino que las acciones y coaliciones creadas y generadas por estas mujeres desde la vulnerabilidad tenían como principal objetivo mantenerse y sobrevivir. Sus reconfiguraciones de género tampoco se dieron por medio de movimientos feministas o apuestas políticas de igualdad de género, sino desde sus prácticas y vivencias cotidianas que poco a poco hicieron que repensaran su rol de mujeres en su hogar, barrio y comunidad. Acciones y coaliciones frágiles, vulnerables pero que desde su posición fueron generando cambios cotidianos y estructurales. Y es precisamente esto lo que me interesa de sobremanera, indagar en esa articulación entre el cuidado –como la necesidad de mantener la vida– y lo político –como forma de apropiarse del mundo y de reformular la existencia–. Por medio de la articulación entre estos dos conceptos podemos comprender mejor como la necesidad que vieron estas mujeres por mantener la vida, al luchar por su vivienda, su barrio, el retorno a su territorio, y su sobrevivencia las llevo a nuevas formas de ser mujeres, madres, esposas, hijas y apropiarse de los procesos de organización comunitaria.

También es clave resaltar la no garantía de estas acciones y coaliciones, es decir, la necesidad de comprenderlas a través de sus contextos específicos y condiciones materiales emergentes. Preguntas que nos muestran la necesidad de la articulación entre la etnografía y la teoría crítica para cuestionar los conceptos con los cuales trabajamos al mismo tiempo que para replantearnos la necesidad de pensar y reflexionar desde las contingencias, menos de posición que de movimiento, no tanto de representación como de performatividad, menos en términos de objeto o cuerpo que en términos de relacionalidad (Preciado, 2008).

Bibliografía

Arango, Luz Gabriela y Pascale, Molinier (comps.) (2011). *El trabajo y la ética del cuidado*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, La Carreta editores.

Barraza García, Rodrigo Alonso (2015). “Mujeres migrantes y trabajo doméstico en la frontera sur de México”, *Revista Corpografías*. Vol. 2 Núm. 2 (2015):ASAB.

Biehl, João, Good Byron y Kleinman Arthur, editores. (2007). *Subjectivity Ethnographic Investigations*. California, University of California Press.

Butler, Judith y Athanasiou, Athena (2013). *Dispossession: The performative in the political*. Cambridge, Polity Press.

Butler, Judith (2006). *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. New York, Verso.

Butler, Judith (2001). “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, Nº 18, pp. 296-314.

Butler, Judith (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós

Carrasco, Cristina (2001). “La sostenibilidad de la vida humana: ¿Un asunto de mujeres?” *Mientras Tanto*, Nº 82, pp. 43-70.

Cortés-Severino, Catalina y Quintana, Laura (2016). “Trasegares: una exploración por espacios cotidianos de la ciudad”, *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* [Pontificia Universidad Javeriana] 11 (2), pp. 51-73.

Chakrabarty, Dipesh (2007). *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press.

Das, Veena (2016) What does Ordinary Ethics Look Like? En, *Four Lectures on Ethics Chicago*, HAU Masterclass Series.

Das, Veena (2012). “Ordinary Ethics” en Didier Fassin (Ed.). *A Companion to Moral Anthropology*. London, Wiley-Blackwell.

Das, Veena (2008). "Sujetos del dolor, agentes de la dignidad" en Francisco Ortega (Ed.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Colección Lecturas CES.

Esteban, Mari Luz (2005). "Desafíos teórico-metodológicos del cuerpo. Nuevas aproximaciones desde el feminismo" ponencia presentada en el *XIII Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina*, Madrid, 15 -17 de septiembre de 2005].

Federici, Silvia (2013). *La inacabada revolución feminista, mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México, Ediciones desde abajo.

Giard, Luce (2006). *Hacer de Comer, en La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*. Madrid, Universidad Iberoamericana.

Guattari, Félix (1989). *Cartographies schizoanalytiques*. Paris, Galilée.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2005). *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Editorial voces.

Ingold, Tim (2015). "Soñando con dragones: sobre la imaginación de la vida real", *Revista Nómadas*, Universidad Central, pp. 13-31.

Ingold, Tim (2017). "Suficiente con la etnografía", *Revista Colombiana de Antropológica*. ICANH. Vol 53 n2.

Mahmmod, Saba (2005). *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Princeton University Press.

Olmos, M (2007). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*. México, El Colegio de la Frontera Norte/ Editorial Porrúa.

Pineda Duque, Javier (2010). "La carga del trabajo de cuidado: distribución social y negociación familiar", en: Luz Gabriela Arango y Pascale Molinier (eds.) *El trabajo y la ética del cuidado*. Colombia, Universidad Nacional de Colombia.

Precarias a la Deriva (2004c). *Relatos precarios: 1. Cuerpo el cuerpo*. In *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid, Traficante de sueños.

Preciado, Paul B. (2008). "Cartografías queer: El flâneur perverso, la lesbiana tofóbica y la puta multcartográfica, o cómo hacer una cartografía 'zorra' con Annie Sprinkle", en G. Cortés, José Miguel, *Cartografías disidentes*, SEACEX, pp. 345-346.

Richard, Nelly (2007). *Fracturas de la memoria*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores,

Quintana y Manrique, Laura y Carlos (Comps.) (2015). ¿Cómo se forma un sujeto político? *Prácticas estéticas y acciones colectivas* Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Ediciones Uniandes, 2016.

Williams, Raymond (1978). *Marxismo y literatura*. Barcelona, Ediciones Península.



“Se ofrecen servicios etnográficos”. Un mapa de la etnografía como práctica de construcción de conocimiento y valor en las empresas de investigación de mercados

César González Vélez
Universidad Central, Bogotá, Colombia
orcid.org/0000-0002-3692-6548
cgonzalezv2@ucentral.edu.co

David Fernando García González
Universidad Central, Bogotá, Colombia
orcid.org/0000-0003-2987-7407
dgarciag3@ucentral.edu.co

RESUMEN

La etnografía ha sido objeto de múltiples aproximaciones tanto a nivel de su comprensión teórica como de su implementación práctica; autores de diferentes disciplinas —desde el siglo XIX— han intentado demarcar sus límites en términos conceptuales, metodológicos y políticos. Una de las apuestas etnográficas contemporáneas se ha gestado al interior del marketing. Este artículo muestra un panorama sobre el uso del método etnográfico en la investigación de mercados, contexto en el que la etnografía se ofrece como un servicio para las empresas. Para ello, se analizaron 47 portafolios empresariales que hacen etnografías de consumo como herramienta estratégica para el desarrollo de negocios. Los hallazgos que presentaremos más adelante son parte de la investigación: “Etnografías empresariales, la integración del método etnográfico en la investigación de mercados”.

Palabras clave: *Etnografía, Marketing, Consumo, Mercado, Colombia.*

“Ethnographic services are offered”, a map of ethnography as a practice in the construction of knowledge and value in marketing research companies

ABSTRACT

Ethnography has been the subject of multiple approaches both at the level of its theoretical understanding and its practical implementation; authors of different disciplines —since the 19th century— have tried to demarcate their limits in conceptual, methodological and political terms. An ethnographic contemporary issue has developed in the marketing field. This article presents an overview of the use of the ethnographic methods in marketing research, a context in which ethnography is offered as a service for industries. Hence, we analyzed 47 portfolios of companies that make consumer ethnographies as a strategic tool for business development. The findings presented are part of the research project: “*Business ethnographies, the integration of the ethnographic method in market research*”.

Key Words: *Ethnography, Consumption, Marketing, Colombia.*

Recibido: 8 de mayo 2019

Aceptado: 14 de julio 2019

Cómo citar este artículo: González Vélez, C. y García González, D. F. (2020) “Se ofrecen servicios etnográficos”, un mapa de la etnografía como práctica de construcción de conocimiento y valor en las empresas de investigación de mercados”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 102-117.

“Se ofrecen servicios etnográficos”

Un mapa de la etnografía como práctica de construcción de conocimiento y valor en las empresas de investigación de mercados



Por **César González Vélez**¹
David Fernando García González²

Introducción

¿Acaso vale la pena escribir un volumen sobre trabajo de campo etnográfico en los albores del siglo XXI? ¿Por qué alentar una metodología artesanal en la era de la informática, las encuestas de opinión y el Internet sólo para conocer de primera mano cómo viven y piensan los distintos pueblos de la Tierra?

(Guber, 2001: 5)

A partir de la segunda mitad del siglo XX (Lugo y Marín, 2007), la etnografía se empezó a usar en otros campos de conocimiento con apuestas epistemológicas, políticas y teleológicas diferentes a las que ha tenido en la antropología clásica. Unos de estos nuevos campos fueron el marketing y los estudios sobre consumidores. En este artículo abordaremos cómo en el campo de la investigación de mercados en Colombia se ha desarrollado un tipo particular de etnografía que supone una manera de entender y

1 César Augusto González Vélez. Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Sociólogo de la Universidad Nacional. Profesor de la Universidad Central de Colombia.

2. David Fernando García González. Doctor en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor asistente del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional y docente de la Maestría en Estudios Sociales del Consumo.

usar el conocimiento en el marco de unas relaciones económicas y culturales particulares. Este trabajo presenta algunos resultados de la investigación: “Etnografías empresariales, la integración del método etnográfico en la investigación de mercados”.³ El objetivo del estudio fue comprender el uso del método etnográfico en el marco de los servicios que ofrecen las empresas de investigación de mercados. Más específicamente, aquí presentamos el desarrollo de uno de sus objetivos, el cual consiste en comprender el contexto de las empresas que prestan estos servicios.

Para el desarrollo de esta investigación se hizo la caracterización de los portafolios de 47⁴ empresas de investigación de mercados, que fueron seleccionadas a través de un proceso de búsqueda en línea, en un muestreo no probabilístico. Inicialmente se revisó la base de datos de las empresas activas en ACEI (Asociación Colombiana de Empresas de Investigación) y luego, como cualquier cliente, rastreamos las empresas que ofrecen estos servicios en Colombia. No nos atrevemos a decir que éstas son todas las empresas que prestan este servicio en el país, pero sí constituyen una muestra que permite darle sustento a los argumentos centrales de la investigación. Además, su pertenencia a ACEI da cuenta de un proceso mantenido en el tiempo y de una cierta importancia relativa dentro de este campo de negocios. Con miembros de estas instituciones se desarrollaron 22 entrevistas a profundidad en tres ciudades de Colombia: Cali, Bogotá y Medellín. En este artículo damos cuenta del proceso de revisión de los portafolios, si algún lector quisiera conocer los hallazgos del proceso de indagación cualitativa con estos etnógrafos empresariales puede remitirse a otros productos académicos realizados por el equipo (García y González, 2019).

Por último, señalamos que los datos que aquí se presentan son el resultado de un proceso de análisis de contenido de las páginas web de estas empresas. La riqueza semántica de lo que aquí se publica, nos permite adentrarnos en los significados desde los que estos investigadores de mercados construyen su propia versión de la etnografía. Empezaremos entonces caracterizando el campo para luego adentrarnos en la manera en que se ofrecen los *servicios etnográficos*.

3 Financiada por la VI convocatoria interna de investigación de la Universidad Central de Bogotá y realizada a lo largo del año 2018.

4 Las empresas a cuyos portafolios nos acercamos son: Consumer&insights; YANHAAS; Advanced Market Research; IPSOS; INVAMEP; QUALI; Brandstrat; Consenso Investigaciones; Pigmalion; Inquality; Cliente Oculto; GfK; Asesores profesionales; Trade Marketing Express; León Holdings Nielsen; CIM; Marketteam; In Trends; CdM Reserch; Cico; Cindamer; CJS; Cluster Research; Contactica; B&Optimos; Provokers; Inspira Research; Camaleón 360; Cifras&Conceptos; Infocaribe; Marketnova; Mediciones y Medios; MSH consulting; Opin; Reinova; Sinnetic; IQ andina; Red de datos; Happymundo; Metis; Teleservicios y gestión; Gloria Gallego Sigmados; Connecta; Target insights; Apoyo en mercadeo; Profile investigadores; Etapa Zero y Lupa.

Caracterización del campo en el que se desarrollan etnografías de consumo: las empresas que saben y lo que saben las empresas

Como señalan Ospina y otros (2014), en Colombia a mediados de la década de 1980, empresarios del Valle del Cauca empiezan a tender puentes entre la investigación académica y el sector productivo. En la década de 1960, en el marketing, ya se había comprendido la importancia de la opinión del consumidor para desarrollar las marcas y productos, pero no existía una práctica de investigación de mercados propiamente dicha. Los trabajadores del departamento de ventas hacían sus excursiones a los barrios para hablar con vendedores y compradores, con el fin de obtener información que pudiera ser usada estratégicamente, pero no existían empresas de investigación de mercados que consultaran de manera sostenida y organizada a los consumidores hasta entrada la década de 1980.

El consumidor y sus decisiones se fueron convirtiendo en un enigma a descifrar para el sector privado. Así, se sentaron las condiciones para que se desarrollaran empresas como *Napoleón Franco y Cía.*, que fue fundada en 1977. Entidades como *Infoanálisis* fueron pioneras en tal tarea y se vincularon con empresas internacionales para las cuales recababan información. A partir de la década de 1990, empresas como Ibope y Nielsen, entraron en el ámbito nacional y empezaron a hacer medición de audiencias, con impacto comercial e incluso político.

Como señala Aragón (2015) —desde la teoría de Pierre Bourdieu— el proceso que hemos descrito da cuenta de cómo se va creando un campo, con unas autoridades, con una *Illusio* específica, con unas reglas del juego y con unos agentes en posiciones subalternas luchando por acumular capitales. Este campo de la investigación de mercados ha venido creciendo en el mundo y ha generado unos conocimientos específicos, un lenguaje particular y una producción de valor, así como una relación con el campo publicitario. Esto es fundamental para entender cómo a finales del siglo XX se dio un giro de una posición netamente cuantitativa en la investigación de mercados a una posición más cualitativa (Ospina et al 2014), o mejor, de pluralismo metodológico. Todo esto, dado que la transformación de las prácticas definidas por las autoridades al interior del campo terminó volviéndose una exigencia para los diferentes agentes. Es decir, la inclusión de técnicas cualitativas, y posteriormente del método etnográfico, por parte de algunas empresas reconocidas, fue haciendo que los diferentes agentes del campo sintieran la exigencia de incluir en sus portafolios dichos servicios cualitativos y

etnográficos. Seguramente, si un grupo de representantes prestigiosos de la investigación de mercados empiezan a incluir el *neuromarketing*,⁵ sus clientes empezarán a pagar por este servicio y más empresas sentirán la necesidad de incluirlo en su oferta.

La teoría de los campos de Bourdieu (2008) nos permite entender el mundo de las empresas de investigación de mercados como una serie de relaciones entre posiciones, en torno a las cuales circulan unos capitales específicos. En el campo, los agentes hacen estrategias y compiten entre sí. De esta manera, el uso de las herramientas etnográficas se convierte en una *jugada* que forma parte de las estrategias de los agentes para mantenerse vigentes. Así mismo, el diseño de servicios con nombres novedosos y la elaboración de discursos estratégicos sobre la creación de conocimiento, son jugadas para mantener o ascender posiciones.

Consustancial a este fenómeno aparece la formación de un *hábitus* de investigadores de mercado, en el que se evidencia la interiorización de un discurso que articula entre el conocimiento de las técnicas, la chispa para encontrar oportunidades de negocio y la jovialidad para convertir un proceso de investigación en una experiencia reveladora, tal como veremos más adelante.

En suma, esta investigación se sitúa en un contexto en el que el marketing y la investigación de mercados se ha abierto a una perspectiva plural y ha tomado una postura interpretativista que reivindica el conocimiento situado de las prácticas de consumo (Paramo, 2012; Reyes, 2013; Morais y Waal, 2014). Aun así, esta postura interpretativista debe ser entendida en relación a los intereses económicos que están en el centro de la etnografía que aquí analizamos.

Características generales de las empresas de investigación de mercados en Colombia

Elemental, mi querido cliente. Abra bien los ojos y mire más allá de lo evidente. En esta zona descubrirá como usar el conocimiento a su favor para tomar decisiones sabias al momento de comunicar sobre un producto o servicio. El éxito está garantizado. Técnicas cuantitativas y cualitativas. Happymundo (2018)

De las 47 empresas cuyos portafolios analizamos, el 8,5% trabajan a nivel local; para ser más claros, prestan servicios exclusivamente en la ciudad en que están instaladas. El 42% de ellas operan a nivel nacional,

⁵ El neuromarketing es un área de investigación científica reciente que estudia las respuestas físicas, neuronales que tienen los consumidores frente a estímulos sensoriales de la publicidad y el mercadeo.

es decir, tienen una sede central que organiza y ejecuta diferentes procesos de investigación en varios lugares de Colombia. El 48% son de orden internacional y tienen sedes en las ciudades más importantes del país. Una parte considerable de las empresas nacionales y locales son subcontratadas por clientes internacionales para aplicar instrumentos de investigación, o para garantizar la logística de investigadores extranjeros. En la siguiente tabla se ven las ciudades en las que se ubican las empresas.

Tabla 1. Ubicación por ciudades

Ciudad	%
Bogotá	78
Cali	4
Medellín	14
Barranquilla	4
Varias sucursales en Colombia	8

Una de las variables que se revisó en el portafolio fue la alusión a los perfiles de los profesionales que trabajan en estas empresas. Se encontró que el 51% no especificaban el perfil de sus profesionales. El 40% cuenta con un equipo de perfil multidisciplinario, lo que resulta interesante, dado que el portafolio en sí de la mayoría de estas entidades supone cierta multiplicidad de saberes disciplinares. Es probable que en las empresas que no especificaron el perfil de sus colaboradores se encuentren diferentes equipos con profesionales de orígenes diferentes; además, porque lo que se ofrece es cambiante y pretende ser integral, o por lo menos, cubrir tanto aspectos económicos, como psicológicos, culturales y sociales.

Solo el 4% de las empresas manifestaron tener un equipo de solo economistas y el 5% un equipo de solo profesionales en publicidad y mercadeo. La investigación de mercados, entonces, parece ser un campo laboral en donde se encuentran profesionales de disciplinas de las ciencias económicas y administrativas, con profesionales de las ciencias sociales y humanas. Ahora bien, como se verá más adelante, esto no significa que cada uno desempeñe, necesariamente, un rol específicamente disciplinar; por el contrario, un ingeniero industrial puede actuar como etnógrafo y un filósofo como un creativo de marca. Veámonos como se presenta un equipo de trabajo de la empresa Metis:

Somos un equipo multidisciplinario conformado por 35 personas de planta, el cual combina experiencia, juventud, profesionalismo, sagacidad, flexibilidad y sentido de oportunidad. Ofrecemos a nuestros clientes un continuo acompañamiento estratégico para la toma de decisiones contribuyendo a su crecimiento,

a través de estudios de mercado desarrollados por profesionales idóneos que generan valor a la información.

Metis (2018)

Llama la atención cómo los adjetivos con los que se define el equipo evocan no solo la capacidad de investigar y responder profesionalmente a los problemas de conocimiento, sino también habilidades que seguro sonpreciadas en el mundo de los negocios, como la “sagacidad” y el “sentido de oportunidad”. Esto ya nos da pistas sobre las particularidades de la etnografía en el contexto de la investigación de mercados.

Otro dato interesante es el de los tipos de servicios que se ofrecen en estas empresas y la proporción en la que estos aparecen en los portafolios. En la siguiente tabla, vemos cuáles son los servicios ofrecidos y qué tanto están presentes en las ofertas de las empresas.

Tabla 2. Servicios ofrecidos

Servicios ofrecidos	%
Implementación de técnicas cualitativas, cuantitativas y etnográficas	52
Técnicas de neuromarketing	2
Técnicas etnográficas más fortalecimiento de marca	8
Fortalecimiento de marca	12
Técnicas cualitativas más fortalecimiento de marca	12
Cliente misterioso	2
Investigación en línea	4
Todo	8

Las empresas ofrecen servicios que van desde la aplicación de técnicas de investigación tradicional hasta la implementación de técnicas experimentales, más recientes, como las que supone el neuromarketing. No obstante, la distinción: cuantitativo-cualitativo-etnográfico, sigue siendo representativa en la manera en que se estructura la oferta. En las entrevistas, los investigadores señalaban que el portafolio que se ofrecía era apenas un punto de partida, y que, en cada caso, con cada cliente, se definía una estrategia que podía vincular servicios diferentes, dentro de los cuales la etnografía era solo una entre varias opciones. La definición final de la estrategia a implementar se organiza en torno a criterios como el presupuesto del cliente, sus necesidades de conocimiento e incluso sus preferencias en lo que a la técnica de investigación respecta.

En relación con las técnicas de investigación propias al mundo empresarial, encontramos la oferta del servicio de *Mystery Shopper*, el cual a veces se incluye como un servicio etnográfico más, así como el

Coolhunting. Este “cliente misterioso” corresponde a una persona que va de incógnito, consume y diligencia un formato de observación que le permite a los empresarios conocer, de manera espontánea, cómo atienden sus empleados y cómo es la experiencia real del cliente. En el caso del *Coolhunting*, o cazador de tendencias, se trata de una recolección de información de lo que está de moda en contextos reales que aún no han sido visibilizados por el mercado, para lo cual, se hace observación etnográfica o netnográfica.⁶

Por otra parte, las empresas diseñan herramientas en las que se mezclan diferentes enfoques con el fin de medir la lealtad de los clientes, las implicaciones neurofísicas, la relación de la marca con los territorios, entre otras muchas variables. Estas herramientas, con nombres sofisticados, casi siempre en inglés, muchas veces venden lo mismo, solo que con un cariz específico que cada empresa le imprime para posicionarse en el campo. Todo esto se relaciona con el hecho de que muchas de las empresas, a través de sus páginas web, presentan las prácticas de los consumidores como un mundo complejo que hay que desenmarañar e interpretar. Su servicio se sustenta en la complejidad e integralidad del consumo y de los consumidores, razón por la que se ofrecen diferentes servicios para conocer a los usuarios desde distintas perspectivas epistémicas. En consecuencia, las empresas no prometen resultados de investigación, en el sentido de ofrecer el análisis de un compendio de datos que se construyen en el marco de estrategias metodológicas que luchan por evidenciar su fiabilidad y validez; las empresas prometen *insights* y oportunidades de negocio; se comprometen a encontrar ideas que inspiran, experiencias casi lúdicas de conocimiento de sus consumidores; prometen ser aliados estratégicos, entrenadores o consultores. Es frecuente encontrar el uso de adjetivos como “inolvidable”, para hablar de la experiencia que pueden contribuir a generar. O se usan verbos como “inspirar” o “renovar” para definir los servicios –dentro de los cuales se sitúa lo etnográfico– que ofrece la empresa. Se habla desde un discurso positivo que exalta las capacidades de adaptación y novedad de los profesionales de la firma. Esta idea de un conocimiento estratégico y divertido define el carácter que adquiere la etnografía nativa al contexto del marketing.

En el caso específico del saber de las ciencias sociales, vemos cómo algunas empresas usan como un argumento para legitimar el servicio que ofrecen, el manejo de los preceptos de las ciencias sociales:

⁶ La netnografía es una propuesta de aplicación del método etnográfico a los estudios on line. Se trata de analizar la interacción de comunidades virtuales y comprender el sentido que estas tienen, utilizando las diferentes posibilidades que ofrece la comunicación virtual.

Pigmalión nace como una empresa pionera en investigación antropológica de mercados, con 10 años de experiencia, que ha realizado más de 200 investigaciones en 15 países de Latinoamérica para empresas de diversos sectores de la economía. Conformamos un equipo multidisciplinario que integra herramientas de las ciencias humanas desde la antropología, la psicología, la sociología, la comunicación y la filosofía con la administración y el mercadeo. Acompañamos a las marcas a orientar sus estrategias de marketing hacia la creación de vínculos con el target a partir del conocimiento profundo de las personas y el entorno". Pigmaliion (2018)

El uso de la cifra, como un recurso retórico para posicionar el trabajo, es una práctica frecuente en la manera en que se presentan las empresas. El número de investigaciones, los países o departamentos en los que han trabajado, parecen ser indicadores de prestigio, que obedecen más a una lógica comercial que a una de producción de conocimiento en sí; sin embargo, acuden a procesos de académicos para construir el valor que perciben. Esta doble labor se evidencia en la figura de consultores de investigación. Esta es la consigna desde la que ofrecen sus servicios, siempre a la medida de *las necesidades del consumidor*, y no necesariamente, de acuerdo a las exigencias cognitivas que les demanda el conocimiento de una práctica en particular; se superpone la racionalidad económica y estratégica a los criterios de fiabilidad y validez del conocimiento científico.

Por otro lado, algunas de estas empresas involucran la perspectiva social, aunque sea más en el sentido de la Responsabilidad Social Empresarial, que en términos de la conciencia de las implicaciones sociales del conocimiento. En el siguiente fragmento se evidencia cómo aparece este elemento social en el discurso de algunas empresas:

Queremos ser la firma más prestigiosa en la producción de información para incidir en la agenda pública colombiana. Creemos que la combinación de información cualitativa y cuantitativa, más el análisis interno que podemos hacer con personas de múltiples profesiones, va a contribuir de una manera clara y definitiva a que los responsables de decisiones públicas en Colombia puedan tomar decisiones de mejor calidad. Creemos que este país puede ser más próspero, más pacífico y más justo, y que la información que nosotros producimos y analizamos para entregar a nuestros clientes contribuye al logro de esa sociedad. Cifras&Conceptos (2018)

Estas empresas construyen un discurso atractivo en función de sus objetivos comerciales, como es natural de acuerdo a la actividad que realizan. No obstante, dado que lo que ofrecen es conocimiento social, resulta interesante el uso de argumentos tan diferentes como la "lucha

“Se ofrecen servicios etnográficos”, un mapa de la etnografía como práctica de construcción...

social”, “la alquimia”⁷ y “la diversión”,⁸ para conseguir contratos de investigación en los que los resultados son solo una parte, tan importante como la experiencia de los clientes durante la prestación del servicio etnográfico y tan importante como la obtención del *insight*, esa mezcla de conocimiento y estrategia efectiva para el aumento de las ventas. En función de esto último, la empresa Target Insights se define como...

Una compañía que se obsesiona por transformar la información en valiosos *insights* que permitan construir efectivas estrategias de mercadeo. Somos expertos en identificar, entender y develar aquellas cosas que están en frente de nosotros y que no son evidentes a simple vista.
Target Insights (2018)

En este ejercicio de caracterización de las empresas quisimos hacer una idea acerca de la cantidad de dinero que se cobraba por un servicio etnográfico. No obstante, este es un tema oculto que no se tarifa públicamente en las páginas web y que –eso lo supimos luego en entrevistas con investigadores de mercados– forma parte de un acuerdo de confidencialidad entre las empresas de investigación de mercados y sus clientes y se define de acuerdo a la medida de estos últimos.

Hacia una definición de la etnografía desde las agencias desde las empresas

Nuestro trabajo de etnografía ayuda a entender las prácticas culturales y a descubrir las necesidades ocultas de los consumidores. Llegamos al corazón de las cuestiones más relevantes para ellos y así definir quiénes son, cómo viven y qué motiva sus comportamientos. Al incorporar en sus vidas y grabar sus comportamientos, creamos hallazgos más profundos, completos y convincentes que los métodos tradicionales de investigación y podemos ayudar a diferenciar el Real Self (yo real) del Projected Self (yo proyectado).
Ipsos (2018)

El fragmento que encabeza este apartado muestra cuál es la promesa de la etnografía en el contexto de la investigación de mercados. Si bien el factor determinante desde el cual se ofrece la etnografía en el contexto empresarial es la profundidad del conocimiento que ella produce, estos procesos etnográficos pueden durar unos pocos días, incluso algunas horas. Además, se presenta la etnografía como una manera de develar

7 En la página de la empresa Connecta, se define el servicio que prestan como: “Alquimia, ciencia, arte y filosofía que parte de lo conocido para lograr comprender lo desconocido”. Connecta (2018) <https://www.connecta.com.co>. Acceso 14 de junio de 2018

8 Los de Etapa Zero, manifiestan que: “nos divertimos explorando, imaginando, proponiendo y creando grandes ideas para nuestros clientes” EtapaZero (2018). <http://etapazero.co/> Acceso 14 de junio de 2018.

las necesidades ocultas de los consumidores, lo que queda escrito con cierto altruismo que choca con la instrumentalización que se hace de los informantes a los cuales se les recluta para una tarea específica a cambio de una retribución económica. Este proceso es fundamental. Dado que estos trabajos etnográficos se hacen para el sector empresarial, el etnógrafo les ofrece un pago económico a los consumidores con los que se hace la etnografía. Es decir, para el desarrollo de los procesos etnográficos, se contrata unas personas que participan en la etnografía a cambio de una remuneración en dinero o en productos de las marcas. La manera en que está construida la relación con los consumidores, es central para caracterizar el enfoque del tipo específico de etnografía del que aquí hablamos, la cual está sustentada en un doble contrato: el que las empresas hacen con las que ofrecen investigación de mercados, y el que estas últimas hacen con los sujetos de a pie. Así, se trata de un conocimiento hecho a la medida del cliente, que paga por que un agente intermedio le averigüe el sentido que asume su marca y sus productos para un grupo de consumidores que contesta en el marco de una relación contractual. En uno de los portafolios se explicita:

El trabajo de campo se realiza con apoyo de reclutadoras y con nuestras propias bases de datos. En cuanto a las reclutadoras solo se les da las características básicas del reclutamiento como son sexo, edad y NSE. Luego realizan un filtro para asegurar que las personas cumplan con las características.
(Opin, 2018)

En suma, el reclutador es un mediador que consigue personas con características específicas y acuerda con ellas el desarrollo del proceso. Se les da una remuneración para que el etnógrafo tenga acceso a las prácticas del informante. Así, saldan de una manera “práctica” lo que para los etnógrafos ha constituido desde hace bastante tiempo todo un problema epistemológico y político.

Se estudia al consumidor en el contexto real de la interacción con las marcas y los productos. Estudio en el que el investigador tiene contacto con las circunstancias y vivencias reales del consumidor. Metodología de acompañamiento en la cotidianidad del consumidor, genera vínculos de cercanía y confianza con los interlocutores: etnografía visual directa, observación directa, reconstrucción fotográfica, invítame a tu casa y observación participante.
Sigma dos (2018).

Este es un aspecto importante en cuanto define de manera más específica cuál es la etnografía que se práctica en la investigación de mercados. Tradicionalmente la etnografía se ha propuesto como un abordaje holístico, es decir, el etnógrafo aborda un contexto cultural complejo

intentando comprender el entramado de relaciones de significación que le dan estructura. Otros discursos también consideran plausible hacer etnografía en torno a un aspecto en particular, antropología de las prácticas religiosas, del juego, etc. En el caso que nos ocupa, hablamos de observaciones etnográficas sobre la relación de los consumidores con un producto específico, en las cuales se ven aspectos centrales como el uso y la manipulación del producto, o como las interacciones que este genera, en particular en el espacio íntimo (el hogar) y en el contexto en el que el producto es adquirido (supermercado).

Otro elemento central para caracterizar esta etnografía es su carácter de etnografía aplicada. No es la etnografía por la etnografía, es la etnografía por las decisiones estratégicas de las empresas: “Los estudios de mercado de tipo etnográfico le darán herramientas para tomar decisiones basadas en la realidad cotidiana de sus consumidores, entendiendo la forma como conviven las personas y familias con sus productos o servicios” (Camaleón 360, 2018).

Como ya se mencionó, algunas de estas empresas construyen submarcas con los servicios etnográficos que ofrecen. Así, la empresa In-trends, no ofrece etnografía, ofrece *in-trophology*, en la que se descubre el código o impronta que explica el vínculo emocional que el consumidor tiene con las marcas. Por su parte, Profile Investigaciones habla, de una manera que quizás sea más precisa a nivel conceptual, de Encuestas *Inhome*, las cuales buscan recolectar información concreta sobre la realidad de un producto en un ambiente determinado. Estas encuestas tienen un valor adicional, según dice la empresa en su página, permiten controlar que los datos sean 100% reales, al poderse contrastar con la realidad cotidiana de los consumidores.

En síntesis

La etnografía aplicada a diferentes campos del saber, y a procesos de desarrollo empresarial, ha venido generando nuevas áreas y escenarios de actuación profesional con formas de trabajo, conceptos y roles propios. En el caso particular del campo de la investigación de mercados, la etnografía se ha instalado como un servicio, constituyéndose en una práctica estructurada que se ofrece a los empresarios para que estos puedan conocer los usos que los consumidores hacen de sus productos. Los servicios etnográficos representan una simplificación e instrumentalización del método etnográfico, el cual es reducido a su expresión operativa más básica: una observación prediseñada que gira en torno a unas variables de interés que son determinadas por los intereses de los clientes.

Estos servicios suprimen aspectos centrales del enfoque etnográfico, al soslayar la autoría, la reflexividad, la escritura de los relatos y el debate público al interior de una comunidad de conocimiento. No obstante, abren un terreno profesional para los antropólogos y para profesionales de diferentes áreas que desempeñan una actividad económica rentable, haciendo reconocimiento de prácticas de consumo en contextos reales. Al interior del campo laboral de la investigación de mercados, la etnografía se ha convertido en una práctica importante, que genera valor y les da posición a los agentes. De manera consciente o inconsciente, las empresas se han valido del capital simbólico de la etnografía para ofrecer un servicio. Este campo está caracterizado por que las empresas tienen equipos multidisciplinarios, que diseñan y ejecutan proyectos, o que simplemente prestan servicios para otras empresas que tienen proyectos de mayor alcance.

En el campo del mercadeo de los servicios etnográficos, es interesante ver cómo se construye un discurso publicitario para vender la etnografía, en el que se juntan valores propios de la investigación, como la promesa de un conocimiento válido y sustentado, con valores imaginarios asociados al mundo de los negocios que remiten a la chispa creativa y a su capacidad de transformarlos. Este elemento le da un matiz especial a los servicios etnográficos, que no solo pretenden conocer la cultura a través de la experiencia de un intérprete que aprende a desentrañar el universo cultural de los otros, sino que también buscan crear valor económico que se logra a través del desarrollo estratégico de ideas novedosas que los empresarios, en el mejor de los casos, pueden considerar para desarrollar sus productos.

Bibliografía

Aragón, Catherine. (2012). *El 'otro' de la antropología: tensiones y conflictos generados desde las prácticas de la antropología comercial*. Editorial Universidad del Rosario, Bogotá. URL <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/3868>

Arnould, Eric y Wallendorf, Melanie. (1994). “Market oriented ethnography: inter-pretation building and marketing strategy formulation”. *Journal of Market- ing Research*, 31 (4), 484 – 504.

Badot, Oliver, Carrier, Christophe, Cova Bernard, Desjeux Dominic. & Filser, Marc. (2009). “The Contribution of ethnology to research in consumer and shopper behavior: toward ethnomarketing”. *Recherche et Applications en Marketing*, 24 (1), 94 – 111.

Bourdieu, Pierre. (2003). *El oficio de científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona, Anagrama.

Baudrillard, Jean. (1999). *El sistema de los objetos*. México, Ed. Siglo XXI. DF.

Camaleón 360 (2018). <http://www.camaleon360.co/#comolohacemos> Acceso 8 de junio 2018.

Cifras&Conceptos (2018) <http://cifrasyconceptos.com>) Acceso 2 de julio de 2018.

Elliott, Richard, y Jankel-Elliott, Nick. (2003). “Using ethnography in strategic consumer research”. *Qualitative market research: An international journal* 6(4), 215-223.

García González, D., y González Vélez, C. (2020). “El traje nuevo del empresario”: el uso de la etnografía en la investigación de mercados. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (38), 47-70.

Guber, Rossana. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá, Editorial Norma.

Geertz, Cliford. (1973). *La interpretación de las culturas* (Vol. 5043). México. Gedisa.

Happymundo (2018) <http://www.happymundo.com/unidades-de-negocio/> Acceso 14 de junio 2018.

Ipsos (2018) <https://www.ipsos.com/es-co/solution/overview>) Acceso 6 de junio 2018.

Lugo, Juan Pablo y Marín, Jefferson (2007). “Teoría social, métodos cualitativos y etnografía: el problema de la representación y reflexividad en las ciencias sociales”. *Universitas humanística*, (64), 237-255.

Metis (2018) <http://www.metisla.com>. Acceso 16 de julio de 2018.

Morais, Robert y de Waal Malefyt, Timothy (2014). “Ethics in Business Anthropology: Crossing Boundaries”. *Journal of Business Anthropology*, 1(1), 1-10.

Oliva, Ana Gugliemuchi (2016). “Publicidad, antropología y etnografía del consumo: coqueteos actuales entre disciplinas divergentes”. *Poliantea*, 11(21), 41-58.

Opin (2018) <http://www.opinmarketing.com.co/> Acceso 6 de junio de 2018.

Ospina, Jose Miguel; Molina, Luis Fernando; Pérez, Guillermo y Dávila, Carlos (2014) *Historia de la investigación de mercados en Colombia*. Bogotá. Editorial Uniandes.

Páramo, Dagoberto. (2000). *El marketing, una expresión cultural. Lecturas Escogidas de Mercadeo*. Medellín. Asomercadeo,

Paramo, Dagoberto. (2005). “Ethnomarketing, the cultural dimension of marketing”. *Pensamiento y Gestión*, (18).

Páramo Morales, Dagoberto. (2012). “El mercado, una construcción cultural”. *Pensamiento & Gestión*, (33).

Pigmailion (2018) <http://pigmailion.com.co/> Acceso 12 de junio de 2018.

Reguillo, Rossana. (2002). “El otro antropológico: poder y representación en una contemporaneidad sobresaltada”. *Anàlisi: Quaderns de comunicació i cultura*, (29), 063-79.

“Se ofrecen servicios etnográficos”, un mapa de la etnografía como práctica de construcción...

Reyes Reina, Dario. (2013). “La etnografía en los estudios de marca: una revisión bibliográfica”. *Revista científica Pensamiento y Gestión*, (34).

Sigma dos (2018) <https://www.sigmados.com.co/metodologias?lightbox=dataItem-ipq42g6w>. Acceso 14 de junio 2018.

Target Insights (2018). <https://www.timr.com.co/> Acceso 2 de julio de 2018.

DOSSIER

**La violencia perturbadora:
mujeres y uso de la fuerza**



La violencia perturbadora. Mujeres y uso de la fuerza. Introducción al dossier

Laura Masson

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

orcid.org/0000-0003-3367-0214

lmasson@unsam.edu.ar

Cómo citar este artículo: Masson, Laura (2019). “La violencia perturbadora. Mujeres y uso de la fuerza”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 120-131.

La violencia perturbadora. Mujeres y uso de la fuerza

Introducción al dossier



Por **Laura Masson**¹

El estereotipo de las mujeres como naturalmente pacíficas ha desalentado el análisis teórico de situaciones donde las mujeres utilizan la fuerza y/o ejecutan acciones “violentas”. El objetivo de este dossier es realizar un aporte al debate de un tema tabú para gran parte de los feminismos. Especialmente para aquellos casos en que el andamiaje activista y académico, articulado en pos del reconocimiento de los derechos de las mujeres (entre ellos a una vida libre de violencias) y la comprensión del lugar que ocupan en la sociedad y en la cultura, se construyó en base a la idea de una dominación masculina (¿universal?) y una posición de las mujeres como “víctimas”. Durante décadas gran parte de la teoría feminista y los estudios de género se han dedicado a explorar la subordinación y la discriminación hacia las mujeres y la violencia ejercida contra ellas, mientras que los temas que pudieran desafiar esta posición han permanecido subteorizados.

La propuesta de este dossier especial fue inspirada en el convencimiento de que mirar este lugar incómodo es una tarea ineludible que le atañe a las ciencias sociales y especialmente al feminismo. Contrario a lo que a primera vista se pueda pensar, la insistencia en la posición de subordinación de las mujeres, que ha sido vital en los inicios de los *estudios de mujeres* para construir la legitimidad del tema en el mundo académico, mostrar las diversas formas de la desigualdad de género y brindar herramientas para el logro de una ciudadanía plena, ha perdido eficacia para dar respuesta a la obstinación y persistencia de ciertos

¹ Docente e Investigadora del IDAES-UNSAM.

problemas sociales, como la violencia. Las elecciones de los temas y la formulación de las preguntas de investigación son fundamentales para la generación de conocimiento a largo plazo y para dar respuesta a problemas de interés público. No es aconsejable que las feministas omitamos temas, que aparecen manifiestamente en la vida social, por el solo hecho de que la evidencia que nos traen no responde a los cánones teóricos que orientaron en sus inicios la construcción de la legitimidad de los temas vinculados a las desigualdades de género.

Sobre la base de datos de mi trabajo de campo con mujeres en las fuerzas armadas y a experiencias familiares relatadas por parientes mujeres, provenientes tanto de la línea materna como paterna, he comenzado a prestar cada vez más atención al hecho de que el uso de la fuerza aparece en sus narraciones como una estrategia que forma parte de su capacidad de agencia. Lejos de ser leído como tal, el uso de la fuerza o violencia por parte de las mujeres ha sido moralmente condenado, burocráticamente limitado (como la prohibición por largo tiempo del ingreso de mujeres a las Fuerzas Armadas y de Seguridad), ignorado o subestimado y, a veces, especialmente castigado. Las mujeres que hacen uso de la fuerza, ejercen violencia o a quienes se les reconoce un poder real han sido consideradas seres anómalos (brujas, locas, monstruos o prostitutas) y su humanidad y condición de mujeres se ha puesto en duda (Rosaldo, 1974; Lloyd, 1995; Sjoberg y Gentry, 2007; Federici, 2018). Ann Lloyd muestra, por ejemplo, que no se espera que las mujeres sean criminales y, si lo son, pueden ser descritas como “locas”, pero no como “malas”. Clarice Feinman (1994) considera que la percepción de que las mujeres pueden estar locas, porque se atrevieron a ir en contra de sus supuestas dotes naturales como la “pasividad”, parece originarse en la idea de que las mujeres que se conforman como hijas, esposas y madres obedientes y puras benefician a la sociedad y a los varones.

En el año 2003 Elizabeth Badinter, en referencia al escaso espacio concedido en los medios gráficos a Ellen MacArthur, una navegante inglesa que ganó la séptima edición de la regata transatlántica *Route du rhum* en 2002, afirmaba “Hay menos interés en aquella [mujer] que realiza hazañas, que en la víctima de la dominación masculina” argumentando que las hazañas de las deportistas rompen con la imagen de mujer que exige protección (p.12/13).² Más adelante, la autora vuelve sobre el tema y dedica unas páginas a hablar de lo que denomina lo impensable: la violencia femenina. Considera que es impensable o impensado todo

² De acuerdo con la información de los diarios de ese momento fue una de las carreras más duras y destructivas de la historia de la *Ruta del Ron*, con fuertes vendavales en el Golfo de Vizcaya y el Atlántico Norte.

lo que disminuye la importancia del concepto de dominación masculina, la imagen de las mujeres víctimas y lo que pone en peligro la imagen que las mujeres se hicieron de sí mismas. El análisis ensayístico de Badinter (2003) carece, sin dudas, de la complejidad que el tema merece, y circunscribe de manera simplista el escenario de análisis a dos posiciones contrapuestas, que omiten los contextos de las violencias y su relación con otros aspectos de la vida social. Sin embargo, podemos reconocer la virtud de poner el tema en debate y repasar alguna de la bibliografía sobre el tema.

Lejos de la simplificación analítica de Badinter, el libro *Penser la violence des femmes* (2012), dirigido por Colin Cardi y Genevieve Proust, del cual uno de los capítulos integra este Dossier, propone exhumar, desnaturalizar, contextualizar y repolitizar la violencia de las mujeres. Cardi y Proust plantean que pensar la violencia de las mujeres las lleva a enfrentar dos obstáculos: la propia definición de violencia y la sexuación implícita de este fenómeno. La respuesta que darán a estos desafíos es la deconstrucción de la naturalidad que se plantea alrededor de la diferencia entre los sexos y mostrar que la violencia no existe de forma independiente de los discursos sociales de una época que le confieren sentido y se constituyen en poderosos aparatos argumentativos en virtud de sus dimensiones narrativas (p. 19).

Antes de comentar los artículos que forman parte de este dossier, quisiera hacer mención a cuatro trabajos sobre la Argentina que han abordado el tema de la violencia ejercida por mujeres y/o de mujeres que han desafiado los estereotipos de género y quebrantado las leyes. En primer lugar, haré referencia al artículo de Lila Caimari (1997) “¿Whose Criminals Are These? Church, State, and Patronatos and the Rehabilitation of Female Convicts”, donde la autora muestra cómo, a pesar de la creación en la década de 1930 del Patronato de Recluidas y Liberadas, con el propósito de adaptar el tratamiento de las reclusas a normas modernas y equiparar las instituciones a de los reclusos varones, se produce una continuidad del enfoque religioso en las políticas públicas hacia las delinquentes femeninas, que continúa hasta 1970. Caimari muestra hasta qué punto la percepción y tratamiento de la criminalidad femenina, por parte de la burocracia estatal, se basaba en supuestos influenciados por concepciones tradicionales de género, crimen y trabajo más que en la teoría criminológica positivista. Las ideas de la teoría criminológica moderna no se aplicaron de la misma manera a varones y mujeres, ni para interpretar la delincuencia femenina ni para prescribir la rehabilitación de las mujeres delinquentes. La autora presume que la indiferencia oficial hacia el problema se debió a que estas mujeres no fueron consideradas una amenaza importante para el proyecto del moderno

Estado argentino. El segundo trabajo es sobre mujeres carceleras durante la última dictadura militar argentina, donde Débora D' Antonio (2005) hace mención a los “pactos patriarcales que admiten mujeres”. La autora observa que “estas mujeres supieron usar con insistencia subjetiva el poder y en múltiples ocasiones abusar de este, moviéndose en la delgada línea entre una posición ostensiblemente tutelada, a una más vital y con capacidad de mitigar ese control masculino. Y destaca que “estas mujeres subjetivamente entramadas en el concierto de una práctica social genocida, son ‘rescatadas’ en este texto”, con base al reconocimiento de la negación que existe de no observar a las mujeres que están por fuera de lo esperado tanto para los estereotipos del sentido común como los del mundo académico. También es de destacar el trabajo de tesis doctoral de María Antonieta Beltrán Gálvez (2013) sobre los usos legítimos e ilegítimos de la fuerza en mujeres de barrios populares urbanos en Buenos Aires. Beltrán Gálvez revela que el uso de la fuerza física no implica necesariamente vincularse a un comportamiento masculino, ni es pensado como una actitud menos femenina. Muestra las perspectivas situadas sobre el uso de la fuerza y su legitimidad, cómo se desarrolla según distintos ámbitos y en qué casos es condenada moralmente y por lo tanto rotulada como “violencia”. Finalmente, otro significativo trabajo es el libro de Julieta Di Corleto (2018), *Malas Madres. Aborto e infanticidio en perspectiva histórica*, que estudia a fines del siglo XIX y principios del XX la delincuencia femenina en la ciudad de Buenos Aires entre quienes cometían abortos e infanticidios. La autora reconstruye, con perspectiva de género, las implicancias culturales en torno a la criminalidad femenina y los discursos y prácticas sobre los delitos cometidos por mujeres.

Los artículos del dossier

En este dossier el uso de la fuerza y el ejercicio de la violencia son los ejes que articulan los trabajos presentados y que explican distintas experiencias de vida de las mujeres en el ejercicio de la maternidad, la necesidad/posibilidad de defenderse, la participación en la guerrilla y en guerras convencionales y la comisión de delitos. Las reflexiones que se aglutinan sobre los hechos sociales producto de las distintas formas de negación u ocultamiento de la capacidad de las mujeres para hacer uso de la fuerza y/o ejercer violencia, se convierten aquí en un espacio fructífero para pensar y repensar las cuestiones de género.

Victoria Castilla y Camila Fernandes abordan el ejercicio de la maternidad por parte de mujeres de barrios periférico de Buenos Aires y

Río de Janeiro. Ambas autoras colocan en contexto las prácticas maternas que, desde la ley, las burocracias (administraciones) estatales y las clases medias son definidas como violentas, para revelar los condicionamientos que las atraviesan. Ambos trabajos muestran que cuando las tareas de cuidado recaen plenamente sobre las mujeres, las energías y las emociones se desbordan, y ponen de manifiesto la dificultad de colocar “límites” donde los límites de la organización estatal fallan. También revelan que no cualquier persona puede pegarle a un niño/a, que no cualquier tipo de golpe es permitido, y que algunas formas del castigo físico son consideradas violencia y maltrato. De esta manera, van más allá de la trampa de la acusación o justificación de las prácticas maternas y brindan herramientas para mostrar qué significan los castigos físicos en contextos de precariedad múltiple, atención obligatoria, amenazas de violencias diversas, escasez, racismo, estigma, agresión y/o angustia que, como expresa Castilla “alteran el propio horizonte normativo de la buena maternidad y del amor maternal”. Ambas autoras, a través del análisis de lo considerado violento en las prácticas de estas madres, desnudan la dimensión política del cuidado, que se hace evidente precisamente en la condición de clase. Castilla lo hace mostrando la incompatibilidad de la vida cotidiana en barrios pobres con el acceso a las garantías institucionales que brinda el Estado tanto para proteger a sus hijos como a sí mismas, recayendo sobre ellas el gobierno de la responsabilidad sobre el bienestar de los/as niños/as y el propio.

Por contraposición, estos análisis nos permiten ver que el ideal de madre amorosa, dedicada y no violenta solo es posible cuando el Estado, y la condición de clase, nos ponen a salvo de la precariedad, de otras violencias, de la atención obligatoria de los niños/as, del estigma y podemos tener la certeza que cuando nuestros derechos son vulnerados la burocracia estatal nos dará chances de protegernos. La imagen ideal de la maternidad oculta este andamiaje, burocrático-estatal y de clase, que la hace accesible a algunas mujeres, pero que, al proponerla como posición absoluta e inherente a la condición de madres, expone a las mujeres pobres a la acusación de “violentas”. Como propone Butler, en el prefacio a su libro *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, es posible observar cómo las formas dominantes de representación pueden y deben ser destruidas *para que algo acerca de la precariedad de la vida pueda ser aprehendido*. Fernández, por su parte, lo plantea claramente cuando se pregunta ¿cuáles son las condiciones concretas que permiten ejercer la maternidad u otras formas de crianza y cuidado? y ¿cómo podemos construir una plataforma política que incorpore la preocupación por las redes de apoyo de quienes cuidan de los niños y niñas? Y es más contundente aun cuando menciona que las madres que habitan las favelas son

guardianas de la vida y de la protección de los niños en las comunidades periféricas, a pesar de todas las fuerzas de la muerte que operan en esos territorios. Resumiendo, es posible decir que el mecanismo mediante el cual se representa a las madres de los barrios pobres como “violentas”, se basa en el ocultamiento de la precariedad de toda maternidad y de las condiciones que posibilitan que otras madres cuenten con redes de cuidado, apoyo estatal y garantías diversas por la pertenencia a una clase donde el monopolio del uso legítimo de la fuerza por parte del Estado funciona y las garantías que ofrecen las leyes pueden ser accionadas con cierta facilidad.

Además del nerviosismo, Camila Fernandes explora el lugar de la ira y de la rabia y reflexiona sobre el carácter productivo de estos sentimientos. Al igual que Alia Trabuco Zerán (2019), en uno de los casos que analiza en su libro *Las Homicidas*, hace una lectura social de la rabia para contextualizar y comprender la violencia ejercida por las mujeres. En ambos casos las autoras advierten que hay una dimensión de clase que tiende a ser soslayada. Fernandes considera que la “agresividad” es parte de un campo sentimental matizado por relaciones de poder que hablan de agenciamientos de género, raza y territorio. La “rabia” que sienten las madres de la periferia es descrita como sentida en el interior de los cuerpos, capaz de producir ceguera y también como una fuerza que “sube a la cabeza” y produce la explosión de lo “nervioso”. Trabuco Zerán revela cómo, en el juicio de uno de los casos que analiza, la rabia que la homicida manifiesta como motivación del crimen es desoída en el juicio. Esta rabia, dice la autora, carga con un poderoso doble signo, su rechazo a su posición de subordinación (es empleada doméstica con cama adentro) y la afirmación de otras aspiraciones. Fernandes cita a Audre Lorde para mostrar el sentimiento de rabia producido por sistemas racistas, que indican la producción de situaciones de exclusión, maltrato y violencias de diferentes tipos y para decir que en esos casos es fundamental suspender el registro de la culpa individual, dado que vacía la carga político-racial de determinados eventos. Trabuco Zerán cita a Marilyn Frye para denunciar que la rabia supone siempre un agente que causa el mal, se trata de señalar una injusticia y admitir esa injusticia supone exigir reparación (p. 183). Por esta lógica reivindicatoria, continúa Trabuco Zerán, “la rabia es considerada por Frye, y otros filósofos contemporáneos, como una emoción política fundamental y es esa dimensión la que explica que despierte tantas resistencias cuando se la vincula a lo femenino. En el cuerpo de las mujeres, la rabia suele ser adjetivada como desmedida, irracional o de origen histérico, apelativos que cumplen la función de deslegitimar las causas de esa rabia y borrar así a su responsable” (p.184).

Siguiendo esta línea argumentativa el artículo de Dilan Bozgan, sobre las representaciones acerca de la inmolación de una militante kurda, también nos conduce vislumbrar la imposibilidad de oír la voz de las mujeres cuando éstas transgreden su rol tradicional y las formas establecidas de manifestación de su disidencia. El escenario planteado por Bozgan involucra, además de la violencia estatal ya abordada en los artículos ya comentados (aunque de una perspectiva diferente), otro tipo de variables como la étnica donde los estereotipos acerca de las mujeres de Medio Oriente son vinculados a la categoría de “víctima” (no emancipadas) y la lucha armada de las mujeres kurdas considerada una forma de emancipación gloriosa por el hecho de asociarla a la lucha contra un “enemigo universalmente aceptado”: el Estado Islámico. Por otro lado, se pone en juego la (im) posibilidad del reconocimiento del significado reivindicatorio propio de las acciones de las militantes kurdas en la política nacional, internacional y en el propio movimiento kurdo. Bozgan, a través de la lente de su propia experiencia como feminista kurda, realiza un exhaustivo y audaz recorrido por las miradas que la perspectiva académica de occidente ha institucionalizado sobre las mujeres de Medio Oriente. La reflexividad sobre su posición situada le permite dislocar los supuestos (inclusive los feministas) para articular la cuestión feminista con la étnica. De esta manera, dota a su análisis de una potencia singular.

Si en el caso de las madres de la periferia la rabia se describe como sentida en el interior del cuerpo y que sube a la cabeza para explotar en una acción llamada violenta, en el caso analizado por Bozgan, la intención política necesita estallar junto al propio cuerpo, ante la imposibilidad de hacerse visibles y ser escuchadas/os. También necesita alcanzar a otros/as, cuya humanidad pareciera ser de mayor valor, para que el eco de esa explosión tenga alcance. Bozgan muestra que la “violencia” ejecutada en la inmolación de Zilan es parte de un lenguaje, que se inserta en un tipo de diálogo que no fue iniciado por Zilan, sino más bien que ella se inscribe en su lógica con el objetivo que su voz adquiriera valor. Las representaciones que analiza muestran la dificultad de aceptar la razón y la agencia política de una mujer, lo que se pone en evidencia en los intentos de explicaciones psicologizantes, patologizantes o victimizantes que la autora rechaza.

María Patiño Die introduce el tema del entrenamiento corporal de las mujeres para mostrar cómo el aprendizaje de técnicas para la “defensa personal” pone en cuestión la subjetividad y contribuye a que las mujeres tomen conciencia de capacidades y recursos que fueron opacados por un tipo de socialización que, dando por sentada su posición de sujetos subalternos, no las concibe como capaces para enfrentar cierto tipo de violencias. La autora muestra que quienes participan en estas

prácticas de autodefensa o autoprotección sostienen que las mujeres tienen derecho a defenderse, aunque haya una estimación dispar de qué es lo que se entiende como violencia, si defenderse es violencia y si lo que allí realizan es o no un deporte. Elsa Dorling (2018), en su capítulo “La fábrica de los cuerpos desarmados” da excelentes pistas para pensar esta tensión en perspectiva histórica. Un aspecto a destacar del trabajo de Patiño Die es que su pregunta de investigación sea acerca del trabajo de las mujeres sobre la educación de sus cuerpos para la “defensa”, la relación de esta práctica con la transformación de su subjetividad y pensar la capacidad de agencia ubicada en el uso del propio cuerpo como arma defensiva. De esta manera al estilo del análisis realizado por Fanon en *Los condenados de la Tierra*, la política y la posibilidad de reacción para subvertir el sometimiento están ancladas en el músculo. La política está en el cuerpo. En palabras de la autora es importante interpretar las relaciones entre actos de violencia, significación, representación, hegemonía o resistencia desde una perspectiva micropolítica, situada y concreta. Patiño Die plantea que una práctica como la defensa personal problematiza la femineidad hegemónica en tanto, desde pequeñas, a las mujeres se les niega la fuerza, la rabia o la agresividad. Otro logro es que su análisis deja en claro que la violencia no es apenas una respuesta casual o individual a situaciones concretas, sino que es parte de una construcción colectiva que se manifiesta en una versión oficial, y oficializada, sobre lo que se debe considerar como violencia y lo que no.

Finalmente, el artículo de Jane Freedman se enmarca en la dificultad de los análisis feministas para reconciliar una visión crítica de la guerra y de las masculinidades militarizadas con el reconocimiento de que existen femineidades militarizadas y violentas. Analiza el ejercicio de la violencia por parte de las mujeres en los conflictos armados, las causas de la invisibilización de estas violencias y sus efectos en las políticas y las prácticas de los organismos internacionales que trabajan para la resolución de los conflictos mediante procesos de reconciliación y mantenimiento de la paz. Aquí nuevamente aparece el estatus de “víctima” atribuido a las mujeres como una categoría que entorpece, no solo las investigaciones académicas para lograr una comprensión real de la transformación de las relaciones de género en los conflictos armados, sino también, como muestra la autora de manera ejemplar, dificulta los procesos de reconciliación postconflicto y sobre todo perjudica a las mujeres que participaron de ellos. Deseo destacar especialmente tres aspectos del artículo de Freedman por considerarlos un importante aporte en tanto cuestionan las representaciones simplistas sobre las relaciones de género en los conflictos armados. En primer lugar, la autora llama la atención acerca de la persistencia de la invisibilización de las mujeres

que combaten en los conflictos armados, a pesar de los altos porcentajes de participación especialmente en grupos informales y en las guerrillas ligadas a movimientos de liberación o nacionalismos. En este punto su análisis es complementario del presentado por Bozgan, especialmente cuando hace referencia a la tendencia de interpretar a las mujeres que cometen atentados suicidas como víctimas de otras violencias en sus infancias, lo que niega su capacidad de agencia y decisión. El segundo aspecto relevante es que, la representación de las mujeres como víctimas de los conflictos, reforzada por el binarismo “mujeres inocentes” y “varones perpetradores”, hace que se ignore el daño que produce la violencia sobre estos últimos. El tercer aspecto es la invisibilización de las necesidades específicas de las combatientes y la carencia de la perspectiva de género en los procesos de reintegración posconflicto. La autora señala como particularmente difíciles, las dificultades que se presentan para las mujeres en el periodo post conflicto, especialmente debido a que las mujeres que se han involucrado en conflictos armados tienden a ser castigadas por su transgresión de las normas de género.

Todos los artículos que forman parte de este Dossier hacen hincapié en la necesidad de ir más allá de los estereotipos de género que, a pesar de haber sido largamente criticados, continúan obstaculizando el abordaje de temas en los que las mujeres no se corresponden con una imagen de pasividad, sumisión y sometimiento. La desnaturalización, contextualización, historización y el anclaje de los casos en contextos específicos, así como su articulación con otras dimensiones de la vida social, como la política nacional e internacional, dotan de inteligibilidad a los casos aquí presentados y considero que aportan valiosas herramientas para continuar pensando un tema tan complejo como urgente. Como muestra la mayor parte de los trabajos, hablar de las violencias de las mujeres, lejos de centrarse en posibles argumentos de victimización o condena, nos permite ir más allá y dilucidar aspectos de la estructura generizada de la sociedad que puede ser de gran valor para explicar otros problemas sociales. Este Dossier intenta realizar un aporte en ese sentido.

Bibliografía

- Badinter, Elizabeth (2003). *Hombres – Mujeres. Cómo salir del camino equivocado*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Beltrán Gálvez, María Antonieta (2013). *Construcciones localizadas de la identidad de género: los usos legítimos e ilegítimos de la fuerza en mujeres de barrios populares urbanos*. Tesis para optar al título de Doctora en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Butler, Judith. (2004). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.
- Caimari, Lila (1997). Whose Criminals Are These? Church, State, and Patronatos and the Rehabilitation of Female Convicts (Buenos Aires, 1890-1940). *The Americas*, 54(2), 185-208.
- Cardi, Coline y Genevieve Proust. (2012) *Penser la violence des femmes*. Paris, La Decouverte.
- D'Antonio, Debora (2005). "Lo viril como garantía de victoria y la erotización de la dominación. Mujeres carceleras durante la última dictadura militar argentina". En: Andújar, D'Antonio, Domínguez, Grammatico, Gil Lozano, Pita, Rodríguez, Vassallo (compiladoras). *Historia, género y política en los '70*. Buenos Aires, Feminaria editora.
- Di Corleto, Julieta. (2018), *Malas Madres. Aborto e infanticidio en perspectiva histórica*. Buenos Aires, Ed. Didot.
- Dorling, Elsa (2018). *Defenderse. Una filosofía de la violencia*. Buenos Aires, Hekht libros.
- Fanon, Frantz. [1961] (2017) *Los condenados de la tierra*. Navarra, Ed. Txalaparta.
- Federici, Silvia (2018). *Witches, Witch-Hunting, and Women*. United States, PM Press.
- Feinman, Clarice (1994). *Women in the Criminal Justice System*. London, Greenwood Publishing Group.

Lloyd, Anna (1995). *Deviant, Doubly Damned: Society's Treatment of Violent Women*. London, Penguin Books.

Rosaldo, Michelle [1974] (1979). "A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisao teórica". En: Rosaldo, M. y Lamphere, L. (Coord.) *A mulher, a cultura, a sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Sjoberg, Laura y Gentry, Caron (2007). *Mothers, Monsters, Whores. Women's Violence in Global Politics*. New York, Zed Books.

Trabuco Zerán, Alia (2019). *Las Homicidas*. Santiago de Chile, Lumen.



María Victoria Castilla

Universidad Nacional de San Martín, Argentina, CONICET

orcid.org/0000-0001-6399-8486

vickycastilla@yahoo.com.ar

RESUMEN

A partir de una investigación etnográfica desarrollada durante el período 2009-2016 con madres residentes en barrios pobres de Buenos Aires, en este texto se describe y analiza la relación entre cuidados, castigos y violencia presente en la cotidianeidad del ejercicio de las maternidades. Sostengo que determinadas acciones que implican el uso de algún tipo de violencia forman parte del conjunto de recursos normalizados del que disponen las madres para llevar adelante los cuidados hacia los/as hijos/as tendientes a proveerles bienestar. La propia normativa genérica y moral del amor materno alberga y permite estas acciones de violencia cuando se enmarcan dentro del imperativo de la “necesidad” asociada a algún riesgo para el/la hijo/a y se realizan con los/as hijos/as “propios” y no con los/as “ajenos”. Asimismo, argumento que en el caso de las madres pobres y vulnerables entrevistadas las acciones de cuidado, protección y contención se llevan adelante en el marco de experiencias, sentidos y lógicas locales marcadas por la presencia de múltiples tipos de violencias, entre las cuales las del Estado y sus burocracias son frecuentes.

Palabras clave: *maternidad, violencia, amor materno, burocracias.*

Violence, love and maternal care among poor women in Buenos Aires

ABSTRACT

Based on ethnographic research carried out during the period 2009-2016 with mothers living in Buenos Aires, this text describes and analyzes the relationship between care, punishment and violence present in the daily routine of maternity care. I argue that certain actions that constitute forms of violence are standardized resources available to mothers' care and attention tending to provide well being of their children. The generic and moral norms of maternal love allow these actions of violence when they are framed within the imperative of “need” and risks for their own child and not with other mothers children. Furthermore, I argue that poor and vulnerable mothers' actions of care and protection take place within local contexts and rationalities where different types of violence are present, including those exerted by the State and its bureaucracies.

Key words: *maternity, violence, mother's love, bureaucracy.*

Recibido: 16 de septiembre de 2019

Aceptado: 31 de octubre de 2019

Cómo citar este artículo: Castilla, María Victoria (2020) “Violencias, amor y cuidados maternos en mujeres pobres de Buenos Aires”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 132-153.

Violencias, amor y cuidados maternos en mujeres pobres de Buenos Aires



por **María Victoria Castilla**¹

Introducción

Los gritos, insultos, encierros y/o quita de bienes, libertades, afecto o alimentos (junto con diversos métodos persuasivos basados en el diálogo) forman parte del conjunto de recursos y acciones que las madres realizan en la cotidianeidad del ejercicio de sus maternidades, las cuales no son excepcionales ni se circunscriben a un determinado grupo etario o económico de la sociedad. Tampoco se trata de un fenómeno exclusivo del presente (Cicerchia, 1999). La mayoría de los adultos actuales, se criaron con *zamarreos*, *chirlos* y demás castigos físicos y psicológicos que, estando naturalizados, no se asocian con experiencias de crianzas violentas (UNICEF, 2013).² Considerar su presencia a lo largo del tiempo

1 Doctora en Antropología Social. IDAES/CONICET. Correo electrónico: vickycastilla@yahoo.com.ar.

2 De acuerdo con datos UNICEF (2013), hay cierta distancia entre las creencias y las prácticas. Menos de 4% cree que los/as niños/as deben ser castigados físicamente, pero muchos/as más reconocen haber aplicado algún castigo físico. El 16% de los/as entrevistados/as reconoce haber insultado a sus hijos/as. Algo más de un cuarto admite haber dado un chirlo, 22% dice haberlos/as zamarreado, 14% le pegó en una extremidad y un 7% reconoce haberlos/as golpeado en algún lugar de la cabeza. La frecuencia de uso de alguna forma de castigo violento es semejante en niños/as de todos los grupos de edad. Los zamarreos, los chirlos y los golpes en las extremidades se usan más frecuentemente cuanto más pequeños/as son los/as niños/as. Los golpes con objetos en la cabeza o las palizas afectan en mayor proporción a los/as niños/as entre 6 y 14 años. Estos grupos de edad demandan un refuerzo de la protección contra las formas más graves de violencia física.

y los sectores sociales implica asumir que las fronteras entre las lógicas de crianza aceptables y las violencias permitidas son dinámicas y que fueron cambiando a lo largo de la historia y de los discursos legales, institucionales, de legos y de expertos. Asimismo, la violencia como experiencia cotidiana en las familias se encuentra atravesada por las categorías de género y sexo, lo cual implica entenderla mediada por múltiples emociones como desesperación, pena, angustia, ira, alivio, anhelo, amor, odio, horror o miedo (Das, 2008).

En particular, las mujeres residentes en barrios marginales, pobres y vulnerables no sólo son las responsables de los cuidados de sus hogares, familias y entornos territoriales, sino que también llevan adelante las acciones de cuidado en el mercado de trabajo como empleadas de las clases medias y altas, y conforman la capilaridad del Estado en sus barrios (Zibecchi, 2017). Es a la madre a quien socialmente se le transfieren las responsabilidades y costos de la crianza, convirtiéndola en un pilar fundamental de la provisión de bienestar en nuestra sociedad. Las acciones asociadas directa o indirectamente a estas responsabilidades se corresponden con experiencias, sentidos y lógicas barriales, entre las cuales, las de violencias forman parte. En relación con esto último, la violencia como experiencia de cuidado implica una aceptación y normalización de determinado conjunto de acciones desarrolladas en el marco del continuo de cuidado cotidiano que realizan las madres con sus hijos/as y que no pone en entredicho la imagen tradicional y patriarcal de madre y mujer que cuida con y por amor.

A excepción de algunos discursos discriminatorios y estigmatizantes de clase, existe cierta dificultad en visualizar a la madre –y a la mujer en general– como agresiva, hostil o violenta, generándose en la sociedad y en la academia una versión incompleta del ser mujer. Las investigaciones sobre maternidades acompañan esta miopía sobre el uso de la violencia en femenino. Así, con excepción de investigaciones que han abordado temas como el filicidio (Isla, 2006; Kalinsky y Cañete, 2010; Korbin, 1983; Scheper-Hughes, 1989) o el abandono y los abusos asociados a las “malas madres” (Sjoberg y Gentry, 2007; Tarducci, 2011; Palomar Vereá, 2004), poco se ha indagado sobre la violencia normalizada y aceptada en la cotidianeidad de los cuidados maternos.

En este texto analizo las acciones consideradas por los discursos –aunque no siempre coincidentes– de legos, de expertos y de las propias madres como de violencia hacia los/las hijos/as, en relación con los constructos genéricos de la “buena maternidad” y del “amor materno”. Sostengo que las experiencias de crianza y de maternidad en las mujeres pobres se emplazan entre contextos sociales precarios, vulnerables y marginales, entre cotidianidades atravesadas por diversas violencias (criminal, simbólica, estructural, institucional, de género) y en el marco

de un Estado que les delega responsabilidades, obligando a las mujeres a desarrollar respuestas biográficas a problemáticas estructurales. En los barrios donde se realizó el trabajo de campo, las burocracias estatales –cuando presentes–, en la mayoría de las ocasiones quedan circunscritas a sus espacios edilicios, presentando como límite la vida cotidiana en el propio territorio de los barrios pobres.

Las violencias de las madres hacia los/las hijos/as quedan incluidas dentro del constructo de la “buena maternidad” y, por ende, dentro del conjunto de recursos normalizados que permiten proveer cuidado, atención y contención y generar bienestar a los hijos en virtud de las constricciones y particularidades que los entornos y las coyunturas familiares, personales, sociales y económicas imponen en la vida cotidiana. Esta normalización se corresponde con el hecho de que las mujeres comparan más tiempo con sus hijos/as y con que la propia normativa genérica y moral del amor materno alberga múltiples estrategias tendientes a generar bienestar, entre las cuales las de violencia forman parte. La normativa del amor maternal no es contrapuesta al uso de la violencia en el cuidado cuando se enmarca dentro del imperativo de la “necesidad”, se asocia a posibles riesgos para el/la hijo/a y se realiza con los/as hijos/as “propios” y no con los/as “ajenos”. Estos cuidados se realizan en contextos sociales atravesados por múltiples tipos de violencias, entre las cuales las del Estado y sus burocracias son frecuentes.

Los resultados presentados en este texto forman parte de una investigación etnográfica realizada durante los años 2009-2016 sobre las lógicas de cuidado, atención y contención de hijos/as en madres y padres residentes en barrios marginales, pobres y vulnerables del Área Metropolitana de Buenos Aires (en adelante, AMBA) que carecen de un trazado urbano específico y presentan características típicas de los asentamientos denominados localmente “barrios” o “villas”. Para tratar con temas de violencia, maltrato o uso de la fuerza física en el cuidado de las madres, el trabajo etnográfico resulta el más indicado, ya que permite transitar la cotidianidad de estas mujeres con sus hijos y traspasar los límites que las normativas morales imprimen a las narrativas y prácticas consideradas socialmente correctas.

Para su realización, analicé las observaciones, las entrevistas informales y las narrativas de 31 madres de entre 25 y 49 años de edad. Las 31 entrevistas fueron de tipo semiestructuradas, confeccionadas *ad hoc* a los fines de la investigación. Asimismo, se analizaron las notas de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo. En todas las entrevistas se contó con el consentimiento informado, en el cual se explicitaban los objetivos de la investigación y la metodología utilizada, aclarando el carácter anónimo, voluntario y confidencial de aquellas. Por tal motivo, a

lo largo del texto, los nombres de los entrevistados se han cambiado y se ha borrado todo rasgo que pueda identificarlos directa o indirectamente, entre ellos, los nombres de los barrios.³ Las entrevistas fueron grabadas y, en aquellos casos en los que esto no fue posible, los datos y las observaciones fueron registrados en notas de campo. Los textos obtenidos de las entrevistas y las notas de campo fueron analizados de acuerdo con las técnicas de análisis de contenidos por categorías e indicadores.⁴

Cuidados, amor y violencias

La relación entre madres y violencia hacia sus hijos/as no es típica de nuestros tiempos, ni excepcional, ni es exclusiva de determinado sector social de la población. A comienzos del siglo XVII existía un gran temor hacia la figura del hijo debido a los sacrificios que implicaban éstos para los padres y madres durante los primeros meses de vida. Existía un gran número de bebés abandonados que morían antes de llegar al año, incrementándose estas cifras si los hijos eran ilegítimos (Badinter, 1991). En el siglo XVIII, promovido por el discurso fisiocrático que destaca la importancia del ser humano como principal riqueza de la nación (Fernández, 1993), comienza a subrayarse la necesidad de cuidar a los niños y niñas y de prevenir su muerte. A las nociones del amor maternal existentes se le incorporan la responsabilidad de la sobrevida, el crecimiento, la educación y el desarrollo físico, psíquico y social de los/as hijos/as, creándose una “obligación” social y estatal para las mujeres (Badinter, 1991). Así, las nociones modernas del amor materno se fueron estructurando a la vez que lo hacían los Estado-nación.

Según Fernández, este cambio histórico constituye la base del mito del instinto maternal aún vigente (Fernández, 1993) que: a) cimienta las bases de la “familia normal” conyugal y coresidencial que cuida, ama y protege; b) moldea las construcciones genéricas de la feminidad y de la maternidad como institución y como experiencia (Riches, 1996). Siguiendo estos imperativos, los golpes, insultos y maltratos sistemáticos realizados por las madres hacia sus hijos/as son social e institucionalmente considerados aberraciones que ponen en tela de juicio el propio supuesto del “instinto” y el “amor materno” (Badinter, 1991) y las definen como “malas madres” (Hays, 1998; Freyermuth, 2003).

3 A lo largo del texto se hace mención a “barrios del AMBA”, sin aclarar específicamente a cuáles; de esta manera se resguardan las identidades de las personas entrevistadas.

4 Para la realización de la investigación se contó con financiamiento de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), código: UNTREF-112, y de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), código: C2DER-021.

Ahora bien, los modos en que se operacionaliza este imperativo de amor y cuidado en el continuo de la vida cotidiana de las madres y sus hijos/as varían según los contextos históricos, sociales, culturales y económicos, así como también según trayectorias biográficas de las propias mujeres (Ojeda, 2013) y se correlacionan con cambios en las definiciones sociales sobre los cuidados, las violencias y las construcciones genéricas de lo femenino. Incluir los castigos físicos, los golpes, los gritos, los insultos o los encierros como acciones de cuidado implica repensar tanto la categoría de cuidados como la de violencia. La primera es entendida como un continuo de acciones pasivas o activas tendientes a satisfacer necesidades de acceso a bienes y servicios y necesidades emocionales, que se encuentra moldeada por los vínculos interpersonales dando espacio a la interdependencia (D'Argemir, 2009; Esquivel, Faur y Jelin, 2012). Los cuidados tienen bases materiales y simbólicas asentadas en relaciones desiguales de poder y fueron variando en el tiempo y los contextos sociales, al igual que como ocurrió con las acciones violentas (Noel y Garriga Zucal, 2010). Así, actividades otrora consideradas de cuidado, en la actualidad son sancionadas como violentas (por ejemplo, usar *zamarreos*, *chirlos*, *coscorriones*, *palizas*, *biabas*, *correctivos* o *fajarlos*). En Argentina (desde agosto de 2015) con las reformas al Código Civil y Comercial de la Nación, quedan prohibidos todos los castigos corporales en cualesquiera de sus formas y todo hecho que lesione o menoscabe física o psíquicamente a los niños, niñas o adolescentes (Art. 647, Tomo VII del Código Civil y Comercial de la Nación).

La psicología, la psiquiatría, las ciencias de la educación y los discursos de salud, legales y de organismos internacionales consideran a los castigos físicos y los insultos como acciones violentas que conforman el maltrato infantil.⁵ Así, si bien estos discursos moldean las construcciones genéricas de la feminidad (Badinter, 1991; Kalinsky y Cañete, 2010; Korbin, 1983; Scheper-Hughes, 1989; Sjoberg y Gentry, 2007; Tarducci, 2011; Palomar Vereá, 2004), las madres aceptan ciertas acciones de violencia en los cuidados cotidianos (Castilla, 2017). No sucede lo mismo con los hombres quienes, si bien tienen la exigencia de ser potentes sexualmente y de poder reproducir, no tienen la exigencia

5 La Convención sobre los Derechos del Niño de 1989, en el artículo 13, establece que los Estados "respetarán y promoverán el derecho del niño a participar plenamente en la vida cultural y artística y propiciarán oportunidades apropiadas, en condiciones de igualdad, de participar en la vida cultural, artística, recreativa y de esparcimiento". En igual sentido, la Ley 26.061 de Protección Integral de los derechos de los niños, niñas y adolescentes, en el artículo 20, establece que los "organismos del Estado con la activa participación de la sociedad, deben establecer programas que garanticen el derecho de todas las niñas, niños y adolescentes a la recreación, esparcimiento, juegos recreativos y deportes, debiendo asegurar programas específicos para aquellos con capacidades especiales".

genérica de ser buenos padres y en caso de serlo, esta cualidad se presenta positivamente como un incremento simbólico que agrega valor a la persona (Moncó, 2009). Sin embargo, también es un recurso (Schroder y Schmidt, 2001; Riches, 1996) rutinario y ordinario empleado en la normalidad de la vida cotidiana (Garriga Zucal, 2016).

En la cotidianeidad del ejercicio de las maternidades se llevan adelante las múltiples acciones de cuidado entre las cuales la violencia constituye un recurso más, tornándose ambas en elementos indiferenciables de la vida social, doméstica y familiar. Más aún, las violencias externas a las familias pobres (las del Estado y sus burocracias y las de otros grupos sociales o comunidades) penetran en la misma cotidianeidad social y familiar (Das, 2008) de las maternidades y de los cuidados. Entendida de este modo, la violencia se emplaza en lo cotidiano del ejercicio de las maternidades, conformando un recurso más del que cuentan las madres para proveer protección, cuidados y/o bienestar a sus hijos/as, incluso cuando es fuente de daño.

Maternidad, Estado y violencias enlazadas

Las mujeres en los barrios pobres del AMBA desempeñan diversos papeles relativos a la provisión de cuidados hacia los/las hijos/as, entre las que se encuentran: a) ser receptoras de programas sociales; b) ser articuladoras territoriales entre el Estado y la comunidad en la provisión de respuestas frente a problemáticas barriales emergentes (por ejemplo, articular entre madres de usuarios/as de drogas e instituciones terapéuticas, jurídicas y de salud); c) ser referentes de procesos de organizaciones territoriales. Estas actividades desempeñadas por las mujeres dan cuenta del fenómeno de feminización del mundo comunitario, el cual es entendido como un espacio donde se entrelazan necesidades y políticas estatales implementadas a través de las propias mujeres que hacen de mediadoras entre la comunidad y el Estado (Zibecchi, 2017). De esta manera, las mujeres pobres son las principales responsables de la provisión de bienestar de los/as hijos/as en el marco de sus hogares y comunidades, y también permiten la presencia e intervención del Estado en los territorios más vulnerables y pobres. Las acciones asociadas directa o indirectamente a estas responsabilidades se desenvuelven en lógicas sociales, económicas y territoriales en las que diversos tipos de violencias están presentes. En este entramado de responsabilidades, exigencias, limitaciones y vidas vulneradas por la marginalidad y la escasez, las madres llevan adelante las acciones de cuidados.

Para dar cuenta de ello, en este apartado presento principalmente la biografía de Juana, cuyo relato refleja, de un modo muy condensado,

experiencias de vida de muchas de las mujeres con quienes dialogué durante el trabajo de campo. Hay dos dimensiones que deseo destacar: a) las violencias enlazadas (criminal, institucional, estructural, laboral, íntima, de género, simbólica, entre otras) que se entretienen generando un entramado de violencias que condicionan las experiencias y sentidos de la maternidad y los cuidados; b) el accionar de las burocracias del Estado que por sus propias lógicas, en muchas ocasiones, refuerzan las vulnerabilidades de las madres al ejercer distintos tipos de violencias (obstétrica, policial, de género, institucional, entre otras), penetrando la cotidianidad de la vida familiar y social (Das, 2008) y obligando a las madres a elaborar estrategias biográficas frente a problemáticas estructurales.

Juana tiene 27 años y con ella he pasado varias tardes charlando acerca de su trayectoria de vida y sus experiencias de maternidad, compartiendo la cotidianidad de su maternidad y de su hogar. Los diversos encuentros con ella a lo largo de tres años fueron registrados en notas de campo y en algunas ocasiones las conversaciones fueron grabadas. A ella la conozco a través de su hermana Romina, con quien he tenido varias charlas y encuentros. Hoy vive con su marido en unión consensual y los 3 menores de sus 5 hijos (una nena de 3 años, otra de 7 y un nene de 9 años). Ella es una persona alegre y charlatana a la que le gusta mucho escuchar música. Las tardes que paso en su casa se llenan de mates y charlas, mientras realiza actividades cotidianas de mantenimiento del hogar, de abastecimiento y preparación de los alimentos.

Una de las tardes, David, el hijo de 9 años que vive con ella había golpeado a su hermana de 7 años. Juana se acercó, lo insultó y le pegó con la mano abierta en la cabeza. David no lloró. Cuando le pregunté si no le había dolido, ella me responde que está segura que sí pero que no iba a llorar porque no querría parecer “trollo”, que de los primos más grandes aprendió a “aguantar” y “saber pelear”. Esta idea del “aguante” según Garriga Zucal (2016) da cuenta de disputas por el “respeto” entendido como un bien simbólico relevante valorado como honorable y prestigioso.

Juana nació en ese mismo barrio donde ahora vive. Cuenta que su madre no la quería y la golpeaba, que a los 7 años ya se escapaba de la casa y se iba en tren hacia el norte a pasear. Con cierta alegría de quien rememora alguna picardía de la infancia, recuerdan con Romina que muchas veces llegaba, luego de dos días de haberse ido, acompañada de policías que la regresaban a su hogar. Dejó el colegio en quinto grado, con 12 años. Tuvo su primer hijo a la edad de 15 y no sabe quién fue el padre. Este hijo murió a los dos días de haber nacido. Según recuerda, lo que le dijeron en el Hospital fue que había muerto por falta de controles prenatales adecuados y porque el bebé tenía problemas en el corazón. Ella cree que fue debido a los casi dos días de trabajo de parto. Cuando

llegaba al Hospital con fuertes dolores, le decían que se volviera a su casa, que todavía no había dilatado. Ella sentía fuertes dolores, pero no eran atendidos por el personal de salud, que sólo se guiaba por la dilatación del cuello del útero para decidir su atención.

Si bien Juana no refiere a este accionar de personal de salud como violencia obstétrica, sí recuerda el malestar, la tristeza, los dolores y la sensación de no ser escuchada y estar sola enfrentando la situación. La Ley Nacional N° 25.929 de Parto Humanizado sanciona contra toda forma de opresión e intimidación a las mujeres durante el embarazo, parto y postparto. Por su parte, la Ley Nacional N° 26.485, art. 6, inc. e), define como violencia obstétrica “aquella que ejerce el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres, expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales”.⁶ Ahora bien, la violencia obstétrica también es violencia simbólica, ya que se realiza sin mediación de la fuerza física y las madres se sienten obligadas a actuar del modo en que se lo indica el personal de salud, como le pasó a Juana. Ella se retiraba del Hospital y se quedaba esperando en una plaza, ya que no tenía dinero para el colectivo y no había nadie que la acompañara. A decir de Bourdieu (1999), se trata de una violencia que genera sumisiones que se perciben como tales, ya que se apoyan en creencias socialmente inculcadas, como es el caso de la autoridad de la opinión del personal de salud por sobre las experiencias y demandas de las mujeres durante el parto.

Con tristeza recuerda que en el entierro estaban sólo ella y Romina “con el cajoncito”. A los 16 años tuvo a su segundo hijo, al cual el padre no quiso reconocer como propio. La madre de Juana la golpeó fuertemente durante los primeros meses de embarazo:

J: Mi mamá me decía que era una tonta, una puta, que me había enconchado y embarazado otra vez. Me cagó a palos todo el embarazo, no me podía ver toda gorda del embarazo [ríe sutilmente]... cuando nació Valentín ya no fue nada igual, se babeaba por Valentín como hoy, es su nieto del alma, que nadie le toque a Valentín, es el favorito.

E: Lo aceptó...

J: Lo aceptó porque la criatura no tenía la culpa de nada...

Con Valentín aún bebé, conoció a Marcelo con quien tuvo a su tercer hijo, David, a pocos días de cumplir 18 años. Desde que comenzó su

6 Entre ambas Leyes existen referencias mutuas: Ley N° 25.929 de Parto Humanizado y Ley N° 26.485 de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales.

relación con Marcelo, éste fue violento con ella y con Valentín, motivo por el cual Valentín quedó viviendo con su abuela hasta el momento del trabajo de campo. Estuviera o no estuviera borracho, siempre les pegaba. Juana hizo varias denuncias por violencia física, sexual y doméstica (comprendidas en la Ley N° 26.485) en la Comisaría del barrio y en la Comisaría de la Mujer, pero nunca pasó nada. En una ocasión, recuerda que un policía le dijo que esas cosas son problemas de las familias, añadiendo: “señora, eso se resuelve en la cama”. Como señala Segato (2004), todo tipo de violencia también es un gesto discursivo.

Juana también acudió a la Secretaría de la Mujer del Municipio en el que vive, donde la atendieron muy amablemente y le dijeron cuáles son los pasos a seguir con las diversas denuncias que había hecho. No obstante, como ella no continuó con los trámites que exigía la Secretaría para darle continuidad a su expediente, quedó todo en la nada. No hubo trabajadoras sociales que fueran a verla a su casa, ni citaciones, ni llamadas telefónicas o mensajes que le realizaran desde la Secretaría o los Juzgados. Simplemente, al no seguir ella con el proceso, nada más sucedió. Al igual que Juana, muchas de las mujeres con las que dialogué durante el trabajo de campo señalaron tener problemas en poder sostener en el tiempo los tratamientos, procesos, denuncias y demás trámites que iniciaban. Por ejemplo, Alcira que tiene 4 hijos/as y trabaja en una fábrica de heladeras, comentaba las dificultades de seguir trámites y tratamientos debido a las restricciones en tiempo y dinero.

Es poco el tiempo. Sí, porque una está ocupada. Está ocupada y una querría hacer más cosas con ellos... y no se puede... Claro, es poco el tiempo... claro, porque venís a tu casa a la noche. Me levanto a las 5 y vuelvo a las 10 y es como que los chicos ya están cansados y estás muy poco tiempo, miras los cuadernos, esto y el otro... Y después ya se tienen que ir a dormir... A la mañana otra vez te levantas temprano, otra vez tenés que salir... Y todos los días la misma rutina. Pero si no la plata no alcanza, el papá de ellos no me da mucho [dinero] y cuando puede...

A los médicos del de 9 [tiene problemas de retraso madurativo] a veces lo llevo mi mamá, yo cuando puedo, pero no puedo mucho por mi trabajo. Mi mamá también trabaja y a veces no puede tampoco. Hay que ir a pedir turnos y tenés que estar a la mañana para los turnos en el hospital, las tomografías y pedir para que le den la silla [silla de ruedas] para él, llevar todos los papeles...

El mayor obstáculo consiste en compaginar la vida cotidiana del trabajo doméstico, de cuidado y remunerado con los procesos administrativos y burocráticos de las instituciones que, en general, sólo atienden dentro de los límites que los edificios les imponen. Salvo algunas excepciones registradas durante el trabajo de campo que se deben a iniciativas individuales de funcionarios/as, profesionales o empleados/as,

las burocracias dan por sentado que los destinatarios/as tienen la responsabilidad y la posibilidad real de cumplir con los turnos, asistencias, indicaciones y prescripciones que les encomiendan. Ahora, ello se torna dificultoso en contextos de vulnerabilidad, pobreza, escasez y exclusión. Una de las bases sobre las que se erige esta exigencia se remonta a los orígenes de dichas instituciones que, a lo largo de su historia, fomentaron la formación de un modelo de familia nuclear (núcleo conyugal vitalicio, hijos convivientes en el hogar, jefatura masculina y madre ama de casa) al cual le transfirieron la responsabilidad por la supervivencia, la salud, los cuidados y el bienestar de los hijos (Nari, 2004). Así, las concepciones sociales de familia y maternidad tienen implícitas nociones de Estado y ciudadanía, e implican formas específicas en que se conciben y organizan social, política y económicamente los cuerpos de las mujeres, sus emociones, deseos, sentimientos y conflictos (Tarducci, 2011).

Cuando Juana tenía 20 años nació Micaela. Por ese entonces, decide separarse de Marcelo y éste se lleva a David, bajo la amenaza de matarla a ella y todos sus hijos/as, incluido el mismo David. Como mencionaba Juana constantemente, las amenazas de Marcelo siempre se cumplen y, por temor, lo dejó irse con el niño. Con 23 años conoce a otro hombre cuando acompañaba a su prima a la cárcel a visitar a la pareja de ésta. Comienzan una relación estando él privado de su libertad. A los meses queda embarazada de su quinta hija y cuando ésta tenía casi un año, la llaman por teléfono para avisarle que habían matado a su pareja. Al tiempo, con ayuda de uno de sus cuñados, Juana comienza a construirse su casa, empieza a trabajar y forma una nueva pareja. Esta es la etapa en que, según Juana, mayor tranquilidad y bienestar tuvo en toda su vida.

David (con 8 años) le pidió si podía irse a vivir con ella, ya que “estaba cansado que lo coja” el hijo de 14 años de la esposa de su padre. Juana lo llevó a revisar al hospital y le confirmaron el abuso sexual. Ahí mismo le dijeron que habían realizado la denuncia, de acuerdo a lo establecido en el artículo 9 de la Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes. Durante varios días, David se quedó en la casa de Juana. Como mencionaba Juana “con ese odio en el fondo de los ojos”, quieto hasta que estallaba en ira, rompía cosas y pegaba. No fue al colegio por una semana. Cuando volvió, lo llamaron porque le había pegado a unos compañeros. Las maestras le dijeron que tenía que controlarlo más, ponerle límites, que eso es lo que necesitan los chicos a esa edad. Debía seguir con los trámites del abuso sexual, pero surgieron las incompatibilidades entre las burocracias y la vida doméstica.

J: La cosa en la casa estaba complicada y no podía ir y dejarlos solos a los chicos. Ir al hospital, la fiscalía, las psicólogas... Yo no tenía el documento [de David]

así que eso también le hicieron porque lo pedían en el juzgado. A todos lados iba yo, mi marido trabaja en el auto [remis] todo el día.

E: ¿Y tu mamá, te podía cuidar a los otros?

J: A veces... no mucho... los llevaba a ellos, faltaban al colegio y los llevaba, tenía que cargar la SUBE y les compraba algo para que coman porque son muchas horas de espera...

Juana no siguió con los trámites y tratamientos. Se quedó en su casa con David y los otros niños. Le habían dicho que debía continuar con los procesos y esperar los tiempos institucionales si quería lograr algo, pero estos tiempos no se corresponden con los de ella, su hogar y su familia. Se corresponden con tiempos ideales que se piensan disponibles y que tienen como supuesto un ideal de familia en el que la madre sólo debe y puede ocuparse de sus hijos/as y de las demandas que el Estado le impone. La vida cotidiana en barrios pobres resulta muchas veces incompatible con los trámites y procesos institucionales y burocráticos, hecho que distancia a la maternidad como fenómeno social de su dimensión pública (estructurada desde las primeras décadas del siglo XX) y al gobierno de la responsabilidad sobre el bienestar de los/as niños/as. La definición de maternidad como experiencia individual, privada, donde las madres, insertas en una red de contención comunitaria y familiar, se hacen de los recursos para proveer el bienestar a los hijos, es la lógica que prima, distanciando cada vez más lo posible de lo esperable.

Retos propios y el buen cuidado

Diversos estudios demuestran la existencia de conductas de violencia ejercidas por las madres a sus hijos (Badinter, 1991; Giberti, 2009). No obstante, se trata de un fenómeno poco explorado en las ciencias sociales y que forma parte de un tabú sobre la violencia femenina, que refuerza el ideal de pasividad y dadora de amor (Izquierdo, 2001; Osborne, 1993; Sjoberg y Gentry, 2007; Welldon, 2004), sobre todo en los imaginarios de la maternidad en los que la mujer es concebida como presente, cuidadora, cariñosa, tolerante, pendiente, que prioriza las necesidades de los hijos frente a las propias y como víctima de violencia. En cambio, desde la perspectiva de las mujeres entrevistadas, algunos golpes, gritos y diversas versiones del uso de la fuerza física se entienden como parte de los cuidados hacia los/las hijos/as, excluyendo dentro de este conjunto el filicidio, los abusos sexuales, el abandono, las golpizas o cualquier maltrato que no tenga como objetivo final la prevención o la provisión de bienestar. La violencia en el cuidado es un recurso, un modo de actuar

en contextos de incertidumbre y precariedad tendiente a evitar riesgos mayores (Auyero y Berti, 2013; Castilla, 2017) y no una explotación injustificada de la vulnerabilidad y la dependencia de los/as hijos/as a cargo, como los discursos legales, educativos, psicológicos y de salud, muchas veces, lo entienden.

Por ejemplo, en un comedor del conurbano bonaerense (donde funciona a la vez un Centro de Desarrollo Infantil que recibe alrededor de 20 chicos de 0 a 4 años en el cual se realizó trabajo de campo) se llevaban a cabo capacitaciones en crianza y cuidado infantil, organizadas por la Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia del Ministerio de Desarrollo Social, como parte de las estrategias incluidas en el Plan Nacional de Primera Infancia. En este marco, se desarrollaban capacitaciones a mujeres del barrio que se desempeñaban (o deseaban hacerlo) como cuidadoras y cocineras. En estos talleres, se distribuyeron cuadernillos y se expusieron experiencias de vida. Según la coordinadora del Ministerio, la idea era pensar formas alternativas de actuar que no impliquen el uso de la violencia frente a las demandas que presenta la vida familiar. En los encuentros surgieron diversas experiencias personales y, en varias ocasiones, dudas acerca de cómo “poner límites” a los/las niños/as que asistieran al jardín.

Los encuentros fueron pocos, ya que desde el Ministerio les avisaron que “los papeles” de la solicitud del comedor para convertirse en un Centro de Desarrollo Infantil habían sido rechazados debido a problemas en la infraestructura del comedor. No obstante, los encuentros con las madres continuaron y las charlas sobre los/as hijos/as también. Desde la perspectiva de las madres entrevistadas, los “retos” cuando incluyen castigos físicos pueden ser realizados con los propios hijos debido a que es la propia madre la que los lleva adelante, no obstante, cuando se trata de “hijos ajenos”, este permiso no se presenta. Carmen, de 32 años que trabaja como empleada doméstica, comentaba esta tensión, mediada por una relación laboral con la madre de los niños a su cuidado.

C: Y mira, encargarse de los chicos de mi otro trabajo fue difícil para mí, uno de tres años y medio y la otra de poco días de nacida era terrible porque el niño de tres años y medio lo había criado una chica. Era terrible, se paseaba por todas las cosas, por la mesada y controlar al bebé era complicado. Te digo que a los 4 meses que estuve trabajando yo lloraba a más no poder. Entonces, bueno un día la llamé desesperada a mi patrona y le digo: ‘¡Doctora venga por favor porque Manuel me está hinchando, que no puedo soportarlo, me voy!’

E: ¿Por qué?

C: Porque... o sea... yo tengo un concepto y siempre trato de inculcarles a mis hijos y a mis nietos que la comida es sagrada, que hay que tenerles un respeto, quizás por la experiencia que viví de chica no sé pero para mí la comida es sagrada, no se puede desperdiciar. Y el nene volteó el plato y no era mi hijo como

para corregirle de otra manera entonces... yo con mis hijos fui estricta en eso y en los valores y si los tenía que encerrar o quitarles algo o algo, una palmada... pero no era mis hijos y era chiquito, tenía 3... y bueno, ella vino me dijo 'no te preocupes'. Estuvimos ahí hablando, le hablé a él, yo me puse a llorar de la impotencia... Ahora tiene 18 años... O sea todo mi amor, les dediqué a ellos. No fui una consentidora... no los golpeaba, eso no. A veces la madre me decía: '¿por qué le hablas a Manuel como un sargento?' No le gustaba pero yo le hablo así porque las cosas que tienen que ser de una manera y yo tengo la autoridad cuando ellos se van, son mi responsabilidad.

En consonancia con Carmen, Carla quien es madre de 3 hijos y 2 hijas, que trabaja haciendo changas de limpieza y que asiste a las capacitaciones que se realizan en el comedor, me comenta, haciendo referencia a trabajos de cuidado que realizaba, que para ella lo más difícil de cuidar chicos en el comedor es que se trata de "hijos de otra" con los cuales "no podés retarlos como si fueran propios".

E: ¿Trabajás?

C: Ahora hago changas de limpieza, hasta que me acomode otra vez con los horarios.

E: ¿Siempre trabajaste de lo mismo?

C: Limpieza y cuidado... hasta hace un año más o menos trabajaba con una señora que le cuidaba dos nenas, una de 10 y otra de 4.

E: ¿Cómo era cuidarlas?

C: Cony, la de 4, hacía unos berrinches terribles para ir al jardín, ella no quería ir y se tiraba en el piso, se me revolcaba en el piso y yo no sabía qué hacer, porque la gente puede pensar que le estás pegando que le estás haciendo algo. 'Cony, Cony', le decía y ella no reaccionaba y bueno, 'la voy a llamar a tu mamá...', 'No la llames!' me decía y... bueno... así la convencía. Con ella tuve que hacer un replanteo, porque a la vez que no era mi hija yo tenía más responsabilidad de actuar de una manera distinta y a la vez llegar a lo que yo quería con ella.

E: ¿Replantear?

C: Sí... con mis hijos era distinto, porque por ahí, si me enojaba por ahí le podía dar un tirón de pelo y después quedarme pensando qué podía decir para disculparme o para revertir la situación pero por un rato era más cómodo, era más cómodo estar con mis hijos y retarlos, ponerles límites a mis hijos."

E: ¿Cómo es retar?

C: Los retás cuando ya llegaste a un punto donde las palabras no sirven de nada. Algún chirlo en la cola o un tirón de pelo, nada muy fuerte pero para que entienda que está mal lo que hace. Pienso que el reto es necesario pero no tiene que ser autoritario. Si se puede poner límites sin violencia es el ideal.

Aclara que no todos los "retos" implican golpes, sino que puede tratarse también de prohibiciones, palabras dichas fuerte o quita de algún

bien. No obstante, los golpes en los “retos” surgen cuando fallan otras estrategias y surge la “necesidad” de otras acciones. Se trata de estrategias tendientes a evitar otras violencias circundantes que contienen un afán ético que las distingue de la mera crueldad (Alvarez y Auyero, 2014). Por ejemplo, Marcia, de 32 años, madre de 4 hijos, empleada a tiempo parcial en un comercio, que también asiste al comedor, comentaba que hay ocasiones en que es necesario “retarlos” a los hijos, también en asociación con el uso de la fuerza física.

M: Hay veces que es necesario retarlos.

E: ¿En qué sentido?

M: Y cuando se portan mal, no te obedecen. Pero si no... me gustaría evitarlo. Trato de no pegarlos... la verdad es que no me gusta... no es pegarlos mal o fuerte, eso no es necesario.

Asimismo, Sandra de 28 años, madre de 3 hijos, ama de casa y que también participaba de los encuentros en el comedor, coincide con Carla en que “no es lo mismo tus hijos que los de otra”, haciendo referencia al “reto” asociado al uso de la violencia como modo de que sus hijos obedezcan.

S: Yo si veo que alguna le está pegando a mis hijos, voy y la agarro de las mechas [risas]. A mis hijos si hay que retarlos... no digo que no les digan nada... pero pegarlos, no. Para eso estoy yo, que no venga ninguna a querer pegarlos a mis hijos.

E: Si... ¿sobre todo en los jardines?

S: Qué se yo... en todos lados... yo estoy con ellos, los crío, estoy con ellos en todo momento... soy una buena madre [risas y alarde] los ayudo en lo que necesiten... hay cosas que tal vez no haría pero otras sí. Por ejemplo, hay veces que yo sé que es necesario retarlos...

E: ¿Cómo...?

S: Pegarlos cuando se portan mal y no te obedecen, por ejemplo. Pero si no... trato de no pegarlos porque la verdad es que no me gusta pegarlos. Una mala madre, les pega mal, los maltrata. Yo me considero una buena madre porque atiendo bien a las criaturas, no les falta nada...

El imperativo del “reto” entendido como castigo con el uso de la fuerza física y asociado a la noción de “necesario” (tal como aparece los relatos de Carla, Sandra, Marcia y otras madres entrevistadas), pone de manifiesto que, ante determinadas situaciones, el uso de la violencia constituye un recurso más de los cuidados y se opone a las prácticas de las “malas madres” que abandonan, abusan, maltratan, matan o dejan morir a sus hijos/as (Kalinsky y Cañete, 2010; Sjoberg

y Gentry, 2007; Tarducci, 2011; Palomar Vereza, 2004). Así, siguiendo las narrativas de las entrevistadas citadas y de la mayoría de las mujeres con quienes realicé el trabajo de campo, en la acción del “reto” se conjugan la “necesidad” en tanto imperativo y la potestad asociada a la propiedad de los hijos.

Por ejemplo, en Lía de 32 años, madre de 2 hijos y que trabaja ocasionalmente en eventos como camarera, está presente la noción de la “necesidad” asociada a los “límites” en relación con el buen cuidado materno. La expresión “poner límites” hace referencia a condicionar las acciones de los hijos a las consideradas social, familiar e individualmente aceptables, adecuadas y deseables, así como también, a poner en práctica sanciones cuando éstos no se cumplen (Castilla, 2017). Ahora bien, esta necesidad de poner límites no sólo se circunscribe a los hijos considerados o cuidados como “propios”, sino que también forma parte del constructo de la buena maternidad y del amor materno.

E: ¿Cómo es para vos que una madre esté haciendo bien las cosas?

L: Y qué sé yo... que sea buena, cariñosa, que los ame... No tan... tampoco que te deje todo a la de Dios. Que imponga los límites porque los necesitan... ellos lo necesitan y es la madre la que está ahí en todo... pero no sé... para mí no hace bien las cosas una mamá que, por ejemplo, yo veo que... no le pones límites cuando vos salís o algo que el nene se te pone caprichoso, se te pone rabioso... y vos decís que si no lo corregís en tu casa... cuando sale es peor. Y ahí ves que no es un ejemplo de una buena madre... Una madre está en los límites y en los permitidos. Tampoco porque no estoy nunca les dejo hacer lo que ellos quieren, no. A la hora de la leche, es la hora de la leche, a la hora de comer... y así. Nada de que no, estoy jugando a los juguitos. Y eso no se va... A veces lo quieren comprar al padre: ‘¿Papi puedo jugar a los juguitos?’; ‘No, preguntale a mamá’ o ‘cuando venga mamá, preguntale’.

E: ¿Y le hace caso a tu marido cuando le dice eso?

L: Y si no lo cago a palos porque si no pasamos la autoridad por arriba y los chicos no respetan. No saben lo que es un límite o una penitencia...

Juana, al igual que la mayoría de las madres, menciona que nunca se metería en la crianza de un niño que no fuera el propio ya que no es su obligación. Salvo, nuevamente, que sea extremadamente necesario haciendo referencia a que se trate de una cuestión de vida.

E: ¿En qué aspectos de la crianza de un niño que no fuera tuyo...no te involucrarías?

J: Con chicos ajenos, ponelo, no me meto... puedo decirle una vez algo a la madre o si veo que si no digo algo se muere ponelo que sí, pero... nada... creo no me toca meterme con hijos ajenos... no es mi obligación. Para eso está la madre... o no sé...

Por su parte, Julieta, en un encuentro en el que charlábamos de los eventos que habían sucedido en el barrio durante el fin de semana mencionó que para ella una buena madre, en oposición a una mala madre, se preocupa por sus hijos/as y que así es más fácil que pueda modificar comportamientos que los pongan en riesgo.

J: Yo pienso que la madre tiene que encaminarlos así, en la parte del estudio, llevarlo a un lugar así que hagan deportes y bueno, llevarlos a veces a donde ellos quieren a veces... a la casa de los amigos... Compartir cosas con ellos también, darles amor, cariño que es importante. Hay madres que no les importan los hijos, que no se preocupan. Por ahí va un vecino y le dice: 'mirá tu chico anda en tal cosa'... Y 'no', dice, 'mi hijo no anda en eso. No, eso es mentira'... Y bueno, lo deja y después cuando le pasa algo ya es tarde. Eso yo pienso que es... una mala madre porque me parece que no les importan. Si te dicen que tu hijo anda en algo, ahí tenés ver qué pasa porque puede ser que no sea así pero si es, mejor agarrarlo a tiempo para tratar de que cambie eso que hace.

E: 'Eso que hace', ¿como qué sería?, ¿qué puede hacer la madre?

J: Porque a veces podés ser una buena madre, estar pendiente, pero también se te escapan de las manos... a veces... Yo con mis hijos hice todo lo mejor que pude, pero sin embargo mi hijo que es el más grande, sin embargo él... se drogaba. Y bueno, yo puse todo lo mejor de mí, fue difícil, a veces lo tenía que pegarle para que vuelva porque era como que no entendía... Bueno, él tiene la mitad de las neuronas las tiene muertas porque... él se drogaba con cocaína... Y estuve en tratamiento neurológico... y... ahora ya salió y por lo menos de la mecánica él se acuerda... Estuve un mes en el hospital con él y el médico me dijo que yo me tenía que hacer cargo de él... Y bueno, yo me hice cargo y... lo saqué adelante, se ponía a pegar y había que controlarlo... y bueno, ahora él es alguien en la vida, trabaja y tiene su familia... sigue fumando esa porquería a la noche... Durante el día no, porque él trabaja... pero a la noche lo hace.

El “reto” aparece como potestad de las madres hacia los/as hijo/s debido a que son “propios” y no “ajenos”. Estas competencias de sanciones tienen sus bases en el surgimiento de la familia nuclear como construcción socio-histórica del patriarcado en correspondencia con la propiedad privada y las versiones modernas del amor materno (Badinter, 1991; Nari, 2004). Si bien esta asociación comienza a ser discutida por algunos grupos sociales particulares, sobre todo a partir de la década de 1970 (Felitti, 2010), los sentidos de origen continúan presentes. De este modo, en los cuidados que realizan las madres cotidianamente en el ejercicio de sus maternidades conviven el amor y los castigos físicos, formando una asociación no contradictoria de imperativos, potestades y propiedades. Se trata de acciones rutinizadas, cotidianas y habituales, consideradas ilegítimas en los discursos sociales e institucionales, pero que cobran legitimidad en determinadas situaciones y contextos.

Conclusiones

Las múltiples violencias que sufren y a las que están expuestas las madres en general y las residentes en barrios marginales y vulnerables en particular, se imbrican en un complejo entramado que también moldea las dinámicas cotidianas de los cuidados. A su vez, estos contextos de precariedad, violencia, pobreza, escasez, desprestigio, estigma, vulnerabilidad, agresión y/o angustia alteran el propio horizonte normativo de la buena maternidad y del amor maternal. Así, el uso de la fuerza y las acciones de violencia hacia los/as hijos/as tienen tanto bases materiales como en las otras violencias con las cuales se anidan, entre las cuales se encuentran aquellas ejercidas por las burocracias del Estado. Éstas, moldean las microdinámicas cotidianas en las que los cuidados y las violencias hacia los/as hijos/as se desenvuelven.

Las necesidades económicas, la vulnerabilidad y la precariedad conducen a condiciones humanas explosivas al suponer que son las mujeres quienes deben cargar prácticamente todo el peso del ejercicio de la maternidad. Esta sobrecarga de la madre se corresponde con efectos relacionados con la infancia, como el abandono, la violencia y el abuso, limitaciones, sufrimientos y dificultades. Por otra parte, tampoco existen instituciones suficientes ni mecanismos sociales para atender las necesidades de los/as niños/as que carecen de madres y/o padres que se hagan cargo de ellos. Esto lleva, nuevamente a sobrecargar el papel de la madre y también crea condiciones de vulnerabilidad para la infancia (Palomar Vereá, 2004). En el vínculo que las madres entablan con sus hijos/as, se presentan sentimientos idealizados como la ternura y otros sancionados como la agresividad. Estos últimos junto con las acciones de violencia, dejan de ser negados o sancionados cuando se entiende que son un medio para brindar cuidados a los/as hijos/as y, por ello, no contradicen las exigencias de amor incondicional que protege.

Los atributos y acciones asociadas a las nociones del buen cuidado son cambiantes de acuerdo con los contextos históricos, las culturas, los grupos sociales y las trayectorias biográficas que moldean las lógicas e imperativos de cuidado y protección de las madres hacia los/as hijos/as. Algunas acciones que implican el uso de la violencia (como los “retos”) son parte de los cuidados y están fuertemente enlazadas con otros tipos de violencias (estructural, simbólica, institucional, obstétrica, doméstica) presentes en las cotidianidades de estas madres, moldeando sus emociones, sentidos y prácticas de cuidado. El amor, más en particular el amor materno, no queda ajeno a dichas experiencias de violencia que se desarrollan en las acciones cotidianas de cuidado. A diferencia de otras emociones, las vinculadas al amor y al cariño que sienten las madres

con sus hijos/as, están estructuradas sobre un andamiaje moral del amor materno, el cual, a la vez, es político, económico y forma parte de las maneras en que el Estado organiza la provisión de bienestar. Y es el mismo amor, el que cobija y habilita acciones de violencia cuando se entiende que las circunstancias así lo ameritan.

Bibliografía

Álvarez, Lucía y Auyero, Javier (2014). “La ropa en el balde. Rutinas y ética popular frente a la violencia en los márgenes urbanos”, *Nueva Sociedad*, N° 251, pp. 17-30.

Auyero, Javier y Berti, María Fernanda (2013). *La violencia en los márgenes*. Buenos Aires, Katz.

Badinter, Elisabeth (1991). *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona, Paidós.

Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona, Anagrama.

Castilla, María Victoria (2017). “Maternidad, cuidados y castigos en barrios marginales y vulnerables de Buenos Aires”, *RUNA*, 38 (2), pp. 37-52.

Cicerchia, Ricardo (1999). *Historia de la vida privada en la Argentina*. Buenos Aires, Troquel.

D’Argemir, Dolors Comas (2009). “Trabajo, economía sumergida y género. La atención a la dependencia”, en Téllez Infantes, Anastasia y Martínez Guirao, Javier Eloy (coords.): *Economía informal y perspectiva de género en contextos de trabajo*, Barcelona, Icaria. pp. 169-195.

Das, Veena (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Encuesta sobre condiciones de vida de la niñez y la adolescencia. Principales resultados. (2013). Buenos Aires.

Esquivel, Valeria; Faur, Eleonor y Jelin, Elizabeth (2012). “Hacia la conceptualización del cuidado: Familia, Mercado y Estado”, en Esquivel, Valeria; Faur, Eleonor y Jelin, Elizabeth (eds.): *Las lógicas del cuidado infantil: entre las familias, el Estado y el mercado*, Buenos Aires, IDES-UNFPA-UNICEF. pp. 11-44.

Felitti, Karina (2010). “Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1970-1986)”, *Estudios Sociológicos*, Vol. 28, N° 84, pp. 791-812.

Fernández, Ana María (1993). *La mujer de la ilusión*. Buenos Aires, Paidós.

Freyermuth Enciso, Graciela (2003). *Mujeres de humo. Morir en Chenaló: género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. México D.F, CIESAS.

Garriga Zucal, José (2016). “Del ‘correctivo’ al ‘aguante’. Los usos de la violencia entre policías y ‘barras bravas’”, *RUNA*, Vol. 37 (1), pp. 39-52.

Giberti, Eva (2009). *La familia, a pesar de todo*. Madrid, Humanes de Madrid.

Hays, Sharon (1998). *Las contradicciones culturales de la maternidad*. Barcelona, Paidós.

Isla, Alejandro (2006). “Violencias públicas y privadas en la producción de familias y género”, en Míguez, Daniel y Semán, Pablo (eds.): *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires, Biblos.

Izquierdo Benito, María Jesús (2002). “Los órdenes de la violencia: especie, sexo y género”, *XVI Edició Universitat Internacional de La Pau. Recull de Ponències, September*, pp. 19-37.

Kalinsky, Beatriz y Cañete, Osvaldo (2010). *Madres frágiles. Un viaje al infanticidio*. Buenos Aires, Biblos.

Korbin, Jill (1983). *Child Abuse and Neglect*. Berkeley: University of California Press.

Moncó, Beatriz (2009). “Maternidad ritualizada: un análisis desde la Antropología de Género”, *AIBR*, XXX, pp. 357-384.

Nari, Marcela (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político. Buenos Aires, 1890-1940*. Buenos Aires, Biblos.

Noel, Gabriel y Garriga Zucal, José (2010). “Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso”, *Publicar*, Año 8, N° 9, pp. 97-121.

Ojeda, Natalia (2013). *La cárcel y sus paradojas: los sentidos del encierro en*

una cárcel de mujeres. (Tesis Doctoral), documento electrónico: http://ri.unsam.edu.ar/greenstone/collect/coltesis/index/assoc/HASH0198.dir/TDOC_IDAES_2013_ONS.pdf

Osborne, Raquel (1993). *La construcción sexual de la realidad*. Madrid, Cátedra.

Palomar Vereza, Cristina (2004). “Malas madres: la construcción social de la maternidad”, *Debate Feminista*, Vol. 30, pp. 12-34.

Riches, Adrienne (1996). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid, Cátedra.

Scheper-Hughes, Nancy (1989). *Death without weeping*. Madrid, Siglo XXI.

Schmidt, Bettina y Schroeder, Ingo (eds.) (2001). *Anthropology of violence and conflict*. London, Routledge.

Segato, Rita (2004). *Territorio, soberanía y crímenes de segundo grado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Brasilia, Serie antropología.

Sjoberg, Laura y Gentry, Caron (2007). *Mothers, Monsters, Whores. Women's violence in global politics*. New York, Sec Books.

Tarducci, Mónica (2011). “Las ‘buenas’ y las ‘malas’ madres en la adopción”, en: Felitti, Karina (ed.): *Madre o hay una sola. Experiencias de la maternidad en la Argentina actual*. Buenos Aires, CICCUS.

Welldon, Estela (2004). *Mother, Madonna, Whore. The idealization and denigration of motherhood*. London, Karnac Books.

Zibecchi, Carla (2017). “Mujeres y relaciones de cuidado en el territorio: una mirada microsocial a la constitución de la oferta comunitaria de cuidado”, en: Arcidiácono, Pilar y Zibecchi, Carla (coords.): *La trama social de las políticas sociales*. Buenos Aires, Biblos.



“Aí eu não aguentei e explodi”. A expressão do “nervoso” feminino no cuidado com as crianças em territórios de favela

Camila Fernandes

Universidade Federal Rio do Janeiro, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-2446-1760>

fernandesv.camila@gmail.com

RESUMEN

La maternidad como representación colectiva se sitúa en un campo lleno de polivalencias. Si, por un lado, tenemos una abundancia imaginaria de devoción, sacrificio y amor maternal, por otro, tenemos sentimientos de odio, nerviosismo y cansancio igualmente presentes. Sin embargo, aunque los sentimientos “positivos” se transmiten socialmente, las expresiones “negativas” de maternidad a veces son censuradas, sofocadas o tema de escrutinio público. Desde el trabajo de campo con mujeres que viven en favelas, trato de pensar en la ira y el nerviosismo que las mujeres pobres experimentan en relación con sus hijos. En el curso de la investigación realizada con residentes e instituciones estatales, las mujeres “nerviosas” formaron parte de un sistema social de acusaciones de disturbios. Dichas mujeres son criticadas por golpear, humillar y castigar a sus hijos. Al escuchar las historias de estas mujeres sobre sus relaciones de cuidado, analizo el lugar de la ira y el nerviosismo en un terreno marcado por la atención obligatoria, precariedad múltiple y violencia estatal.

Palabras clave: *mujeres, madres, nerviosismo, ira, agresividad, violencia.*

“I couldn’t stand it and exploted”. The expression of feminine “nervousness” in the care of children in the favela territories

ABSTRACT

Motherhood as a collective representation is situated in a field full of ambivalence. If, on the one hand, we have an imaginary abundance of devotion, sacrifice and maternal loving, on the other, we have feelings of hatred, nervousness and tiredness equally present. However, while “positive” feelings are adequately socially conveyed, “negative” expressions of motherhood are sometimes censored, stifled or worthy of public scrutiny. Based on field work carried out with women living in favelas, I examine the anger and nervousness that poor women experience in relation to their children. In the course of research conducted with residents and state institutions, “nervous” women were part of a system of accusations about social disorders. Such women are criticized for beating, humiliating and punishing their children. Listening to the stories of these women about their care relationships, I analyze the place of anger and nervousness in a terrain marked by compulsory attention.

Key words: *women, mothers, nervous, anger, aggressiveness, violence.*

Recibido: 30 de agosto de 2019

Aceptado: 13 de febrero de 2020

Cómo citar este artículo: Fernandes, Camila (2020). “Aí eu não aguentei e explodi”. A expressão do “nervoso” feminino no cuidado com as crianças em territórios de favela”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 154-178.

“Aí eu não aguentei e explodi”

A expressão do “nervoso” feminino no cuidado com as crianças em territórios de favela



Por **Camila Fernandes**¹

Introdução

Esse artigo explora algumas formas de enquadramento da agência feminina compreendidas a partir da expressão do “nervoso”.² Na descrição dos contextos analisados, busco dar vazão a expressão desse sentimento vivenciado por algumas mulheres mães no exercício do cuidado de seus filhos. Ao longo da discussão, o sentimento de “nervoso” aparece articulado a outras relações produtoras de tensão, tais como situações de precariedade, a responsabilidade solitária na criação dos filhos e a necessidade de evitar que outras violências atinjam as crianças. Durante a exposição, busco pensar nas possibilidades de exercício do cuidado em meio a contextos de vulnerabilidade, violência militarizada e racismo de Estado (Foucault, 1975). Ao final, proponho uma reflexão sobre o caráter produtivo do sentimento de “nervoso” em meio a um contexto social que estimula a reificação de comportamentos femininos dóceis e domesticados.

1 Doutora em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ) e mestre em Antropologia (PPGA/UFF). Pesquisadora do NuSEX – Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidades (PPGAS/MN/UFRJ) e do LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento. Atualmente atua como pós-doc no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/MN). E-mail: fernandesv.camila@gmail.com.

2 Utilizo as formulações do sociólogo Erving Goffman (2012) sobre enquadramento social. No estudo da interação entre as pessoas, Goffman analisa as formas de enquadramento, pensando de que modo determinadas situações são “lidas” ou apreciadas socialmente a partir de diferentes “frames”.

A discussão é parte de uma pesquisa maior sobre sexualidade, reprodução, raça e gestão estatal em territórios de favelas (Fernandes, 2017). A pesquisa foi realizada em um complexo de favelas localizado na Zona Norte no Rio de Janeiro (Brasil). O trabalho de campo teve início em março de 2014 e se desenvolveu até janeiro de 2016. Durante a pesquisa, acompanhei redes de cuidados de crianças tecidas entre familiares, vizinhos, amigos e instituições públicas. Ao acompanhar essas redes de atenção, me concentrei em dois espaços específicos, as creches públicas e as casas que “tomam conta” de criança na vizinhança.³ Além desses espaços, circulei entre escolas, hospitais e clínicas da família. Durante o trabalho de campo, pude conversar e entrevistar profissionais das administrações públicas (Teixeira & Souza Lima, 2010).⁴

Para situar as mulheres interlocutoras da pesquisa, cabe indicar que elas são moradoras de territórios de favela. Em relação a identificação racial, são majoritariamente negras (pretas e pardas) com a presença de mulheres brancas. Muitas mulheres possuem trajetória de migração de outras regiões do país (Norte, Nordeste e Centro Oeste), incluindo também os deslocamentos internos à região Sudeste, em especial, de áreas rurais e da baixada fluminense. No campo das atividades profissionais, as mulheres trabalham no setor de serviços; comércio, serviços de saúde, babás, empregadas domésticas e setor de limpeza. Além do trabalho fora de casa, a grande maioria é a única responsável pelo cuidado doméstico e das crianças, mesmo quando há um companheiro na residência familiar. A idade das mulheres varia entre 23 a 65 anos de idade, incluindo mães e avós. Adolescentes e crianças também foram ouvidos e suas falas aparecem no decorrer do texto.

Em relação a metodologia do trabalho de campo, a etnografia realizada buscou articular dois planos analíticos distintos e entrecruzados. Um diz respeito aos enquadramentos feitos por profissionais das administrações públicas nas suas formas de atenção às mulheres e o outro se refere aos pontos de vistas das mulheres mães sobre o exercício do

3 As creches públicas são equipamentos de atenção infantil ofertados pelo Estado através do poder municipal. As casas de “tomar conta”, são espaços em que mulheres moradoras de favela e bairros periféricos cuidam de crianças em suas próprias casas.

4 Utilizo a categoria “administração pública” no sentido trabalhado pelos antropólogos Antônio Carlos Souza Lima e Carla Teixeira (2010). Os autores desenvolvem análises no campo da Antropologia do Estado, buscando trabalhar as muitas faces da gestão governamental. O plano das administrações se refere ao plano burocrático empreendido por profissionais que atuam nas instituições. Estes profissionais são mediadores da dimensão normativa, abstrata e prescritiva das leis ao mesmo tempo em que atuam no plano pragmático da ação estatal. São profissionais que trabalham “na ponta” ou “no balcão” como desenvolvido no trabalho da antropóloga Maria Gabriela Lugones (2012). Explico, pois, que apesar de situar as profissionais a partir de suas posições profissionais, optei por ocultar seus nomes com o objetivo de garantir o sigilo das trabalhadoras diante de suas atuações.

“Aí eu não aguentei e explodi”. A expressão do “nervoso” feminino no cuidado com as...

Imagem 1. Grafite Morro da Mineira. Trabalho de campo, 2016



cuidado dos seus filhos. Ao ouvir às mulheres, busquei acompanhar de que forma elas significam o “nervoso” experienciado no cotidiano com as crianças, tentando conferir escalas de inteligibilidade a esse sentimento.

Da parte dos profissionais das administrações públicas, cabe explicar que parte considerável deles possui origem em territórios periféricos e muitos são moradores de áreas populares. Seja na creche, na clínica da família ou nas escolas, a maior parte das profissionais é composta por mulheres. Em relação a trajetória profissional, situam-se pessoas com formação universitária e formação escolar básica. Portanto, temos profissionais voltados ao cuidado das pessoas, atuando em áreas da assistência social, saúde, educação e segurança. As posições profissionais variam. Nas creches públicas, temos diretoras, professoras, auxiliares de cozinha e limpeza. Nas escolas públicas, temos diretoras, professoras e técnicas (assistentes sociais e psicólogas). Na clínica da família, encontramos psicólogas e médicas. Em resumo, essas são profissionais engajadas em circuitos de cuidados nos quais prever, controlar e regular fazem parte do conjunto de ações e valores ético-morais que estruturam as relações em jogo (Lugones, 2017).

Durante as interlocuções realizadas na pesquisa, foi comum ouvir menções a existência de “mulheres nervosas” na criação das crianças. Na escuta dessas indicações, acompanhei de que forma alguns conflitos sociais vividos no território eram associados ao comportamento feminino.

Em linhas gerais, o “nervoso” das mulheres é localizado como um elemento nocivo a ordem social, uma vez que de acordo com as narrativas dos profissionais e moradoras do morro, crianças criadas “na base do esporro”, “com violência” e “falta de amor” se tornam pessoas potencialmente perigosas ou “desestruturadas”

Durante o período de pesquisa nas instituições, a “má criação” dirigida às crianças foi mencionada através de categorias tais como, “negligência”, “abandono”, “falta de estrutura”, “falta de amor” e “desapego”. A expressão “mãe violenta” ou “mãe agressiva” foi enunciada em alguns momentos para identificar determinadas mulheres. Ao tematizarem sobre o tema da “violência”, as profissionais se dizem consternadas com mulheres que na prática, “humilham”, “xingam” e “batem nas crianças sem qualquer motivo”. Para essas profissionais, estas formas de tratamento muitas vezes não são percebidas como “violência” por parte das mulheres, o que causa mais estranhamento por parte das equipes.

Em meio aos discursos das profissionais, os moradores de um modo geral, também apontavam algumas mulheres especialmente “nervosas” nos tratos dos filhos. Essas mulheres são vistas como “destemperadas”, “desequilibradas” e algumas vezes “ruins” ou “maldosas”. Nesse contexto, seja no âmbito da enunciação popular ou das administrações estatais, o “nervoso” feminino tem sua origem em uma “sexualidade errada” atribuída a mulheres, pobres, negras e moradoras de favelas.

A “sexualidade errada” diz respeito ao exercício de uma suposta sexualidade livre e (re) produtora de filhos feitos em grande quantidade. Nas acusações cotidianas, mulheres oriundas de favelas são responsáveis por fazer proles numerosas, seja com a intenção de extrair benefício social do governo ou por desleixo com a sexualidade e capacidade reprodutiva. “Crianças que nascem sem planejamento”, conforme registram os profissionais das administrações, fundamentam a crença em mães que não desejaram seus filhos “de verdade”, uma vez que os filhos foram feitos “sem desejo, mas por acidente”, como comenta uma médica de um hospital público.

Esse tipo de sexualidade supostamente desregrada seria responsável por mulheres que “se tornam mães, mas no fundo não desejam as crianças”, emenda uma diretora de creche pública. A ausência de “desejo” resultaria no “nervoso” de algumas mães, que estariam despreparadas para o exercício engajado da maternidade. Em alguns casos, de acordo com as narrativas populares, tal “despreparo” e “desequilíbrio” desencadeia no “abandono de crianças”, gesto decodificado pela moralidade local e institucional ora através do sentimento de pena, ora de horror.

Os enquadramentos sobre a “mãe nervosa” não operam de maneira isolada no conjunto de acusações cotidianas das quais as mulheres

pobres participam. Há uma espécie de “carreira moral” (Becker, 2008) entre determinados exemplos de sexualidade desviante. Esse processo se inicia na “novinha”, jovem de classe popular e racializada, a qual é atribuída uma sexualidade lasciva e precoce. A “novinha”, por sua vez, exerce uma sexualidade “ostentação” a partir da exibição de atributos corporais e de uma performance lida como provocadora. Por proceder desta forma, a “novinha engravida cedo demais”, conforme explicam os interlocutores. O filho feito na “hora errada” e fruto de uma “novinha”, desencadeia o destempero da “mãe nervosa”, mulher conhecida por comportamento intenso e oscilante na criação dos filhos. O final desse processo culmina na “mãe que abandona”, mulheres consideradas desertoras da maternidade. Tais formas de enquadramento, dizem respeito a sexualidades femininas consideradas como “erradas”, uma vez que se situam fora dos comportamentos esperados socialmente das mulheres, a saber, polidez, gravidez planejada, responsabilidade e docilidade no exercício da maternidade.

Assim, esta espécie de lógica gerativa e causal entre diferentes modalidades de feminilidade desviante, mostra a articulação poderosa entre sexualidade, gênero, raça, território e reprodução, ao engendrar um movimento que é ao mesmo tempo biológico e social. Ao exerceram uma sexualidade supostamente excessiva, mulheres que fazem “filhos demais” são responsáveis por crianças “sem a menor estrutura”, tal qual indica uma psicóloga entrevistada. A “violência”, narrada quase sempre de forma genérica e localizada na sociedade como um todo, seria explicada a partir da responsabilidade das mulheres na produção de crianças feitas fora do “tempo certo” e que eventualmente podem se tornar pessoas “violentas”, “largados” ou “bandidos”, conforme falas registradas tanto nas instituições como na vizinhança. A partir desse esquema cognitivo, vemos que o “nervoso” feminino é um elemento chave na explicação de desordens públicas, dramas sociais e precariedade das políticas públicas.

Diante da presença destes enquadramentos, é importante pontuar que a presença de discursos que tomam a maternidade como fonte de problemas sociais não é um fato recente e se constitui como preocupação de especialistas desde o século XIX, a exemplo do trabalho de Elizabeth Badinter sobre o “mito do amor materno” (1985). Na antropologia brasileira, a presença do “nervoso” enquanto uma categoria fundamental no contexto das classes populares foi explorada pelo clássico trabalho do antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte (1998). O autor aborda como o “nervoso” opera como um importante animador de relações, articulando diversos aspectos da vida dos sujeitos. Essas relações não surgem desencarnadas do gênero, mas apresentam fortes diferenças quando analisadas junto a performances masculinas e femininas. Assim

é que, “a mãe” é uma das figuras mais citadas para explicar determinadas “perturbações físico morais” que as crianças possuem, constituindo-se uma das principais personagens na responsabilidade por distúrbios infantis. Este aspecto também está presente nas análises da antropóloga Tânia Salem, quando discute a centralidade da figura materna em meio as relações de gênero nas classes populares, com destaque a força da díade mãe-filho na socialidade feminina, que por sua vez, apresenta-se como um eixo forte de articulação entre “hierarquia e vínculo” (Salem, 2006: 438). Ainda que estas produções guardem determinadas diferenças relativas a contextos e épocas, é possível verificar de que forma a força de algumas afirmações se atualizam durante a pesquisa de campo.⁵

A percepção das mulheres e dos profissionais sobre o “nervoso” feminino

Na observação do cotidiano institucional, é comum que algumas profissionais falem dos “problemas” que as crianças apresentam em alusão ao comportamento materno. Durante a pesquisa na creche, acompanhei discussões sobre as crianças feitas a partir de exemplos negativos de maternidade e expressos da seguinte forma: “a mãe seca”, a “mãe que não dá amor”, “aquela que não liga para os filhos”, “não cuida dos objetos pessoais das crianças” ou que “vive ansiosa pra largar a criança na creche”, dizem as professoras da instituição.

No decorrer da pesquisa, ao ouvir as mulheres e profissionais sobre a percepção do “nervoso”, um campo múltiplo de expressão dos sentimentos foi se desenhando. Nesse sentido, é fundamental lembrar das considerações da antropóloga Veena Das (2007), ao indicar que não há nada de estável nas diferentes situações definidas como “violência”, conceito volátil cujos sentidos são permeados por contradições e disputas. Além dessa perspectiva soma-se a abordagem proposta pela antropóloga Adriana Vianna, que diz respeito a localização da violência associada a “zonas de significação” (2014: 209). Estas zonas dizem respeito a formas de organizar o conjunto de enunciados e categorias a que as pessoas

5 Nesse sentido, registro também o trabalho da historiadora Maria Martha Freire (2008). A pesquisadora mostra a força do discurso maternalista na construção do projeto republicano no Brasil. De acordo com seu trabalho, as práticas de castigos corporais eram consideradas “violentas” e foco das ações repressivas dos higienistas, sendo associada a uma herança da história colonial/escravista e lida como um atraso a civilização (2008). Na década de 90, a pedagoga Dagmar Meyer escreve sobre a “politização contemporânea da maternidade” (2005), chamando atenção para a ênfase na responsabilidade feminina através dos discursos estatais, não apenas na condução da educação dos filhos, mas também no papel de eliminação da pobreza, doenças, analfabetismo e todo um conjunto de ações de suporte a saúde das crianças e das famílias (2005).

se referem, mobilizam e acionam no cotidiano das suas vidas. Conforme proposto pela autora, veremos como outras “violências” se articulam em relação à “agressividade” feminina.

Em perspectiva semelhante, valendo-me do caminho produtivo explorado pela antropóloga Maria Filomena Gregori (1993), a propósito do caráter comunicacional da violência, entendo os fragmentos do cotidiano como “atos de linguagem”. As “cenas” aqui narradas, não se referem a atitudes isoladas dos sujeitos, mas mobilizam roteiros familiares e cotidianos que falam de relações de poder articuladas com outros actantes. Por isto, não procuro tratar as “violências” como um dado a priori, nem como categoria auto evidente, mas tento acompanhar a forma como minhas interlocutoras narram suas experiências. Ao fazer esse caminho, busco me ater ao caráter relacional da violência e sobretudo “vitalmente hierárquico” que tais cenas explicitam, assim como proposto pela antropóloga Maria Elvira Díaz-Benítez (2019: 55). A partir destas indicações, percorremos fronteiras, linhas de tensão e territórios instáveis de cuidado, afeto, raiva e “nervoso”.⁶

A primeira enunciação relativa ao nervoso das mulheres diz respeito a categoria “palmada”. Ao tratar desse tema, muitas mulheres, crianças e adolescentes com os quais conversei discorriam sobre o assunto através do riso. Durante as conversas, as mães narraram algumas brigas e conflitos dentro de casa com o tom do humor, ao mesmo tempo em que debochavam das indicações sobre uma educação livre de castigos físicos. Jovens adultos também lembram das cenas de “palmadas” que receberam quando crianças e riam das vezes que eram castigados por suas mães. Ao relembrar dessas cenas, esses jovens diziam que apanhavam porque mereciam: “eu chateava minha mãe até ela não aguentar mais e me bater, coitada, ela tinha razão! Eu merecia”, entre frases ditas em meio a recordações de comédia. Murilo, um jovem adulto muito simpático que trabalha em uma feira no bairro do Estácio, narrou-me uma cena da sua infância em que a mãe havia lhe pedido para varrer o quintal de casa. Murilo se negava constantemente, a ponto de sua mãe perder a paciência e lhe bater nas pernas com o cabo de vassoura: “você não vai varrer? Agora já tem motivos!”, dizia a mulher “nervosa” enquanto deferia golpes em suas pernas. Apesar de tal episódio não se referir a prática das “palmadas”, Murilo conta das lembranças de infância aos risos e piadas.

6 Além destas indicações, indico que essa abordagem é tributária de trabalhos que tratam do fenômeno da violência em coexistência com o campo dos prazeres e amores. Sentimentos positivos e negativos socialmente não são pensados em oposição, mas em uma articulação contínua (Vance, 1982; Gregori, 2008; Díaz-Benítez, 2015).

É importante registrar a polissemia relativa a forma de interpretação e significação do “nervoso” feminino e materno nos cuidados. Ao mesmo tempo em que alguns castigos são narrados a partir do humor, eles também são vistos como capazes de instaurar dramas sociais ou traumas individuais nas crianças, como mostra a pesquisa da antropóloga Fernanda Bittencourt Ribeiro a propósito das discussões sobre “a lei da palmada” (2013).⁷

Contudo, o sentido mais comum acionado pelas mulheres, indica que bater nos filhos consiste em uma estratégia enérgica para educação das crianças, que caso não sejam controladas mediante os castigos físicos, podem vir a apanhar de “bandido” ou “da polícia”, seja na rua ou no futuro. “É melhor apanhar em casa, do que apanhar na rua”, conta Marcela, mãe de uma criança. Assim, bater nos filhos é um gesto que está profundamente conectado a um aprendizado corporal de preparação para as adversidades do mundo exterior, sendo uma forma de ajuste da criança com o objetivo de viver em um mundo difícil.⁸

As crianças são moradoras de um território periférico, racializado e racializador, nos quais a presença da ação militarizada, seja dos agentes de Estado, ou do poder armado local é permanente.⁹ Movimentos so-

7 No contexto político brasileiro, a antropóloga analisa a força empenhada por uma “frente discursiva” composta por diferentes especialistas que afirmam a presença de uma cultural “mania de bater”. De acordo com os especialistas, essa “mania” seria resquício de uma herança colonial que explica a violência encontrada na sociedade brasileira. Na retórica da construção da lei, vemos a consolidação de uma chave compreensiva para “violência”, que indica uma relação de causalidade entre os castigos corporais empreendidos nas famílias e a “violência do mundo”. Adiante, Ribeiro analisa os argumentos que embasaram a construção da “lei da palmada”, a exemplo dos “danos à arquitetura cerebral” das crianças. Deputados e médicos, investidos de autoridade enquanto “cientistas”, insistiram nas consequências neurológicas negativas das “palmadas”, acionando a legitimidade de laudos e pesquisas médicas para indicar que os castigos físicos são responsáveis pela presença de estresse, agressividade e destruições das conexões neurais (Ribeiro, 2013).

8 No Brasil, as sociólogas Helena Hirata, Nadya Araujo Guimarães e Bila Sorj ao lado de outras pesquisadoras acadêmicas e feministas analisam o caráter polissêmico das atividades de cuidado, pensando nos dilemas morais e políticos que essas atividades engendram, a exemplo das discussões sobre desigualdade social, divisão sexual do trabalho e políticas públicas (Hirata & Guimarães, 2012. Sorj, 2013). Ao lado desses aspectos, no plano da cultura popular, acredito que as atividades ligadas ao campo dos cuidados ainda remetem simbolicamente às raízes da teologia cristã e encontram-se carregadas por uma forte aceção caridosa, purista e bondosa que o termo evoca (Boff, 1999). Logo, é importante registrar a dimensão constrangedora e coercitiva das práticas de cuidado. Estes sentidos estão muito presentes na categoria nativa “tomar conta”, que se refere a um conjunto de atividades consideradas boas e ruins, tais como, controlar, educar, regular e castigar. Nesse sentido, essa pesquisa se soma ao esforço de outras pesquisas, tais como a preciosa análise de Maria Victoria Castilla (2017) que analisa os castigos físicos em crianças moradoras de bairros populares de Buenos Aires como parte de um conjunto de ações de cuidado. Nessa perspectiva, situada no campo de estudos da infância, sugiro a recente coletânea publicada: “Pesquisas sobre Família e infância no mundo contemporâneo”, organizada pelas autoras Claudia Fonseca, Chantal Medaets e Fernanda Bittencourt Ribeiro (2018).

9 Nos limites desse artigo, cito os trabalhos mais recentes que analisam a atuação dos agentes

ciais de moradores e mulheres mães denunciam as ações policiais ocorridas nas favelas.¹⁰ Dentre esses atores, destaco as informações fornecidas pelo laboratório de dados “Fogo Cruzado”, que registra a morte de 16 crianças moradoras de favelas e bairros periféricos da cidade durante o ano de 2019.¹¹ Esta realidade configura um regime de “necropolítica” tal qual desenvolvido pelo filósofo Achille Mbembe (2016). Logo, estamos diante de um contexto em que a educação dos filhos inclui a preparação para transitar em meio a possibilidades reais de “trocas de tiro”, “invasões” na comunidade, ameaças de agentes policiais e dos “meninos da boca”. Além desses aspectos, acrescenta-se o aprendizado relacionado ao “andar na rua sozinho”, visto que as crianças devem assumir uma carga de compromissos de mobilidade urbana que está associada a ausência ativa de serviços de guarda, educação infantil e escolarização pública por parte dos equipamentos de Estado. Portanto, as modalidades de castigos físicos se realizam numa conjuntura na qual forças de diferentes intenções concorrem para instaurar a perspectiva que “o pior” aconteça.

Para as mulheres mães, é preciso “saber bater”. Dentro das modalidades de ação, existem, portanto, gestos toleráveis e intoleráveis. O “nervoso” não corresponde necessariamente a níveis de evolução, na qual uma “palmada” pode ascender a um “espancamento”. Assim, algumas formas aceitáveis de castigo corporal são demarcadas, “uma palmadinha”, “bater da cintura para baixo”, “bater, mas não deixar marcas”, “bater para aprender”, “bater sem culpa”, “bater sem pegar na cabeça”, entre outras formas de condução desta modalidade de ação.

Ultrapassar esses limites indica um “desequilíbrio” prejudicial a relação mãe e filho, além da possibilidade de “machucar a criança”, como explicam muitas das mães. Entendidos dentro dessa concepção, tais gestos são indicados como necessários à educação dos filhos. Para as mulheres, essas formas de tratamento são muito distintas do “espancamento” de crianças, entendido como “violência” e/ou “maus-tratos”. Estes últimos são interpretados como “descontrole” e/ou “maldade”, como foi indicado muitas vezes pelas mulheres. Uma frase comum e ouvida a todo momento entre as interlocutoras diz que: “bater é diferente de espancar”, algo sempre remetido ao domínio do incompreensível, “não dá pra

de Estado e as ações policiais em áreas de favela. As atividades envolvem remoções de casas, mortes, assassinatos, execuções e desaparecimentos de moradores (Machado e Leite, 2007. Birman, 2015. Farias, 2014, Vianna e Farias, 2011, Oliveira, 2016).

10 Cito o trabalho e ativismo desenvolvido pela “Rede de Comunidades e Movimentos contra a violência”, “Maré Vive”, “Juventude de favelas na luta por direitos”, “Ocupa Alemão: Favela/Quilombo” dentre outros coletivos engajados na proteção dos moradores de áreas pobres da cidade.

11 Para mais informações sobre esses dados ver a plataforma “Fogo cruzado” na internet.

entender quem faz isso com uma criança? ”, tal qual dito por Regina, uma moradora que comentava sobre um caso em que uma criança foi morta por uma cuidadora da vizinhança.

A educação dirigida aos filhos depende também da capacidade de “aprender a ser mãe”. “Saber ser mãe” diz respeito a uma expertise na qual o manuseio da autoridade é feito de forma assertiva e “sem perder a linha”, como explica uma interlocutora. Lady, moradora do morro do São Carlos, realiza o trabalho de “tomar conta” de várias crianças vizinhas e amigas em sua casa. Certo dia, ela foi categórica sobre o tema do “nervoso” e explicou que as agressões só acontecem porque “tem mulher que não sabe ser mãe”.

Lady explica que o “saber ser mãe” não é um problema de falta de amor em relação a crianças, mas é algo que decorre do aprendizado. Esse saber é adquirido com o tempo e a capacidade de engajamento na maternidade enquanto um “dever”: “a mulher tem que aceitar ser mãe”, conforme ela explica, “muita mulher pensa que é mãe porque coloca o filho no mundo”. Nessa lógica, aprender a criar uma pessoa envolve um trabalho de aceitação da carga de compromissos de cuidados, no qual é preciso dosar uma relação de poder e “respeito”. Nesse sentido, educar e formar pessoas requer um aprendizado somente possível na experiência do dia a dia e envolve um trabalho prioritário de se conformar a condição de mãe. É por este motivo que para Lady, na maioria dos casos, “a pessoa que precisa bater já perdeu a autoridade”. Nessa chave, este recurso indicaria um esgotamento ou falência do “saber ser mãe”.

Outro elemento destacado nos discursos institucionais e dos moradores como falha das mulheres se refere à “falta de conversas” em casa. Determinados temas de difícil manejo seriam tratados a partir da “ausência de diálogo” e “na base de esporro”. A “falta da comunicação” seria um traço atribuído as mulheres moradoras de favela. A mãe de uma mulher conhecida por ser “nervosa” com os filhos me explica:

A Tânia é muito violenta, eu falo muito isso pra ela. Ela bate muito nos filhos, ela não consegue conversar, ela só quer bater. Ela acha que bater resolve. Eu falo pra ela: “Tânia, se bater melhorasse alguém, a cadeia não estava cheia, as pessoas saíam recuperadas dos presídios. Violência não resolve nem melhora ninguém”. Mas ela faz assim e eu não sei por quê, porque ela não apanhava na infância, eu nunca bati nela. Ela não tem paciência com as crianças. Eu falo: “Tânia, você tem que bater menos nos seus filhos e conversar mais. Sentar pra brincar, levar numa pracinha”, como eu fazia com elas. Mas ela não faz essas coisas.

(Denise, mãe de Tânia. Notas de campo, 13/10/2015)

Ao conversar com Tânia, ela explica que cria seus filhos sozinha e que geralmente bate neles em momentos de muita exaustão. Os dois

homens e pais de suas crianças foram mortos (as crianças são filhos de pais diferentes). Um morreu em uma briga na favela e outro foi morto na prisão. Tânia narrou alguns episódios em que os castigos nas crianças aconteceram mediante brigas e disputas entre os filhos, seja por brinquedos, por alimentos ou por se recusarem a cumprir alguma obrigação doméstica de cuidado com a casa ou os irmãos.

Ainda na chave dos “esporros” e da “falta de conversa”, algumas interlocutoras contaram sobre este aspecto a partir de memórias familiares dolorosas. Thais, mãe de dois filhos, explica essa situação a partir do momento em que foi expulsa de casa ao engravidar: “não tem conversas entre mães e filhos sobre isso, só tem esporro, sabe? Se me aparecer grávida vai sair de casa, e foi o que aconteceu comigo, minha mãe me botou pra fora de casa”, relembra a mulher.

Estas situações foram apontadas também por profissionais das instituições, ao falar sobre este aspecto, uma assistente social que entrevistei explicou que mulheres mães, ao mesmo tempo que expulsam as filhas de casa na ocasião de uma gravidez na adolescência, estimulam a união precoce de suas filhas: “Outras mães são assim, a menina faz 14, 15 anos e elas vão empurrando a filha pra ficar com homens, a filha muitas vezes nem quer isso, a cabeça dela não tá agitada pra isso, mas elas vão pensando nisso, da filha ter filho e vão vendendo as filhas”. Essa situação foi narrada a partir do ponto de vista da “negligência”, categoria acionada para significar uma forma inadequada de criar filhas adolescentes por parte de mães localizadas como “nervosas”.

O “nervoso” feminino frente a outros marcadores sociais da diferença

Pude presenciar episódios de profunda “irritação” entre mulheres e crianças, sempre expressos em momento de fadiga e exaustão feminina. Uma interlocutora chamada Gisele, reclamava com frequência do clima em sua casa, dizia que não aguentava mais viver do modo em que as situações domésticas se davam. O motivo de sua insatisfação dizia respeito à convivência com as crianças em casa, com a sua filha, que posteriormente foi morar com o pai, e em especial, com a filha do seu esposo que ela cria. Gisele diz que a rotina com a garota de 10 anos é insuportável, a menina não aceita a sua “autoridade”. Seu marido, o pai da criança, passa o dia todo na oficina mecânica onde trabalha e diz não entender o que acontece dentro de casa. Ela conta que sua enteada é muito “abusada” e, para me “provar os fatos”, saca um celular do bolso e mostra um vídeo que havia feito recentemente.

A cena filmada mostra uma criança sentada no meio da sala, a televisão ligada em volume alto. No centro do ambiente a menina está sentada, chorosa e descabelada. Num dado momento, a criança pega uma sandália havaiana e lança contra sua madrastra. Em seguida, irritadíssima, a menina se levanta, joga a mochila no chão, empurra os móveis e chuta alguns objetos. Gisele filma esse momento enquanto narra o próprio vídeo que fez dizendo: “vejam vocês, eu cheguei em casa e é essa situação que eu passo, agora como lidar assim com uma criança descontrolada?”. Com o vídeo, Gisele objetivava ter “provas” para que as pessoas acreditassem “naquilo que eu passo”. Ela finalizou a conversa e disse que nunca bateu na menina porque “em filho dos outros não se mete a mão”, por este motivo, a filmagem era uma forma de expor a situação e desta maneira lidar com a “irritação” sentida.

Na posição de “madrastra”, Gisele não pode proceder da forma que faz com sua filha “de sangue”, categoria atribuída aos filhos biológicos. Nesse contexto, bater nos “filhos dos outros” diz respeito a um limite forte, no qual o castigo físico só pode ser empreendido pela “mãe de verdade”. Mulheres que se ajudam no cuidado dos filhos, podem compreender as crianças, orientar, gritar e educar, porém o gesto do castigo físico é algo do domínio das relações de sangue, exercido sobretudo entre mãe e seus filhos. Segundo as mulheres mães, não é bom que um pai bata no filho, “porque o homem é forte e pode machucar a criança”. Essa indicação, muito comum ouvida durante o trabalho de campo, indica uma legitimidade social das mulheres na execução dos castigos corporais nas crianças.

Outras mães recriminam o uso de qualquer tipo de castigo físico no trato com os filhos. Certo dia, acompanhei uma cena de repreensão na qual uma mãe foi chamada pela diretora na escola. Essa convocação foi motivada porque seu filho estava ameaçando algumas crianças no colégio. As ameaças faziam alusões às facções do comércio de drogas local. Durante o encontro, a mãe do menino escuta a diretora muito atenta. Em dado momento, a mãe calmamente pede licença à diretora e se volta firme ao menino, conforme o diálogo abaixo:

O que você falou pra mim em casa? Que tinha um menino fazendo isso com você, né? E que você não estava fazendo isso. Você disse que o menino era da rua. Agora eu fico sabendo que o menino é da escola. O que eu te ensino em casa? Que é pra você bater nas pessoas? Você nunca apanhou. [Nesse momento ela se vira para a diretora e para mim.] Olha, eu faço *muay thai* e a gente usa o esporte de outra maneira, não é para arrumar briga na rua, essa é a nossa prática, de não se envolver em confusão. Outro dia eu estava até na rua e uma mulher arrumou uma confusão pra cima de mim e eu podia ter dado nela, mas virei, saí e fui embora, porque não é assim que a gente faz.

“Aí eu não aguentei e explodi”. A expressão do “nervoso” feminino no cuidado com as...

[Volta-se novamente para o menino] E você fazendo isso na escola? Que vergonha... Pode continuar a falar, diretora.

(Léia, mãe de Rodrigo. Notas de campo, 24/06/2015)

Após mais algumas palavras da profissional da escola, o menino abaixou a cabeça completamente envergonhado, e sua mãe finalizou a conversa:

Que história é essa de facção? Lá em casa ninguém é bandido, o que seu irmão falou com você outro dia? Que essa briga não é sua, que você não tem nada a ver com briga de facção, de tráfico, pra você parar de ficar se ligando nessas coisas porque não tem nada a ver você se meter com isso. Não foi? Não é essa a educação que a gente te dá em casa? Então por que você continua reproduzindo essa bobagem?

(Léia, mãe de Rodrigo. Notas de campo, 24/06/2015)

Aqui, uma mãe se coloca frontalmente contra a qualquer tipo de manifestação da “violência”. A postura dessa mãe é muito importante para refletir sobre que tipos de forças atravessam a educação dos filhos, nesse caso, a menção a ação do comércio de drogas local e as disputas entre facções aparecem como actantes influentes nas formas de se educar. Estas cenas são muito comuns, nas quais mulheres contaram de dilemas sobre como proceder quando seu filho vê um projétil no chão da favela ou como agir diante de um “menino do tráfico” que chama alguma criança para fazer um favor em troca de dinheiro. Esses exemplos não são anedóticos, tampouco visam incorrer numa essencialização da violência nas favelas, mas fazem parte da realidade do “tomar conta” das crianças em contextos de periferias. Nesse sentido, é preciso entender que o “nervoso” feminino deve ser lido diante de um contexto denso de outras violências.

Cenas como as descritas acima, nas quais mulheres mães repreendem o uso da agressividade, fazem parte do mesmo quadro discursivo de que as chamadas “mães nervosas” participam. Conforme explicado pela interlocutora, a menção à prática de uma luta de combate é uma das maneiras pelas quais a mulher se coloca contra o uso da “agressividade” no cotidiano. Em outra direção, se algumas crianças são repreendidas pelo uso de “agressividade”, outras são cobradas por “não saber se defender”. Nesse sentido, uma jovem adolescente conta que foi “criada pra não apanhar na rua”:

Eu fui criada pra não apanhar na rua. Porque minha avó falava que se eu apanhasse na rua eu ia apanhar em casa. E era assim mesmo, eu apanhava na rua e apanhava em casa. Até que um dia, de tanto apanhar, eu pensei assim: cara, chega! Cansei dessa vida! Eu sabia bater, entende? Mas eu não batia, mas eu

sabia bater! Até que um dia eu revidei, no dia que aquela menina me bateu e eu caí no valão, nossa.... Eu bati muito nela! Depois também a gente pega o gosto, aí já viu.
(Tháís. Notas de campo, 07/09/2015)

A orientação sobre aprender a se defender para “não apanhar na rua” é uma ideia central para a compreensão dos modos de criar. Como dito anteriormente, este aspecto aparece associado às formas de evitação do pior e autodefesa frente a possíveis males presentes no mundo fora das casas. Em uma perspectiva semelhante, durante uma conversa sobre “surras”, Dona Mariana, umas das mulheres que se encarregam de fazer o trabalho de vaivém das crianças à escola, comenta:

Aiiiiiii, isso não! Bater não! Eu não criei meus filhos com batida. Olha, teve um dia que a minha nora bateu no meu neto e eu dei muito na cara dela, eu disse, ah! Você vai bater nele? Mas não vai mesmo! Dei nela e ela nunca mais bateu. Vê se pode? Bater no meu neto? Não, não!
(Mariana, avó de Mathias. Notas de campo, 10/10/2015)

Com estes fragmentos, vemos como esta modalidade de relação é reversível e pode ser legitimada ou deslegitimada de acordo com determinadas situações. O “bater” pode ser uma das formas de repreensão de um outro “bater”, ora pode ser inutilizado em face da sua ineficácia. “Saber revidar”, “reagir” ou “não apanhar na rua” indica que as crianças devem aprender o quanto antes a garantir a sua dignidade e proteção em meio ao cotidiano. Dependendo de cada caso, a utilização da força pode ser vista como sinal de controle da educação, assim como pode indicar o descontrole de quem utiliza. A partir destas passagens, meu objetivo é de registrar as diferentes motivações e modalidades implícitas nestas formas de relação. Neste sentido, agir através de uma educação livre de “palmadas” ou “nervoso” não diz respeito a uma escolha banal, mas consiste em um exercício reflexivo e cotidiano em meio a moralidades atravessadas por variadas relações de força.

Com base nas conversas com as mulheres, entendi que a “agressividade” evocada é parte de um campo sentimental matizado por relações de poder. Estas relações de poder dizem respeito aos agenciamentos de gênero, raça e território que procurei sinalizar até aqui. Foi muito comum ouvir o sentimento de “nervoso” aparecer relacionado a situações de tensão vividas no cotidiano do cuidado das crianças.

Assim, é preciso levar a sério as afirmações nas quais as mulheres dizem que são: “sozinhas pra tudo”. Estamos num contexto em que muitas mulheres são as únicas responsáveis pelos cuidados de seus filhos e mesmo quando as mulheres possuem companheiros, a carga de trabalho

relativa a casa e às crianças é em grande parte realizada por elas. Além da responsabilidade feminina do dever com a casa e às crianças, a moralidade local também corrobora esta percepção apontando fartos exemplos sobre de que forma as mulheres são mais responsáveis por determinadas ações que envolvem o mundo do sexo, da reprodução, dos filhos, da casa e até mesmo da contenção do comportamento masculino nos casos envolvendo assédio sexual.

Ao tentar localizar essas emoções nos corpos das mulheres, tentei registrar o movimento indicado por elas. Durante o riso inicial com o qual narravam as cenas de surras descritas acima, elas muitas vezes indicavam o sentimento de “raiva” ao lembrar de algumas cenas. A “raiva” é descrita como sentida no interior de seus corpos, capaz de fazer “ficar cega”, tamanha intensidade. Esta “raiva” é também descrita como uma força que “sobe até a cabeça”, ocasionando a explosão de “nervoso”.

O movimento do “nervoso” nos corpos recebe formas de localização importantes de serem refletidas; por vezes é descrito como impossível de ser compreendido ou localizado, outras vezes aparece associado ao sentimento de ser a principal responsável pelo cuidado dos filhos, em outras vezes, surge como uma força capaz de possuir as mulheres e tirá-las da “razão”. De acordo com as categorias fornecidas por muitas delas, o “nervoso” também é narrado como “uma bomba”, levando a “explosão” das mulheres. Dado o potencial explosivo desses momentos, algumas mulheres disseram que preferem não bater nos filhos, pois das vezes que fizeram perderam o controle dos gestos e causaram situações nas quais as crianças saíram machucadas. Por isso que muitas delas advertem; “é melhor não bater”, dada a possibilidade de “perder o controle” e posteriormente lidar com o sentimento de “remorso”.

Nesse sentido, algumas cenas do cotidiano doméstico podem ultrapassar alguns limites aceitáveis de castigos que acarretam o sentimento de “culpa” e “arrependimento”. Certa vez, uma interlocutora chamada Mara narrou uma cena na qual havia pedido diversas vezes para seu filho “parar de atazanar” em casa. A criança não parava de correr pelos quatro cantos do ambiente, derrubando objetos e causando forte aflição em sua mãe. De tanto pedir para a criança parar, sem qualquer sucesso, Mara lançou o primeiro objeto que estava em sua frente. Um acessório de plástico para guardar ovos na geladeira atingiu a cabeça da criança, fazendo com que esta se machucasse e chorasse muitíssimo. Mara lembra que aquele dia sentiu muito “remorso”.

Outra interlocutora narrou uma cena semelhante, na qual a filha experimentava roupas em frente a um espelho ancorado no chão. Patrícia temia que a criança caísse no espelho e se cortasse. Pedia de forma insistente que a filha não ficasse tão próxima do objeto, mas a criança

ignorava seus pedidos. Naquele dia, disse ser tomada por um “nervoso” que invadiu seu corpo e sem pensar, atirou um sapato em direção a criança. O sapato atingiu a cabeça da menina causando um pequeno corte perto do olho. A menina foi levada ao hospital. Patrícia contava esta cena num misto de “indignação com arrependimento”.

Outro interlocutor adolescente explica que sua mãe é “muito ruim”. Luan, conta que desde criança apanha de sua mãe. Em umas das vezes que apanhou contou-me que tal fato acontecera porque ele havia apanhado na rua de outra jovem adolescente. Ao chegar em casa, sua mãe mal lhe ouviu para entender do que se tratava a situação e lhe deu uma surra de cinto. A surra deixou uma pequena cicatriz em seu rosto, acima do olho esquerdo. O jovem finalizou a conversa afirmando não suportar mais apanhar de sua mãe, pois se sentia constantemente “humilhado”.

Diante da multiplicidade dos gestos descritos é fundamental registrar que estas dinâmicas não dizem respeito somente a “agressões” entre pessoas, mulheres e crianças, mas falam daquilo que a filósofa Judith Butler aponta como o “limite do corpo”, “o fato de que o corpo de uma pessoa nunca pertence somente a ela” (2015: 87). Autores como Aurel Kolnai (2013), chamam atenção para a “função histórica” de sentimentos como a raiva ou o ódio, enquanto que as antropólogas Maria Claudia Coelho e Claudia Rezende trabalham os aspectos morais da raiva (2010).

De acordo com as situações descritas, podemos sustentar que o uso da “violência” no trato com as crianças corresponde a uma ética do cuidado, um princípio de educação que visa evitar que o pior aconteça. Neste contexto, o “nervoso” é parte do campo de ações éticas e morais que orientam as práticas das mulheres no cuidado das crianças.¹² Apesar das possíveis reações provocadas, tais como “humilhação”, “culpa”, “remorso” ou “descontrole”, as mulheres afirmam o caráter necessário e produtivo dessa forma de tratamento. As ações feitas pelas mães se explicam a partir da necessidade de produzir um sujeito que “sabe se defender”, “sabe reagir” e que esteja “preparado” para o mundo.

12 Esta ação pode ser entendida a partir da ideia de “pensamento maternal” desenvolvida pela filósofa Sara Ruddick em seu livro “Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace” (1989). A ideia é introduzida na antropologia brasileira a partir do trabalho de Nancy Scheper-Hugues (1993: 26), autora que trabalha com os efeitos da pobreza e da escassez de recursos nas práticas e moralidades das mulheres mães em situações de precariedade. Importante salientar que Scheper-Hugues recebeu muitas críticas a respeito de sua obra, em especial, no tocante a ideia de “negligência seletiva” como problematização a ideia de “pensamento maternal”. De forma breve, a antropóloga sustenta que em situações adversas às condições de vida das crianças recém-nascidas, haveria uma “negligência seletiva” direcionada a determinadas crianças avaliadas como “difíceis de vingar”, esta avaliação desencadearia determinadas ausências de cuidados com as crianças intensificando as vulnerabilidades existentes. Para conhecimento dessas críticas, ver a leitura proposta por Franch e Lago (2004).

Apontamentos finais

A imagem utilizada na abertura desse artigo, mostra um grafite localizada na entrada do Morro da Mineira (Rio de Janeiro). Todos os dias, ao sair e entrar da comunidade, os moradores passam pela seguinte mensagem: “Eduquem as crianças de hoje para que amanhã não tenhamos que puni-las”. No desenho, um dos rapazes segura uma granada. A mensagem emitida aponta para a necessidade de educação das crianças, diante da possibilidade eminente da punição daqueles que são responsáveis pelo cuidado destas.

Nesse contexto, é importante enfatizar que educar é proteger. Isto quer dizer que a obrigação de educação não é algo trivial nem relativo somente a um conjunto de condução de comportamentos. As crianças devem ser protegidas em um contexto em que estas podem ser punidas pela sua existência e mobilidade, seja pelos agentes policiais do Estado, seja através das adversidades da vida ou pelo próprio poder armado local.¹³ Num contexto de violência armada e militarizada vivenciada nos territórios de favela do Estado do Rio Janeiro, nos quais os corpos negros e favelados materializam uma das estatísticas de execução mais altas do mundo, a formação de “sujeitos fortes” se alinha as observações da filósofa Angela Davis acerca dos modos de vida na escravidão.

A autora descreve como as violentas condições de humilhação e tortura vivenciadas nos regimes das *plantations*, de uma maneira irônica, criaram bases igualitárias entre homens e mulheres negros. Este aspecto aparentemente paradoxal se forjou nas duras rotinas de trabalho, nos incontáveis atos de resistência diante dos castigos aos quais homens e mulheres eram submetidos. Em meio a este contexto, mulheres combatiam as adversidades cotidianas em atos de rebeldia, seja contra a violência sexual, seja contra a degradação de seus filhos e companheiros. Submetidos a padrões cruéis de exploração e violência, mulheres e homens escravizados buscavam oferecer exemplos fortes de masculinidade e feminilidade para seus filhos. Assim, Davis analisa que a produção de “exemplos fortes” foi fundamental para sobreviver no mundo da escravidão (Davis, 2016: 31).

Ainda que autora se refira ao contexto estadunidense, faço este paralelo para indicar que a condução dos castigos físicos como estratégia de educação das crianças implica a necessidade de pensar na centralidade das relações raciais nos territórios de favelas associadas as questões de classe e gênero, uma vez que no Brasil a classe é racializada (Piscitelli,

13 Vale ressaltar que o grafite representa dois antigos “chefes do morro”. A mensagem se dirige aqueles que são responsáveis pela educação das crianças, que neste caso, diz respeito a ação feminina.

2013). Por outro lado, a escritora Audre Lorde (1984) analisa o sentimento de raiva produzido por sistemas racistas, indicando a produção de situações de exclusão, maus-tratos e violências de diferentes ordens. Para a autora, ao analisar contextos de racismo estrutural, é fundamental suspender o registro da culpa individual, uma vez que tal mecanismo esvazia a carga político-racial de determinados eventos. Em um contexto atravessado por situações de violências, vulnerabilidades e ausências ativas de serviços públicos, a culpa pode operar como uma modalidade de arrefecimento útil na preservação de estruturas de dominação das quais as pessoas moradoras de favelas estão assujeitadas. Sair da culpa individual é localizar a raiva como uma forma produtiva de ação no mundo, uma força plena de energia, informação e capacidade de transformação (1984: 45).

É necessário pontuar que a culpa individual opera também como um mecanismo de atribuição de responsabilidade/acusação a sujeitos em situação de desvantagem social. A carga de acusação e violência institucional recai sobre os principais sujeitos atingidos pelos efeitos do racismo e das desigualdades sociais, a exemplo das discussões políticas que atribuem a “violência” daqueles que utilizam castigos físicos nas crianças a um passado escravista colonial. Trata-se de uma dinâmica reversa na qual populações em situação de vulnerabilidade são responsabilizadas por opressões permanentes e sedimentadas na longa duração histórica. Nesse aspecto, as acusações de nervoso recaem de modo particularmente dramático nas mulheres mães, sobretudo, naquelas que criam seus filhos sozinhas.

Parte das brigas envolvendo mães e filhos está relacionada a necessidade de evitar com todas as forças, custe o que custar, que a violência “de fora” chegue “dentro” de casa. Ao proceder desta maneira, as mulheres mães buscam preparar seus filhos para as adversidades de um mundo duro, no qual “saber se defender” e “não apanhar na rua” diz respeito as condições mais imediatas de se manter vivo. Através de uma educação firme, mulheres buscam romper com as promessas dirigidas as crianças negras e pobres de classes populares, tratadas pelas instituições locais como crianças com potencial para o crime, a exemplo da tentativa de implantação de uma ronda policial nas creches públicas durante a pesquisa de campo. Nessa oportunidade, o policial entrevistado disse que a presença policial era fundamental para que as crianças não viessem a se tornar “um bunda suja”, nome dado em alusão aos homens que atuam no tráfico de drogas. É fundamental registrar o absurdo da tentativa de implantação da presença policial permanente nas creches, instituições nas quais às crianças possuem a idade 08 meses de nascimento até 04 anos de idade.

Nesse contexto, as crianças recebem a carga de acusação de maneira semelhante àquela à qual as mulheres estão submetidas e estão também

sujeitas a “apanhar” uma carga de tensão que decorre desse emaranhado de outras “violências”. Assim, ao reabilitar outros tipos de “violências” ordinárias, visualizamos que a própria condição da maternidade se trata de uma injunção paradoxal brutal, a qual se espera que mulheres ajam a partir de um comportamento idealizado, abstrato e romantizado num contexto em que as condições de exercício do cuidado se fazem e meio a altas doses de tensão e precariedade.

No campo das maternidades e feminilidades, se a ostentação das virtudes femininas, tais como a docilidade, a subserviência ou os comportamentos redimidos podem trazer a possibilidade do acolhimento institucional, o que dizer de mulheres que não ostentam os sinais diacríticos destas virtudes? Esta pode ser uma tentativa de compreensão frente aos profissionais das administrações e sua dificuldade em tecer uma empatia durável diante de mulheres que não performam uma narrativa virtuosa, nos termos esperados pelos agentes.

Numa certa ocasião, acompanhei uma cena na Clínica da Família em que uma mãe disse ter surrado o filho porque simplesmente não aguentava mais ouvir a criança lhe pedindo coisas que ela não tinha condições de dar. O objeto insistentemente solicitado pelo menino era um aparelho celular. Para determinadas sensibilidades, talvez não seja difícil compreender às vezes em que mães ficam “nervosas” com seus filhos, seja por falta de comida em casa, seja porque não podem dar um presente frequentemente pedido.

Entretanto, para além da empatia com determinadas marcas de vulnerabilidade, cabe questionar sobre quais os limites da responsabilização individual em cima de mulheres que estão sob um complexo engajamento em redes de cuidados. As acusações sobre as “mães nervosas”, mesmo ditas sem qualquer intencionalidade de ofender, possuem o poder de apagar os marcadores sociais da diferença expressos nas explícitas desigualdades de classe, gênero, raça e território que se materializam na vida dessas pessoas.

Em situações nas quais a “violência” é imediatamente criminalizada, sua expressão é capturada pela lógica da produção da culpa. A leitura social da raiva é geralmente feita através do desvio e da produção de estereótipos, e seu resultado final consiste em acusações sobre as mulheres; “mães nervosas”. Com base nestas considerações, podemos pensar que as diversas situações vividas pelas mulheres, acumuladas umas junto às outras através de muitas camadas, forjam um contexto de exasperação durável, que precisa ser domesticado a partir da ação que elas empreendem todos os dias para tornar o mundo habitável.

É muito significativo que a alegoria utilizada para falar do “nervoso” feminino seja a partir de uma “explosão”: “aí, eu não aguentei e explodi”.

Mulheres à flor da pele, tal como bombas, não são metáforas descoladas de um contexto em que granadas e ameaças de castigos estampam os muros de entrada de um território periférico, lugar este alvejado por diversas outras violências. Por outras violências, é importante destacar um conjunto de precariedades que são naturalizadas: a disputa de biscoito entre irmãos cuidados por uma “mãe solteira”, as crianças que acabam apanhando por tentar evadir de algum serviço doméstico em configurações familiares nas quais mulheres acumulam triplas jornadas de trabalho, as afirmações sobre a “falta de conversas em casa” ditas por profissionais entre um campo discursivo que reifica estereótipos em torno de populações pobres e negras, vistas como pessoas incapazes de dialogar ou dar carinho aos seus filhos.

Ao compreender a subjetividade como processo social, podemos refletir sobre de que maneira a figura da “mãe nervosa” é uma das formas de atualizar a vulgata popular produzida sobre a histeria feminina. Junto a esta imagem, acrescentamos outras ficções raciais e de classe, nos estereótipos comuns sobre mulheres faveladas como essencialmente “barraqueiras”, o que não deixa de remeter ao arquétipo desumanizante dos “selvagens”.

Com base no contexto descrito, cabe questionar sobre quais são as condições concretas que tornam possível o exercício das maternidades ou de outras formas de parentalidade e cuidado? Em que medida a manifestação da raiva é uma das maneiras de se opor ou resistir a um *ethos* domesticado e ideal de feminilidade “recatada”? Como podemos construir uma plataforma política que incorpore a preocupação com as redes de apoio daqueles que cuidam das crianças?

Ao refletir sobre o território demandante do cuidado, é preciso suspender o ideal de amor romântico e todos os correlatos idealizados sobre formas corretas de educação, pois em algumas situações, os castigos das crianças são uma das formas de garantir a linha de vida das famílias pobres, negras e periféricas. Nesse sentido, estamos diante dos agenciamentos de uma feminilidade polivalente que, ao mesmo tempo que entra em tensão com as outras “violências” ordinárias, encontra na criança um canal para escoamento da raiva, o que pode atualizar vivências de constrangimento ou coerção para a parte mais vulnerável da relação. Entretanto, é necessário destacar que essas dinâmicas não excluem as formas de acolhimento entendidas socialmente como cuidados; os sistemáticos gestos de atenção, amor e carinho que essas mulheres experienciam com seus filhos e outras crianças. Essas são mulheres guardiãs da vida e da proteção infantil nas comunidades periféricas, apesar de todas as forças de morte que atuam nos territórios de favela.

Referências bibliográficas

- Badinter, Elisabeth (1985). *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Becker, Howard S (2008). *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Zahar.
- Birman, Patrícia. Leite, Marcia P. Machado, Carly. Carneiro, Sandra de Sá (2015). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. FGV Editora.
- Boff, Leonardo (2017). *Saber cuidar: ética do humano–compaixão pela terra*. Petrópolis, Rio de Janeiro. Editora Vozes Limitada.
- Butler, Judith (2015). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Castilla, María Victoria (2017). “Maternidad, cuidados y castigos en barrios marginales e vulnerables de Buenos Aires”, *Runa*. 38. 2, pp. 37-51.
- Das, Veena (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Califórnia. Univ of California Press.
- Davis, Angela (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo, Boitempo Editorial.
- Dias Duarte, Luiz Fernando (1988). *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Díaz-Benítez, María Elvira (2015). “O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade”, *Mana*, Vol. 21, No. 1, pp. 65-90.
- Díaz-Benítez, María Elvira (2019). “O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais”, *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, Ano 25, No. 54, pp. 51-78.
- Farias, Juliana (2014) *Governo de Mortes: Uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, UFRJ/PPGSA.
- Fernandes, Camila (2017). *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. Tese de Doutorado em Antropologia, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Fonseca, Claudia (1955). *Caminhos da adoção*. São Paulo, Cortez editora.

Fonseca, C. Medaets, Chantal e Ribeiro, Fernanda B. (2018). *Pesquisas sobre família e infância no mundo contemporâneo*. Porto Alegre, Sulina.

Franch, Mônica, Falcão, Tânia Lago (2004). “Será que elas sofrem? Algumas observações sobre Death without weeping de Nancy Scheper-Hughes”. *Política & Trabalho*. João Pessoa, Vol. 20, pp. 181-196.

Freire, Maria Martha de Luna (2008). “‘Ser mãe é uma ciência’: mulheres, médicos e a construção da maternidade científica na década de 1920”. *História, ciências, saúde. Manguinhos*, Vol. 15, pp. 153-171.

Foucault, Michel (2005). *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975- 1976). São Paulo, Martins Fontes.

Gregori, Maria Filomena (1993). *Cenas e Queixas. Um Estudo sobre Mulheres, Relações Violentas e Prática Feminista*. São Paulo, Paz e Terra.

Gregori, Maria Filomena (2008). “Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo”, *Revista de Antropologia*, Vol. 51, No 2, pp. 575-606.

Goffman, Erving (2012). *Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise*. Rio de Janeiro. Vozes.

Hirata H. & N. A. Guimarães (2012). *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo. Atlas.

Kolnai, Aurel (2013). “Ensayo sobre el odio”. en: Kolnai, Aurel, *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid, Editora Encuentro. pp. 143-194.

Lorde, Audre (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom, CA: Crossing Press.

Lugones, Maria Gabriela (2012) *Obrando en autos, obrando en vidas: formas y fórmulas de protección judicial en los tribunales prevencionales de menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI*. Rio de Janeiro, E-papers.

Lugones, Maria Gabriela (2017) “¿Matronato? Gestiones maternas de protección estatal”, *Cadernos Pagu*, n 51. Campinas.

Machado da Silva, Luiz Antonio; Leite, Márcia P (2007). “Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?”, *Sociedade e Estado*, Vol. 22, No. 3.

Mbembe, Achille (2016). *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*, *Revista Arte & Ensaio*, n. 32, dezembro.

Meyer, Dagmar E. Estermann (2005). “A politização contemporânea da maternidade: construindo um argumento”, *Revista Gênero*, Vol. 6, No. 1, pp. 81-104.

Oliveira, Rachel Barros de (2016). Urbanização e “pacificação” em Manguinhos: Um olhar etnográfico sobre sociabilidade e ações de governo. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Piscitelli, Adriana (2013). *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro, Eduerj.

Rezende, Claudia B.; Coelho, Maria Claudia (2010) *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

Ribeiro, Fernanda Bitemcourt (2013). “Governo dos adultos, governo das crianças. Agentes, práticas e discursos a partir da ‘lei da palmeira’”, *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, Vol. 13, No. 2.

Salem, Tania (2006). “Tensões entre gêneros na classe popular: uma discutir como um paradigma holístico”, *Mana*, Vol. 12, No. 2, pp. 419-447.

Sorj, Bila (2013). “Arenas de cuidado nas interseções entre gênero e classe social no Brasil”, *Cadernos de Pesquisa*. Vol. 43. No 149. São Paulo Maio/Agosto.

Scheper-Hughes, Nancy (1993). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. California, University of California Press.

Teixeira, Carla Costa & Souza Lima, Antônio Carlos (2010). “A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão?”. em: C.B. Martins & L.F.D. Duarte (eds.), *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: Anpocs. pp. 51-95.

Vance, Carole (1982). "Pleasure and danger: toward a politics of sexuality". *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. London, Pandora Press, pp.1-27

Vianna, Adriana; Farias, Juliana. (2011). A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional, *Cadernos Pagu*, No. 37, pp. 79-116

Vianna, Adriana. (2014) "Violência, Estado e Gênero: considerações sobre corpos e corpus entrecruzados" In: Souza Lima, Antônio Carlos de; Garcia-Costa, Virginia (orgs.), *Margens da violência. Subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicanos e brasileiros*. Brasília: ABA, pp. 209-237.



Las violencias generizadas y su relación con los procesos de conformación de subjetividades. Cómo analizarlo a través de prácticas de autoprotección o autodefensa femenina

María Patiño-Díe

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

orcid.org/0000-0003-1638-6748

mariapdie@gmail.com

RESUMEN

La intención de este artículo es evidenciar los procesos de subjetivación que subyacen frente a un problema como el de las violencias de género a través del análisis de prácticas de defensa o autoprotección femenina y feminista. En este texto, son objeto de indagación los sentidos y experiencias que poseen los agentes respecto de la violencia, así como las representaciones del modelo hegemónico de feminidad y masculinidad y su repercusión en la conformación de subjetividades. Frente a la concepción de una feminidad basada en un supuesto innatismo pacifista, conciliador y pasivo de las mujeres, la intención es reflejar cómo ejercitarse en estas prácticas pone en cuestión dicha subjetividad, ya sea de manera consciente o no.

La investigación etnográfica, cuyo trabajo de campo se ha realizado en España a través de la observación participante en diversos cursos y talleres de autodefensa, pone de manifiesto cómo el aprendizaje de una práctica como esta, aunque tiene diferentes significaciones y efectos para los sujetos, contribuye a una toma de conciencia de las capacidades y recursos que las mujeres poseen para enfrentar ciertas violencias, que van más allá de una agresión física o sexual.

Palabras clave: *subjetividad; violencias generizadas; agencia; defensa personal femenina.*

Gendered violence and its relationship with the processes of construction of subjectivities. How to analyze it through women's self-protection or self-defense practices

ABSTRACT

The purpose of this article is to identify the processes of subjectivation that underlie gender violence through the analysis of women's self-defense or self-protection practices. In this text, I inquire on the senses and experiences that agents have regarding violence, as well as the representations of the hegemonic model of femininity and masculinity and their impact on the formation of subjectivities. Faced with the conception of a femininity based on a supposed innate pacifist, conciliatory and passive characteristic of women, the intention is determined how training in these practices dispute such subjectivity, whether consciously or not.

Ethnographic research was carried out in Spain through participant observation in various self-defense courses and workshops showing how learning such a practice, in spite of the different meanings and effects on the subjects, It contributes to an awareness of the capacities and resources that women possess to handle violence, beyond physical or sexual aggression.

Key words: *subjectivity; gendered violence; agency; female self-defense.*

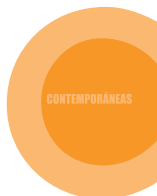
Recibido: 30 de agosto 2019

Aceptado: 17 de septiembre 2019

Cómo citar este artículo: Patiño-Díe, María (2020) "Las violencias generizadas y su relación con los procesos de conformación de subjetividades. Cómo analizarlo a través de prácticas de autoprotección o autodefensa femenina", *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 180-208.

Las violencias generizadas y su relación con los procesos de conformación de subjetividades

Cómo analizarlo a través de prácticas de autoprotección o autodefensa femenina



Por **María Patiño-Díe**¹

Si luchas puedes perder, si no luchas estás perdida.
Rote Zora

Introducción

El propósito de este artículo es reflejar los procesos de subjetivación que subyacen frente a un problema como el de las violencias de género a través del análisis de prácticas de autodefensa o autoprotección.² Así, es importante examinar, de un lado, cómo influye el modelo hegemónico de feminidad y masculinidad en la conformación de subjetividades y, de otro, un concepto como el de violencia.

La tesis de inicio es que la participación en dichas prácticas cuestiona ciertos comportamientos que a uno y otro sexo se les suponen, partiendo

1 Universidad Nacional de Educación a Distancia (España).

2 Este artículo se enmarca en una investigación en curso sobre diversas formas de defensa o autoprotección femenina, como parte del proyecto de tesis doctoral, inscrita en el Programa de Diversidad, Subjetividad y Socialización de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España) y dirigida por la Dra. Elena Hernández Corrochano.

de posiciones prefijadas. A través de la etnografía se trata de vislumbrar si este supuesto influye o no en la subjetividad de los agentes implicados. Por ello, una cuestión a abordar versa sobre las creencias acerca de la posibilidad y la viabilidad de enfrentarse a una situación problemática, ya sea evitándola, escapando de ella o manejándola con dominio; algo que lleva a estimar ante qué defenderse y si defenderse es violencia.

El estudio parte del supuesto de que la subjetividad pasa de ser un resultado propiamente individual a un proceso en el cual intervienen una serie de *prácticas discursivas concretas* (Weeks, 1993) que organizan la forma de hacerse y percibirse como mujeres y como hombres. Frente a una serie de condicionantes que construyen subjetividad, se trata de visibilizar cómo la designación de dos modelos dicotómicos y naturalizados en que las personas se mueven en función del cuerpo que habitan genera identidad; cómo lo que se entiende por ser hombre y ser mujer en una sociedad y tiempo histórico concreto responde a elaboraciones socioculturales que no son innatas, sino construidas. De modo que se puede señalar que algunos de los rasgos que conforman la feminidad y la masculinidad hegemónicas intervienen directamente en la perpetuación de ciertas dinámicas violentas. En el primer caso, mostrar a las mujeres como sensibles, pasivas, cuidadoras, conciliadoras, débiles, heterosexuales, naturaliza su posición como sujetos subalternos, lo que les hace con más frecuencia blanco de violencias de género (Biglia, 2005).

Por ello, deconstruir estos discursos conformadores de identidad se aleja de concepciones victimizantes de la identidad femenina (Patiño-Díe, 2017), poniendo en primer término la capacidad de agencia de las mujeres frente a distintas violencias. Tal como apunta Deutsch (2007), las interacciones sociales contienen el potencial de resistencia. No se trata de sostener que los comportamientos y las experiencias de mujeres y hombres y las interacciones que se producen estén mediados exclusivamente por un problema como el de la violencia, pero en el estudio sobre diversas formas de autoprotección este problema está muy presente.

De acuerdo con diversas autoras feministas, es necesario “proponer análisis alternativos que conciben a las mujeres no como víctimas sino como agentes, y que acaben las lecturas victimizadoras de la experiencia de las mujeres” (Esteban, 2013: 35).³ Esta es la vía que propone Harding (1987) en “Is There a Feminist Method?” cuando señala la necesidad de hacer investigación sobre las violencias sin caer en paradigmas

3 La noción de experiencia se trata en el sentido que Williams señala como producto de condiciones sociales, sistemas de creencia o sistemas de percepción (en Garazi, 2016) pensando que puede haber un continuo entre la influencia externa, que vendría dada por el aprendizaje social y los mensajes que se transmiten a través de medios de comunicación, y el sentir subjetivo, que vendría dado por la interpretación de las propias vivencias.

victimizantes, puesto que hablar de las violencias sufridas por las mujeres, aunque ha supuesto la visibilización de un problema existente, en muchas ocasiones: “Tienden a crear la falsa impresión de que las mujeres se han limitado a ser víctimas, que nunca han protestado con éxito, de que no pueden ser agentes sociales eficaces a favor de sí mismas o de otros. Y, sin embargo, el trabajo de otras académicas e investigadoras feministas nos dice lo contrario. Las mujeres han opuesto resistencia permanente a la dominación masculina” (Harding, 1987: 4).

Es desde este supuesto desde el que se enmarca la investigación. Se trata de no esencializar posiciones, de modo que quede erosionada la capacidad de agencia de los sujetos, en tanto capacidad de comportarse de manera distinta a lo esperado: de las mujeres de resistirse a la dominación que sobre ellas pretende ejercerse o de los hombres para cuestionar la dominación masculina (García y Casado, 2010).

De este modo, se puede alegar que, aunque mediante la socialización se contribuye a asignar a las personas identidades fijas e inmutables, hay múltiples formas de ser mujer y ser hombre. A través del estudio de las prácticas de autoprotección o autodefensa se observa cómo, detrás de esta estrategia esencializadora, se desarrollan opciones individuales o colectivas, condicionadas por la existencia de modelos, que significan en la práctica opciones más fluidas. Al igual que las identidades se construyen, también se modifican socialmente a través de interacciones, hábitos y prácticas (Patiño-Díe, 2017).

En diferentes épocas y situaciones históricas, en diversos lugares y bajo distintas circunstancias, las mujeres se han visto abocadas a tomar una postura activa en su propia defensa y en la de otras mujeres.⁴ Así, quienes participan en prácticas de autodefensa o autoprotección para mujeres, ya sea como personal experto o como alumnas, sostienen que las mujeres tienen derecho a defenderse. Sobre lo que existen discrepancias es respecto a las maneras de hacerlo, entre otras cosas, por la dispar estimación de qué es lo que se entiende o experimenta como violencia y qué respuesta se considera legítima o apropiada ante las diversas situaciones que violentan. Hay que preguntarse por tanto qué se considera violencia y cómo se maneja este concepto por los agentes.

Más allá del recorrido teórico para definir los conceptos, lo que se quiere plantear son algunos de los interrogantes que han ido surgiendo en el análisis, así como discutir la siguiente perspectiva: la lógica de la

⁴ La autodefensa ha sido utilizada durante más de un siglo para defender la integridad corporal y afirmar el derecho a la ciudadanía. Sin embargo, la resistencia de las mujeres a la violencia ha sido menos documentada o reconocida en los trabajos sobre violencia contra las mujeres (Kelly y Sharp-Jeffs, 2016).

importancia que tienen las violencias generizadas en el análisis sobre la construcción de la subjetividad femenina.

Algunas cuestiones aluden a los significados que para los sujetos tienen conceptos como violencia, agresión, acto violento. Lo que lleva a preguntarse: ¿cualquier persona que se sienta agredida o violentada tiene derecho a defenderse, a responder?, ¿en qué términos? *Tener derecho* es una cuestión subjetiva, tanto si se trata desde un punto de vista legal, como individual y social. En este sentido, se analiza en qué términos puede o debe responder un sujeto, si la respuesta es legítima o ilegítima, si es proporcional o no, si está sancionada socialmente.

Otro asunto es si estas cuestiones influyen en la subjetividad femenina (y masculina). Según el modelo hegemónico de género, se construye a las mujeres como *víctimas probables* ¿a todas las mujeres? y a los hombres como *agresores potenciales* ¿a ciertos hombres —los delincuentes, los “malos”—? Destacar de manera dicotómica los comportamientos de unas y otros partiendo de posiciones prefijadas —mujer violentada, hombre violento— hace que se pierda en el análisis la multiplicidad y variabilidad que hay en la expresión de las violencias de género y también las múltiples formas de ser mujer y ser hombre; lo que hace necesario superar la vieja imagen dicotómica de hombre-verdugo *versus* mujer-víctima (Muñoz y Jiménez, 2010). Si las mujeres se construyen desde el desamparo aprendido, esto las situará como víctimas pasivas incapaces de reaccionar.

Los datos analizados advierten sobre la necesidad de no olvidar que las mujeres encuentran acceso a la agencia *en y a través* del orden de género actual de múltiples formas;⁵ que existe una gran variabilidad en las trayectorias de vida de los sujetos entrevistados; y que su participación en prácticas que tienen como principal objetivo prevenir y enfrentar situaciones violentas tiene también otros efectos sobre los mismos.

Apuntes sobre la defensa personal femenina y feminista

En una práctica como la autodefensa ejercitada por mujeres se puede encontrar una gran pluralidad de enseñanzas y aprendizajes.⁶ Existen

5 El concepto *mujeres*, entendido como una categoría social y cultural que genera identidad y subjetividad, señala una problemática específica de las mujeres que no refiere a características biológicas o sociales fijas, sino a un conjunto de situaciones surgidas a partir de la asignación a las mujeres de una identidad diferenciada como resultado de una visión androcéntrica. Así, reconociendo la condición de sujetos socialmente construidos de las mujeres, debe haber un proceso de deconstrucción conceptual que lleve a la desencialización y la desnaturalización de las conductas atribuidas y advierta sobre la asignación de una cierta homogeneidad de dichas conductas a partir de características biológicas.

6 En realidad, los programas varían enormemente en el modo y la duración de la instrucción

múltiples escuelas y programas de formación distintos entre sí, lo que todos ellos tienen en común es el propósito de dotar a las mujeres de herramientas diversas para que puedan defenderse, protegerse y sentirse más seguras mediante la defensa física y verbal, la gestión de las emociones y la asertividad —a diferencia de muchos consejos de seguridad que pueden limitar la libertad de las mujeres, la defensa personal busca expandirla—.

Aun así, pueden establecerse ciertas diferencias entre la defensa personal femenina (DPF) y la autodefensa feminista (AF).⁷ A grandes rasgos, ambas parten de una reflexión sobre los tipos de violencia que padecen las mujeres, sus modalidades y circunstancias. Una y otra tienen en cuenta diversas formas de protección que van desde la prevención, la evitación, la huida, hasta el enfrentamiento. Pero, en la primera, el aprendizaje se basa principalmente en los aspectos más físicos de la protección —sin obviar que todo ello tiene repercusiones en ámbitos psicológicos y emocionales— acompañado de advertencias sobre cómo comportarse en ciertas situaciones —controlar la bebida en bares, pensar la vestimenta, por dónde caminar sola de noche—. Mientras, en la segunda, se busca una formación más holística que incluye técnicas físicas, integrando en la mayoría de las ocasiones herramientas comunicativas y un análisis crítico orientado a desafiar los estereotipos de género, un sistema sexista patriarcal y una cultura de la violación generalizada. Además, la AF se promueve como una práctica que se ha de ejercer por y para mujeres, al partir del supuesto de que formadoras y alumnas comparten una cierta experiencia sobre el significado de vivir desde un cuerpo sexuado en femenino.⁸

Metodología

La etnografía se basa en un trabajo de campo llevado a cabo entre los años 2014 y 2018 en diversos municipios de Madrid (España) donde se han impartido cursos de autodefensa o autoprotección para mujeres. Los cursos, organizados a través de ayuntamientos, asociaciones —que incluyen desde partidos políticos hasta casas regionales—, espacios

(desde un taller de dos horas hasta una formación de por vida), el perfil de quien los instruye (mujeres, hombres o ambos, con formación específica o no), quién los organiza (ayuntamientos, policía, gimnasios, organizaciones o grupos feministas). Por lo que es poco probable que todos ellos sean igualmente efectivos para prevenir ciertas violencias.

⁷ Ambas pueden designarse como defensa personal, pero se ha optado por distinguir las siglas de una y otra para poder ser identificadas con mayor claridad a lo largo del texto.

⁸ Hablar de la experiencia de las mujeres en singular es problemático pues las mujeres son diversas y su experiencia múltiple. Sin embargo, comparten algo fundamental: ser objeto de agresiones específicas por su pertenencia a un sexo.

sociales autogestionados y espacios de igualdad y feministas, estaban dirigidos a mujeres, a excepción de uno que era mixto. Los datos en los que se sustenta el análisis se han obtenido mediante una metodología cualitativa basada en la observación participante y en entrevistas.

Se ha hecho un seguimiento completo de los cursos, aunque, en alguna ocasión, se ha asistido a clases sueltas. Cinco de ellos han sido de AF, cinco de DPF y uno —que era mixto— de defensa personal “contra el patriarcado, el racismo y otras formas de opresión”. La duración de los cursos, talleres o seminarios ha dependido de sus objetivos: en aquellos con un carácter divulgativo ha sido de dos o tres días, mientras que los que buscaban una formación más asentada han tenido una duración media de tres meses como mínimo.

No se puede trazar un perfil de los sujetos que participan en esta formación como alumnas, las razones para asistir a estos cursos son diversas, su condición física y edad varía enormemente —desde los 12 años (con el requisito de ir acompañadas por una adulta responsable) hasta los 75 años—, así como el tipo de formación que eligen. Respecto a los y las formadoras, algunos son profesionales de la seguridad pública, expertos en diversas artes marciales que adaptan a una práctica como esta, otros se han formado específicamente en DPF⁹ o en AF. Los cursos de DPF han sido impartidos tanto por mujeres como por hombres, los de AF lo han sido exclusivamente por mujeres.

El desarrollo de la observación se ha dispuesto en un contexto de interacción. Salvo en los cursos en que el número de alumnas era demasiado numeroso como para poder observar y hacer las clases, la participación ha consistido en ejercitarse con el resto de las alumnas, exceptuando el curso mixto en el que se llegó al acuerdo de hacer la clase un día de la semana y observar al siguiente, de manera alterna.

Se han realizado seis entrevistas a formadoras y formadores de DPF —dos mujeres y cuatro hombres—, cuatro a formadoras de AF, dieciséis a alumnas y dos a quienes organizaron estos cursos en dos municipios madrileños: una trabajadora social y una cabo de la policía municipal; además de registrar las conversaciones informales mantenidas durante el desarrollo de la actividad. De estos materiales están extraídas las citas introducidas en el texto.

Las entrevistas se han diseñado como entrevistas semiestructuradas, algo que ha permitido la aparición de un mayor contenido temático. En ningún caso se ha marcado una duración determinada, oscilando entre cuarenta y cinco minutos y dos horas. El lugar ha sido elegido por los sujetos. Cuando se ha entrevistado a las alumnas, y si ha sido posible, se

9 Con la acreditación de la Federación Madrileña de Lucha.

ha procurado que pasara un cierto tiempo entre la finalización del curso —si no era una formación continuada— y la entrevista, con el objetivo de que valoraran su participación con cierta perspectiva.

Se ha explicado el propósito de la investigación en todos los casos, tanto en las clases como al inicio de las entrevistas, poniendo gran cuidado en llevar a cabo el estudio con ética, empatía e imparcialidad, dándose especial énfasis al consentimiento informado, al derecho a retirarse, a la confidencialidad y al anonimato.

Las representaciones antropológicas de las violencias se insertan en campos interpretativos muy complejos, corren el peligro de ser instrumentalizadas, lo que hace especialmente importante tratar de predecir su impacto y proteger en el texto a las y los informantes. No hay descripciones morbosas sobre la violencia sufrida por algunas de las protagonistas de este estudio y, en todo momento, se ha procurado tratar con la suficiente contextualización como para que no se fomenten estereotipos y simplificaciones.

Cuestiones teóricas: el concepto de violencia y los procesos de conformación de subjetividades

Un punto de partida para definir la violencia es la consideración de que se trata de un acto u omisión cuyo propósito ocasiona daño o lesión —física o moral— o fuerza a alguien o a algo (García y Casado, 2010; Ferrándiz y Feixa, 2004; Torres, 2001).¹⁰ Es una transgresión al derecho de otro(s) sujeto(s), entendida como la imposición de algo o de alguien mediante el empleo del poder o de la fuerza, tanto física como simbólica (Del Valle, 1997), con el fin de conseguir los propios objetivos, prescindiendo de sus opiniones o deseos. La significación que se otorgue a estas presiones está elaborada socialmente de modo que, según la época y el contexto, agresores y víctimas evalúan de manera diferente cuál es la violencia *admisible* porque se interioriza como habitual y cuál es la que presupone conductas intolerables (Juliano, 2010).¹¹ García y Casado proponen la siguiente definición: “violencia es el uso de la fuerza física,

10 El término *violencia* proviene etimológicamente de la combinación de dos palabras en latín: la raíz *vis*, que significa *fuerza* y el participio *latus*, de la palabra *fero*, que significa *acarrear*, *llevar*. La palabra *violare*, *violencia*, en su origen etimológico tiene el sentido de *acarrear fuerza hacia*.

11 Ejemplo de ello son los procedimientos para mantener la disciplina infantil, que varían enormemente de unos países a otros. O cómo en algunos, las niñas y mujeres violadas no están protegidas por la ley, sino que pueden morir a manos de sus parientes para preservar el honor de la familia, o verse obligadas a casarse con sus violadores para legitimar la relación sexual.

psicológica o emocional de modo tal que produce un daño y rebasa las convenciones que regulan lo ‘normal’ o ‘aceptable’” (2010: 104).

La definición del concepto de violencia, así como su legitimación o deslegitimación, está estrictamente ligada a valores y normas sociales.¹² Bajo su denominación se engloban acciones diversas que tendrán diferentes valoraciones en función de quien las enuncie y del contexto social, histórico y económico en el que se produzcan. De igual manera, los sujetos involucrados son producto de estos mismos contextos y no tienen un perfil homogéneo. Se puede señalar, por tanto, que aquello que se interpreta como violencia es contextual, depende de la situación y, sobre todo, de las definiciones de legitimidad que se manejan para cada situación concreta.¹³ Por ello, es necesario tener en cuenta la influencia que ejerce cualquier contexto social, histórico e ideológico sobre la comprensión de un proceso social como la violencia (Comas d’Argemir, 2014; Domènech e Iñiguez, 2002; García y Casado, 2010). De este modo, hay que penetrar en los procesos de construcción de significado de los contextos culturales, ya que, si el contexto cultural cambia, también puede hacerlo la denominación e interpretación de los actos violentos —como es el caso de las violencias de género—. ¹⁴

La violencia no solo es una respuesta casual o individual a situaciones concretas, parte de una construcción colectiva. Evidenciarla como una construcción social supone la asunción de que no solo se encuentra sometida a percepciones subjetivas, que dependerán de nuestra posición política y ética y de nuestra propia experiencia, sino también que existe una versión oficial, y oficializada, respecto a lo que se debe considerar

12 En el tratamiento del problema de la violencia se ha distinguido entre el uso legítimo de la fuerza —patrimonio del Estado, casi nunca considerado como violencia— y el uso ilegítimo —presente en las relaciones interpersonales, ante, bajo o contra el Estado— (Ferrándiz y Feixa, 2004: 162).

13 La violencia legítima es aquella aceptada socialmente, según un conjunto de convenciones: normas y leyes que determinan quién puede ejercerla y quién no; la ilegítima no es sancionada y, por tanto, suele ser reprimida, tanto a nivel interpersonal como colectivo

14 Domènech e Iñiguez (2002) ejemplifican la importancia del contexto de interpretación en el análisis del caso de Kitty Genovese llevado a cabo por Cherry en *The “stubborn particulars” of Social Psychology* (1995) sobre qué se considera conducta violenta. La violación y el asesinato, en 1964, de una joven en el barrio neoyorquino de Queens, a pesar de que el suceso fuera contemplado por treinta y siete personas desde sus casas, fue abstraído como un caso en el que hubo una emergencia y nadie intervino para ayudar —en los años sesenta, las agresiones a mujeres no suscitaban una reacción en la sociedad estadounidense—. Años más tarde, Cherry analizó el caso teniendo en cuenta al género como variable, partiendo de un texto de Brownmiller de 1975 en el que abordó el tema de la violación y trató la violación y muerte de Genovese. Si, como Cherry, se transforma el contexto de interpretación se puede contemplar el suceso de manera diferente. En su análisis, la cuestión de la ayuda en situaciones de emergencia pasó a un segundo plano, surgiendo en su lugar la cuestión del maltrato a mujeres. La muerte de Genovese se había convertido en otro caso de violencia sobre las mujeres perpetrado por un hombre. El contexto cultural había cambiado y con él la manera de nombrar el caso.

como violencia y lo que no, y a distinguir entre aquellas acciones legitimadas y aquellas que no gozan de legitimidad legal y simbólica.

Ferrándiz y Feixa (2004) proponen dos enfoques al estudio antropológico de la violencia: a) el estudio de las *culturas de la violencia*, es decir, de las pautas (usos, costumbres, ritos, imágenes) e instituciones culturales (organizaciones, poderes, subculturas, redes) que se estructuran con base en determinados códigos para el uso legítimo o ilegítimo de la violencia, ya sea interpersonal o autoinfligida; b) el análisis de las *violencias de la cultura*, o sea, de la presencia de la violencia (política o cotidiana, estructural o microsocia, física o simbólica, visible o invisible, experimentada o imaginada) en instituciones o campos culturales, alejados a menudo de los que se asignan normalmente a la expresión y resolución de conflictos.

El primer enfoque, señalan los autores, ha sido el tradicional en los estudios antropológicos sobre la violencia; el segundo, supone un intento de ver las cosas desde una perspectiva micropolítica —según la concepción foucaultiana de la microfísica del poder—. Para esta investigación es importante tratar de interpretar las relaciones entre actos de violencia, significación, representación, hegemonía o resistencia en el contexto en el que se producen las prácticas que se analizan, desde una perspectiva micropolítica, situada y concreta.

Ello no significa defender posiciones relativistas que justifiquen ciertas formas de violencia, sino, como se ha dicho, tener en cuenta los contextos interpretativos en la consideración de ciertos actos como violentos. De ahí el interés en comprender los procesos por lo que las sociedades se dotan de esos recursos interpretativos y cuáles son las consecuencias que se derivan de ello. En este sentido, De Lauretis (1987), siguiendo la noción de Foucault de retórica de la violencia, apunta que hay un orden de violencia en el lenguaje que nombra ciertos comportamientos y hechos que son considerados violentos mientras que otros no, lo que lleva a que se invisibilicen otros agentes de violencia. Ferrándiz y Feixa (2004), citando a Riches (1998: 24), apuntan que la consideración de un daño físico o moral como violencia no siempre cuenta con el consenso de los actores o actrices implicadas: victimarios, víctimas y testigos. Por ello, señalan que, para la antropología, tan importante es observar la violencia en sí como comprender la visión que cada sujeto implicado tiene de la misma. Este es uno de los presupuestos de interés en el análisis.

Puesto que existe una dimensión multifacética en las distintas expresiones de violencia y sus diversas manifestaciones culturales (Ferrándiz y Feixa, 2004; Torres, 2001) se ha optado por hablar de violencias en plural, en particular de *violencias de género*, con el objeto de visibilizar

la pluralidad de formas de violencias y sus múltiples manifestaciones en diferentes ámbitos, y de distinguirlo de la conceptualización reduccionista que habitualmente se hace de *violencia de género*.¹⁵ Hay violencias de género cuando el contexto de desequilibrio de poder en que se gesta es relativo al género, en el sentido de que la relación entre las personas involucradas inscribe en las interacciones un desequilibrio de poder (García y Casado, 2010: 108).

Afirmar que las mujeres están expuestas a ciertas violencias por el hecho de vivir en un cuerpo sexuado implica tratar al género como una categoría de análisis relacional, una categoría que hace alusión a unas relaciones de poder concretas.¹⁶ Esto no alega que siempre que los hombres ejercen violencia lo hacen *para* mantener sus posiciones de poder —lo que sí puede darse en casos de malos tratos, violencia sexual como la violación, la prostitución y la trata, entre otras—; a menudo se trata de una violencia cotidiana (Bourgois, 2001) que incluye prácticas rutinarias y expresiones de agresión interpersonal que, en ocasiones, sirven para normalizar la violencia a un nivel *micro*.¹⁷ De acuerdo con García y Casado (2010), no se puede señalar a actores racionales (masculinos), dotados de intencionalidad, que se imponen a actrices que parecen carecer tanto de racionalidad como de intencionalidad.

Puesto que “existen una serie de condicionantes que construyen subjetividad, formas de ser y habitar el mundo, de forma que queda ‘invisibilizado’ (naturalizado) el proceso por el que lo son es necesario preguntarse

15 Siguiendo la definición de Velázquez (2003), refiere a aquellas que abarcan todos los actos mediante los cuales se discrimina, ignora, somete y subordina a las mujeres en los diferentes aspectos de su existencia, sin ignorar la existencia de aquellas violencias que se ejercen en las relaciones afectivas en direcciones distintas a la de los hombres hacia las mujeres —habría que añadir todos aquellos cuerpos que no se adecuan a la masculinidad hegemónica—. Alude a todo ataque material y simbólico que afecta a la libertad, dignidad, seguridad e integridad moral y/o física. Unas violencias que exceden la violencia física, abarcando la emocional y psicológica, la simbólica, la sexual y la económica. Y que se producen no solo en las relaciones afectivas y amorosas, sino también en el ámbito laboral, la calle, las instituciones, los medios de comunicación.

16 La IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres de Beijing (1995) señala que “en todas las sociedades, en mayor o en menor medida, las mujeres y las niñas están sujetas a malos tratos de índole física, sexual y psicológica, sin distinción en cuanto a su nivel de ingresos, clase y cultura”. En España, el Preámbulo de la Ley Orgánica 1/2004, del 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género dice: “la violencia de género no es un problema que afecte al ámbito privado. Al contrario, se manifiesta como el símbolo más brutal de la desigualdad existente en nuestra sociedad. Se trata de una violencia que se dirige sobre las mujeres por el hecho mismo de serlo, por ser consideradas por sus agresores carentes de los derechos mínimos de libertad, respeto y capacidad de decisión”.

17 Concepto adaptado del de Schepher-Hughes para centrarse en la experiencia vivida del individuo, que normaliza las pequeñas brutalidades en el ámbito de la comunidad, definidas como “aquellas pequeñas rutinas y acciones violentas practicadas de un modo normativo sobre cuerpos vulnerables, ya sea en el seno de la familia, en los colegios, hospitales, clínicas, [o] en diversos establecimientos burocráticos y administrativos” (1997: 145).

por este proceso para descubrir que existe” (Martínez, 2009: 101). De Lauretis (1987), a partir del estudio de las tecnologías de construcción del género y de la sexualidad, permite desvelar la capacidad de producción y reproducción de imaginarios sociales que influyen en nuestra forma de ser, pensar, vivir y sentir en el mundo y, en concreto, hacerlo como *mujeres* y como *hombres*. De este modo, bajo una aparente neutralidad y naturalidad, a través de estas tecnologías se produce y reproduce la diferencia sexual en el marco de una sociedad en donde las relaciones sexo/género son asimétricas, como si fuera el reflejo de la realidad, categorizando nuestra subjetividad bajo los parámetros de la desigualdad.

En cada sociedad, determinadas condiciones históricas y culturales marcan ciertas formas de subjetividad masculina y femenina desde las que se conjugan obligaciones y expectativas para mujeres y hombres contenidas en los roles sociales. Si bien estos no se eligen, la biografía del sujeto también hace que sufran modificaciones. Como sujetos relacionales, somos a la vez sujetos pasivos —puesto que la socialización no se escoge— y sujetos activos —según el modelo que adoptamos, bien para reproducirlo, bien para cuestionar su eficacia—. Es precisamente aquello que elegimos para nuestra construcción, para dar y darnos una explicación satisfactoria sobre lo que se hace y sobre lo que se decide, lo que constituye un objeto de interés de la investigación.

Desde su nacimiento, los sujetos van construyendo su subjetividad por medio de la interacción con el exterior, así, aprenden a comportarse, a relacionarse, a pensar, a desarrollarse. Todo ello atravesado por unas premisas culturales que, por ser parte de la reproducción social, van cambiando y transformándose en el proceso de interacción. Estas premisas determinan el comportamiento de un individuo en el seno de una sociedad ya que son el resultado de las formas de pensar y percepción de la realidad. Para dar cuenta de los procesos de conformación de subjetividades se hace necesario atender a los mecanismos de interpelación y de incorporación de los discursos hegemónicamente establecidos y estabilizados, discursos que van a delimitar los cuerpos, espacios, representaciones, comportamientos y deseos pensables y vivibles (García Dauder y Romero Bachiller, 2002). Desde este presupuesto, se hace referencia al cuestionamiento y desmitificación de (falsas) creencias acerca del supuesto carácter natural, normal, inevitable, inmodificable de un entorno (social) que aparece como amenazante, desafiante, desbordante.

Pensar en la violencia desde un enfoque socioconstructivista lleva a plantear la posibilidad de revisar los mitos creados en torno a su naturalización y de las características asociadas a mujeres y hombres, que señalan como remisivo, pasivo y pacifista aquello asociado a lo femenino, frente a impulsivo, fuerte y violento a lo masculino. De acuerdo con

Biglia (2005), reconocer que la violencia no es patrimonio innato de un sexo, aunque en nuestra sociedad esté profundamente generizada, puede llevar a ampliar la visibilización de las violencias que sufren las mujeres y la manera que éstas tienen de responder ante ellas sin delegar y renunciar a la agencia a través de una indefensión aprendida.¹⁸

A través de la etnografía se puede analizar cómo muchas mujeres elaboran cotidianamente estrategias vitales en condiciones diversas. Visibilizar las experiencias individuales y colectivas de aquellas que no cumplen con el mandato de género respecto a lo que se piensa que habría de ser su respuesta ante las violencias generizadas puede contribuir a no construir en nuestro imaginario un sujeto siempre carente, haciendo invisible la capacidad de agencia de las mujeres. Y analizar cómo estas actitudes inciden en su manera de concebir y estar en el mundo.

La práctica de defensa personal femenina y la socialización generizada

Una práctica como la defensa personal problematiza la femineidad hegemónica. Tanto si se conceptualiza como práctica físico-deportiva, como práctica política o como medio de protección, su estudio posibilita el análisis de la construcción de la subjetividad a partir de ciertos procesos de identificación que mujeres y hombres establecen socialmente en referencia a la diferencia sexual respecto de aquello que se considera como un hecho biológico, y a determinadas expectativas que se proyectan en los individuos en el proceso de atribución de características femeninas y masculinas a sus conductas y comportamientos en diversos ámbitos.

La construcción cultural de lo femenino y lo masculino puede inducir a la proyección y a una acción predeterminada. Así, partir de una socialización de género diferenciada hace de la defensa personal un reto para muchas mujeres (Aguilar, 1989; McCaughey, 1998; Hollander, 2004, 2015; Monroy, 2009). Un supuesto mantenido por quienes practican AF —formadoras y alumnas— cuando denuncian cómo este hecho promueve la indefensión, la pasividad, la debilidad y la dependencia de las mujeres, lo que lleva a la necesidad de buscar la protección fuera, en un *otro* varón, asignando características como la fuerza, el atrevimiento, el coraje a la identidad masculina.

¹⁸ Estudiada por Seligman (1992), alude a quienes han aprendido a comportarse pasivamente, con la sensación subjetiva de no poder hacer nada y que no responden a pesar de que existan oportunidades reales de cambiar una situación.

El análisis de los mensajes que se transmiten en los cursos, tanto del personal experto como de las alumnas, advierte algunas características físicas, comportamentales y emocionales que se les suponen a las mujeres y a los hombres en relación con nociones como fuerza, agresividad, vulnerabilidad. En distintos cursos de AF, se remarca cómo, desde pequeñas, a las mujeres se les niega la fuerza, la rabia, la agresividad, lo que las puede colocar en una posición de vulnerabilidad e indefensión aprendida –obediencia y sumisión–. Lo que se promueve es dejar de encorsetarse en identidades cerradas, limitadoras y estereotipadas negociando los referentes de género y las propias vivencias en las que muchas mujeres, y también hombres, se resisten a seguir los preceptos establecidos, basados en una socialización que establece categorías dicotómicas que señalan a las mujeres como víctimas y pasivas y a los hombres como agresores y activos.

“La passivitat ens posiciona al rol de víctima i això no fa més que reforçar el rol de l’agressor com a tal”¹⁹ (Participante-instructora, integrante de un grupo feminista).

Según apunta una “facilitadora” de AF, una mujer que muestra su desagrado, que eleva la voz, que se enfada, es una mujer dura, anti-femenina, una *marimacho*, puesto que hay que empatizar, ser dulce, gentil. Las narrativas, de una parte, deslegitiman un sistema que se ha levantado bajo el axioma de su inferioridad frente a los hombres y, de otra, hacen referencia a estos mensajes que, consideran, ha permeado su subjetividad, de modo que, los sesgos cognitivos pueden permear en la interacción.

No tenemos la capacidad de enfrentarnos porque no hemos sido socializadas así (Participante, taller de AF en un ESOA).²⁰

Es que nos enseñan a ser sumisas (Participante, taller de AF en un ESOA).

Entre los hombres también pasa eso, que si no eres violento te vas a comer todas las hostias (Participante, taller de AF en un ESOA).

Victoria (formadora)²¹ y yo nos encontramos muchas veces con un problema: no sois contundentes, incluso aunque os hayan agredido no queréis hacer daño. Sobre todo, las mujeres (Formador de DPF, curso organizado por el Ayuntamiento de Madrid).

19 La pasividad nos posiciona en el rol de víctima y eso no hace más que reforzar el rol del agresor como tal. Traducción propia.

20 Espacio Social Okupado Autogestionado.

21 El curso lo impartían una mujer y un hombre, que son pareja, formados por la Federación de Lucha Madrileña y en un curso de Promoción para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, de la Comunidad Autónoma de Madrid.

La convicción de que la agresividad es por naturaleza masculina y la pasividad femenina son racionalizaciones patriarcales de desigualdades sociales (Stolcke, 1996), resultado del aprendizaje social (McCaughy, 1998). Así, se observa cómo, mediante el ejercicio de la práctica, muchas alumnas llegan a desarrollar una nueva comprensión de lo que pueden hacer y modifican las expectativas que traían. Ello no implica que tengan la certeza de que sabrán reaccionar y lo harán, simplemente, ahora saben que pueden hacerlo.

“Yo he venido, siendo realistas, aquí... lo que esto me da es un poquito de autoconfianza de que esto se puede hacer. Si me interesa más, me apuntaré a otras clases y seguiré aprendiendo” (Participante, curso de DPF organizado por el Ayuntamiento de Madrid).

Parte de las alumnas entrevistadas manifiesta que la enseñanza de ciertas técnicas, así como la utilización de útiles de fortuna²² o los vídeos de mujeres que consiguieron resolver situaciones complicadas, les hacen confiar en sus propias capacidades para salir airoso; mientras que el aprendizaje de técnicas que parecen imposibles en cursos que no tienen una larga duración o ciertos ejemplos de agresiones que pueden llegar a sufrir no contribuye a *empoderarlas*.

En un taller de AF *como herramienta clave para el empoderamiento femenino* la formadora pone un anuncio de galletas *Príncipe* para tratar la falta de referentes de las mujeres.²³ Señala que la forma de experimentar el miedo tiene que ver con la construcción de género, un imaginario que proviene de la educación, de la televisión:

El imaginario de ¡qué viene! cuando oyes un ruido en tu casa. En seguida piensas que es un tío que entra en tu casa. ¿Y qué haces? Te metes debajo del edredón, te encoges dentro de la cama. ¿Y por qué no piensas: “tengo que hacer algo”? Lo que hemos aprendido es que el miedo nos bloquea y nos inmoviliza. (...) Hay que borrar que el miedo bloquea e inmoviliza. Es una cuestión de decir: “eso puede ser de otra manera”. Es una de las claves respecto a la autodefensa: pensar que estamos preparadas para defendernos, por eso tenemos que trabajarlo, para saber que lo llevamos dentro (Formadora, taller de AF en un Espacio de Igualdad).

Cómo nombrar la violencia, los mitos sobre agresores y víctimas, la creencia de que es más fácil atacar a una mujer porque no tiene la fuerza física que tiene un hombre perpetúa los estereotipos y provoca lo que

22 Se denominan así a los útiles que las mujeres portan cotidianamente y que pueden utilizar para defenderse: paraguas, mochilas o bolsos, bolígrafos, llaves, etc.

23 El príncipe (un niño) sale en defensa de la princesa (una niña), quien lo aparta diciéndole que se defiende sola

Landa (1984) denomina *síndrome de Caperucita Roja*.²⁴ Es una construcción social que influye en la subjetividad.

O es la mentalidad que tengo o lo que nos han enseñado a la gente, la... ¿no?, pero... No sé, siempre, tu padre, mi padre, cuando vivía, me decía: "Porque una *mujé*, la pueden *cogé*, le pueden *hacé* algo". Y a mi hermano no le decía eso. Como que él veía que una *mujé* estaba más indefensa que un hombre (Participante, curso de DPF organizado por el Ayuntamiento y la Policía municipal de Leganés).

Algo que, como se observa en los siguientes casos, también puede ser cuestionado.

Y luego, ya, llegaba el momento de, de las hostias y tal, y... y una nos decía: "Pero, es que yo no tengo fuerza". Fue una de estas, que les cambiase el chip, y me encantó verle la cara a esa mujer en ese momento. "Vale, tú no tienes fuerza. Pero tú, tú vas a comprar para toda tu familia, ¿no? Y llenas el carro de, no sé, una compra normal, ¿qué llevas? dos kilos de patatas, cuatro de peras, no sé qué, no sé cuánto, igual llevas 17 kilos en el carro. Y tú te los subes a tu casa, ¿verdad? ¿Cuántos pisos son? Dos, tres, me da igual. ¡Me estás diciendo que no tienes fuerza! A ver, ponle a uno de estos a levantar un carro de 17 kilos, así, todos los días". "Ah, pues es verdad". Eso, o sea, nos educan en la cosa de "somos débiles", "somos... no tenemos fuerza", cuando en la práctica es lo contrario, normalmente ¿no? (Facilitadora de AF).²⁵

(...) últimamente lo utilizo mucho en los cursos: somos guapas, feas y brutas, nunca somos fuertes. Dices: "¡Hostia!". Que seamos guapas, feas y brutas... O sea, si respondemos a un estereotipo, somos guapas, si ya, si ya, protestas, eres, eres fea, porque claro, una mujer que protesta no va a ser guapa. En todo caso, "Ay, encima, ¡con lo guapa que eres!". Dices: "Joder". Y luego ya pasamos a brutas, porque una mujer nunca es fuerte. Yo, por ejemplo, trabajo mucho en que las mujeres nos sintamos fuertes. Porque una mujer, entonces, eso es algo que me diferencia, un hombre prácticamente es fuerte desde que sí. Sin embargo, una mujer, nunca va a ser fuerte, pasa a bruta: "Ah, ¡qué bruta eres!" (Facilitadora de AF en espacios feministas y de igualdad).

Unos estereotipos que también hacen alusión a lo masculino. Para la mayoría de las entrevistadas, en ciertos contextos –lugares solitarios y de noche– cualquier hombre es un potencial agresor. Sin embargo, cuando los formadores aluden a hombres que agreden, se refieren a unos

24 Una especie de miedo atávico a los *lobos* y a los *monstruos*, a los extraños, aprendido, interiorizado y transmitido de generación en generación. Las estrategias que asumen algunas mujeres para no sentir temor pueden llegar a ser muy restrictivas: quedarse encerradas, evitar ciertos lugares o no ir donde les gustaría. Estas negaciones espaciales no provienen únicamente del miedo, se originan también en las limitaciones impuestas desde la socialización temprana (Del Valle, 1997).

25 Lleva ejercitándose y enseñando AF desde la década de 1980.

concretos: los delincuentes, *los malos*. Esta distinción puede deberse, de una parte, a su actividad profesional como miembros de las fuerzas del orden, lo que los lleva a distinguir a las personas en función de si las acciones que perpetran están sancionadas o no legalmente y, de otra, a la socialización generizada, no se les enseña a sentir temor ante este tipo de escenarios —cuando se les ha preguntado específicamente sobre esta cuestión, la mayoría reconoce no haberla valorado previamente— “Yo he coincidido en el vagón con una chica sola, y claro, los chicos no tenemos miedo. Yo, sobre todo en los últimos años que tengo más sensibilidad a ello, me siento en el otro lado de donde está ella sentada para transmitirle un mensaje de tranquilidad. Pero los chicos generalmente no tienen esa sensibilidad” (Formador de DPF, curso organizado por el Ayuntamiento de Madrid).

Sobre la violencia y su relación con prácticas de autoprotección

Ya se ha señalado cómo la significación que se le otorga a la violencia está elaborada socialmente, de modo que agresores, o agresoras, y víctimas evalúan de manera diferente, según la época y el contexto, cuál es la violencia admisible porque se interioriza como habitual y cuál es la que presupone conductas intolerables. Se puede afirmar, por tanto, que la definición de violencia es una construcción social fundada en discursos ideológicos y que la forma en que se manifiesta en el seno de una sociedad está estructurada culturalmente, sin obviar que ahogar la experiencia diaria de la violencia bajo causas estructurales y conexiones simbólicas puede producir un distanciamiento que dificulte la transmisión de las voces de los sujetos y la comprensión de las texturas de la violencia cotidiana. De acuerdo con Posada (2008: 67), la violencia afecta a mujeres reales, no simbólicas, y a sus (también muy reales) condiciones materiales de vida —la autora lo señala en referencia a los malos tratos, pero se puede ampliar a otras manifestaciones de la violencia—.

En consecuencia, es importante analizar qué significa violencia para los agentes y qué tipo de violencias se tratan, puesto que la concepción que tengan del problema va a influir en su manera de actuar y tomar decisiones ante diversas situaciones. Por un lado, influye en el diseño de los cursos y en las enseñanzas que se transmiten en las clases; por otro, a la hora de valorar cuándo, cómo y ante qué responder.

Cuando se pregunta a las alumnas por qué deciden acudir a estas clases se advierte que una gran parte no ha reflexionado sobre lo que para ellas significa violencia. Pero, aunque no haya una reflexión previa,

muchas señalan que asisten porque quieren sentirse más seguras en según qué situaciones o contextos —lugares solitarios, de noche—, otras porque han vivido situaciones previas de violencia, o porque, tras la separación de una pareja con la que llevaban conviviendo años, se han dado cuenta de que no se sienten tan confiadas como pensaban. También hay quienes declaran que sus motivaciones para apuntarse a clases de defensa personal no tienen relación alguna con esta problemática: deciden acudir porque son gratuitos, para hacer ejercicio, para salir de casa y relacionarse, porque el *saber no ocupa sitio*. Algo que se ejemplifica en la siguiente conversación durante una clase de DPF en la que una alumna pregunta a la investigadora sobre el lema que se había decidido mostrar en la camiseta con la que harían una exhibición de lo aprendido, como cierre del curso:

- Alumna 1: ¿Qué se va a poner por fin en la camiseta?
- Antropóloga: “Mujeres guerreras”, creo.
- Alumna 1: ¿Por qué mujeres guerreras? No venimos a hacer la guerra.
- Alumna 2: Mujeres guerreras porque lo hemos elegido la mayoría.
- Alumna 1: Debería poner mujeres deportistas, que es lo que somos.
- Alumna 2: Lo dirás por ti. Yo desde luego, no vengo aquí para eso...

Esta situación, pensar en esta formación como otra actividad más para hacer ejercicio físico u ocupar el tiempo, tan solo se ha dado en algunos cursos —gratuitos, organizados en pabellones municipales—, y por una mínima parte de las participantes consultadas. Para la mayoría, su principal motivación es adquirir herramientas para defenderse o sentirse más seguras.

Si se hace un recorrido por las violencias a las que se alude, tanto personal experto como alumnas mencionan la violencia física y sexual y, cuando se trata de *violencia de género*, también la psicológica —quienes han sufrido malos tratos refieren otra forma de violencia: la institucional, que tiene que ver con su propio proceso judicial y con el tratamiento que se les da desde las instituciones—. En general, en las clases de DPF no hay una reflexión sobre otras formas de violencia que pueden experimentar las mujeres, algo que sí se tiene en cuenta en las clases de AF.

Que se piense la violencia en un sentido más amplio o más restrictivo determina la manera de enfocar las clases, las enseñanzas instruidas, las habilidades y actitudes que se ejercitan en la práctica. En los contextos de observación, atender al discurso que acompaña a las explicaciones de los ejercicios durante las sesiones lleva a apreciar cómo, en ocasiones, el incremento de la visibilidad de las violencias tal como se muestran en los

mass media, unido a nuevos desarrollos teóricos que permiten distinguir, contextualizar y relacionar diferentes tipos de violencia con mayor precisión, puede generar una sobredimensión de los aspectos violentos de la sociedad en general, de las relaciones de género en particular, y de la sobrerrepresentación de las mujeres como víctimas. Alumnas y formadores —sobre todo miembros de policías locales— hacen referencia a una delincuencia cada vez más violenta, intentos de secuestros en las puertas de los colegios, interrelaciones abusivas entre adolescentes —chicos y chicas, chicos y chicos, chicas y chicas—, agresiones sexuales.

La amenaza de la violación está continuamente presente en los discursos como una de las posibles y más probables maneras de sufrir una agresión por parte de hombres desconocidos. Por ello, en los cursos se ejercitan para evitarla; aunque en algunos también se cuestiona si el tratamiento que se hace de la violación performa a las mujeres como víctimas, como *sujetos violables* (Lagarde, 1989), sin olvidar que también performa a los hombres como violadores.

En un taller organizado en un Espacio Social Okupado Autogestionado, la conductora del taller utiliza diversos fragmentos de películas: *Baise moi* y *Thelma y Louise* para hablar de la violación y evaluar las repercusiones que su imaginario puede tener como inductor del miedo a una agresión sexual. A raíz de ello, menciona el estudio de Bart y O'Brien (1984), *Stopping Rape: Successful Survival Strategies*, en el que, a través de entrevistas con mujeres que habían escapado de la violación, muestran que la resistencia funciona. En otro taller organizado en un Espacio de Igualdad se visionan vídeos captados por cámaras en lugares públicos o privados en los que las mujeres logran salir de situaciones similares.

En un seminario de DPF, el formador explica que hay una escala sobre el orden de los bienes a defender: 1) bienes materiales; 2) integridad física y 3) la propia vida. El objetivo es salir indemne o lo más indemne posible y, para ello, “cada cual elige qué es lo que está dispuesta a defender y qué no”. Para ejemplificar esta idea alude a dos casos de agresión sexual acontecidos durante 2016 en España, con finales muy distintos: el de Diana Quer y una chica agredida por *La Manada*.²⁶ Entonces, una alumna relata el asalto y agresión sexual a una conocida suya: el agresor la obligó a llevarlo a su piso y, una vez allí, no se resistió a la violación porque sus hijas se encontraban durmiendo y no quería que se despertaran y les agrediera también. En este caso, señala el formador, no pudo

26 Ambos sucesos han tenido gran repercusión mediática desde que sucedieron hasta la actualidad, momento en que se están juzgando. Diana Quer se resistió ante una agresión sexual y está muerta. La chica agredida por cinco amigos que se autodenominaban como *La Manada* no se resistió y sigue viva.

preservar su integridad física, pero sí la de terceros. “Hay que valorar si [el agresor] solo quiere pertenencias o algo más. ¿Por qué los hombres tenemos una “tranquilidad relativa”? Porque sé que no soy su tipo, no va a ir más allá [se refiere a una agresión sexual]. Hay que pensar que todo tiene consecuencias, hagas una cosa u otra” (Formador, curso de DPF organizado por el Ayuntamiento de Madrid).

La conceptualización de la violencia únicamente como física o sexual ha dado lugar a que se den situaciones en las que, si no ha habido una reflexión previa sobre otras formas de violencia, quienes conducen la clase no sepan cómo responder a los requerimientos de las participantes o banalicen ciertas actitudes por no considerarlas agresiones.

Un ejemplo se observa cuando algunas participantes plantean cómo actuar frente al hostigamiento verbal o el acoso callejero. La respuesta varía conforme a la consideración de estas acciones como actos violentos o no.²⁷ En general, existe un acuerdo en que la violencia puede manifestarse de diferentes formas y con distintos grados de intensidad, y que no es lo mismo la violencia experimentada por quienes han sufrido malos tratos o agresiones sexuales que las violencias diarias a las que las mujeres están expuestas —algunas consideradas de baja intensidad—.²⁸ Pero la mayoría de quienes imparten DPF, haciendo referencia a la proporcionalidad de la respuesta, considera que acciones como el acoso, incluso aunque no sean “situaciones agradables, no son tan graves como para responder”; mientras que para quienes acuden a clases de AF merecen respuesta, puesto que todas ellas condicionan diversos aspectos de la vida diaria de las mujeres. Alumnas y formadoras de AF señalan que es posible definir el hostigamiento como una conducta violenta si se toma como punto de partida la libertad de las mujeres y su voluntad, puesto que existe una falta de reciprocidad en ciertas actitudes, sean estas verbales o físicas —gestos y miradas insistentes, bromas y comentarios sexuales, insinuaciones—

En un taller de AF “como herramienta clave para el empoderamiento femenino” la formadora se sirve de lemas, vídeos —como *Piropos* o *El cazador cazado*— para introducir el tema.²⁹ Las participantes afirman que

27 Aunque algunas actitudes se podrían entender como abuso sexual, tal como el Código Penal español lo tipifica (art. 181.1), los llamados “tocamientos sorpresivos y/o fugaces”, aquellos contactos corporales realizados súbitamente de forma que el sujeto pasivo no tiene oportunidad de expresar su consentimiento u oposición, no se consideran delito.

28 Pequeños abusos y acosos que en general sufren las mujeres a lo largo de su vida. Los abusos más graves están mal vistos, se denuncian, pero por debajo de ellos hay toda una gama de violencias que se aceptan, se toleran y hasta se ríen.

29 “Quiero tu respeto, no tu piropo” denuncia el hecho de que algunos hombres se sientan con el derecho a decirles a las mujeres lo que opinan sobre ellas. *Piropos*, de la serie argentina *Cualca* (2012), protagonizado por Malena Pichot, muestra un repertorio de sketches que

las mujeres aprenden a incorporarlo como parte de su cotidianidad y a veces pueden incluso sentirse halagadas con alusiones a su aspecto físico, pero, en general, producen sentimientos de incomodidad, rabia o enojo, precisamente porque no hay reciprocidad, de modo que algunas se callan, otras contestan pero luego se sienten cuestionadas, una de ellas señala que escupe delante de quién le dice algo, a lo que la formadora responde: “¡Eso, la autodefensa escatológica! Hacer como que escupes, o tienes arcadas, o eructas, o escupes de verdad, o meterte un dedo en la nariz, pero con un poco de trabajo, dedicándole tiempo a ese dedo que tienes dentro de la nariz, o colocarte la goma de la braga, u olerte el sobaco” (Formadora, taller de AF en un Espacio de Igualdad).

Además, este tipo de acoso puede ser el inicio de otras acciones más graves, llegando a la agresión sexual. En dos cursos de DPF dos alumnas relatan cómo el hecho de incorporarlo como parte de lo cotidiano en la interrelación con algunos hombres ha provocado que no reaccionaran a tiempo.³⁰ En una clase de DPF, organizada por un partido político en un municipio de Madrid, una participante declara que no valoró esta actitud como una agresión al pensar que era una más de las situaciones incómodas que vive diariamente:

— Formadora:³¹ Deberías haberlo parado antes [...] Si alguien me va a dar un beso, le doy un puñetazo.

— Alumna: Mi idea era “otro cansino”.

— Formadora: [...] Tú tuviste muchas oportunidades para haberte defendido antes.

— Alumna: Pero no supe verlo.

— Formadora: La forma de reaccionar nuestra no sabemos cómo va a ser, la del agresor tampoco. Pero yo no le doy opción.

En las clases, se insiste una y otra vez en que marquen los límites, tanto los físicos como los comportamentales: “Solo hay una oportunidad y

parodia situaciones de la vida cotidiana. *El cazador cazado* es un proyecto de Alicia Murillo para denunciar el acoso machista callejero, quien, durante más de dos años ha ido grabando con el teléfono móvil el diálogo que mantiene con los hombres que le dicen algo sobre su aspecto físico, para después colgarlo en internet.

30 En la calle, las mujeres pueden descubrir hasta qué punto es cierto lo que aprecia Bourdieu de que son seres ante todo percibidos, puesto que existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, lo que cabe colocar en la misma base de la inseguridad a la que se la condena (Delgado, 2007).

31 Abogada de víctimas de malos tratos y militante del Partido Popular, lleva ejercitándose en defensa personal desde los cuatro años. Da cursos a mujeres y organiza talleres en colegios con la colaboración de una psicóloga, a quien invitó a dar una charla en una sesión de este curso.

hay que aprovecharla. Si no se hace, será demasiado tarde” (Formador, curso de DPF organizado por el Ayuntamiento de Madrid). Se observa, así, como la consideración de qué agrede va a determinar la decisión de cada sujeto para valorar su respuesta. Las y los formadores advierten que cuando puede estar implicada la violencia física se ha de intentar evitar un enfrentamiento.

“Todas las técnicas que os vamos a enseñar os saldrían después de un entrenamiento de al menos un año. Por eso os vamos a dar técnicas para prevenir. (...) Cualquier medida de autoprotección es eficaz, aunque os sintáis ridículas, aunque os dé rabia sentir que tenéis que tomar medidas para autoprotegerse” (Formador, curso de DPF organizado por el Ayuntamiento de Madrid). Esto no quita que si la agresión es inevitable, señalen la necesidad de responder, aunque no alientan a las alumnas a ser temerarias. “Entonces, cuidao, que tú no vas rompiendo rodillas. Pero joder, tampoco permitas que te violan, o te, o te rompan a ti, que te humillen o que te roben, o que te... Entonces claro, evidentemente. Y por supuesto siempre partimos de mantener la agresión lo más lejos posible” (Facilitadora de talleres de AF en espacios feministas y de igualdad).

Se asume que las mujeres pueden desarrollar habilidades para autoprotegerse, sin depender de otros para que las protejan, y muchas deciden no quedarse esperando que sea el sistema, al que no le interesa cambiar, quien las salve de la violencia sexista. Lo que lleva a preguntar: ¿es violencia responder en los mismos términos en que se produce la agresión? Tanto alumnas como formadoras y formadores hacen alusión a esta cuestión, declarando una y otra vez que ejercitarse en esta práctica no tiene relación alguna con la violencia. Y, aunque afirman su derecho a defenderse en los mismos términos en que la agresión se produce, no consideran que su respuesta deba ser tildada de violenta.

Hay gente que dice: “Es que nosotros no queremos, eh, erradicar la violencia con violencia”. Yo, cuando vienen a las clases, yo a nadie le estoy enseñando a pegar. O sea, no le estoy diciendo: “La iniciativa la llevas tú y tú sacudes”. No, yo estoy enseñando a defender. Cuando ya, entran dentro de mi espacio vital, ahí es cuando ya me tengo que defender (Formador de DPF, organizador de cursos en distintos municipios madrileños).

Para algunas, la autodefensa es una actitud vital, una herramienta, no solo para cuestionar y enfrentar la violencia sexista, sino también para redefinir la misma desde las propias mujeres. Entienden la posibilidad de la violencia como un hecho agencial, en el sentido de responsabilidad.

“Yo desde pequeña, me han tocado el culo, he respondido y he dado una hostia. También a veces con hombres grandes he pillado. Me la han

devuelto. Pero me quedo más a gusto con la nariz rota que sin haber respondido” (Participante, taller de AF en un ESOA).

Algunas participantes, sobre todo en cursos de AF, advierten que no se puede exigir ser sujeto agente y a la vez no asumir responsabilidades en los comportamientos, lo que en ningún caso implica que las mujeres tengan que ser las responsables de cambiar esta situación. Así, señalan que la negación de la posibilidad del uso de la violencia impuesta a las mujeres reprime y sanciona cualquier comportamiento que se exponga a esta imposición identitaria.³²

También he tenido situaciones en las que mis amigas han sentido que yo las estaba poniendo en peligro. Pero no me voy a quejar de algo estoy permitiendo. (...) Cuando me ha pasado algo y no he reaccionado me ha dado como asco (Participante, taller de AF en un ESOA).

Estamos hablando de que nos tienen que respetar y respetarnos a nosotras mismas (Participante, taller de AF en un ESOA).

Lo que discuten es que construir a las mujeres como sujetos frágiles permite aniquilar parcialmente su agencia personal y colectiva, recrearlas como dependientes y necesitadas de protección.³³ No desean asimilarse al discurso normativo ni evitar su responsabilidad de combatirlo y generar sus propios discursos, negando así el monopolio de las violencias —tanto por parte del Estado como de los hombres—.

A modo de cierre

La subjetividad puede modificarse a través de la acción individual y social, se trata de construcciones subjetivas sobre las pautas sociales. Así, se observa en gran parte de los sujetos que participan en este estudio un desplazamiento de aquellas posiciones que vienen determinadas por el modelo hegemónico de género —en este sentido, la violencia constituye uno de los elementos principales en la construcción de la identidad patriarcal—. La decisión de las mujeres de participar en las clases de autodefensa o autoprotección, como formadoras o alumnas, y de

32 Es importante denunciar la generalización de la violencia “sin que implique caer en una construcción de una naturaleza femenina de carácter más bondadoso, o pacífico, o solidario, en base a la diferencia sexual, ni a negar la posibilidad de agresión y violencia por parte de las mujeres” (Cabruja, 2004).

33 Diversos estudios con un seguimiento posterior al entrenamiento muestran que este tiene éxito en la prevención de la violencia; mujeres y niñas, incluidas víctimas sobrevivientes, se defienden (Hollander, 2004, 2015, 2016; Kelly y Sharp-Jeffs, 2016, Senn *et. al.*, 2015).

algunos hombres que lo hacen como formadores pone en duda el orden constituido, incluso aunque este cuestionamiento no se haga de manera consciente —como se ha visto, que las mujeres acudan a estos cursos no siempre está en relación con sus miedos o inseguridades, para algunas es una posibilidad de participar de manera gratuita en una actividad física organizada en su municipio—.

La defensa personal femenina se puede pensar como posibilidad de respuesta a las diversas violencias de género mediante la modificación de ciertas creencias, valores e ideologías. Desde una concepción que va más allá de la práctica física, promueve que los sujetos, al ejercitarse en una serie de técnicas y tácticas, desarrollen un conjunto de estrategias y herramientas en relación con la prevención, el autocuidado, el cuestionamiento de ciertos mitos, de modo que desarrollen habilidades y capacidades para autoprotegerse de diversas formas y ante diferentes agresiones. Aun así, ello no es garantía de que sepan cómo responder ante las diversas violencias, pero, en numerosas ocasiones, sienten que pueden llegar a ser capaces y que tienen derecho a hacerlo. De igual modo, compartir experiencias y relatos de situaciones vividas de las que han salido con éxito hace que las alumnas se den cuenta de que tienen más recursos de los que pensaban, recursos que, en numerosas ocasiones, ya están poniendo en práctica en su vida diaria.

Por otro lado, habría que señalar que los protocolos de corrección que se les piden a las víctimas instan a poner una denuncia y delegar en la acción judicial y policial aquello que respecta al agresor y a su protección, lo que entra en contradicción con la realidad: las mujeres tienen que preocuparse de su propia seguridad. La autodefensa debe considerarse una práctica alentadora para prevenir las violencias generizadas y, en este sentido, tener un espacio en las políticas, financiación e investigación. En este sentido, se podría decir que las instituciones han optado por la dotación de informaciones, conocimientos, actitudes, habilidades, destrezas y otros recursos necesarios para poder responder con competencia y eficacia, algo que se puede ejemplificar en el incremento en los últimos años de la oferta de cursos, talleres, jornadas de autoprotección para mujeres, organizadas por ayuntamientos, federaciones de lucha, policía local, pero también por gimnasios, asociaciones de mujeres. Frente a esa situación, hay un problema: se entiende que las mujeres tienen derecho a defenderse de la violencia física y sexual de los varones, pero solo se consideran estas formas de violencia.

La autodefensa femenina y feminista se puede pensar como un agente activo en la transformación hacia relaciones más equitativas. Es tan ficticio pensar que la condición de ser hombre va unida a una cierta forma de relación que implica agredir a las mujeres, como pensarlo del

rechazo a la violencia por parte de las mujeres desde formas que se consideran patológicas o agresivas. De tal manera, se subraya que ejercitarse en dicha práctica desafía aquellos supuestos que asumen que las mujeres no son tan capaces del tipo de agencia, o violencia, de la que habitualmente se interpreta para los hombres y que los discursos alternativos pueden crear concepciones alternativas.

Como se ha señalado, la estimación que se hace sobre lo que se considera o experimenta como violencia o una situación de peligro es subjetiva. Así, para gran parte de los sujetos, valorar ciertas experiencias asociadas con su socialización, y también con una experiencia personal de agresiones previas que no siempre tienen por qué ser físicas, los lleva a reafirmarse en la legitimidad de su respuesta. Una respuesta que para algunas se convierte en una actitud vital, un hecho agencial de responsabilidad y de apropiación de derechos cuando las medidas impuestas no son efectivas ni suficientes para garantizar su seguridad.

Se puede señalar, por consiguiente, que esta práctica, si bien en cierto sentido recrea el discurso hegemónico sobre la feminidad y masculinidad, ofrece la posibilidad de cambio frente a las concepciones normativas de este. Y abre la posibilidad hacia otras formas de interacción.

Referencias bibliográficas

Aguilar, Virginia (1989). *Defensa personal para mujeres*. Badalona, IMPRIMEIX.

Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (1995). *IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres*. Beijing, Asamblea General de la ONU.

Bart, Pauline y O'Brien, Patricia (1984). "Stopping Rape: Effective Avoidance Strategies". *Signs*, Vol. 10, No. 1, pp. 83-101.

Biglia, Barbara (2005). "Desarticulando mitos sobre el pacifismo femenino para una redefinición de la violencia", en Sobral, Jorge; Serrano, Gonzalo y Regueiro, Julia (Comp): *Psicología jurídica, de la Violencia y de Género*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 245-252.

Boletín Oficial del Estado (2004). Ley Orgánica 1/2004, 28 de diciembre, Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. BOE-A-2004-21760.

Bourgois, Philippe (2001). "The Power of Violence in War and Peace", *Ethnography*, Vol. 2, No. 1, pp. 5-34.

Cabruja Ubach, Teresa (2004). "Violencia doméstica: sexo y género en las teorías psicosociales sobre la violencia. Hacia otras propuestas de comprensión e intervención", *Revista Intervención Psicosocial*, Vol. 13, Nº 2, pp. 141-153.

Comas d'Argemir, Dolors (2014). "La violencia de género en los medios de comunicación. Cómo y cuándo se representa como un problema público", en VV.AA.: *Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, pp. 5214-5235.

Delgado, Manuel (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona, Anagrama.

Deutsch, Francine (2007). "Undoing Gender". *Gender and Society*, Vol. 21, No. 1, pp. 106-127.

Domènech i Argemí, Miquel e Íñiguez Rueda, Lupicinio (2002). “La construcción social de la violencia”, *Athenea Digital*, Nº 2.

Esteban, Mari Luz (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, Bellaterra.

Ferrándiz Martín, Francisco y Feixa Pampols, Carles (2004). “Una mirada antropológica sobre las violencias”, *Alteridades*, Vol. 14, Nº 27, pp. 159-174.

Garazi, Débora (2016). “Experiencia, leguaje e identidad: Algunas notas sobre el concepto de experiencia en la obra de Joan W. Scott”, *Trabajos y Comunicaciones, 2da Época*, Nº 43, e014.

García Dauder, S. y Romero Bachiller, Carmen (2002). “Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación”, *Athenea Digital*, Nº 2.

García Solgas, Fernando y Casado Aparicio, Elena (2010). *Violencia en la pareja: género y vínculo*. Madrid, Talasa Ediciones.

Harding, Sandra (1987). “Is There a Feminist Method?”, en Harding, Sandra (Ed.): *Feminism and Methodology*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 1-14.

Hollander, Jocelyn (2004). “I Can Take Care of Myself. The Impact of Self-Defense Training on Women’s Lives”, *Violence Against Women*, Vol. 10, No. 3, pp. 205-235.

Hollander, Jocelyn (2015). “Outlaw Emotions: Gender, Emotion and Transformation in Women’s Self Defense Training”, en Channon, Alex y Matthews, Christopher (Eds.): *Global Perspectives on Women in Combat Sports. Women Warriors around the World*. Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, pp. 187-203.

Juliano, Dolores (2010). *Excluidas y marginales*. Madrid, Ed. Cátedra.

Kelly, Liz y Sharp-Jeffs, Nichola (2016). *Knowledge and Know-how: the Role of Self-defence in the Prevention of Violence against Women*. Brussels: Policy Department C: Citizens’ Rights and Constitutional Affairs European Parliament: FEMM Committee.

Lagarde, Marcela (1989). "Causas generadoras de los delitos sexuales", en Cámara de Diputados, LIV Legislatura, *Foro de consulta popular sobre delitos sexuales*. México.

Landa, Mariasun (1984). *Iholdi. Cuadernos secretos*. Barcelona, Edebé.

De Lauretis, Teresa (1987). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Martínez Redondo, Patricia (2009). *Extrañándonos de lo "normal". Reflexiones feministas para la intervención con mujeres drogodependientes*. Madrid, HORAS Y HORAS.

McCaughey, Martha (1998). "The Fighting Spirit: Women's Self-Defense Training and the Discourse of Sexed Embodiment", *Gender & Society*, Vol. 12, No. 3, pp. 277-300.

Monroy, Maitena (2009). "Desmontando vulnerabilidades, construyendo autonomía. Experiencias en la lucha contra la violencia sexista". VV.AA.: *Jornadas Feministas Estatales. Granada 30 años después: Aquí y ahora*. Madrid, Federación de Organizaciones Feministas del Estado Español.

Organización Mundial de la Salud (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud: Resumen*. Washington, D.C., Organización Panamericana de la Salud.

Patiño-Díe, María (2017). "Mujeres que subvierten las concepciones victimizantes de la 'identidad femenina'", en VV.AA.: *Actas (Pre-Print) XIV Congreso de Antropología*. Valencia, Universitat de València, pp. 2090-2103.

Posada Kubisa, Luisa (2008). "Otro género de violencia. Reflexiones desde la teoría feminista como teoría crítica", *Asparkia*, N° 19, pp. 57-71.

Rote Zora (2013). *Rote Zora. Compilación*.

Scheper-Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, Ariel.

Seligman, Martin E. P. (1992) [1975]. *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. San Francisco, New York, W.H. Freeman & Co Ltd.

Senn, Charlene; Misha, Eliasziw; Barata, Paula; Thurston, Wilfreda; Newby-Clark, Ian; Radtke, Lorraine y Hobden, Karen (2105). "Efficacy of a Sexual Assault Resistance. Program for University Women", *The New England Journal of Medicine*, Vol. 372, pp. 2326-2335.

Stolcke, Verena (1996). "Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres", en Prat, Joan y Martínez, Ángel (Eds.) *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona, Ariel, pp. 335-344.

Torres Falcón, Marta (2001). "A la entrada del laberinto. Reflexiones en torno a la violencia masculina", *Tramas*, N° 17, pp. 35-49.

Del Valle, Teresa (1997). *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid, Cátedra.

Velázquez, Susana (2003). *Violencias cotidianas, violencia de género: escuchar, comprender, ayudar*. Buenos Aires, Paidós.

Weeks, Jeffrey (1993). "Necessary Fictions", en Murray, Jacqueline (Ed.), *Constructing Sexualities*. Ontario, University of Windsor. Humanities Research Group, pp. 93-121.



La violencia femenina en los conflictos armados y la (no)reacción de los organismos internacionales

Jane Freedman
Centre National de la Recherche Scientifique, Francia
orcid.org/0000-0003-2440-7131
Jane.freedman@cnrs.fr

Traducción Pilar Planas / **Revisión** Laura Masson

RESUMEN

Las representaciones dominantes de las guerras y los conflictos armados en el discurso popular y políticos establecen una dicotomía entre los combatientes masculinos y actores de violencia, y las mujeres, víctimas pasivas de la violencia durante el conflicto. Los ejércitos nacionales continúan siendo predominantemente masculinos (si bien mayor cantidad de ejércitos permiten e incentivan la presencia de mujeres soldados), es importante no ignorar el rol activo que tienen las mujeres en combate, y los actos violentos que pueden perpetrar, incluyendo la violencia sexual y de género contra otras mujeres. La invisibilización de esta realidad de mujeres violentas puede ser explicada por las formas masculinas del militarismo, pero también que las mujeres son esencialmente más pacíficas y más empáticas que los hombres, es difícil reconciliar una crítica de la Guerra y “masculinidades militarizadas” con el reconocimiento que también hay formas de femineidad que son militarizadas y violentas. Este no reconocimiento de la violencia de la mujer durante la Guerra que también se extiende a las organizaciones internacionales, que frecuentemente refuerzan las dicotomías y estereotipos de hombres violentos y mujeres inocentes durante las intervenciones. En este artículo explore los impactos de la invisibilización de la violencia de las mujeres durante conflictos, incluyendo impactos negativos en estas mujeres.

Palabras clave: *mujeres militares, violencia, mujeres en combate.*

Women's violence in armed conflicts and the non reaction of international organizations

ABSTRACT

Dominant representations of wars and armed conflicts in political and popular discourse establish a dichotomy between male combatants and actors of violence, and women, passive victims of violence during conflict. But if it remains true that national armies are still in their majority male (even though more and more armies allow and even encourage female soldiers), it is important not to ignore the active roles played by women in combat, and the violent acts that they may perpetrate, including sexual and gender-based violence against other women. The invisibility of this reality of violent women can be explained by the very masculine norms of militarism, but also by a reluctance from some feminists to talk about this violence. Feminist researchers may find it difficult to talk about the women's violence because even if one rejects the idea that women are essentially more peaceful or more empathetic than men, it is sometimes difficult to reconcile a critique of war and “militarized masculinities” with a recognition that there are also forms of femininity that are militarized and violent. This non-recognition of women's violence during war also extends to international organizations, who often reinforce the gendered dichotomies and stereotypes of violent men and innocent women during their interventions. In this article we explore the impacts of this invisibilization of women's violence during conflicts, including negative impacts on these women themselves.

Key Words: *military women, violence, women combatants.*

Cómo citar este artículo: Freedman, Jane (2020) La violencia femenina en los conflictos armados y la (no)reacción de los organismos internacionales, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 210-223.

La violencia femenina en los conflictos armados y la (no)reacción de los organismos internacionales¹



Por **Jane Freedman**²

Tanto en el discurso político como en el popular, las representaciones dominantes de la guerra y el conflicto armado establecen una dicotomía entre los hombres, combatientes y agentes de violencia, y las mujeres, víctimas pasivas de la guerra. Si bien es cierto que la composición de los ejércitos nacionales es mayormente masculina (aunque cada vez más armadas oficiales aceptan y hasta favorecen la incorporación de jóvenes soldadas) no hay que ignorar el rol activo que ocupan las mujeres en combate y los actos violentos que perpetúan. Se estima, por ejemplo, que alrededor del 40 % de los combatientes del LTTE³ en Sri Lanka eran mujeres⁴. Las mujeres participan de los conflictos violentos en Palestina, Chechenia, América Latina. También estuvieron implicadas en casos de violencia en los conflictos armados en África, incluyendo casos de violencia sexual a otras mujeres⁵.

1 "La violence des femmes pendant les conflits armés et la (non)-reaction des organisations internationales". Publicado originalmente en *Penser la violence des femmes*. Coline Cardin et Geneviève Pruvost (dir.), La Découverte, Paris, 2012.

Agradecemos a la autora la autorización para publicar la traducción del artículo.

2 Universidad París-VIII CRESPPA-GTM (Centro de investigaciones sociológicas y políticas de París, equipo de Género, trabajo y movilidad).

3 Liberation Tigers of Tamil Eelam.

4 Parashar, Swali 2009.

5 Sjoberg, Laura 2009.

La invisibilización del carácter violento de estas mujeres puede explicarse por las normas masculinas del militarismo⁶ pero también por una cierta reticencia del feminismo para hablar de estas violencias. En efecto, las investigadoras feministas señalan la dificultad de hablar de la violencia femenina. Aunque se rechace la idea de que las mujeres son en su esencia más pacíficas y empáticas que los hombres, es difícil reconciliar una visión crítica de la guerra y de las masculinidades militarizadas con el reconocimiento de que también existen feminidades militarizadas y violentas.

Este artículo analizará la violencia de las mujeres en el conflicto armado, así como las causas de la invisibilización de estas violencias. También estudiaremos los efectos de esta invisibilización en las políticas y las prácticas de los organismos internacionales que actúan en favor de la resolución de conflictos mediante procesos de reconciliación y mantenimiento de la paz. Mostraremos cómo el estatus de “víctima” atribuido a las mujeres en los discursos y las prácticas de estos organismos vuelve problemática una comprensión real de la transformación de las relaciones de género en el conflicto armado y dificulta los procesos de reconciliación postconflicto.

Las mujeres en los conflictos armados: una violencia “invisible”

Puede parecer banal afirmar que la guerra y los conflictos armados han sido históricamente representados como asuntos masculinos y que las mujeres solo aparecen en el discurso sobre las guerras en términos de víctimas de los conflictos. Sin embargo, nos parece relevante señalar la persistencia de estas representaciones del conflicto como un dominio “macho” y “masculino” para evidenciar los procesos que invisibilizan la violencia de las mujeres durante los conflictos, una invisibilización que tiene un impacto importante en las políticas de resolución de conflictos, los procesos de reconciliación y la reintegración de ex-combatientes. Los análisis e interpretaciones generizadas (de género) de los roles de varones y mujeres durante las guerras y los conflictos armados refuerzan las normas dominantes e impiden una reconsideración o un reequilibrio de las relaciones de género en los periodos posconflicto.

El hecho de volver invisible a las mujeres que combaten y sus roles en los conflictos armados persiste a pesar de la evidencia de su lugar en estos conflictos. Además de la creciente participación de la mujer

⁶ Enloe, Cynthia 2000.

en las fuerzas armadas regulares, notamos una importante presencia femenina en los grupos armados informales y en las guerrillas, ligada a movimientos de liberación o nacionalismos. Como afirma Kunz, las mujeres son más numerosas en las armadas no estatales que en los ejércitos nacionales, con porcentajes de hasta 50 % en algunos territorios de conflicto.⁷ Se estima por ejemplo que las mujeres constituyen un 30 % a 40 % de las FARC en Colombia. En algunos grupos armados existen divisiones específicas para hombres y mujeres, como en el PKK de Turquía donde las mujeres formaron sus propios grupos de combate, y en otros se encuentran integradas a las divisiones masculinas. En numerosos conflictos armados, las mujeres ocupan un rol importante, por ejemplo, como demuestra Camille Boutron, en Perú, donde participaron en grupos armados y de autodefensa campesinos.⁸ El hecho de que las mujeres sean combatientes implica también que son agentes de violencia en igual medida que los hombres armados. Como relata Sperling a propósito del genocidio de Ruanda: “las mujeres, las niñas, las madres, todas participaron voluntaria y entusiastamente del genocidio”.⁹

A pesar de esta realidad creciente, las mujeres que toman las armas son ignoradas completamente o bien representadas como “monstruos” o “anormales”. La participación de las mujeres en los conflictos armados no parece haber tenido impacto en las representaciones generizadas de los conflictos porque la idea de que puedan ser violentas o cometer una masacre parece ir a contramano de las normas y representaciones dominantes de la femineidad. Como explica Landesman: “La sociedad no tiene manera de hablar de la participación de las mujeres en tales actos de violencia porque contradice y viola nuestros conceptos de lo que es una mujer.”¹⁰ En su libro *Mothers, Monsters, Whores* Sjobert y Gentry¹¹ identifican tres tipos de representaciones de las mujeres que cometen actos violentos durante conflictos armados: las madres, los monstruos y las putas. En el caso de las “madres” violentas, las autoras distinguen por un lado las madres que continúan cuidando y protegiendo a sus hijos, aunque estos ejerzan violencia sobre mujeres y niños de otras comunidades y por otro lado las madres “vengadoras” que cometen actos violentos para vengar a sus hijos o a sus maridos asesinados en combate.

En cuanto a las mujeres “monstruo” son consideradas personas con graves problemas psicológicos que, las sumergen en estadios de rabia

7 Kunz, Rahel, 2007.

8 Boutron, Camille 2010.

9 Sperling, Carrie 2006, p. 637.

10 Landesman, Peter 2002.

11 Laura Sjobert y Caron Gentry, 2007.

irracional, y las llevan a tener un comportamiento “aberrante”. El tercer tipo de representación muestra a la mujer violenta como “puta”: mujeres que se vuelven violentas para saciar su apetito sexual o para atraer el deseo de los hombres. Esta interpretación de la violencia de las mujeres durante los conflictos armados como una forma de venganza sexual es retomada por Jones en su análisis del rol de las mujeres en el genocidio ruandés donde explica cómo las mujeres fueron asesinadas por otras mujeres por razones de venganza sexual, como enemigas vistas como rivales:

Parecía haber una suerte de regocijo de género en la venganza sobre las mujeres Tutsis, representadas por mucho tiempo en la propaganda Hutu como la élite sexual de Ruanda.¹²

Se explica a menudo que las mujeres se tornen lo suficientemente “inestables” o psicológicamente dañadas para efectuar violencia durante los combates por el hecho que ellas mismas fueron víctimas de violencia en su infancia. Consideremos este reportaje sobre una mujer que cometió un atentado suicida para el LTTE en Sri Lanka:

Vivía en un pueblo de pescadores muy pobres. Su padre alcohólico mató a su madre a golpes cuando Menaka tenía solo tres años. A sus siete años su padre, en un arrebato alcohólico, la violó durante cuatro días seguidos.¹³

El artículo explica que es frecuente que las mujeres que cometen atentados suicidas sean a su vez víctimas de violación; es también el caso de la mujer tamil que asesinó al Primer ministro indio, Rajiv Gandhi en 1991. Este tipo de explicación encasilla nuevamente a las mujeres en el estatus de víctimas, explicando la violencia que cometen por la violencia que les fue infligida- esencialmente por parte de hombres. Aunque sabemos que la violencia intrafamiliar puede ser un factor explicativo de las violencias llevadas a cabo por un individuo en su vida adulta, recurrir a estos argumentos que presentan la violencia de las mujeres durante las guerras o los conflictos como resultado de la violencia ejercida por hombres/padres sobre ellas las presenta en algún sentido dañadas y por consecuencia susceptibles de ser explotadas por los dirigentes de los grupos armados. Este artículo sobre las mujeres del LTTE, como muchos otros, explica las acciones de estas mujeres por el hecho de que, estando en una posición de vulnerabilidad, fueron cooptadas por un grupo armado que las manipula para unir las a sus filas.

12 Jones, Adam 2002.

13 Goodwin, Jamie 2008.

Esta idea de manipulación o instrumentalización de las mujeres “dañadas” o “víctimas” por grupos armados actúa como una manera de negar su capacidad de agencia y de decisión. Las razones por las cuales deciden involucrarse en combate y cometer actos violentos son complejas y pueden incluir el deseo de liberarse de un poder masculino -por ejemplo, el control del padre- o de escapar de condiciones de vida difíciles. No obstante, presentar la violencia femenina únicamente como consecuencia de su victimización o la manipulación por parte de hombres anula la posibilidad de que las mujeres puedan tener convicciones políticas, religiosas o nacionalistas propias y que puedan decidir entrar en combate por sus reivindicaciones políticas. La idea de la instrumentalización de las mujeres por parte de los hombres lleva al estatus irrefutable de víctimas, una representación central en las políticas internacionales de intervención en conflictos armados y períodos posconflicto. Volveremos más adelante sobre las consecuencias de esta representación dominante de las combatientes en los períodos de reconstrucción posconflicto.

Todas estas representaciones de la violencia de las mujeres en conflictos armados comparten la misma idea de base: la de la excepcionalidad de la violencia femenina, y de la diferencia entre la violencia ejercida por mujeres, y la violencia ejercida por hombres. Según estos discursos y representaciones, hay que explicar la violencia de las mujeres porque es una violencia anormal. La violencia de los hombres durante el conflicto armado- hasta las violencias más extremas- no necesitan el mismo tipo o nivel de explicación porque forman parte de lo que se podría llamar la “normalidad” de la guerra. Estas explicaciones nos llevan a una dicotomía esencialista basada en la supuesta naturaleza pacífica de las mujeres por contraste a la violencia como inherente a lo masculino. Aunque algunas feministas señalaron el pacifismo de las mujeres para mostrar la importancia de su rol en el restablecimiento de la paz, este argumento podría encasillar a las mujeres en un lugar esencialista y naturalizado, y ocultar su rol activo en los conflictos y las violencias.

Esta normalización de las representaciones generizadas de la violencia y de los roles de hombres y mujeres en los conflictos armados tendrá consecuencias importantes en las políticas y los programas que intentan resolver los conflictos y mantener la paz. Por un lado, la representación de las mujeres como eternas víctimas del conflicto y nunca como combatientes o como perpetradoras hace que la violencia sobre los hombres sea ignorada. Esta división binaria entre mujeres “inocentes” y hombres “combativos”, “violentos”, “perpetradores”, implica en algunas circunstancias que se descuide la protección de los

hombres víctimas de violencia bélica. Como demuestra Carpenter,¹⁴ la norma de la inmunidad civil utilizada para decidir sobre la protección de las poblaciones “civiles” durante los conflictos, privilegia en efecto a mujeres y niños, a menudo sin tener en cuenta las circunstancias reales y la presencia de hombres en los grupos más vulnerables que necesitan protección.

Un segundo aspecto de esta normalización de la división binaria entre hombres combatientes y violentos, y mujeres civiles y víctimas es el hecho de que las necesidades de las mujeres combatientes sean habitualmente ignoradas en los programas de desmovilización y de reconstrucción posconflicto. Examinaremos más en detalle las consecuencias de este “olvido” de las mujeres combatientes.

Las políticas internacionales de desmovilización y de reintegración “posconflicto”

La invisibilización de la violencia ejercida por mujeres en los conflictos armados y su caracterización como “anormales” y “excepcionales” tendrán un impacto importante en las políticas de reconciliación y reconstrucción “posconflicto”. En los registros internacionales, existe desde hace algunos años el reconocimiento oficial de la necesidad de tener en cuenta los roles de las mujeres como “combatientes” en los conflictos armados. La resolución 1325 del Consejo de Seguridad Nacional de la Organización de las Naciones Unidas, sobre “Mujeres, Paz y Seguridad” incluye un párrafo (párrafo 13) que alienta a los encargados de planificación del proceso de desarme, desmovilización y reintegración de las tropas a tomar en cuenta las necesidades diferentes de hombres y mujeres excombatientes y de sus dependientes. A pesar del reconocimiento de las necesidades específicas de las mujeres, en la implementación de estos programas se muestra que ellas siguen siendo “invisibles”.

Para gran número de las mujeres excombatientes, el periodo posconflicto puede resultar muy duro. La transgresión de las normas de género por medio del involucramiento en la violencia bélica puede resultar en la marginalización y exclusión de las mujeres una vez finalizado el enfrentamiento. De ahí la importancia que, los programas y políticas públicas hagan el esfuerzo de incluir a las mujeres, especialmente en su reinserción social. Sin embargo, las necesidades de estas mujeres son a menudo “olvidadas”.

14 Carpenter, Charli 2006.

Este olvido puede reflejar que las problemáticas de género no son siempre “prioridad” en las operaciones de resolución de conflictos o mantenimiento de la paz. Como explica una mujer empleada del departamento de operaciones de mantenimiento de la paz de la ONU:

Aunque nosotras, especialistas en problemáticas de género, señalamos la importancia de integrar la perspectiva de género en las operaciones, la realidad es que en la práctica van a decirnos que hay cosas más urgentes que las cuestiones de mujeres. Por mucho que insistamos en el concepto de “gender mainstreaming”, en el territorio es muy muy difícil lograr que se acepten las problemáticas de género como prioridades.¹⁵

Otra funcionaria de la ONU, también subraya la dificultad de transmitir la importancia del enfoque de género en la misión de la República Democrática del Congo, compuesta en su gran mayoría por hombres y militares.¹⁶

El fenómeno de negligencia sobre las problemáticas de género en los organismos internacionales no se limita a las operaciones de mantenimiento de la paz sino que puede interpretarse como un problema generalizado de *gender mainstreaming*.¹⁷ No obstante, este problema se ve exacerbado en el campo de mantenimiento de la paz y la reconstrucción posconflicto ya que este programa está ligado a las prácticas militares y reproduce fuertemente las representaciones militarizadas de los roles de los hombres y las mujeres. Como veremos en los ejemplos de ejecución de programas de desmovilización o de reintegración de excombatientes, las representaciones generizadas, que colocan en el centro de su dispositivo al combatiente masculino, excluyen de hecho a la mayoría de las mujeres.

Los pocos trabajos realizados sobre los programas de desmovilización de tropas que consideran la participación de mujeres, ponen en evidencia su bajo porcentaje numérico. Por ejemplo, en un estudio llevado a cabo en Colombia, Kalyvas y Arjona¹⁸ señalan que a pesar de la participación masiva de las mujeres en las FARC, representan solo el 7 % de participantes en los programas de desmovilización. Matzurana y Carlson¹⁹ obtienen un resultado similar en Sierra Leona, donde solo 6 % de participantes de los programas de desmovilización implementados por los organismos internacionales eran mujeres.

15 Entrevista, febrero de 2009.

16 Entrevista, diciembre de 2010.

17 Jane Freedman, 2011.

18 Kalyvas, Stathis y Arjona, Ana. M. 2006.

19 Matzurana, Dylan Carlson, Khristopher 2004.

Matzurana y Carlson²⁰ describen en detalle el proceso de desmovilización y reintegración social de excombatientes en Sierra Leona. Muestran como este programa reforzó la exclusión de las mujeres por medio de la estricta categorización de combatientes (beneficiarios del programa) y no combatientes (excluidos de los beneficios). La división entre combatientes y no-combatientes fue trazada de acuerdo al género, designando *a priori* a las mujeres como “no-combatientes”, a pesar de ser conocido el rol activo que desempeñaron en el conflicto en Sierra Leona.²¹

¿Cómo se organiza la exclusión de las mujeres de los programas de desmovilización? Un primer obstáculo para su participación son los criterios de selección de estos programas que se basan en atributos o recursos que las mujeres militares tienen en menor medida que sus colegas hombres. Volviendo al ejemplo de Sierra Leona, en las primeras fases de la desmovilización de tropas, se introdujo un test para determinar quiénes entrarían en los centros de recepción de excombatientes. La persona debía presentarse en estos centros con un arma de fuego y demostrar su habilidad para armar y desarmar un fusil (generalmente una AK47). Los que no poseyeran una AK47 o no supieran desmontarla eran rechazados por el centro. Este test era particularmente problemático para las mujeres que generalmente no poseían un arma para llevar a los centros.

En un estudio llevado a cabo para averiguar las razones de la no participación de las mujeres en los programas de desmovilización, 46% de las entrevistadas manifestaron que no tenían armas y que esa era la razón principal por la cual no habían participado. Sin embargo, el hecho de no poseer un arma propia no quiere decir que estas mujeres no hayan combatido, diferentes motivos explican que estas combatientes estuvieran desarmadas al final del conflicto. En algunos casos, las fuerzas de mantenimiento de la paz confiscaron las armas de un grupo de combatientes y luego transportaron a los hombres del grupo directamente al centro de desmovilización, dejando a las mujeres (a las que se suponía no-combatientes) solas y sin armas. Cuando se presentaron más tarde a los centros de desmovilización, no tenían el fusil para demostrar que habían sido verdaderas combatientes. En otros casos, los jefes del grupo les quitaron las armas a las mujeres para distribuir las entre los combatientes masculinos. Marks²² relata que las estrategias de los grupos armados fueron modificadas a lo largo del conflicto de Sierra Leona y a veces las mujeres que estaban en la vanguardia al inicio de la guerra eran luego desplazadas a los roles de apoyo en la retaguardia. Observamos en este ejemplo que,

20 *Ibid.*

21 Ver por ejemplo Marks, Zoe 2012.

22 *Ibid.*

a pesar de la participación de las mujeres en los conflictos armados al igual que los hombres, subsiste aún una jerarquía de género en los grupos armados, en los cuales los cabecillas hombres determinan el rol de las combatientes. Hay también casos en los que las mujeres combatientes mataron gente, pero no tuvieron un arma propia de manera regular.

Estos ejemplos ponen en evidencia la división de género en el seno de los grupos armados y quizá lo que Jules Falquet²³ llama “división sexual del trabajo revolucionario”. Es decir, que las mujeres combinan su rol de combatientes armadas con roles tradicionalmente atribuidos a lo femenino (esposas de soldados, cocineras, enfermeras, etc.). En efecto, estas mujeres participaron del conflicto, utilizaron armas y mataron, pero también se ocuparon de cocinar, del cuidado de compañeros heridos y tuvieron sexo con soldados lo cual, finalizado el conflicto, las llevó a ser descalificadas por los organismos internacionales en la categorización de excombatientes.

Esta mezcla de roles aparece frecuentemente en las situaciones de conflicto y en los análisis y representaciones de estos. Las organizaciones políticas, los medios y hasta en algunos casos los investigadores suelen reproducir las visiones más “comunes” en términos de división por género. De esta manera las mujeres que fueron pareja o “amantes” de soldados en los grupos armados son identificadas *a priori* en estos roles, aunque también se hayan desempeñado activamente en el combate.

Las condiciones de infraestructura en los campamentos de excombatientes son otra de las razones por la cuales las mujeres no suelen beneficiarse en los programas de desmovilización. A pesar de las recomendaciones de las especialistas de género de los organismos internacionales, los campamentos no se adaptan a las necesidades de las mujeres. Suele haber un estado de inseguridad total: las mujeres denunciaron ser objeto de violencia y hasta de abuso sexual, contra las que no estuvieron protegidas. Además, las condiciones sanitarias y la falta de un equipamiento adecuado a las mujeres, las desalienta a concurrir. Los campamentos tampoco cuentan con servicios de salud (incluyendo la salud reproductiva) y espacios de cuidado para niños.

Un agente de la ONU reconoce estos baches en las estructuras implementadas para ayudar al proceso de desmovilización y reintegración de excombatientes y explica que hay ignorancia de las necesidades de las mujeres cuando se planifican los campamentos. De nuevo podemos observar la falta de reconocimiento de las mujeres en el diseño de estos programas como resultado de una idea dominante según la cual los combatientes destinatarios serán en su totalidad hombres.

23 Falquet, Jules 2006.

La exclusión de las mujeres de los programas de desmovilización es no solamente nefasta para estos programas, -que dejan a las excombatientes fuera de las acciones de reintegración- sino que también perjudica a las mujeres privándolas de ayuda para reinsertarse en la comunidad, reduciéndolas al rol de víctimas “pasivas” de una guerra de hombres.

Conclusión

Las representaciones de género y de las relaciones sociales entre los sexos durante los conflictos armados reproducen una lógica binaria entre “perpetradores” y “víctimas”, “militares” y “civiles”, con los hombres del lado de los combatientes o de los perpetradores y las mujeres del lado de las víctimas o de los civiles. Esta división dicotómica perjudica tanto a los hombres como a las mujeres. Para los hombres, la idea de que son los únicos responsables de la violencia provoca situaciones que dificultan su acceso a la protección civil en los conflictos. Para las mujeres, la perpetua representación como “víctimas civiles” de los conflictos impide un análisis o una comprensión real de su participación en la violencia en combate. Como mostramos en el caso de los programas de desmovilización y reintegración, esta dicotomía subyace en la mayor parte de las políticas internacionales, que suelen basarse en una comprensión simplificada de las relaciones sociales y de las relaciones de género durante los conflictos. La complejidad de las relaciones de género y su transformación durante los conflictos son dejadas de lado. Las representaciones dominantes categorizan a las mujeres como víctimas del conflicto armado y las mujeres que ejercen violencia solo pueden ser vistas como “anormales” o como “monstruos”. Esta idea de anormalidad acerca de la violencia de las mujeres persiste a pesar del creciente número de mujeres que participan en combate e impide un análisis profundo de su rol y de las transformaciones de las relaciones de género como consecuencia de la participación de las mujeres en los conflictos armados.

Para que los organismos internacionales superen estas representaciones simplistas, es necesario un cuestionamiento de las relaciones de género al interior de estos. La falta de perspectiva de género en las operaciones de conflicto- operaciones concebidas como demasiado “políticas” para incluir análisis y acciones de sensibilización sobre estas problemáticas- conduce a estos organismos a llevar a cabo programas sin tener en cuenta la evolución de las normas de género.

Podríamos emitir también una crítica a ciertos trabajos académicos sobre la participación femenina en los conflictos armados que se preguntan si esta implica una forma de “emancipación” o al contrario de

“opresión” para las mujeres. Esta oscilación entre dos polos también presenta un análisis simplista de las relaciones de género en los conflictos armados. Hay que superar las dicotomías emancipación/opresión, combatientes/víctimas y proponer análisis contextualizados de los cambios en las relaciones entre hombres y mujeres en situación de guerra y posconflicto.

Bibliografía

Boutron, Camille (2010). *Genre et conflits armés: la trajectoire des femmes combattantes du conflit armé interne péruvien (1980-2000) et leur réintégration à la société civile comme éléments d'interprétation de la réconciliation nationale*. These de doctorat, IHEAL, Paris.

Carpenter, Charli (2006). *Innocent Women and Children: Gender, Norms and the Protection of Civilians*. Aldershot, Ashgate Press,

Enloe, Cynthia (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. California, University of California Press.

Falquet, Jules (2006). "Hommes en armes et femmes « de service »: tendances néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail", *Cahiers du Genre* 40, p.15-37

Freedman, Jane (2011). "Mainstreaming gender in refugee protection", *Cambridge Review of International Affairs*, 23:4, p. 589-607.

Goodwin, Jamie (2008). "Honor Killings and Human Bombs: Abuses, Old and New". *On the Issues Magazine: A Progressive Women's Magazine*, automne. https://www.ontheissuesmagazine.com/2008fall/2008fall_6.php

Jones Adam (2002). "Gender and Genocide in Rwanda", *Journal of Genocide Research* 4 (1): 65-94.

Kalyvas, Stathis y Ana M, Arjona, (2006). "Preliminary Results of a Survey of Demobilized Combatants in Colombia". University of Yale.

Kunz, Rahel (2007). *Sexual Violence In Armed Conflict. Global Overview And Implications For The Security Sector*. Centre for the Democratic Control of Armed Forces, Geneva.

Landesman, Peter. (2002). A Woman's Work. The New York Times, September 15. <http://www.nytimes.com/2002/09/15/magazine/>

Marks, Zoe (2012). "Listening to Perpetrators: Connecting wartime violence with post-conflict interventions", en Jane Freedman (ed.), *Engaging Men in the Fight against Gender-Based Violence*. New York: Palgrave.

Matzurana, Dyan y Khristopher Carlson, (2004). *From Combat to Community: Women and Girls of Sierra Leone*. PeaceWomen org.

Parashar, Swali (2009). "Feminist International Relations and Women Militants. Case studies from Sri Lanka and Kashmir", *Cambridge Review of International Affairs* Vol. 22 (2): 235–256.

Sjoberg, Laura (2009). Women and the genocidal rape of women: The gender dynamics of gendered war crimes", texte présenté lors de la convention annuelle de l'International Studies Association, New York, 15-19 février.

Sjoberg, Laura y Caron Gentry, (2007). *Mothers, Monsters, Whores: Women's Violence In Global Politic*. Londres, Zed Books, New York.

Sperling, Carrie (2006), "Mother of Atrocities: Pauline Nyiramasuhuko's Role in the Rwandan Genocide", *Fordham Urban Law Journal*, Vol. 3, N° 1, p. 637-664.



Zilan y la Guerra de Significantes. Interpretaciones sobre la Inmolación de una Militante Kurda

Dilan Bozgan
Universidad Nacional de San Martín, Argentina
orcid.org/0000-0002-2713-758X
dilan.bozgan@gmail.com

RESUMEN

Zilan es el nombre de guerra de una guerrillera kurda del PKK (Partido de Trabajadores de Kurdistan) que en 1996 se inmoló en una provincia en el Este de Turquía, donde la mayoría de la población es kurda/alevi. El objetivo de este artículo es mostrar como la inmolación política de Zilan para la “liberación de Kurdistan” ha sido representada por los actores del conflicto entre el estado turco y el PKK. En la primera parte del artículo realizo una lectura crítica de la bibliografía que ha abordado el tema. Haciendo hincapié en las categorías que fueron producidas por actores políticos que hablaron “por” las mujeres kurdas: la opinión pública internacional, el estado turco, el Movimiento de Liberación de Kurdistan y finalmente el Movimiento de Mujeres de Kurdistan. En la segunda parte, destaco la historicidad del Movimiento de Mujeres de Kurdistan que reivindica a Zilan como un “símbolo” de la “liberación de la mujer kurda”. Intento analizar los discursos generizados del estado turco y del PKK en los posteriores a la inmolación de Zilan. Indago en las siguientes preguntas: ¿cómo se habló de ella en ambos lados del conflicto? ¿qué mecanismos se pusieron en función para “representarla” en la opinión pública? ¿qué sentido tuvo el uso de la fuerza por las mujeres kurdas?

Palabras claves: *mujeres kurdas, movimiento de mujeres kurdas, Kurdistan, Turquía, inmolación.*

Zilan and the struggle of signifiers: Interpretations on the Immolation of a Kurdish Militant Woman

ABSTRACT

Zilan is the nom de guerre of a Kurdish guerrilla woman from PKK (Kurdish Worker's Party). In 1996, she did a political immolation in a city of East of Turkey where the majority of the population is Kurdish/alevi. The main purpose of this article is to show how the political immolation of Zilan for the “liberation of Kurdistan” was represented by the actors of the conflict between Turkish state and the PKK. In the first part of the article, I do a critical review of the literature on the theme, highlighting the categories produced by the political actors who spoke “for” Kurdish women: the international public opinion, the Turkish state, Kurdistan Liberation Movement and finally Women's Movement of Kurdistan. In the second part of the article, I focus on the historicity of the Women's Movement of Kurdistan that accepts Zilan as a “symbol” of the “liberation of the Kurdish women”. I analyze the gendered discourses of the Turkish state and the PKK following the political immolation of Zilan. I explore the following questions: How did the both sides of the conflict speak about her? Which mechanisms were put in action to “represent” her before the public opinion? What sense did the use of force have for Kurdish women?

Key words: *Kurdish women, Kurdish women movement, Kurdistan, Turkey, suicide bomber.*

Recibido: 30 de agosto de 2019

Aceptado: 10 de enero de 2020

Cómo citar este artículo: Bozgan, Dilan (2020). “Zilan y la Guerra de Significantes. Interpretaciones sobre la inmolación de una militante kurda”, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 224-259.

Zilan y la Guerra de de Significantes

Interpretaciones sobre la Inmolación de una Militante Kurda



por **Dilan Bozgan**¹

Introducción

Zilan es el nombre de guerra o pseudónimo² de una guerrillera kurda³ del PKK (Partido de Trabajadores de Kurdistán)⁴ que el 30 de junio de 1996 en Tunceli (ex Dersim⁵) una provincia en el Este de Turquía, donde

1 Doctoranda en Antropología Social, Instituto de Altos Estudios Sociales, UNSAM.

2 Zilan es el nombre de una tribu kurda en el nordeste de Turquía. Hoy en día, es una región fronteriza entre Turquía y Armenia, y también es el nombre de una masacre que tuvo lugar durante la rebelión kurda contra la República de Turquía en 1930. Es una de las varias rebeliones kurdas por distintos motivos que tuvieron lugar entre los años 1925 y 1938.

3 "Mujer kurda" tiene dos connotaciones que debe distinguirse: por un lado, se refiere a las mujeres de un grupo étnico (políticamente organizadas o no), por otro lado, se refiere a las mujeres que están políticamente organizados para una causa (étnicamente kurdas o no). Estos dos grupos de mujeres no necesariamente coinciden.

4 Es un partido político (originalmente marxista/leninista) fundado en Turquía en el año 1978. Después de golpe del estado del año 1980, el PKK fue censurado y declarado como una organización terrorista en Turquía. En 1984, el PKK comenzó la lucha armada por la liberación nacional de Kurdistán aunque este objetivo fue cambiado en el año 2000 posterior a la captura y encarcelación del líder máximo Abdullah Öcalan por Turquía en el año 1999.

5 El nombre "original" Dersim fue cambiado a Tunceli por parte de las políticas de asimilación y reestructuración territorial (Jongerden, 2009). En el caso de Dersim, la asimilación se ha llevado a cabo mediante un genocidio. El genocidio de Dersim del año 1938 contra la población kurda (étnicamente)/alevi (religiosamente) fue reconocido por el Parlamento turco de la República de Turquía en el año 2011. Cabe mencionar que en este genocidio se usaron aviones de guerra por primera vez. Uno de los pilotos de estos aviones era Sabiha Gökçen, la hija adoptada del fundador de la República de Turquía Mustafa Kemal Atatürk y también la primera mujer piloto de guerra en el mundo. Para un análisis sobre el tema véase Shahrzad Mojab (2001).

la mayoría de la población es kurda/alevi, Zeynep Kinacı,⁶ se inmoló con 30 kilos de TNT durante una ceremonia militar de izado de la bandera organizada por el ejército turco. Zilan se colocó los explosivos de una manera que daba la impresión de que estuviera embarazada. Fue el primer atentado suicida del PKK y el primer atentado suicida realizado en Turquía. El atentado causó la muerte de 8 y fueron heridos 29 soldados de las Fuerzas Armadas de Turquía. También murieron un ciudadano civil y Zilan en el atentado⁷. Lo sorprendente para la opinión pública fue el hecho de que fuera realizado por una mujer. Durante varios días el atentado apareció en los titulares de la prensa y las pantallas de la televisión. También apareció en las noticias internacionales. Los medios de comunicación convencionales de Turquía y los medios de comunicación del PKK relataron de diferentes formas el atentado. Además, resignificaron el “cuerpo sin vida” y la subjetividad de Zilan de distintas formas.

Antes de tratar de rastrear una versión “posible” de la subjetividad de Zilan donde ella no está presente para contar su versión —solo “puede hablar” a través de su “cuerpo sin vida” (Spivak, 1988; Verdery, 1999; Loomba, 1993) y de la carta pública que dejó— y antes de empezar a ver de qué forma fue representada ella por ambas partes del conflicto, el PKK y el estado turco voy a aclarar las razones que me motivaron a analizar este hecho que ocurrió casi un cuarto de siglo atrás. Las motivaciones son personales, de pertenencia, de trayectoria de vida, políticas e intelectuales/académicas, en tanto considero que las primeras no están separadas de las últimas. A partir de este conjunto de motivaciones que se basan tanto en las notas de campo como en la revisión de la cobertura mediática como en los debates académicos, voy a intentar ensamblar lo que quedó de Zilan.

Viceversa entre Madres de las Tierras Argentinas y las Tierras Kurdas

La primera razón que me provocó una “necesidad” de indagar en el tema de la inmolación como una acción y/o expresión política para las mujeres militantes kurdas fue la escena entre los minutos 20:00 y 22:10

6 Aunque su nombre registrado oficialmente (como ciudadana turca) es Zeynep Kinacı, prefiero nombrarla como ella misma eligió cuando participó en la guerrilla kurda: Zilan. Esta práctica tiene doble sentido: por un lado es una medida de seguridad para los militantes, por otro lado, se puede interpretar como un ritual de iniciación de una “nueva personalidad” en la militancia. Véase Olivier Grojean (2014).

7 Son números dados por el Directorio de Seguridad de la República de Turquía en el informe “Los Ataques Suicidas” en el 3 de Enero 2004.

de la película *Pañuelos para la Historia*⁸ que fue filmado en Diyarbakir⁹ por Alejandro Haddad y Nicolás Valentini. En el año 2014 cuando fui una de las traductoras de los subtítulos de la película, esa necesidad se intensificó. La traducción literal no alcanzaba a “traducir” los momentos verbalmente intraducibles de “desentendimiento” y/o “sorpresa” entre estas dos madres que se juntaban supuestamente desde el “sentido común” de perder a sus hijos.¹⁰ La escena se trata de la conversación entre dos madres sobre la muerte de la hija de Nezhahat Teke¹¹ mientras están visitando la casa de Dengbej.¹² Nora Cortiñas (Madre de Plaza de Mayo) le pregunta a Nezhahat Teke “¿la llevaron de tu casa? ¿La llevaron de dónde iba a estudiar? ¿Cómo fue?”. Nezhahat le responde “mi hija era representante de la oficina de la revista *Özgür Halk*¹³” y sigue: “La policía siempre la detenía, se la llevaban de casa o de donde trabajaba. Al final de tanta persecución por parte del estado turco, se inmoló, quemó su cuerpo”. Nora sigue preguntando para saber dónde sucedió esto y Nezhahat le responde “en casa”. Nora sorprendida y desesperada pregunta: “¿No lo pudieron apagar, el fuego?” En el minuto 21:00 Nora sigue sorprendida y le pregunta al traductor: “¿La hija no le avisó que iba a hacer eso?” Nezhahat le responde “No. Fue su voluntad. Lo hizo por la patria, la humanidad y la lucha. Respeto su voluntad”. Nora parece no estar convencida y dice: “Es terrible, pero se puede evitar que... del modo de expresarse y de la lucha sea castigarse a uno, a su propio cuerpo. ¿no?”. Hasta este momento de la película el desentendimiento y la sorpresa surgen debido al desconocimiento del contexto político y del repertorio de acción política en Kurdistán (Grojean, 2012).

8 Enlace para acceder la película completa: https://www.youtube.com/watch?v=yPb8OmtJDx0&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2kymHwqDeO8N7icIGDve5agwS_cAIM8ZxrrU-whV6-44eB6F17XUeOzAE.

9 Diyarbakir es una provincia de Turquía. Está ubicada en el este (o el oriente) del país. Está vista como la capital de Kurdistán por los kurdos. Kurdistán no es un estado nación, de hecho Diyarbakir no es oficialmente la capital. Es un territorio que está dividido entre Turquía, Iran, Iraq y Siria. La población kurda es la más grande minoría del mundo sin estado, con una población aproximada de 40 millones y además hay una población inmigrante importante en Europa.

10 Hay mucha literatura que discute que “ser madre” no naturalmente lleva a “las madres” a participar a la acción y movilización colectiva por las víctimas. Véase: Zenobi (2014) y Vecchioli (2005).

11 Ella es una Madre de La Paz. Madres de la Paz es una organización de la madres kurdas (y algunas turcas) que perdieron sus hijos y hijas en el conflicto armado entre Turquía y el PKK. La organización se fundó en el año 1999. Véase Özlem Aslan (2007), Gözde Orhan (2009: 97-102) y Maja Davidovic (2018).

12 Los improvisadores kurdos cantan musicalmente cuentos y/o historia oral.

13 “Pueblo Libre” la revista mensual que se publica desde el año 1990, es una revista de “política, teoría y cultura”, refleja la línea ideológica del Movimiento de Liberación de Kurdistán. La revista fue clausurada muchas veces. Varios trabajadores de la revista fueron asesinados (no resueltos).

La parte de la escena que me genera la “necesidad” de volver a analizar el caso de Zilan es el minuto 21:47. En este minuto Nezahat extiende la explicación de la inmolación de su hija transmitiendo sus palabras: “Ella dijo: ‘estamos en proceso de paz, si hago otra cosa, se puede afectar el proceso de paz. Lo voy a hacer con mi propio cuerpo. Estoy dispuesta a dar mi propio cuerpo. Y solo tengo esta vida, estoy preparada para sacrificarla para la paz, para que pare la guerra’”. Nezahat revela la razón de estar en una agrupación que se llama las Madres de la Paz que se fundó en 1999 después que el líder máximo del Movimiento de la Liberación de Kurdistan Abdullah Öcalan- hiciera un llamado para comenzar el “proceso de paz”¹⁴ desde la cárcel de la Isla Imrali.¹⁵ Por lo tanto, Nezahat reafirma que esta inmolación como la relata su hija no va a alcanzar a lastimar a nadie más que a ella misma. En esta conversación lo que no era evidente (para quienes no conocen el contexto de conflicto entre Turquía y el PKK) era que hubo también inmolaciones de mujeres kurdas (entre los años 1996 y 1999) por los explosivos causando muertes y heridas anterior al “proceso de paz” en el año 1999.

Nora Cortiñas vuelve a retomar la “conexión” entre “ser madre y perder sus hijos” y dice “Igual, no hay consuelo para una madre, aunque sea la decisión de ella...” Aunque ellas mostraban una conexión por la “pérdida de sus hijos” y la película lo hacía a través del “viaje” de Nora, yo pensaba y sentía que había algo en el relato de Nezahat Teke, que ni Nora ni Alejandro (el director) percibían. Mi percepción se “justificaba” por conocer el contexto histórico-político de Turquía y por ser kurda y haber nacido en Kurdistan de Turquía.

En la Argentina la versión *work in progress* de la película como lo definían en la sinopsis “el primer proyecto documental argentino en tierras kurdas, y viceversa”¹⁶ se proyectó el 5 de noviembre del año 2013 en la Biblioteca del Congreso de la Nación, en el marco de la tercera edición del Festival Internacional de Cine Árabe, *Latinarab*. Fuimos a la proyección con Alejandro. Después de la proyección él subió al escenario para contestar las preguntas de la audiencia. En ese momento mi conocimiento del castellano era limitado, y no entendía las preguntas ni cómo las respondía Alejandro. La única pregunta que entendí

14 “El proceso de paz” en el contexto de Kurdistan Norte que está dentro de las fronteras de Turquía significaba en conjunto de cambios organizativos del Movimiento de Liberación de Kurdistan desde las estrategias foquistas hacia la construcción de un movimiento de masas (o populares en términos Latinoamericanos). Para más información sobre el tema vease Dilan Bozgan (2016).

15 Una isla en Mar Marmara en Turquía del Noroeste. Abdullah Öcalan está detenido en aislamiento en esta isla desde el Febrero del año 1999.

16 Nota “Pañuelos para la Historia. Work in Progress” Noviembre 4, 2013: <https://www.imd.org.ar/?nota=187> acceso el 9 de Abril 2020.

fue la del director ejecutivo del festival Edgardo Bechara El Khoury quien preguntó si Alejandro era kurdo. Y Alejandro respondió “no, por qué?” Hasta ahí llegaba mi conocimiento del castellano. Entendí que Alejandro se refería a un “sentido humano” de poder conectarse con el dolor de los otros.

Pero yo pensaba “sí, hay una diferencia cultural de entender y tratar al dolor”. Mientras que reflexionaba sobre la “diferencia cultural”, desde los asientos de atrás donde escuchaba a dos amigos de Turquía que hablaban turco y también castellano, empezaron a comentar entre ellos en turco sobre “por qué la chica se había inmolado”. No supe como respondió Alejandro a la pregunta que se hizo desde la audiencia. Pero uno de estos dos amigos le dijo al otro “era la crisis de adolescencia que la chica atravesaba en su momento” y el otro también estaba de acuerdo. La “frustración” que sentí frente a esa explicación “simplista” y “psicológica” se mezclaba con la frustración de no poder expresarme en castellano. Me consolé con no haber escuchado la reivindicación del discurso oficial sobre el “terrorismo” por parte de estas personas.

Mis reflexiones sobre lo “obvio” en las inmolaciones de los miembros y/o simpatizantes del Movimiento de Liberación de Kurdistán (mayormente por las kurdas) se intensificaron en el año 2014, cuando una joven kurda de Siria, Arin Mirkan¹⁷ se inmoló en el enfrentamiento contra el Estado Islámico (EI) en la ciudad de Kobanê (en árabe Ayn-el-Arab). En ese sentido, retomo lo planteado por Masson (2020) sobre el hecho que “las propias biografías alojan la posibilidad de crear conocimiento desde nuevas perspectivas” y la importancia de rescatar las particularidades biográficas, ver nuestra propia historia y pensar en función de los marcos cognitivos que configuraron nuestra visión de mundo¹⁸. Mi posición como feminista kurda, nacida en territorio kurdo dentro de las fronteras de Turquía, crecida en un ámbito de conflicto armado me ayuda a desexotizar el hecho de las inmolaciones de mujeres kurdas.

A partir de la inmolación de Arin Mirkan el tema empezó a circular en los medios de comunicación con repercusión mediática

17 Arin Mirkan era su nombre de guerra o un pseudónimo. Su nombre oficial aceptado por la República Árabe Siria es Dilar Gencxemis. Ella nació en la ciudad de Afrin en Siria. Tenía 20 años cuando se inmoló. También según algunas fuentes (spiked-online.com, english.arabiya.net, dailymail.co.uk) era madre de 2. Participó en las Unidades de Protección de la Mujer (YPJ) que fueron establecidas en el año 2012 en las regiones pobladas por los kurdos de Siria (que es Rojava: en kurdo quiere decir el Oeste). YPJ es la milicia popular formada por las mujeres contra el Estado Islámico.

18 Masson, Laura. 2020. *El quehacer antropológico en tensión: academia, feminismo y gestión*. Conferencia dictada en el marco del Seminario Inaugural del Ciclo de Posgrado. IDAES-UNSAM, Buenos Aires, 6 de abril de 2020.

internacional.¹⁹ En este trabajo, después de hacer una lectura crítica de la bibliografía que ha abordado el tema haciendo hincapié en revelar las categorías que fueron producidas por actores políticos que hablaron “por” las mujeres kurdas, baso mi análisis mayormente en la cobertura de dos periódicos: el periódico turco Milliyet²⁰ (*La Nación*) y la revista del PKK Serxwêbun.²¹ *La Independencia*. Elegí Milliyet por su línea política oficialista en Turquía y Serxwêbun por captar el discurso oficial del PKK. Además, ambos periódicos tenían acceso sus archivos en internet. Revisé la revista de Serxwêbun de los meses de junio, julio y agosto de 1996 y Milliyet entre el 1 y 4 de Julio de 1996. Mis revisiones tuvieron dos objetivos, por un lado, poder armar un posible relato del caso y un análisis discursivo de las formas en que Zilan y su inmolación fueron representadas.²² Analicé los medios gráficos identificando dos versiones del relato del PKK, uno es de sus propias revistas y de una carta publicada anónimamente en el diario turco Radikal (véase nota de pie 21).

Entre “Sexualización y Victimización”: la imagen de las Mujeres Kurdas en Occidente y en Turquía

Toivanen y Başer (2016) analizan la cobertura mediática (108 noticias) sobre las mujeres kurdas en Francia y Gran Bretaña entre los años 2014 y 2015. Según ellas, las combatientes fueron sexualizadas, glorificadas y fetichizadas. Las autoras aclaran que “mientras en los años 1990, el PKK había sido criminalizado en Europa y en Estados Unidos”, el hecho de que el PKK fuera uno de los grupos principales que luchó contra el Estado Islámico (EI) provocó “un cambio en el discurso del terrorismo” y trajo “una visibilidad mediática” a los combatientes kurdos (Toivanen y Başer, 2016: 298).

19 Mi intención acá no es hacer un recorrido de noticias internacionales sobre Arin Mirkan. Para más información ver Mari Toivanen y Bahar Başer (2016).

20 *Milliyet*, editado desde 1950, es uno de los diarios de mayor circulación en Turquía y aunque ha cambiado varios veces su posición política siempre se ha quedado alineado con el discurso oficial de la época.

21 *Serxwebûn*, se ha editado desde 1978 cuando se formó el PKK y es la publicación oficial de la línea política del partido. Fue prohibido por Turquía en 1979 y los siguientes tres años se editó en condiciones de clandestinidad hasta que en 1982 se empezó a editar en Alemania.

22 Además de estos dos medios de comunicación también incluyo noticias y artículos de opinión que salieron en varios periódicos y sitios en el internet siempre y cuando pudieron brindar datos (cuestionables o no) sobre la vida de Zilan y relatos de las personas que la conocieron personalmente. Los nombres de los medios de comunicación cuyos noticias utilice: *Özgür Gündem*, diario que representa la línea oficial del Movimiento; *Radikal*, diario que funcionó entre los años 1996 y 2016. Tuvo una línea “social demócrata” y “liberal” y era del Doğan Holding que es una de más grandes compañías de medios de comunicación; y T24, un diario online que es considerado “neutral”. Pude encontrar tres noticias en inglés: en ChicagoTribune en Estados Unidos; en *The New York Times*; y en Hürriyet Daily News, que es el servicio internacional del periódico turco *Hürriyet* (La Libertad). La repercusión internacional de la inmolación de Zilan requiere un mayor investigación.

En Francia, la cobertura mediática se centró en los temas de “equidad, emancipación/liberación y excepcionalidad” de las mujeres kurdas que luchaban por la defensa de los “valores universales”, “humanidad” y “civilización”. Por otra parte, la feminidad de las combatientes del YPJ (Las Unidades de Protección de la Mujer) fue yuxtapuesta a la “hiper-masculinidad de los combatientes del EI (Estado Islámico)”. El caso de Arin Mirkan está nombrado varias veces por su cobertura mediática. Según las autoras, su inmolación fue representada por los medios de comunicación franceses como una “voluntad sacrificial” frente a una posible “victimización (sexual) si fuera capturada por el EI”. Además, Arin Mirkan fue vista como el símbolo del “heroísmo” de mujeres kurdas como el “arquetipo de Juana de Arco” (Toivanen y Başer, 2016: 302-5).

En las noticias de Gran Bretaña, la excepcionalidad de las mujeres kurdas y el relato sobre su lucha por la equidad y emancipación también junto con sus “motivaciones personales/emocionales y los aspectos físicos” fueron predominantes. Según las autoras, las motivaciones fueron repetidas continuamente en el marco de su condición de víctimas que se ilustraba a través de historias que las combatientes kurdas habrían enfrentado. Las mismas se basaban en la posibilidad de la “violencia sexual, la violación, la tortura, decapitación o ser esclavas del sexo²³ del EI”. Las autoras afirman que todo eso justificaba la “toma de armas” por parte de las mujeres kurdas como un “mecanismo de sobrevivencia”. Esta imagen servía para enaltecer la lucha armada de las mujeres kurdas contra un “enemigo universalmente aceptado”: el Estado Islámico. Por otro lado, esta glorificación de las mujeres kurdas era una forma de respuesta a la “representación tradicional de la no-emancipación de las mujeres de Medio-Oriente, entre las cuales las combatientes kurdas aparecían como una excepcionalidad²⁴ (Toivanen y Başer, 2016: 306-9).

La sexualización de las mujeres kurdas y la descontextualización de sus luchas armadas y no-armadas (como si fueran ahistóricas) son el modo de “fabricación de alteridad” (Grimson, 2011) para construir la categoría de “mujer kurda”.²⁵ Aun así, la imagen de “ángeles de muerte” que sirve

23 El 3 de Agosto 2014 El atacó Sinyar en Iraq donde vivían los Yazidis (un grupo étnico religioso; kurdo-yazidi). Aproximadamente 6000 mujeres yazidis fueron esclavas del sexo por el EI. Véase Samar El-Masri (2018).

24 Hay literatura sobre la “representación tradicional de las mujeres de medio oriente” cuasi-emancipadas o no-emancipadas (dependiendo de las convicciones ideológicas y contexto político de los académicos/as que escriben sobre el tema). Algunas de las más sobresalientes: Said (1978, 1995), Fanon (1956), Yeğenoğlu (1998), Mohanty (1997).

25 Acá me refiero a la categoría de mujer kurda en el contexto de la categoría de “mujer oriental” que propone Meyda Yeğenoğlu (1998) en su icónico libro *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. En este libro ella apunta a que la diferencia cultural y diferencia sexual en los discursos orientales son mutuamente constitutivos. Dicho de otra forma, la diferencia cultural está marcada por los cuerpos femeninos del “otro” y vice-versa.

para la emasculación de los combatientes del EI genera una tensión con la “representación tradicional de las mujeres de Medio-Oriente” (Toivanen y Başer, 2016: 308-9). Al final se inscribió una batalla entre las mujeres seculares de Medio-Oriente –mujeres kurdas– contra los islamistas radicales –EI– (Toivanen y Başer, 2016: 308); el “otro infernal del Occidente” (Asad, 2007). La “imagen heroica” de mujeres kurdas que luchan por su liberación afirmando su feminidad genera una confusión en la fabricación de la alteridad de las mujeres de Medio Oriente. Por lo tanto, el recurrente uso de la “figura de víctima”²⁶ es importante para reestablecer esa tensión de representación y el uso de las historias de victimización de las mismas mujeres no es casual. Destacar la imagen de la víctima reestablece la superioridad incuestionable del Occidente (Kleinmann y Kleinman, 2010) y sirve para la justificación de la intervención en Siria por la denominada “coalición” posterior al avance de EI en la ciudad de Kobane para salvar a los que “sufren” de los ataques del EI.

El argumento de Toivanen y Başer (2016) permite ver la representación dualística de mujeres kurdas como “heroínas” y “víctimas” a través de la “extrema visibilidad” internacional. Las mujeres kurdas de Rojava (Norte de Siria) a partir de 2014 generaron un interés en las mujeres kurdas a nivel mundial. Su “visibilidad” y representación no fue igual en Turquía ni a partir de 2014, ni en el caso de la inmolación de Zilan en 1996. ¿Qué sucedió en esos 18 años? Voy a intentar responder a esta pregunta²⁷ y luego indagar en los argumentos de Alkan (2018) sobre el contexto de Turquía rastreando la diferente, pero todavía dualística, representación de las mujeres kurdas por el estado turco.

Alkan (2018) agrega otra imagen a las representaciones de las mujeres kurdas. Según ella, además de ser representadas como las “alegres combatientes por la libertad” y “mujeres que esperan para ser salvadas”, las mujeres kurdas también fueron representadas como “terroristas

De este modo, ella también enfoca en las discusiones del velo y el rol fronterizo del velo entre el Occidente y Oriente. Veena Das (1997) también habla del rol de los cuerpos de las mujeres en el intercambio de significados entre los hombres. Las dos autoras también apuntan a la emasculación de los hombres del “otro” para afirmar su superioridad frente al “otro”

²⁶ El rol de la “figura víctima” como una fabricación de alteridad es un tema bastante abordado. [Véase: Michel Agier, (2010), Kleinmann A. y J. Kleinmann (2010), Boltanski (1999), Farmer (2009), Sarti (2011), Vecchioli (2014), François Hartog (2012) enfatiza que vivimos en un “tiempo de las víctimas” refiriéndose al excesivo interés en las memorias de “millones de muertos, desaparecidos, desplazados posterior a la Segunda Guerra Mundial” casi reemplazando a la “historia”. Agier (2010) apunta al lenguaje “humanitario” como una forma de establecer y justificar el dominio del Occidente sobre el “otro” débil y sufriente y que tiende a excluir la resistencia y oposición en su definición de “humanidad”.

²⁷ Dirik (2014) y Çiçek (2015) también se refieren a esta pregunta cuando llaman la atención sobre la historicidad de “la lucha de las mujeres kurdas por su liberación” frente a esta visibilidad extremadamente ahistorica y sexualizada visibilidad Occidental (Europea).

deshonradas”²⁸ (Alkan, 2018: 69) por la perspectiva oficial de Turquía en el discurso de “seguridad nacional” (2018: 77). La autora afirma que en todas estas representaciones el denominador común es la referencia a la “sexualidad de las mujeres kurdas” (Alkan, 2018: 69-71).

Alkan (2018) revela que la primera forma de representación es la asociación de las mujeres kurdas con los temas de “alto nivel de natalidad, poligamia, matrimonio precoz y crímenes de honor”²⁹ en la cual son vistas como “víctimas” pero “honradas” y la segunda, que tiene una circulación más amplia, es la de “terrorista deshonrada” “sin hijos pero sexualmente activa” (Alkan, 2018: 71-3). La autora ejemplifica cómo la sexualidad de una guerrillera que había muerto fue cuestionada por el estado turco y cómo las fuerzas armadas turcas actuaron sobre el cadáver de la guerrillera con un testeo para ver si era virgen o no. El resultado que era virgen “fue un alivio para la población kurda” en dónde había sucedido el caso y la gente simpatizó más con el PKK (Alkan, 2018: 69).

Alkan (2018) muestra la representación dualística del estado turco para clasificar las mujeres kurdas que oscila entre la “víctima” pobre, ignorante pero “honrada” y la “terrorista deshonrada”. Vemos que aquí también está presente el *modus operandi* orientalista. La figura glorificada de la “mujer kurda” por el Occidente, no se da en Turquía. En vez de la fabricación de alteridad por la sexualización visual de Occidente, en Turquía se produce una sexualización interviniendo físicamente, por la tortura, mutilación, violación, el acoso y el desplazamiento forzado (Alkan, 2018: 79-86) tratando de apuntar a que las mujeres kurdas guerrilleras ‘son deshonradas’.

La “diosa”: Mujeres Kurdas en el “Movimiento”

Los trabajos de Toivanen y Başer (2016) y de Alkan (2018), no incluyen análisis sobre la representación de las mujeres kurdas por el Movimiento de Liberación de Kurdistán. Estas autoras toman los análisis de Handan Çağlayan (2007) una investigadora kurda de Turquía,³⁰ que escribió un

28 La antropóloga estructuralista francesa Germaine Tillion (1966) señala que la noción de “honor” en las sociedades de Medio Oriente (y/o Mediterráneo) está ligada a la pureza sexual (o/y la virginidad) de la mujer. Por las observaciones etnográficas que hizo entre las comunidades bereberes y árabes de Norte de África concluye que la preocupación de la protección de la pureza de la mujer está ligada a la preservación del terreno a través de los matrimonios entre los primos paternos. Ella analiza la relación entre el parentesco, la tierra y el “honor”/la sexualidad de la mujer (Tillion, 1966). Veena Das (1997) también analiza la función de los conceptos de la pureza y el honor en el parentesco y en la fundación de la nación. Para ella, la pureza y el honor nacional están ligados al control de la sexualidad y las funciones sexuales de las mujeres.

29 Son los temas que se originan de la mirada estatal desarrollista. Los temas que se refiere Alkan (2018) son subtítulos de los Planes de Desarrollo entre los años 1963 y 2005 donde se analizan los casos de las regiones de “Anatolia del Este y del Sureste”.

30 Fue una de las dirigentes políticas del partido político pro-kurdo (HADEP) en Turquía hasta los años 2004. Posterior a la intervención del EEUU en Iraq en el año 2003 que tuvo un gran

libro abarcador sobre el tema, incluyendo la perspectiva “*insider*” y en los años siguientes fue acusada de revelar las discusiones internas del Movimiento de Liberación de Mujeres de Kurdistán en Turquía. El texto “*Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*”,³¹ trajo una nueva mirada “desde dentro” analizando las categorías ya vigentes desde una perspectiva que les daba “agencia” a las mujeres kurdas en su representación, en vez de seguir repitiendo las “representaciones de las mujeres kurdas por actores masculinos”: símbolos étnicos, transmisoras de la cultura, reproductoras biológicas de la comunidad o “nuevas mujeres” que fueron las nuevas caras modernizadas de la liberación nacional que son categorías producidas o re-productadas a partir de la re-lectura de Nira Yuval-Davis (1997) en el contexto kurdo (Yalçın-Heckman y Gelder, 2000; Açıık, 2002). Çağlayan las (2007) retoma y resignifica devolviendo a las mujeres la agencia que carecían: “las madres” y “las compañeras”. Y agregó una tercera categoría, de la cual Zilan es el “símbolo” máximo: “las diosas” (Çağlayan, 2007: 117).

Çağlayan (2007 y 2012) apunta a la “simbolización” de Zilan por el movimiento de liberación de Kurdistán, leyendo los textos del líder Abdullah Öcalan. Según ella, los mitos fueron re-inventados para marcar los puntos de inflexión importantes para el movimiento kurdo. El mito de *Kawa el Herrero* que fue representado en persona en Mazlum Doğan -uno de los fundadores del PKK que se “inmoló”³² en la prisión de Diyarbakir en el año 1982- es el mito constitutivo kurdo para su liberación nacional entre los años 1980 y 1990. Del mismo modo, la diosa *İştar* (Ishtar)³³ que fue representada en la persona en Zilan es constitutiva de la liberación de la mujer kurda (Çağlayan, 2012). Para Çağlayan (2007 y 2012) Zilan, y su “simbolización” por el movimiento kurdo, marcan un nuevo momento para las mujeres kurdas. Según ella, su agencia la transforma y pasa de “víctima” a “mujer diosa”. Es decir, sus roles de parentesco (madre, esposa, hija, etc.), fueron politizados porque la violencia estatal llegó hasta las “casas” y las mujeres kurdas se encontraron en una posición política solo por ser madres, esposas o hijas de

impacto en los kurdos de Iraq y en los kurdos en general cambió drásticamente la estructura política del Movimiento de Liberación de Kurdistán en el año 2005 y ella quedó fuera de la organización.

31 “Madres, Compañeras, Diosas: Las Mujeres en el Movimiento Kurdo y la Articulación de la Identidad de Mujer.”

32 Olivier Grojean (2012) analiza las inmolaciones de los militantes del PKK desde los años 1980 en adelante. Mazlum Doğan fue la primera que se inmoló en la prisión de Diyarbakir. En realidad se ahorcó, pero prendió tres fósforos abajo del lugar donde se ahorcó. El PKK lo relacionó con el Kawa el Herrero que es un arquetipo que simboliza la resistencia contra los déspotas en las civilizaciones antiguas de Mesopotamia.

33 Una diosa en las civilizaciones antiguas de Mesopotamia.

los/las militantes kurdos (Bozgan, 2016), transformaron a las mujeres que luchan por su libertad en “diosas” de la liberación del pueblo kurdo.

Çağlayan (2007) incorpora la figura de “diosa” en las representaciones de las mujeres kurdas; pero los textos de Öcalan que analiza son representaciones posteriores a la inmolación de Zilan en el año 1996. El proceso de elaboración del PKK de la inmolación de Zilan (también de sus seguidoras mujeres) durante estos 3 años no están incluidos en su análisis. Si bien esto no resta valor a su trabajo y su sugerencia de la categoría “diosa” como “símbolo de libertad de las mujeres”, no ilumina el proceso discursivo para llegar a esta “simbolización”. Lo que rescato de los análisis de Çağlayan (2007, 2012) es el dualismo repetido en la representación de las mujeres kurdas por el Movimiento de Liberación de Kurdistán. Por un lado son “símbolos” de la victimización del pueblo kurdo por el estado turco en tanto familiares de los desaparecidos, encarcelados y torturados. Por otro, son “símbolos” de libertad de las mujeres y a su vez del pueblo kurdo. Veamos ahora el tema de las “posibilidades” de accionar que brinda la “diosa Zilan” para las mujeres kurdas.

Las tres categorías que propone Çağlayan (2007) son ilustradas etnográficamente por Nerina Weiss (2010) que analiza críticamente las discrepancias entre los “discursos de emancipación” del partido DTP³⁴ con los “nuevos mecanismos de control de los cuerpos femeninos” (Weiss, 2010: 57). Weiss identifica las categorías de mujeres kurdas “la masculina honrada, la madre política y la guerrera de libertad” (2010: 60) que fueron construidas en un “contexto de múltiples restricciones” (2010: 57). Las restricciones son por un lado “las percepciones locales de honor y vergüenza”, por otro lado “las violentas intervenciones policiales y militares” (Weiss, 2010: 57). Según ella, las “normas de género se mueven en un trasfondo del control social y partidario³⁵ y bajo la mirada militar” (de Turquía) (Weiss, 2010: 61).

Según Weiss (2010) a partir de la década de 2000, cuando se logró un espacio de representación política en Turquía por y para las mujeres kurdas, las mujeres jóvenes kurdas empezaron a habitarlo fuertemente. Estas mujeres jóvenes con quienes interactuó en su trabajo de campo sugiere una nueva categoría de mujeres kurdas: “la masculina honrada”. Esta mujer masculina se tiene que presentar asexualada, porque no encaja en otras categorías asexualadas existentes. Una de estas categorías asexualadas es la “madre política de la nación” a quien no se le cuestiona el “honor” por su edad y ser madre que le garantiza la asexualidad. La otra

34 Partido Democrático de la Sociedad. Era un partido pro-kurdo en Turquía que funcionó desde el año 2005 y hasta el año 2009 cuando fue censurado por el estado turco.

35 Se refiere al Partido Democrático de la Sociedad (DTP)

categoría asexualizada existente que ella detecta en su campo es la “guerrera de libertad” quien es vista como la “hija de la nación” y tampoco se le cuestiona la sexualidad por ser de la “familia”. Para ella, en las percepciones de la gente común en Kurdistán de Turquía, el movimiento es visto como una extensión del parentesco. Es decir, el movimiento es visto como una gran familia (Weiss, 2010: 59).

Para Weiss la “masculina honrada” adquiere aspectos masculinos como “tener coraje” y “auto-control”. Ella negocia su “feminidad” y la “normalidad” de la vida cotidiana para poder acceder al espacio político (2010:64-72). Una vez que llega a ser la “mujer honrada” ya no es una “mujer normal”. Su “nueva posición de sujeto” politizado la distingue de la “mujer normal” que no es orgánicamente del partido. De las historias de vida que aporta Weiss (2010) y de las categorías de representación de las mujeres kurdas que propone, si bien rescato la categoría de “mujer honrada”, quiero llamar la atención acerca de otra dualidad. La nueva dualidad presentada es entre la “mujer normal”, que es una “víctima” de los valores morales del pueblo kurdo y del estado turco y que no se politiza contras las restricciones y la “mujer honorable” que es una mujer política que sale de ser “mujer normal” (o víctima) por su politización al negociar su normalidad para entrar al partido.

¿Quién es la “Mujer Víctima”? Hacia una Crítica de las Re-representaciones de las Mujeres Kurdas.

En todos los trabajos citados hay un denominador común: la categoría de “víctima”. Esta categoría es naturalizada por las autoras que mencionamos. No lo consideran necesario para explicar quiénes son las “mujeres víctimas” y por qué son vistas como víctimas para las autoras. Ellas son las mujeres que no pueden hablar (Spivak 1988). La posición de víctima que otorgan a las mujeres kurdas no es explícita en ningún trabajo que menciono. Las autoras repiten las mismas razones que el movimiento de liberación de mujeres de Kurdistán. Este movimiento necesita el razonamiento de la condición de “víctima” de las mujeres kurdas justamente para poder hablar “por” ellas en el sentido político. ¿Pero qué sentido intelectual otorgan las autoras para aceptar la categoría de mujeres víctimas kurdas? Aunque revelan el modo dual de las representaciones de las mujeres kurdas, todas coinciden en que una parte de este dualismo está siempre representado por la “figura de víctima”. En ningún caso esta figura es cuestionada; al contrario, es tomada como una *raison d’être* de la categoría opuesta. Esta es abordada como una categoría “natural” e indiscutible: “Las mujeres kurdas son víctimas”, aunque varíen notablemente las formas y los contextos. De este modo, están hablando “por” las mujeres kurdas como “víctimas.”

Quiero recordar aquí el análisis sobre la doble naturaleza de la “representación y “re-presentación” realizada por Spivak (1988: 70).³⁶ Siguiendo el razonamiento de Spivak (1988) se puede concluir que las autoras están “representando” en el sentido de “hablar por” las mujeres kurdas es decir hablar por un “grupo oprimido”; justificando su modo de actuar con la victimización de ellas por varios actores y adaptando categorías producidas por ellas y por el Movimiento de Liberación de Kurdistan para “re-presentar”las. Esto no significa que las mujeres kurdas no hayan sido “víctimas” en los diferentes contextos de diferentes formas, pero quiero revelar una forma de “re-presentación” por parte de las autoras que las coloca, como en el caso de Zilan, solo en un lugar de “misterio” aunque fuera adornada con otras características, como “heroica”, “diosa”, “sagrada”, “símbolo”. Más adelante veremos que todas son categorías que surgieron en una guerra de significantes sobre “su cuerpo sin vida”.

¿Hubiera sido posible que Zilan hable sin inmolarse con 30 kilos de TNT? En la siguiente sección propongo una posible lectura de esta mujer kurda que es por un lado la “voz de las víctimas” y, por otro, una “victimaria”. En la lectura que propongo intento ver: ¿Qué pasa cuando una mujer sale de las características que le son asignadas “tradicionalmente” y transgrede las categorías que son pensadas habitualmente como “masculinas”? ¿Qué categorías nuevas se le asignan a una mujer que se presenta como un “enigma”? ¿Para quién/quienes esta mujer es un enigma? ¿Qué cosas no pueden ver en ella y por qué? ¿De qué forma una guerra de significantes entre dos partes del conflicto hablan del “cuerpo sin vida” de una mujer que ha matado, inclusive a sí misma? ¿Son “neutrales” estas categorías y se pueden destacar sin entender las condiciones y los contextos culturales en los que fueron fabricadas? ¿Cómo fue representada Zilan por ambos lados del conflicto: el PKK y el estado turco? ¿Es significativo su género en las fabricaciones de alteridad que se ponen en juego en su inmolación? ¿Cómo se puede rastrear la “figura de víctima” que proponen las autoras citadas en el caso de Zilan? ¿De qué formas fue representada como una victimaria y como una víctima? ¿Cómo se convirtió a una “mujer mártir” sagrada, que era una categoría religiosa y pasó a ser una categoría política, pero siempre masculina?

No pretendo responder a todas estas preguntas, las menciono porque son las preguntas a partir de las cuales intento hacer una lectura inicial

36 Spivak criticando a Foucault y Deleuze por no ver de los distintos sentidos de la palabra representación dice: “...aparecen programados dos sentidos de ‘representación’ como paralelos: ‘representación’ en el sentido de ‘hablar por otro’ (como se da a nivel socio-político) y de ‘re-presentación’ (como se utiliza el término en arte y filosofía). Dado que ‘teoría’ sería solamente también ‘acción’, el teórico no representaría (es decir, no ‘hablaría por’) grupos oprimidos.” (1988: 70)

de las formas de representación de Zilan por el PKK y por el discurso oficial en Turquía.

Las representaciones de Zilan: ¿víctima o victimaria?

Después del atentado de Zilan, entre 1996 y 1999 hubo 12 atentados suicidas más en Turquía de los cuales 10 se llevaron a cabo por las mujeres militantes del PKK.³⁷ El hecho de que reprodujeron la forma de accionar de Zilan, ¿se puede concluir que existió un “sentido” compartido que movilizó a sus seguidoras? Las preguntas que vienen a la mente son el estilo de preguntas sumamente psicologizantes y exotizantes. Es precisamente este camino, el que no voy a tomar en lo que sigue de mi argumentación.

Soy una sobreviviente de uno de estos ataques suicidas que se realizó en el año 1999 el 5 de abril en la ciudad de Bingöl en Kurdistán Norte/Turquía del Este, en donde nací y me crié. Tenía 17 años cuando pasó y en ningún momento de mi vida pensé que el militante (porque justo este ataque fue realizado por un hombre aunque en el primer momento fue pensado que era una mujer por la población de la ciudad) que lo hizo era un “psicópata”. Estaba sola en casa y estudiando para los exámenes de ingreso a la universidad. Había llegado a la casa de mis padres ubicada frente de la Casa de Gobierno de la Provincia donde se realizó el ataque. Me acuerdo que sentí “sorpresa”, “inseguridad” y el “agradecimiento de estar viva” en el mismo momento. Estando en casa, después de escuchar la bomba (conocía el sonido de una explosión) tan cerca y ver que los vidrios (dobles por la seguridad) temblaron, no pude moverme por unos minutos hasta que empezó a sonar el teléfono cuando mi mamá llamaba para ver cómo estaba.

Me acuerdo que dentro del pueblo se discutió la “sospecha” de que si era un infiltrado que intentó “deshonrar” el nombre del PKK o realmente era un militante del PKK. La “sospecha” fue por la “convicción” del pueblo de que el “PKK no podía matar civiles” y había muerto uno. Al final el gobernador de la Provincia, a quién se dirigía este ataque, salió ileso, mientras murió alguien que pasaba por el lugar. Quien murió era uno de “nosotros”, los kurdos.³⁸

37 El informe “Los Ataques Suicidas” del Directorio de Seguridad de Turquía, publicado en 3 de Enero 2004.

38 Si hubiera muerto el gobernador que no cuestionaríamos ¿por qué lo hizo el el militante? Cuando llegaron las noticias desde las “montañas” y circularon “boca a boca” supimos que él era verdaderamente un militante y “le salió mal” la inmolación. Incluso se cuestionó si era realmente necesario hacerlo de esta forma.

Hasta el momento en que miré la lista de los ataques para escribir este artículo, no estaba “segura” de los detalles de dónde y cuándo había sucedido, porque me había olvidado de mi propia vivencia. Al final de cuentas, la “violencia” era algo cotidiano en “nuestras” vidas en los años 1990.³⁹ Tuve que volver a revisar mi propia memoria a través de las búsquedas en internet, ya que no estaba “segura” porque en ese tiempo estaba como pupila en una escuela en otra ciudad, y por qué ese fin de semana había viajado a la casa de mis padres. Este intento de tratar de “re-ensamblar” mi propia memoria fue una guía en este artículo. Entendí que nunca vamos a saber exactamente cómo sucedieron las cosas que llevaron a Zilan a realizar esa acción y por qué y con qué motivo personal lo hizo. Una historia de muerte siempre será una “posible” versión llena de “incertidumbres”.

Por lo antes dicho, tengo razones personales e intelectuales para no haber tomado el camino psicologizante que pregunta: ¿Qué puede motivar a una mujer a inmolarse? ¿Qué habrá vivido para llegar a hacer eso? ¿Era mentalmente sana? ¿Era una “extremista y/o loca racional”? ¿Le hicieron algo? ¿Buscaba venganza? ¿Por qué era tan vengativa? ¿Cómo llegó a ser tan violenta? ¿Cómo no dudó en causar la muerte a otros y matarse? ¿Se le identificaron actitudes suicidas anteriormente? ¿Fue alguien que la forzó a inmolarse? Estas suelen ser algunas de las preguntas que se hacen desde la bibliografía sobre las misiones suicidas, inmolaciones, terrorismo y mujeres que llevan a cabo las misiones suicidas (*female suicide bombers*). Desde esta literatura mucha atención es dada a las razones personales y emocionales de las mujeres. Y hay muchos estudios sobre los casos particulares como Palestina, Sri Lanka, Tibet, entre otros. El caso kurdo es nombrado asiduamente en la literatura sobre misiones suicidas e inmolaciones. Grojean (2012, 2013 y 2014) específicamente trabaja el caso kurdo desde esta perspectiva. También, hay que mencionar la abundancia de estudios sobre las misiones suicidas llevadas a cabo por los Islamistas Radicales, sobre las que no me extenderé aquí.

No tengo respuestas satisfactorias para quien busca respuestas inmediatas a estas preguntas. Sólo voy a nombrar a V.G. Julie Rajan (2012)

39 La década de 90 fue cuando se perpetraron la mayor cantidad de violaciones de derechos humanos en Turquía tal como apunta Hamit Bozarslan (2011: 45): Según la mayoría de las estimaciones, entre los años 1984, cuando el PKK hizo su primera acción militar, y 1999, cuando el PKK cambió su estrategia en relación a las acciones de desobediencia civil; 37,000 personas murieron en los enfrentamientos entre el PKK y el estado turco; 5000 de ellos eran civiles. 2.000 personas mayormente intelectuales kurdas fueron asesinadas por las personas “no identificadas”; 1,779 aldeas y 6,153 asentamientos fueron destruidos completamente o parcialmente; 3,000,000 personas fueron desplazadas forzosamente; miles de personas fueron detenidas que eran militantes del PKK, parlamentarios kurdos, intelectuales, periodistas, activistas de DDHH; entre ellos miles fueron desaparecidos.

de la literatura *Critical Terrorism Studies* por haber mostrado de forma impactante la “naturaleza dualística” de las narrativas de las mujeres que llevan a cabo las misiones suicidas que son mayormente estudiadas como “victimarias fetichizadas”, a quienes, por lo general, “se les niega la agencia”. Ella nos invita a hacer una “lectura más extensa sobre las mujeres que realizan misiones suicidas (*female suicide bombers*) para poder desafiar las miradas patriarcales sobre ellas que son plurales y muchas veces en competencia” (Rajan, 2012: 34).

El ataque suicida de Zilan fue publicado en la primera plana del diario *Milliyet* como noticia principal del 1 al 4 de Julio de 1996. Su género y sexualidad, su pureza y honor, su condición psicológica, se enmarcaban en el enfoque de las noticias. Durante cuatro días las noticias incluyeron entrevistas con su familia, sus compañeros de trabajo antes de su participación en la guerrilla, su profesor de la facultad; junto a las opiniones del presidente, el primer ministro, el ministro de interior, el ministro de defensa y un ginecólogo. Desde el comienzo en todas las noticias de *Milliyet* para referirse a Zilan se usó el término “la terrorista” mientras que se usaba el término “los mártires” para referirse a los soldados⁴⁰ que se murieron en el atentado.

La inmolación de Zilan y los relatos de su círculo íntimo

Dos días después del atentado, el 2 de Julio de 1996, en el diario turco *Milliyet* (La Nación) salió una nota⁴¹ en la cual se mencionaba que su papá había muerto hace muchos años atrás. Su hermano H. Bayram Kinaci y su mamá Hanım Kinaci decían que no tenían noticias de ella desde un año y medio. Supieron que ella tenía una relación que no aprobaron “con un tipo llamado Ali de Diyarbakir”, ni siquiera sabían su apellido. Según la mamá y el hermano, Zilan lo conoció en la facultad de psicología en la Universidad de İnönü en donde estudiaron juntos. Es una universidad en la ciudad de Malatya⁴² en donde ella también practicaba su profesión de enfermera. La familia siguió relatando que “un día los llamó y les dijo que “se había casado con él”, razón por la que habían repudiado a Zilan y no volvieron a verla desde hacía un año y medio.

40 Los nombres junto con las ciudades de nacimiento de los 6 soldados que murieron en el ataque fueron publicados el 2 de Julio 1996 en la página 12; Önder Yağmur y Cafer Akıncı que eran del rango bajo de los militares profesionales; İbrahim Sever, Yusuf Yıldırım, Celal Hatil, Ahmet Yayman eran soldados por el servicio obligatorio. El día siguiente murió un militar profesional que estaba en terapia intensiva. Se llamaba Hakan Akyar. Siete de ellos fueron nombrados en las noticias de *Milliyet*. Pero en el informe del Directorio de la Seguridad se menciona la muerte de 8 soldados y un ciudadano civil. No encontré los nombres de las dos personas que no se mencionan en las noticias de *Milliyet*.

41 “Cenazesini İstemiyoruz” (“No queremos su cadáver”).

42 Malatya es una Provincia del Turquía del Este (Kurdistán del Norte).

Zilan nació en Malatya, una ciudad en donde la mayoría de los kurdos son alevitas. Según la nota de *Milliyet* su marido, había participado en la guerrilla, era de Diyarbakir en donde la mayoría de kurdos son sunnitas. Entonces, los dos venían de familias de diferentes creencias del Islam. Pero no hay más información que esa. Si intentamos una posible explicación del repudio, sería lo siguiente: es muy común que las familias repudien a sus hijas por haber elegido un matrimonio con un hombre de otra creencia. También era común repudiar a las hijas por participar en la guerrilla, por ser consideradas “terroristas deshonradas” (Alkan, 2018) por la familia que podía llegar a aceptar el dominante discurso del estado turco que era difícil de superar en la década de 1990 y que fue superado en los años 2000.⁴³ O también puede ser que hayan dado esta información por razones de seguridad, ya que ellos mismos podían a llegar a ser encarcelados por estar de acuerdo con el PKK, en caso que aprobaran las acciones de sus hijas militantes del PKK.

En la nota en *Milliyet* del 4 de Julio se entrevista a un profesor de Zilan que era decano de la Facultad de Psicología, Dr. Mustafa Kılıç. Cuando él le había preguntado por qué se la veía tan cansada ella respondió porque “tenía una hermana que tuvo problemas cuando dio a luz, por eso ella cuidaba el bebé, además tenía que mantener a los dos hermanos que estudiaban y a la familia.” En la nota⁴⁴ de *Milliyet* del 3 de junio de 1996, su hermano señaló: “Si ella es la que estalló la bomba, que explote hasta que no quede un trozo de ella. Este tipo de persona no puede ser mi hermana. Que no nos entreguen su cadáver, que lo quemen o tiren a la basura”. Dieciocho años después, el 30 de Junio de 2014, se publicó otra entrevista⁴⁵ con su familia en el diario kurdo, *Özgür Gündem* (Agenda Libre). Según la entrevista, su familia narraba su dolor y su amor por ella, dieciocho años después del atentado. Decían que estaban orgullosos de ella. Su hermano⁴⁶ esta vez dijo: “En este sentido Zilan era consciente de lo que hizo. Creyó conscientemente en lo que hizo...Nosotros creemos

43 A partir de 1999, posterior al encarcelamiento del líder del PKK, Abdullah Öcalan, que es también el año cuando Turquía se le concedió el estatus del candidato a la Unión Europea (UE), se encontró un ámbito de la paz y la democratización en Turquía. Para poder cumplir los requisitos de ser un miembro de UE, la UE obligó a Turquía a hacer una serie de cambios en las leyes antiterroristas, ampliar la libertad de expresión, establecer la no tolerancia a la tortura en las cárceles, permitir a la participación política de las minorías, cambiar las leyes para permitir a la fundación de organizaciones civiles, etc.

44 “Intihar Eyleminden Önce ‘Yemin Töreni’” (“‘Ceremonia de Juramento’ Antes de la Misión Suicida”).

45 “Zilan Diriliş Manifestosu” (“Zilan El Manifiesto de Resurrección”).

46 En la noticia de *Milliyet* que fue relatada en el párrafo anterior, aparecía el nombre del hermano H. Bayram Kınacı. Y en las noticias siguientes aparece el nombre Bayram Kınacı sin la inicial “H”. En la noticia de *Özgür Gündem* aparece como Hasan Kınacı. Supongo que es la misma persona.

infinitamente en su convicción, su conciencia y su honestidad. Ella hizo lo que creyó.”

Puede ser que lo que no era posible decir en los años 90, haya sido posible decirlo en 2014 por el cambio de contexto político. Sin embargo, es una afirmación que nos permite solamente ver la transformación política en un sentido técnico. Es decir, lo único que podemos concluir es que el contexto determina la narrativa de la familia. No obstante, en el caso de Zilan, justamente su muerte y la representación de su muerte por parte de distintos actores cambió el contexto político. De este modo, como plantea Katherine Verdery (1999: 25) “los cuerpos sin vida” nos permiten analizar “algo más allá del proceso técnico” de la transformación política. Es decir, nos posibilitan incluir los sentidos, los significados, los sentimientos, lo sagrado, las ideas de la moralidad, lo no-racional, todos los otros contenidos de la legitimación política en el análisis de la transformación política (Verdery, 1999: 25).

¿Loca, Sometida y Manipulada? La Representación de Zilan en los medios de comunicación de Turquía

El 1° de julio 1996 en la tapa de *Milliyet* el atentado estaba graficado por un dibujo (imagen 1) en el cuál Zilan estaba representada con la ropa tradicional de una campesina kurda. El título principal de la noticia era “Ataque Suicida” y el título secundario hablaba de la semejanza del estilo del atentado al de HAMAS (el Movimiento de Resistencia Islámico) de Palestina. Asimismo, hablaba del atentado como “lo más salvaje de los últimos años” y una acción terrorista “inhumana” por “una mujer terrorista que simuló estar embarazada.”

El día siguiente, el 2 de Julio de 1996 el título principal de la tapa era “El salvajismo de la ‘Chica Loca’” y título secundario “la mujer militante que era una ‘bomba viva’ del PKK estaba embarazada y mentalmente inestable”. En el texto mencionaban que ella recibía tratamiento psicológico. En la continuación de la noticia,⁴⁷ el ministro del interior Mehmet Ağar decía “tenemos información que la terrorista que realizó el atentado estaba drogada”. En la página 12, continuaba diciendo: “el hecho de que la bombardera, que simulaba estar embarazada, haya llegado a la ceremonia no significa que hubo una falta de seguridad; la organización (el PKK) aprovechó la sensibilidad de la policía y los soldados.” En la misma nota se mencionaba que ella había recibido el mandato desde Abdullah Öcalan. En la misma nota también el profesor

47 “PKK’dan Deli Kız Bombasi” (“La Bomba de Chica Loca del PKK”).

Imagen 1: La ilustración de Faruk Kutlu, en la tapa del diario *Milliyet*, 1° de Julio 1996⁴⁸



de la Facultad de Psicología de la Universidad donde estudió Zilan comentaba que ella “era una chica insignificante. Era callada, no hablaba mucho.... no se cuidaba el aspecto físico y no era atractiva”.

El 3 de Julio de 1996, el título principal de la tapa del diario era “Fue su marido quien que la acostumbró al Terrorismo”. Se nombraba al marido Mehmet Ali Atlı como “Ali de Diyarbakir”. El título principal del 4 de Julio 1996 era “¿La chica que hizo el ataque de bomba era la secretaria de Sakık?”⁴⁹ y el texto estaba acompañado con una foto. Una guerrillera abrazando Sakık desde atrás. Hay otra foto apegada en la misma foto en la cual ella responde al teléfono para reforzar la idea de la secretaria y también se la ve como una chica “gorda”. En el texto de la noticia⁵⁰ que continuaba en la página 12 del diario decía que “la chica bombardera que nunca se separaba de Sakık (el comandante). Él era responsable de 25 mujeres terroristas en el campamento”. Seguidamente pedían opiniones de los ginecólogos para consultar si era posible saber si estaba embarazada o no. Los ginecólogos respondían que “no se puede saber con certeza porque el cadáver estaba en trozos. Si el útero está intacto, se puede examinar”.

Lo único que fue citado por *Milliyet* fue un fragmento de la carta escrita por Zilan:

48 “Intihar Saldını” (“Ataque Suicida”).

49 Şemdin Sakık era el comandante del Norte Kurdistan y su grupo había realizado un atentado en Bingol, una provincia de Turquía, causando la muerte de 33 soldados turcos en 1993. Por lo tanto era el “otro infernal” de Turquía en su momento.

50 “PKK’lı Bombacı Zeynep Sakık’ın Sekreteri mi?” (“¿Zeynep que hizo el ataque es la Secretaria de Sakık?”).

Me inmolo por la libertad y por los derechos humanos del pueblo kurdo...En esta acción voy a caminar contra el enemigo con el ánimo y la fuerza que me da mi pueblo. Voy a realizar esta acción por la fuerza de mi dedicación a nuestro partido PKK y al líder Apo,⁵¹ a nuestros insurgentes y a nuestros compañeros que luchan en las montañas. Grito a todo el mundo. Escúchenos y abran sus ojos”.⁵²

Su carta ocupó un lugar menor en las noticias, y ella fue presentada como si fuera una loca o estuviera drogada o su voluntad estuviera sujeta a la de su comandante, su marido o su líder, en todos casos a los hombres. Su pureza sexual y su honor estaban en cuestión. ¿Qué nos dice este relato?

En primer lugar, ella se “burló” de los roles tradicionales y “honorables” de las mujeres como “ser madre” (o “candidata a madre” en este caso), y manipuló la “sensibilidad” de los hombres por haber utilizado la figura de “víctima honrada” como un “arma” contra ellos, todos hombres porque en Turquía solamente los varones pueden ser soldados o militares. Eso fue interpretado como un reflejo de su “crueldad”, su “inhumanidad” y su “salvajismo”. La “sensibilidad” (se lee también la humanidad) de los soldados fue marcada como la explicación de “carencia de seguridad” por el Ministro del Interior. Con esta explicación también se estaba respondiendo a la posible sensación de emasculación de las fuerzas armadas de Turquía por una chica, que la opinión pública haber puede haber llegado a pensar. Se la representó también como el “enemigo de la nación turca” y por eso ella no merecía ser considerada humana. De hecho, el Ministro del Interior, Mehmet Ağar, decía abiertamente “este atentado no está realizado solamente contra las fuerzas armadas de Turquía, está realizado contra todos nosotros ... contra los habitantes de Tunceli, contra los ciudadanos turcos”.⁵³

Su feminidad, principalmente su “honor” (léase también su pureza sexual) fueron puestas en cuestión mencionando que “estaba embarazada”. Es decir; sexualmente activa. Por no poder tener la posibilidad de hacer un testeo de virginidad (porque solo quedaban pedazos del cuerpo de Zilan) se mencionaba el embarazo como el resultado de actividad sexual. Su “honor” fue puesto en cuestión también por reflejarla como “amante” de un comandante guerrillero

51 “Apo” es un diminutivo cariñoso del nombre Abdullah (Öcalan). También en kurdo Apo significa “el tío” que se usa para llamar a todos los hombres de mayor edad, por el respeto y no se busca necesariamente un vínculo familiar.

52 Nota: “İntihar Eyleminden Önce ‘Yemin Töreni” (“‘Ceremonia de Juramento’ Antes de la Misión Suicida”).

53 Nota: “PKK’dan *Deli Kız Bombası*” (“*La Bomba de Chica Loca* del PKK”).

quién era el líder de “25 mujeres”; es decir, se evoca la imagen de un “harén” donde las mujeres estarían cautivas del sexo. En este punto es importante recordar los argumentos de Yeğenoğlu (1998) en su libro monumental las “Fantasías Coloniales” cuando ella habla de los cuadros de los pintores franceses del siglo XIX quienes nunca habían entrado a un “harén” pintaban cuadros de harenas, estas fueron fuentes importantes del libro *Orientalismo* de Said (1995). Ya que el *modus operandi* para la fabricación de alteridad de la “mujer oriental” automáticamente empezó desde el primer día por el dibujo que la mostraba como una mujer campesina e “ignorante/kurda”. En el segundo lugar, en las imágenes publicadas (imagen 1) Zilan fue presentada como el estereotipo oficial de la “mujer kurda víctima”. No sabemos si la ilustración se hizo basada en las descripciones de los sobrevivientes o simplemente se hizo por la representación mental del ilustrador. Pero lo que se manifestaba en la ilustración era una mujer campesina tradicional por la ropa que tenía y por el velo que llevaba. Era la “atrasada” y un claro contraste con la “mujer occidental, modernizada y secular”.⁵⁴ La foto de ella como secretaria por un lado, hacía referencia a la relación popular de las secretarías como “amantes potenciales” y por otro, le quitaba la “agencia” haciendo referencia a su rol de “servicio” a los hombres.

De muchas maneras las representaciones insistían en la falta de agencia y se destacó un supuesto sometimiento a los hombres. Para quitarle su “efectividad militar”, Zilan es disminuida en la forma en que es representada. Ella aparece bajo el control de su marido que “la acostumbra al terrorismo” o emerge como “la secretaria” de un comandante machista o casi su amante que “nunca se separaba de él”. Abdullah Öcalan fue quién le había dado la orden de hacer el atentado. Era “loca” o “estaba drogada” o “mentalmente inestable”, por lo tanto, no tenía la capacidad de decisión, ni objetivos políticos para inmolarse.

En las noticias de *Milliyet* las palabras de Zilan que explicaban sus razones de la inmolación están ausentes. Esta ausencia de su propio planteo político, Zilan es retratada en términos de un léxico moral y psicológico. Por el modo que fue destacada en las noticias de *Milliyet*, ella era una mujer “deshonrada”, “sexualmente activa” o “bajo sospecha de ser sexualmente activa”; “enemigo del estado”, “salvaje”, “inhumana”, “cruel”, “amante”, “loca/drogada”, “sin agencia”, “ignorante kurda” “insignificante” “poco atractiva”. Ella fue insultada por la mirada oficial turca de todas las maneras posibles de humillarla.

⁵⁴ Veáse Sancar (2004).

¿Mártir de la Humanidad y Símbolo de la Libertad?

Zilan por ser la primera mujer (también la primera militante) que realiza un atentado suicida del PKK tuvo una gran repercusión también en los medios de comunicación del PKK. La edición de julio de 1996 de *Serxwebûn* mayormente está dedicada a Zilan. Ella es vista como una “honorable heroína” y su acción como un “mensaje”. Su carta fue publicada en su totalidad. El líder del PKK, Abdullah Öcalan, y el comandante del cuartel general del ARGK (el Ejército de la Liberación del Pueblo de Kurdistan) que era el brazo militar del PKK analizan el “mensaje político/ideológico y militar” de Zilan. En la tapa, ella está situada con los primeros “mártires” que eran los fundadores del PKK que se sacrificaron para la causa de distintas maneras (inmolación, huelga de hambre). De este modo, Zilan es puesta al “nivel sagrado” de los mártires.

El texto de la imagen 2 es de uno de los fundadores del PKK, que se llama Kemal Pir, que falleció en la huelga de hambre en 1980 en la prisión de Diyarbakır.⁵⁵ El texto de Kemal Pir que está colocado arriba de su foto se lee “Vamos a morir! También nuestros seguidores (van a morir)... ¡Que linda es la resistencia!” El texto de abajo en la imagen 2 es una parte de la carta de Zilan y se lee: “Voy a realizar ésta acción por la fuerza de mi dedicación a nuestro partido PKK, al líder Apo, a nuestros mártires de la gran resistencia, a nuestros insurgentes que están presos, a mis compañeros que están luchando por nuestra libertad en las montañas, a mi patria y a mi pueblo.”

El título del artículo principal inicia “La compañera Zilan! Es un mandato, un símbolo y un estilo”. El artículo indica lo siguiente: Su estilo fue novedoso en “nuestra historia de guerra y la tradición de recrear la vida en la muerte”. Ella fue la primera “heroína honorable” de la “lucha guerrillera suicida”. Su “acción sacrificial” marcó una nueva etapa de la lucha. Habría que sacar conclusiones correctas de su acción sacrificial para poder alcanzar a la “persona militante de la nueva etapa” porque la guerra no estaba limitada con “el régimen militar (turco) y sus fuerzas militares” sino que era “contra sí misma, contra los crímenes acumulados de la historia...contra la reacción política mundial”, por lo tanto, el PKK era “un movimiento de la humanidad”. Era “legítimo y necesario hacer todo lo que se pueda para golpear el régimen militar, que ayuda al pueblo a ganar coraje y que canaliza la rabia en la lucha de una manera consciente”.

55 De acuerdo con *The Times*, está dentro de las “diez cárceles más infames en el mundo”. [Hines, Nico (2008-04-28). “The ten most notorious jails in the world”. *The Times* (London). Consultado 2010-05-01.]

Imagen 2: Sexwebûn, Julio 1996



En la misma edición del *Serxwebûn* se publica el análisis del líder del PKK Abdullah Öcalan. Para él, la acción de la “compañera Zilan” fue “sagrada y nominal” y constituyó una respuesta a la “incapacidad militar de la organización” que él venía criticando hace un tiempo. Dijo que no la vio como una acción suicida, sino que era “una acción épica, histórica, bien planeada, organizada, valiente, dedicada y calma.” Asimismo, indicó que “Aunque ella la hizo por su propia voluntad, sin ningún mandato, parece que había comprendido claramente la línea política/ideológica del PKK”, por lo tanto, él reconocía esta acción como un “manifiesto”. Por otro lado, reconocía a Zilan como “una gran revolucionaria de Kurdistán”. Dijo que esta acción era el “renacimiento del pueblo (kurdo) y de la mujer (kurda)”, citando las expresiones de Zilan. La nombraba como la “mártir de la humanidad” por hacer una acción en nombre de toda la humanidad. Para él ella sabía “cómo valoraba (él) a los mártires” por lo tanto se animó a realizar esta acción. Para él, ésta era la manera que las mujeres querían recrearse como “mujeres libres”. Esta acción tenía “características propias de mujeres” y “porque exige más rabia, ira y voluntad de vida libre. Sólo los que aman la vida pueden realizar acciones tan grandes”. El comandante del cuartel general del ARGK Murat Karayılan veía esta acción como un “mensaje” que contenía una “sabiduría táctica militar” y era el “comienzo de una nueva historia.” “La compañera Zilan” era la “vanguardia de esa nueva era”.

¿Cómo se puede leer este relato? Para los dirigentes del PKK Zilan era una “honorable heroína” “mártir”, “sagrada”, “nominal”, “mártir de humanidad”, un “símbolo”, una “vanguardia”. Son las categorías que respondía a la humillación oficial por parte del estado turco. Ella es

valorizada como “símbolo”. Con esta denominación respondían al mensaje del discurso oficial que cuestionaba su sexualidad y su “honor”. El concepto del honor se concebía, en otros términos, como dignidad, porque en turco para referirse al “honor” y la “dignidad” se puede usar la misma palabra. En lugar de referirse a su sexualidad, se refería al valor de “sacrificar la vida para el renacimiento del pueblo y de la mujer”. Esta “honorable mártir” era la que pudo recrear una “nueva personalidad” como un ejemplo de la “nueva época” que ella dio a luz a través de su inmolación. Grojean (2014) analiza los conceptos de “hombre nuevo” y “mujer libre” del PKK. Para él el “hombre nuevo” nace a través de un proceso de de-colonización, es decir, el proceso de deshacer la colonización turca. La “mujer libre”, a su vez, tiene que deshacer la colonización turca y también deshacer el patriarcado. Aunque es una transformación radical del concepto de honor, ahora el honor está ligado a la defensa de la “libertad del pueblo y la patria”.

Su “acción sacrificial” se leyó como un mensaje político, ideológico y militar y era “significante” para “recrear la vida en la muerte”. De este modo se volvió símbolo de la “mujer libre” y la “vanguardia”. Por un lado, estas palabras se utilizaban para contraponerlas a la humillación del discurso oficial en Turquía. Por otro lado, subrayaban su “conciencia” para recuperar la “carencia de su agencia” frente al discurso estatal. Marcaban varias veces su “voluntad” propia. Pero su voluntad y su agencia sobre todo estaba ligado a su acción como una militante del PKK no como una mujer. Por lo tanto, su “capacidad militar” y de la organización y la “sabiduría táctica militar” mostraba que ella sabía lo que hacía, no por sus condiciones propias como mujer. Es decir, que ella era capaz de hacer (a pesar de ser mujer) y lo que hacía estaba anclado en su propio deseo como militante. Las características que son tradicionalmente atribuidas a los hombres como: la dedicación, ira, coraje, conciencia, voluntad de vida libre, planificación, organización, valentía, y calma, fueron nombrados como características femeninas. Es decir, a través de encarnar estas características se lograba a través de Zilan el “renacimiento” de la “mujer libre.” Este movimiento en el razonamiento en vez de desvelar las razones de su propia “voluntad” como una mujer, se la atribuyeron a las características pensadas como masculinas. De este modo, al adquirir características que no eran las tradicionales para las mujeres, Zilan pudo tener agencia. Es decir que tuvo agencia, no porque era una mujer, sino porque adquirió “características masculinas”.

Como “mártir de la humanidad”, Zilan, elevaba el movimiento al nivel de la humanidad en sentido global. Acá el uso de la humanidad tiene doble sentido; por un lado, es la respuesta al discurso oficial que la nombraban como “inhumana”, por otro lado, se refiere a la “reacción política

mundial”; es decir, la opinión pública internacional. Al final, a través de ella, se logró cobertura mediática,⁵⁶ Zilan por un lado se inmola y se convierte en una “heroína”; por el otro, su acción llama a la opinión pública internacional a rechazar la “crueldad” del “régimen militar turco” que a su vez figura el pueblo kurdo como la víctima. Además, a través de su acción sacrificial, ella encarna la victimización de su pueblo y simultáneamente es una mártir, porque realiza su “acción sacrificial por la libertad y los derechos humanos del pueblo kurdo”. Es decir, la singularidad de la causa kurda está siendo vinculada a la universalidad que en este caso son los derechos humanos en un solo concepto de “mártir de la humanidad” que contiene la dualidad de “víctima” bajo los ojos de opinión pública internacional, pero también es “mártir” que “da la vida voluntariamente”. Zilan logra hablar y ser escuchada a través de su inmolación.

Lo interesante en la figura del mártir en el caso de Zilan es que ella es un “mártir” generizado. Es decir, esta figura tiene un proceso en el que una mujer está incluida en la definición política de dicha figura. Es una figura “vanguardia” y el “símbolo” de “mujer libre” que manifiesta la búsqueda de libertad en su “acción sacrificial”. Dicho de otra forma, la liberación de la mujer kurda está ligada a su sacrificio para el “...PKK, líder Apo, los mártires de la gran resistencia, los insurgentes que están presos, los compañeros que están luchando por la libertad en las montañas, la patria y el pueblo...”, porque ella para poder realizar su acción debía haber “comprendido claramente la línea política, ideológica y táctica del movimiento”. De esta manera, su mensaje simultáneamente estaba dirigido al movimiento (kurdo) y a las mujeres (kurdas) y a la opinión pública internacional. Por un lado, ampliaba el espacio político-militar para las mujeres. Por otro lado, la mujer se liberaba siempre y cuando coincidieran con los objetivos del partido.

Una Lectura Posible del “Grito” de Zilan

La carta escrita por Zilan, decía lo siguiente:

Quiero ser la expresión del deseo de mi pueblo para su libertad. Contra las políticas de los imperialistas que esclavizan las mujeres, quiero explotar esta bomba en mi cuerpo para mostrar la magnitud de mi rabia y mi resentimiento y quiero ser el símbolo del renacimiento de la mujer kurda. Mi reclamo de vida es muy grande. Quiero tener una vida significativa y realizar una gran acción. Quiero realizar esta acción porque amo la vida y los seres humanos. ¡Ya escúchenme! ¡Abran los ojos! Nosotros somos hijos e hijas de un pueblo cuya patria está colonizada y un pueblo que está disperso en todo el mundo como los refugiados. Ya

56 Véase: ChicagoTribune, The New York Times, Hürriyet Daily News, BBC Departamento de Turquía [en la nota de *Milliyet* “Apo: ‘İntihar Eylemleri Sürecek’” (“Apo: ‘Los Ataques Suicidas Van a Seguir’”)].

queremos alcanzar a la posibilidad de vivir libremente y humanamente en nuestra propia tierra. Ya la sangre, las lágrimas y la crueldad no deben ser el destino de mi pueblo. Tenemos un gran amor por la paz, la hermandad, los humanos, la naturaleza y la vida. Este amor es él que nos da fuerza para combatir. No queremos morir, ni matar. Pero no hay otra opción para alcanzar nuestra libertad. Los imperialistas y su sirviente República Turca son los culpables. Callarse es cometer el crimen más grande. Si se callan, aunque vean esta sangre frente a sus ojos, son los mayores culpables. ¡Llamo a toda la humanidad! Si no quieren cometer este crimen de lesa humanidad, apoyen al pueblo kurdo. Escuchen nuestros gritos por la libertad.⁵⁷

Según una carta⁵⁸ que fue publicada el 5 de julio de 2015 por el columnista Eyüp Can en el diario turco *Radikal*, que fue enviada por una persona que se presentaba como un ex-guerrillero del PKK, Zilan realizó el atentado como una “acción reaccionaria”. Él ocultó su nombre y decía que fue quien había ayudado a Zilan para llegar al campamento guerrillero. Según su relato, Zilan fue criticada por sus compañeros por ser una pequeña burguesa, porque Zilan no criticaba la estructura familiar que era necesario para poder liberarse del sistema. Por lo tanto, en las sesiones de crítica/autocrítica del PKK, fue acusada por sus comandantes de “no tener una personalidad significativa”, por mantener la “personalidad colonizada y del sistema” y por “no comprender la lucha”. Además, Zilan tenía dificultades de mantenerse en la vida guerrillera porque estaba según ellos un poco gorda para las “condiciones de la montaña”. Por lo tanto, según él, ella no realizó esta acción conscientemente, sino que la hizo como una reacción a sus propios compañeros.

Zilan era probablemente una mujer “frustrada” pero no podemos saber exactamente ¿por qué? Esta “frustración” se lee en las palabras de ella entre líneas de la carta: “rabia”, “resentimiento”, “lágrima”, “crueldad”, “escúchenme”. Quizás fue muy criticada, puede ser que la desvalorizaron o no la vieron como una persona “significante”. O tal vez estaba “cansada” por el peso de las responsabilidades. Probablemente sintió que no la escuchaban “¡Ya escuchenme! ¡Abran los ojos!” No sabemos exactamente que pasó en el campamento y cómo fue su vida en la guerrilla. Por lo menos, esta información no está en el alcance de este artículo. Tampoco sabemos si se puede confiar en una carta anónima que se presenta como la voz “verdadera” quitándole la agencia a Zilan y disminuyendo su acción solo a una posible “reacción” hacia sus propios compañeros.

Tampoco sabemos en qué condiciones fue escrita la carta de Zilan. Aunque no podemos saber exactamente su punto de vista

57 *Serxwêbun*, edición 175.

58 “Zilan Nasıl Canlı Bomba Oldu?” (“¿Zilan fue como una bomba viva?”).

personal, sabemos que su carta fue dirigida al pueblo kurdo por su situación de “víctima”, al estado turco “no queremos morir, ni matar” y a la opinión pública internacional “llamo a toda la humanidad... Escuchen nuestros gritos por la libertad”. Zilan dejó esta carta antes de realizar el atentado. Además de su carta no hay otra manera que nos pueda hablar directamente. Su historia de vida es incompleta, aunque su muerte siguió hablando de la guerra de representaciones acerca de ella.

Conclusión

Las conclusiones e inconclusiones de este artículo son varias. Para empezar, aparece una figura “mujer víctima” en todos los debates sobre las re-presentaciones de mujeres kurdas. Esta categoría de “víctima” es naturalizada y solamente complementan el dualismo de las categorías contrapuestas con ella: “mujer heroica”, “terrorista deshonrada”, “mujer diosa símbolo” y “mujer masculina”. La supuesta “mujer víctima” nunca habla para representarse y tampoco es definida suficientemente en sus re-presentaciones académicas. “Por” ella hablan varios actores políticos; la opinión pública internacional, el estado turco, el Movimiento de Liberación de Kurdistán y finalmente el Movimiento de Mujeres de Kurdistán. En estos trabajos tampoco se contraponen los discursos y las categorías de “dos” mundos culturales distintivos en “diálogo”. En vez, se presenta una dualidad de representación de mujeres kurdas en cada contexto de forma separada.

Por un lado, el estado turco, el reclamo y la violencia política, la búsqueda de justicia y la comprensión política de la situación social son traducidos a un léxico moral y psicológico (Fassin 2012) para relatar a Zilan y las razones personales y emocionales de su inmolación. Se destaca a su vez su sexualidad y su género de forma humillante al revertir el posible sentimiento de emasculación de las fuerzas armadas de Turquía por una mujer kurda para negarle la agencia a Zilan. Por otro lado, el PKK la despersonaliza como una mujer y solamente destaca el mensaje político, ideológico, militar como una militante asexual. Ella se convierte en un “mártir sagrado” a partir del reconocimiento que ella obtuvo por su “acción sacrificial” y su “efectividad” militar según las revistas propias del PKK. Por último, según la carta que fue publicada en el diario turco *Radikal*, su acción es reducida a la “reacción a sus compañeros. En los dos discursos identificados como del PKK, la agencia de Zilan no aparece como como la de una mujer frustrada que quiere que una audiencia amplia la escuche

Lo interesante de este caso es que Zilan representa la “víctima” y el “victimario” en el mismo momento de inmolarse. A través de Zilan, la categoría de mujeres kurdas víctimas se pone en tensión en el uso de la fuerza “para matar y morir.”

Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, Lila (2008). "Writing Against Culture" en Oakes, S. Timothy y Price, Patricia L.(comps.): *The Cultural Geography Reader*. Nueva York, Routledge, pp. 50-60.

Agier, Michel (2010). "Humanity as an identity and its political effects (A note on camps and humanitarian government)", *Humanity Journal*, Otoño 2010, Vol. 1, N° 1, pp. 29-45.

Alkan, Hilal (2018). "The Sexual Politics of War: Reading the Kurdish Conflict Through Images of Women", *Les cahiers du CEDREF*, 2018, N° 22, pp. 68-92.

Aslan, Özlem (2007). *Politics of Motherhood and the Experience of the Mothers of Peace in Turkey* (Tesis de Maestría) Estambul, Boğaziçi University.

Boltanski, Luc (1999). *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge University Press, Cambridge (GB)

Bozgan, Dilan (2016). "El Movimiento de Mujeres Kurdas en Turquía desde 1990", en Bidaseca, Karina (comp.): *Feminismos y Poscolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones Godot, pp. 153-177.

Catoggio, María (2011). "Mártires y sobrevivientes: figuras de la violencia política en los años sesenta y setenta", *Revista Lucha Armada en la Argentina*, anuario, pp. 100-109.

Çağlayan, Handan (2007). *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* (Madres, Compañeras, Diosas: Las Mujeres en el Movimiento Kurdo y la Articulación de la Identidad de Mujer). Estambul, İletişim Yayınları.

Çağlayan, Handan (2012). "From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender Constructions in Ideological-Political Discourses of the Kurdish Movement in Post-1980 Turkey", *European Journal of Turkish Studies* [Revista Electronica], 2012, N° 14, Online desde 18 de Enero 2013, conectada el 21 de Abril 2020.

URL: <http://journals.openedition.org/ejts/4657>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejts.4657>

Çiçek, Meral (2018) [2015]. *Las YPJ no cayeron del cielo*, documento electrónico: <https://latinta.com.ar/2018/04/meral-cicek-las-ypj-no-cayeron-del-cielo/> acceso 13 de Abril 2020.

Das, Veena (1997). *Critical Events. An anthropological perspective on Contemporary India*. Nueva Delhi, Oxford University Press.

Davidovic, Maja (2018). "Mother-activism before the European Court of Human Rights: Gender sensitivity towards Kurdish mothers and wives in enforced disappearance cases", *Kurdish Studies*, 2018, Vol. 6, N° 1, pp. 133-153.

Dirik, Dilar (2014). *Western Fascination with 'Badass' Kurdish Women* documento electrónico: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/10/western-fascination-with-badas-2014102112410527736.html> acceso 13 de Abril 2020.

El-Masri, Samar (2018). "Prosecuting ISIS for the sexual slavery of the Yazidi women and girls", *The International Journal of Human Rights*, Vol. 22, N° 8, pp. 1047-1066.

Gambetta, Diego (comp.) (2005). *Making Sense of Suicide Missions*. Oxford, Oxford University Press,

Fassin, Didier (2012). *Humanitarian Reason. A moral history of the present*. Oakland, University of California Press.

Fanon, Franz (1956). "Argelia se QUITA el Velo" en: *Sociología de una revolución*. Buenos Aires, Tolemia, pp. 19-44.

Grimson, Alejandro (2011). *Los Límites de la Cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Grojean, Olivier (2012). "Self-immolations by Kurdish Activists in Turkey and Europe", *Revue d'Etudes Tibétaine*, Diciembre 2012, N° 25, pp. 159-168.

Grojean, Olivier (2013). "Violence Against Oneself" en Snow, David A.; della Porta, Donatella; Klandermans, Bert y McAdam, Doug (comps.): *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Oxford, Wiley-Blackwell Publishing.

Grojean, Olivier (2014). "The Production of the New Man Within the PKK", *European Journal of Turkish Studies* [Revista Electrónica], Lista Completa, Online desde 09 de Julio 2014, conectada en 21 de Abril 2020.

URL: <http://journals.openedition.org/ejts/4925>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejts.4925>

Haddad, Alejandro (2015). *Pañuelos Para la Historia*. Documental URL: https://www.youtube.com/watch?v=yPb8OmtJDx0&feature=-youtu.be&fbclid=IwAR2kymHwqDeO8N7icIGDve5agwS_cAl-M8ZxrrU-whV6-44eB6F17XUeOzAE

Hartog, Françoise (2012). "El tiempo de las víctimas", *Revista de Estudios Sociales*, N° 44, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de los Andes, pp. 12-19.

Jongerden, Joost (2009). "Crafting Space, Making People: The Spatial Design of Nation in Modern Turkey", *European Journal of Turkish Studies* [Revista Electrónica], 2009, N° 10, Online desde 31 de Diciembre 2009, conectada en 21 de Abril 2020.

URL: <http://journals.openedition.org/ejts/4014>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejts.4014>

Kleinmann, Arthur y Kleinmann, Joan (2010). "The Appeal of Experience: The Dismay of Images. Cultural Appropriations of Suffering in Our Times" *Daedalus*, Vol. 125, N° 1, pp. 1-23.

Loomba, Ania (1993). "Dead Women Tell No Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial Writings on Widow Immolation in India," *History Workshop Journal*, N° 36, pp.209-227.

Masson, Laura (2020). *El quehacer antropológico en tensión: academia, feminismo y gestión*. Conferencia dictada en el marco del Seminario Inaugural del Ciclo de Posgrado. IDAES-UNSAM, Buenos Aires, 6 de abril de 2020.

Mohanty, Chandra (1997). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en McClintock, Anne; Mufti, Aamir y Shohat, Ella (comps.): *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 49-74.

Mojab, Shahrzad (2001). "The solitude of the stateless: Kurdish women at the margins of feminist knowledge" en Shahrzad Mojab (comp.): *Women of the Non-state Nation: the Kurds*. California, Mazda Publisher, pp. 1-22.

Orhan, Gözde (2009). "Annelik ve Politika: Barış Anneleri'nin Öğrettikleri" ("Maternidad y Política: La Enseñanza de las Madres de la Paz"), *Toplum ve Kuram Kitap Dizisi*, N° 1, pp. 97-102.

Rajan, Julie V. G. (2012). *Women suicide bombers: narratives of violence*. Nueva York, Routledge.

Said, Edward (1995). *Orientalism*. Londres: Penguin Books.

Sancar, Serpil (2004). "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi" ("El regimen de género de la modernización autoritaria turca"), *Doğu Batı*, N° 29, pp.197-211.

Sarti, Cynthia (2011). "A Vitima como Figura Contemporánea", *Caderno CRH (Sakvador)*, Vol. 24, N° 61. pp. 51-61.

Spivak, Gayatri (1988). "Can the Subaltern Speak?" en Nelson, Cary y Grossberg, Lawrence (comps.): *Marxism and the Interpretation of the Culture*. Chicago, Urbana, University of Illinois Press, pp. 66-111.

Toivanen, Mari y Başer, Bahar (2016). "Gender in the Representations of Armed Conflict: Female Kurdish Combatants in French and British Media", *Middle East Journal of Culture and Communication*, N° 9, pp. 294-314.

Vecchioli, Virginia (2005). "La nación como familia'. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos" en: Frederic, Sabina y Germán Soprano (comps.). *Cultural y Política en Etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires, Ed. UNQ/Prometeo.

— (2013). "Las Víctimas del Terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina", *Revista Papeles del CIEC*, 2013 Marzo, Vol. 1, N° 90, pp. 1-30.

Verdery, Katherine (1999). *The Political lives of dead bodies. Reburial and Postsocialist Change*. Nueva York, Columbia University Press.

Weiss, Nerina (2010). "Falling From Grace: Gender Norms and Gender Strategies in Eastern Turkey", *New Perspectives on Turkey*, N° 42, pp. 55-76.

Yeğenoğlu, Meyda (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Yuval-Davis, Nira (1997). *Gender and Nation*. Londres, Sage Publications.

Zenobi, Diego (2014). *Familia, Política y Emociones: Las Víctimas de Cromañón entre el movimiento y el estado*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Documentos periodísticos

Can, Eyüp (2011). "Zilan Nasıl Canlı Bomba Oldu?" ("¿Zilan cómo fue una bomba viva?") *Radikal* 5 de Julio, URL: <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/eyup-can/zilan-nasil-canli-bomba-oldu-1055111/>, acceso 29 de Noviembre 2015.

HDN (1996) "The PKK's Latest Method of Attack", *Hürriyet Daily News*, 1° de Noviembre, documento electrónico: <http://www.hurriyetdailynews.com/the-pkks-latest-method-of-attack.aspx?pageID=438&n=the-pkks-latest-method-of-attack-1996-11-01>, acceso 23 de Febrero 2017.

Hines, Nico (2008). "The ten most notorious jails in the world". *The Times* (Londres), 28 de Abril, acceso 1° de Mayo 2010.

Kinzer, Stephen (1996). "Kurdish Suicide Bomber Kills 9 Turkish Soldiers", *The New York Times*, 3 de Julio, documento electrónico: <https://www.nytimes.com/1996/07/03/world/kurdish-suicide-bomber-kills-9-turkish-soldiers.html>, acceso 31 de Octubre 2015.

Oktay, Meltem (2014). "Zilan Diriliş Manifestosu" ("Zilan El Manifiesto de Resurrección") *Özgür Gündem*, 30 de Junio, URL: <http://www.ozgur-gundem.com/haber/112067/z-lan-dirilis-manifestosu>, acceso 27 de Noviembre 2015.

Tribune News Service (1996). "Suicide Bomber Kills 9 Soldiers in

Turkey”, *Chicago Tribune* (1996-01-07), documento electrónico: <https://www.chicagotribune.com/news/ct-xpm-1996-07-01-9607010160-story.html>, acceso 23 de Febrero 2017.

Yurtsever, Ali H. (1996). “Apo: ‘İntihar Eylemleri Sürecek’” (“Apo: ‘Los Ataques Suicidas Van a Seguir’”), *Milliyet*, p. 14, 3 de Julio, acceso 23 de Febrero 2017.

“İntihar Saldırıları” (“Los Ataques Suicidas”) (2004). Informe (3 de Enero 2004) del Directorio de Seguridad de Turquía, documento electrónico: <https://web.archive.org/web/20040103190743/http://www.emniyet.gov.tr/temuh/mucadele4.htm> acceso 15 de Abril 2020.

“Pañuelos para la Historia. Work in Progress” (2013). *Noticias IMDB*, 4 de Noviembre, documento electrónico: <https://www.imd.org.ar/?nota=187>, acceso 9 de Abril 2020.

Serxwêbun (1996). Julio 1996, Edición 175, acceso 31 de Octubre 2015.

“Cenazesini İstemiyoruz” (“No queremos su cadáver”) (1996). *Milliyet*, 2 de Julio, p. 12, acceso 23 de Febrero 2017.

“PKK’lı Bombacı Zeynep Sakık’ın Sekreteri mi?” (“¿Zeynep que hizo el ataque de bomba es la Secretaria de Sakık?”) (1996). *Milliyet*, 4 de Julio, p. 12, acceso 23 de Febrero 2017.

“İntihar Eyleminden Önce ‘Yemin Töreni’” (“Seramonia de Juramento Antes de la Misión Suicida”) (1996). *Milliyet*, 3 de Julio, p. 14, acceso 23 de Febrero 2017.

“İntihar Saldırısı” (“Ataque Suicida”) (1996). *Milliyet*, 1 de Julio, p. 1, acceso 23 de Febrero 2017.

“Deli Kız’ Vahşeti” (“El salvajismo de la ‘Chica Loca’”) (1996). *Milliyet*, 2 de Julio, p. 1, acceso 23 de Febrero 2017.

“PKK’dan *Deli Kız Bombası*” (“*La Bomba de Chica Loca* del PKK”) (1996). *Milliyet*, 2 de Julio, p. 12, acceso 23 de Febrero 2017.

“Teröre Kocası Alıştırdı” (“Fue su marido quien que la acostumbró al Terrorismo”) (1996). *Milliyet*, 3 de Julio, p. 1, acceso 23 de Febrero 2017.

“Bombacı Kız Sakık’ın Sekreteri mi?” (“¿La chica que hizo el ataque de bomba era la secretaria de Sakık?”) (1996). *Milliyet*, 4 de Julio, p. 1, acceso 23 de Febrero 2017.



“Los tiempos siempre encuentran su caso”. Entrevista a Alia Trabucco Zerán autora de *Las Homicidas*

Laura Masson
Universidad Nacional de San Martín, Argentina
orcid.org/0000-0003-3367-0214
lmasson@unsam.edu.ar

RESUMEN

Trabajar sobre asesinas en un contexto en el cual los movimientos de mujeres de América Latina han masificado los reclamos por el cese de la violencia machista y los femicidios, es un gran desafío. En esta entrevista, Alia Trabucco Zerán muestra, a través de sus respuestas por qué, a pesar de que los casos de mujeres asesinas son excepcionales, pensar este tema es una tarea del feminismo. Estos casos permiten a la autora hablar de la relación que se teje entre estos y los problemas sociales de la época; indagar sobre la relación de las mujeres con el derecho; el lugar de las asesinas en la simbología nacional; la resistencia (o imposibilidad) de pensar a las mujeres como capaces de matar, de acuerdo a cómo se articulan los argumentos de género en los cimientos simbólicos de la desigualdad. La autora realiza además una crítica a la academia neoliberal y explora la posibilidad de resistencia y resignificación mediante las formas diversas de la escritura y la publicación.

Palabras clave: *violencia, mujeres, feminismo, Chile.*

“The times always find their case”. Interview with Alia Trabucco Zerán

ABSTRACT

Working on women killers in a context in which Latin American women's movements have massified demands for the end of male violence and femicide is a serious challenge. In this interview, Alia Trabucco Zerán shows, through her answers, why, despite the fact that the cases of women murderers are exceptional, thinking about this issue is a task for feminism. These cases allow the author to talk about the relationship that is woven between them and the social problems of the time; to investigate the relationship of women with the law; the place of female killers in national symbolism; the resistance (or impossibility) of thinking about women as being able to kill, according to how gender arguments are articulated in the symbolic foundations of inequality. The author also critiques the neoliberal academy and explores the possibility of resistance through various forms of writing and publication.

Key Words: *violence, women, feminism, Chile.*

Recibido: 24/03/2020

Aceptado: 10/04/2020

Cómo citar este artículo: Masson, Laura (2020) “Los tiempos siempre encuentran su caso”. Entrevista a Alia Trabucco Zerán autora de *Las Homicidas*, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 260-269.

“Los tiempos siempre encuentran su caso”

Entrevista a Alia Trabucco Zerán autora de *Las Homicidas*



Por **Laura Masson**¹

Alia Trabucco Zerán es chilena, nació en Santiago en 1983 y estudió derecho en la Universidad de Chile. Posteriormente realizó una maestría en escritura creativa en la Universidad de Nueva York y un Doctorado en Estudios Latinoamericanos en University College London. El libro de ensayo *Las Homicidas* la convierte en una de las autoras latinoamericanas que se ha aventurado a pensar un tema de alta complejidad y escasamente abordado desde la perspectiva feminista: las mujeres asesinas. En su libro Trabucco Zerán ha sabido delinear, de manera sólida y sagaz, un tema con numerosas aristas y alta complejidad al investigar cuatro casos celebres de mujeres asesinas en Chile durante el siglo XX. En la construcción del análisis y el argumento se vislumbra su formación heterodoxa, una reflexión aguda y una inteligente articulación entre el “caso”, que remite a lo individual, y el “contexto”, que denota lo social.

En esta entrevista Laura Masson conversa con Alia Trabucco Zerán sobre el abordaje de un tema tabú para los feminismos, la relación de las mujeres con el derecho, las mujeres asesinas en la simbología de la Nación, la literatura sobre el tema y las formas de escritura para abordarlo y, tal vez lo más importante, las inquietudes que genera reconocer la capacidad letal de las mujeres. La primera novela de Trabucco Zerán denominada *La Resta* (Tajamar, 2015) obtuvo el premio *Mejor Obra Literaria del Ministerio de las Culturas de Chile* y fue finalista del *Man Booker International* en su traducción al inglés.

¹ Profesora e Investigadora del IDAES, UNSAM.

Tu libro se inicia con dos interesantes epígrafes. Uno de ellos cita a Marguerite Yourcenar donde se sugiere que los jueces no juzgan a sola vez. ¿Por qué elegiste ese pensamiento para representar los casos que describís?

Cuando comencé la investigación estaba segura de que cada caso, cada homicidio, sería absolutamente singular porque se trata, estadísticamente, de casos bastante excepcionales. Sin embargo, a poco andar, me di cuenta de que el modo de abordar estos casos por parte del discurso jurídico y mediático era siempre el mismo. No se juzga a la mujer en cuestión, sino a un tipo de mujer: la mujer que transgrede. Y ese juicio va mucho más allá del homicidio, es decir, va más allá de la transgresión penal e ingresa en el terreno del género.

En el texto de Yourcenar la idea de repetición está muy bien elaborada: “Es extraño, señores jueces, se diría que ya me habéis juzgado otras veces”. *Las homicidas* retoma la idea de ese juicio reiterado sobre lo femenino, donde las mujeres somos arrastradas al banquillo de las acusadas una y otra vez. Además, siempre me gustó que en ambos epígrafes apareciera un *otro*: “ellos”, en el caso de Wolf y los “señores jueces” en el de Yourcenar, marcando una mirada externa, patriarcal, que juzga a esas mujeres. Esa es la mirada que yo quise interrogar en este libro. Así, aunque este libro analiza juicios por homicidios, en otro nivel examina otro tipo de juicio que va mucho más allá de los casos concretos.

El otro epígrafe sintetiza una idea de Christa Wolf que dice “Para ellos es salvaje la que no da su brazo a torcer”. ¿Qué significado le otorgás a esta cita en el contexto del libro?

Christa Wolf, a contracorriente de quienes instrumentalizan la mitología para cristalizar estereotipos de género, retoma la figura de Medea y la dota, en su novela, de una subjetividad singular. La Medea de Wolf es una figura tremendamente compleja, que no asesina a sus hijos en un acto de pasión o celos, sino en un doloroso sacrificio de carácter político. Wolf, así, retoma las palabras de Eurípides pero en sus páginas aparece otra mujer: una Medea que en vez de transitar por el terreno de la maldad o la pasión, ingresa al de la transgresión, que es mucho más complejo. Se trata de una novela que refleja la importancia de la relectura como ejercicio feminista y que en sí misma encarna un exitoso modelo de reescritura feminista. La cita sugiere finalmente que, en la transgresión femenina siempre, sin excepción, se descalifica a la transgresora. “Salvaje” es un epíteto habitual para una mujer desobediente, pero mi libro elabora respecto de varios epítetos más: hiena, loca, histérica, pasional, irracional y un largo etcétera. Quién es “salvaje” y quién no es “salvaje” es decidor en una sociedad.

Tu libro vincula de manera muy persuasiva la simbología de género

con la realidad socio-política de Chile que enmarca cada caso. ¿Por qué consideraste importante utilizar este recurso en la construcción de la trama de tu argumento?

Tras estudiar varios casos de mujeres que cometieron crímenes icónicos en Chile y leer decenas de libros, académicos y no académicos, emparentados con este tema, llegué a la siguiente conclusión: *los tiempos siempre encuentran su caso*. Uno o dos casos icónicos, que sintetizan temas sociales en disputa y que sirven como chivo expiatorio para que la sociedad elabore colectivamente estos temas, por medio de sus múltiples discursos: jurídico, mediático, cultural. El caso Higuí², en Argentina, ha jugado ese rol, como también lo ha hecho el caso de Santiago Maldonado. O, más recientemente, el caso de los rugbiers³. Todos ellos tienen una relación particular con debates tremendamente contemporáneos y que resuenan culturalmente mucho más que otros. Eso hace que estos casos no solo den lugar a sentencias judiciales, sino que excedan ese discurso, que lo rebalsen.

Los cuatro casos que yo estudié y que ocurrieron entre 1916 y 1966, con repercusiones hasta el 2019, tocaron debates sociales centrales en sus respectivos tiempos. Por ejemplo, el tema del aborto o el temor de que las mujeres que ingresaran al mundo laboral se transformaran en "masculinas". Cuando en un caso, sobre todo en un asesinato, convergen temas disputados, el caso tiene otro tipo de resonancia, produce otros "ecos" y eso fue lo que yo observé y por eso los contextos son tan importantes.

En el prólogo del libro contás por qué decidiste escribir sobre mujeres asesinas y hacés una reflexión sobre la importancia de hablar de "mujeres que matan" en un momento donde finalmente ha sido posible visibilizar los femicidios. ¿Fue difícil esa decisión? ¿Cómo fue el proceso a partir del cual, escribir sobre "mujeres homicidas", se convierte en algo posible para vos?

Fue muy difícil porque mi decisión podía ser malentendida, sobre todo en una época en que mucha gente lee los titulares y poco más y en un momento en que el pensamiento crítico está en retroceso. Imagino que

2 El "caso Higuí" hace referencia a Eva Analía De Jesús. Una mujer lesbiana, de 43 años, que en el año 2016 fue atacada en una villa de emergencia por un grupo de hombres que la golpearon e intentaron violarla. Ella se defendió con un cuchillo improvisado que tenía guardado entre su ropa y asesinó a uno de ellos. Pasó varios meses presa, a pesar de haber actuado en legítima defensa. El apodo de Eva es "Higuí" en alusión al arquero colombiano René Higuita, ya que ella era arquera y su cabello tenía cierto parecido con el del arquero colombiano. Higuí había sido atacada en varias oportunidades en el barrio donde vivía por ser lesbiana.

3 Se refiere al caso en que diez jóvenes jugadores de rugby atacaron a golpes a Fernando Báez Sosa y lo golpearon hasta matarlo. El caso sucedió durante el período de vacaciones en la ciudad costera de Villa Gessel en enero de 2020. El crimen inició un intenso debate alrededor de la "cultura del rugby", deporte asociado a las clases altas y a comportamientos grupales violentos.

habrá malas lecturas, pero la verdad es que siempre tuve confianza en que el libro encontrara a sus lectoras y lectores, sobre todo en países como Chile o Argentina, que vienen trabajando hace mucho las feminidades disidentes y que no se han quedado en una mera denuncia de la violencia machista. Pero claro, esto lo digo ahora, con el libro ya publicado. Lo cierto es que a lo largo de la escritura me lo pregunté muchas veces y por eso, finalmente, opté por empezar por ahí y explicar mis dificultades en el prólogo. Es, mal que mal, un tema incómodo y puede ser malentendido, pero es importante examinarlo con seriedad porque la violencia perpetrada por mujeres y el modo en que esta violencia es representada puede ser tremendamente decidor.

***Las Homicidas* muestra la relación de las mujeres con el Estado desde un lugar poco explorado por el feminismo. Me gustaría que hagas referencia a este punto.**

Creo que una de las preguntas centrales de este libro tiene que ver con la relación entre las mujeres y el derecho. Es un libro que interroga esa relación, la tensiona y la critica una y otra vez. ¿Cuál ha sido realmente la relación del sujeto femenino con el derecho? En rigor, el feminismo ha sido una historia de derogación. Y, solo muy recientemente, una historia de reconocimiento. Tal vez por eso a mí me sigue dejando perpleja la confianza que muchas feministas tienen en el sistema penal. ¿Por qué confiar en una de las ramas más patriarcales del derecho? ¿Por qué confiar en un ordenamiento jurídico articulado en torno a conceptos como el “buen padre de familia” o que insistió durante siglos en que leyéramos “personas” ahí donde claramente decía “hombres”? Es hora de interrogar radicalmente qué sería un derecho feminista, qué sería un Estado feminista y un Estado antipatriarcal para así poder desentrañar la difícil relación de las mujeres con el derecho y pensar en la construcción de otro tipo de Estado.

En los últimos años ha habido una literatura creciente tanto como películas y series televisivas que denuncian la violencia hacia las mujeres ¿Cómo ves el desarrollo del tema de mujeres que matan y/o ejercen violencia en el campo literario en América Latina? ¿Aparece en mis recuerdos *Arráncame la vida*, de Ángeles Mastreta, podría considerarse un libro precursor?

Tal vez el cuento precursor sea Emma Zunz, de Borges, publicado en 1948, aunque Ludmer hace un estudio de las mujeres que matan en la ficción argentina y que se inicia en los albores del siglo XX. En el caso de Chile, la figura de La Quintrala altera cualquier cronograma. Y es que uno de los textos fundantes de la república (o de la literatura que

pretendía fundar la república) es, curiosamente, una novela sobre una asesina. Se trata de *La Quintrala*, de Benjamín Vicuña Mackenna, que ha sido reescrita una y otra vez desde su publicación en el siglo XIX hasta el presente, incluyendo reescrituras feministas que han intentado recuperar la figura. Más adelante, en Chile, está el relato "Piedra Callada" de la escritora Marta Brunet, publicado en 1962 y que construye con gran fuerza la subjetividad de una mujer asesina. O, en realidad, de una mujer *que* asesina, sin transformarse en lo que la sociedad define como "mujer que mata" y que Ludmer explica tan bien. Ese, creo, es un indicador para separar la literatura que meramente recae en estereotipos como el de la femme fatale y que construye a la "mujer que mata" sin realmente trabajar las complejidades de esta figura, de otra literatura más interesante. En el ámbito del teatro la mujer violenta se ha trabajado bastante más. Pienso en las distintas versiones de Medea y, en el caso de Chile, de la Medea Mapuche, de Juan Radrigán.

Por otro lado, diría que ahora prolifera la literatura sobre mujeres asesinadas. Desde Bolaño y su enumeración tanatológica en 2666 hasta casos más recientes como el de Selva Almada con *Chicas Muertas* u otros libros que buscan visibilizar los femicidios. Hay un interés por representar las dimensiones epidémicas de la violencia machista y que encuentra otros desafíos, por ejemplo, qué hacer con la figura de la mujer como víctima y el problema de la agencia. Son todos temas complejos porque el tema de la representación de la violencia siempre es complejo.

El tema de las mujeres que ejercen violencia es aún un tema tabú. En este sentido ¿qué retorno has tenido del libro desde su publicación? ¿Ha habido alguna crítica que vincule las historias que contás con una posible justificación de la violencia contra las mujeres?

No ha habido, por ahora, críticas en ese tenor, pero sí pasó algo muy peculiar. Mi libro examina no solamente casos de mujeres asesinas sino sus ecos, es decir, sus repercusiones en la prensa, en los tribunales y en producciones culturales como novelas, obras de teatro, películas, canciones. Uno de los casos, sin embargo, no dio lugar a ecos culturales. Se trata del caso de María Teresa Alfaro, una trabajadora de casa particular que asesinó a los hijos de sus patrones. Es un caso que incorporé justamente para explorar por qué no hubo ecos en las artes, es decir, qué hubo en ese caso que resultó tan irrecuperable para la cultura. En busca de esa respuesta, yo me refiero en mi análisis al hecho de que Alfaro haya sido presionada a practicarse varios abortos por parte de sus empleadores y a cómo este hecho fue omitido en la sentencia judicial. Ella, en sus declaraciones, dijo que sentía rabia, pero la sentencia no toma en serio su rabia y yo, por supuesto, me centré en su rabia. Cincuenta años después,

en el lanzamiento de mi libro, aparecieron los familiares de las víctimas, furiosos con la publicación. La pregunta, por cierto, es qué les molestó, porque yo en ningún punto cuestioné la autoría de los crímenes o la sentencia, que fue severa. Y lo que les molestó, sobre todo, fue que yo hablara del aborto en una familia católica. Y eso, para mí, es decididor. El aborto sigue siendo un tema tabú en Chile y sigue habiendo dobles posturas. Tal vez por eso haya habido cierto silencio en torno al libro en medios de derecha y conservadores, como era de esperar. Incluso me censuraron una entrevista, me imagino que por presiones de la familia en cuestión. Pero, por suerte, hay otros medios en Chile y allí ha habido lecturas muy interesantes que justamente vinculan este libro al presente y a la necesidad de repensar a un sujeto femenino más complejo. Y no deja de ser interesante que el propio libro haya generado sus ecos.

Vos tenés una sólida formación académica. Sin embargo, elegís la literatura para la construcción y transmisión de conocimiento y reflexión sobre los temas. ¿Qué crees que se gana y se pierde en esta elección? ¿Qué te permite la literatura, que no te estaría permitiendo una escritura académica?

Creo que la academia neoliberal, tal y como funciona hoy en día, con rankings basados en índices de productividad, regímenes de rendimiento y publicaciones en revistas indexadas para las que hay que pagar suscripciones impagables, le ha hecho un daño enorme, gravísimo, tanto a las humanidades como al pensamiento crítico. Creo que, si no nos oponemos a este régimen desde nuestras respectivas prácticas y disciplinas, esto acabará con las humanidades. En ese sentido me parece urgente que la crítica literaria vuelva a los diarios y revistas o a internet o a los blogs o a los audio-artículos; creo que hay que volver al goce en la escritura de las ideas, al goce en la escritura del pensamiento. El *paper* uniforma la escritura, la domestica y la despoja de placer. Yo amo escribir y tal vez por eso no quise someterme a ese régimen. Me deprime, a decir verdad y, en mi experiencia, basta presionar un poco dentro de los departamentos de humanidades para que sea posible mover los márgenes y transgredir algo más. Mi libro fue una tesis doctoral que pudo haberse transformado en un par de *papers*. Tal vez, si hubiese tomado esa decisión, ahora tendría un trabajo a tiempo completo porque habría ganado “puntos” y sería mejor candidata a un empleo, pero prefiero otro camino. Prefiero un libro que circule más ampliamente y que intente sacar a la academia de un aislamiento peligroso.

Existen, aunque aún sean escasas, otras narraciones sobre mujeres que ejercieron la violencia. ¿Por qué elegiste las homicidas y no, por ejemplo, mujeres guerrilleras o mujeres en las Fuerzas Armadas?

Quise estudiar los casos que me parecían más difíciles. En el caso de las guerrilleras hay un proyecto político, una trama pre-escrita donde se ejecuta su violencia y por eso me parecía más fácil de justificar. Algo similar ocurre en el caso de las militares: el relato ya está ahí, el relato de protección del Estado. Yo quise estudiar casos comunes y corrientes, donde no hay épica ni proyecto, donde tampoco hay una cadena de mando, sino la violencia desnuda en una trama que había que descubrir caso a caso. Quise, además, excluir legítima defensa porque me interesaba introducirme en la violencia más perturbadora, la que no encuentra aparente justificación y explorar qué preguntas surgían de ese terreno pantanoso. Leí, sin embargo, sobre estas otras violencias y es fascinante también. En Chile hay un muy buen libro de Cherie Zalaquett, *Chilenas en armas*, sobre guerrilleras. Y creo que hace falta explorar más aún este conjunto de violencias perturbadoras.

En el libro sugerís que la pregunta ¿por qué lo hacen? tal vez no es la más interesante. ¿Qué pregunta crees que vale la pena hacer ante mujeres asesinas?

Me parece que no es la pregunta más interesante porque en general las respuestas a esa pregunta están escritas en un guion aburridísimo: matan por celos, por locura, por pasión. Eso dicen los diarios, los jueces, la cultura. Para mí las preguntas son otras ¿qué transgrede una mujer que mata? ¿Por qué transgrede las normas de género? ¿Qué otras conductas sociales producen el mismo efecto? ¿Qué ocurre con todo el aparato normativo (no solo jurídico, sino también cultural) cuando una mujer comete un asesinato? ¿A quién se juzga realmente cuando se juzga a una asesina? ¿A todas las transgresoras? ¿A todas las mujeres? Lo cierto es que estudiar estos casos extremos permite ver en acción las normas que regulan "lo normal"; la feminidad "normal", la masculinidad "normal". Y el por qué, en esas preguntas, es secundario. Porque su respuesta honesta, real, es "maté porque pude". Porque todos podemos. Escogemos, sin embargo, no matar.

En su libro *Vichy et l'éternel féminin. Contributions à une sociologie de l'ordre des corps*, Francine Muel-Dreyfus plantea que la concepción privilegiada de lo femenino se caracteriza por la excesiva repetición de su argumento y la saturación de su significado, lo que resulta, según la autora, en una "violencia de la banalidad". De manera similar, vos decís que cuando se indulta a una asesina es como si se le dijera "señora usted no es más que una mujer". ¿Qué lugar ocuparía el castigo (o la absolución) en la simbología de la desigualdad de género?

Es interesante la pregunta por el castigo y creo que hay un interrogante anterior: ¿quién castiga a la mujer criminal? En los casos que

examiné, ellas son castigadas reiteradamente por la prensa y también por novelas, películas, cuentos y poemas, pero luego, en sede judicial, son castigadas discursivamente a lo largo de todo el juicio y cuando llega la hora de la sentencia, muchas de ellas son indultadas. O sea, el castigo, en la instancia final, no alcanza a llegar al cuerpo —no pone al cuerpo tras las rejas— o, si llega, ese castigo es más breve o menos severo que el que recibiría un hombre. Las cuatro mujeres que yo analicé pasaron un tiempo en la cárcel y luego salieron libres. ¿Por qué? ¿Qué es más beneficioso para el modelo patriarcal? ¿Castigarlas o indultarlas? Mi hipótesis es que el indulto es un gesto discursivo, un acto del lenguaje, simbólicamente más poderoso que la cárcel. Las palabras del soberano (del Presidente, con “P” mayúscula, y que equivale al Rey, al Sol, a Dios), permiten que esa mujer salga de la cárcel porque, en el fondo, no sería lo suficientemente amenazante para mantenerla en prisión. Lo que dice el Rey (el Presidente) es: “usted no es tan peligrosa, es decir, a fin de cuentas, es inofensiva o, en otras palabras, es meramente una mujer”. De allí que ese gesto, el perdón, el indulto, juegue un papel relevante en la desigualdad y sea bastante decidor.

¿Qué efectos produciría el reconocimiento de la capacidad de matar de las mujeres en los “cimientos simbólicos de la desigualdad de género”? Me pregunto si, en el fondo, todo el mito de “ser inofensivas” no proviene del terror que en realidad les produce a los hombres que sus vidas y, de hecho, todas nuestras vidas, dependan de una mujer, la madre. Si esa madre te quiere matar, te va a matar. Si el mito de ser inofensivas se cayerá, habría una igualdad en la capacidad de agresión. Yo mato, tú matas, él mata y ella también. El peso simbólico es fuerte, supondría que lo que nos define como humanidad es nuestra capacidad letal, nuestra agresividad. Y, tal vez por eso, creo que es un punto de vista arriesgado y que es preferible otro ejercicio. Que los muchachos, por ejemplo, asuman su co-dependencia. Que todas, todes, asumamos nuestra co-dependencia, no por temor a ser asesinados, sino como un proyecto, como un horizonte más comunitario. Ese ser humano co-dependiente ya no es igual al otro en su capacidad de matar sino en su fragilidad, en su vulnerabilidad, tal vez incluso en su ternura. Y creo que eso abre otras posibilidades mejores que una igualdad en la violencia. Hace poco leí una entrevista a Judith Butler a propósito de su último libro donde desmontaba el mito del ser-independiente. ¿Qué es, en realidad, ser independiente? ¿Existe esa independencia? ¿Y si en lugar de abogar por nuestra independencia como individuo enfatizáramos que somos seres que dependemos de otros desde que nacemos hasta que morimos?

¿Qué reflexión te merece la comparación entre el tratamiento que da el estado chileno a los casos que analizás en el libro y el tratamiento del estado argentino ante el caso Higuí?

Así como los cuatro casos que yo analizo fueron clave en sus respectivos tiempos, creo que en el caso Higuí convergen varios temas fundamentales que hoy están en debate en Argentina. Por cierto, que uno de esos temas es la violencia machista y, en particular, la violencia lesbofóbica, pero el caso de Higuí no es singular por eso sino por el gesto específico de la auto-defensa. Sobre ese punto la propia Butler se pregunta, ¿en qué casos el derecho, el Estado, acoge la auto-defensa como eximente de responsabilidad penal? ¿Qué cuerpos son merecedores de auto-defensa y qué cuerpos no lo son? En inglés, la palabra en cuestión es "self-defense", es decir, la pregunta es la siguiente: qué "self", qué subjetividad, qué "yo" puede ser defendido y cuál no merece defensa. Lo espectacular del caso Higuí es que ella, con fuerza, diga "yo sí" y que todo el movimiento feminista se pare a su alrededor y la apoye. Lo que se espera ahora es que el Estado acoja esa defensa y vuelva esa subjetividad, ese cuerpo, el de una mujer lesbiana, un cuerpo digno de ser defendido. Un cuerpo que merece auto-defensa. Ya veremos si esto ocurre. Espero que así sea.

RESEÑAS



Anthropology and/as Education

Rolando Silla

Universidad Nacional de San Martín, Argentina, CONICET

orcid.org/0000-0002-4032-6553

rolandojsilla@yahoo.com.br

Cómo citar esta reseña: *Anthropology and/as Education*, de Tim Ingold.

Rolando Silla, María Soledad del Río, Carolina Di Próspero, Joaquin Gómez

Trevijano, Laura Bailaque, Johana Kunin, *Etnografías Contemporáneas*, año 6,

Nº 10, pp. 272-276.

Anthropology and/as Education

Tim Ingold
New York, Routledge¹
2018, 94 pp.



Por **Rolando Silla**,² **Soledad del Río**³
Carolina Di Próspero⁴
Joaquín Gómez Trevijano⁵
Laura Bailaque⁶, **Johana Kunin**⁷

En los últimos años el antropólogo británico Tim Ingold ha dirigido una investigación sobre las vinculaciones entre Antropología, Arqueología, Arte y Arquitectura; ha sido Jefe de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad de Aberdeen y simultáneamente ha proclamado un manifiesto en contra de la burocratización de la investigación y la enseñanza en las universidades británicas, cada vez más orientadas a una industria del aprendizaje producto de estar sujetas a las fuerzas del mercado, en dónde el estudiante es un cliente más que un aprendiz y el profesor un proveedor de servicios. La suma de estas preocupaciones orienta las intenciones de este libro que más que un estudio sobre la educación o las universidades es un programa de lo que deberían ser estas actividades e instituciones. Específicamente, Ingold lleva sus postulados teóricos a la

1 Esta reseña se realizó en el marco del Proyecto de Reconocimiento Institucional (UNSAM) denominado "Antropología del aprendizaje".

2 CONICET-IDAES/UNSAM.

3 Maestranda en antropología Social IDAES-IDAES/UNSAM.

4 CONICET-IDAES-UNSAM.

5 Licenciatura en Antropología Social y Cultural IDAES-UNSAM.

6 Licenciatura en Antropología Social y Cultural IDAES-UNSAM.

7 Doctoranda en Antropología Social IDAES-UNSAM.

cuestión de la formación en Antropología. Entonces, en este programa para la enseñanza de la antropología en las universidades, no delimitará campos –la antropología o la educación– para luego analizar la forma en que estos se vinculan, sino que verá cómo estas áreas se constituyen en el propio proceso de desarrollo.

Para Ingold la educación no es transmisión de conocimiento sino una práctica de la atención. Partiendo de una de las etimologías de la palabra educación, entendida como “guiar o conducir”, y de atención como “estirarse hacia”, señalará que habitar el mundo es un proceso de atención. El habitar no debería considerarse como opuesto al espacio de enseñanza: se enseña y se aprende para habitar el mundo. Atención no es un corte para detenerse a mirar, sino que es longitudinal, y no es cognitiva sino ecológica, tal cual entiende el concepto el autor: como una unidad entre el medioambiente (correspondiente a la naturaleza) y el contexto socio-histórico (correspondiente a la cultura).

En general se ha pensado la educación como partiendo de estudiantes heterogéneos que la práctica educativa tiende a homogeneizar. Por ello Ingold continúa su reflexión con un abordaje sobre la cuestión de lo común y la diferencia. Para el autor, lo común no refiere a un conjunto de atributos de referencia del que todos los participantes estarían dotados, sino que implica un esfuerzo atento por el cual cada participante proyecta su experiencia hacia adelante de manera que puedan responder a la experiencia de los demás y para lograr una correspondencia que va más allá de lo que cualquiera de ellos pudo haber imaginado y les permita continuar con sus vidas juntos. Este lanzamiento hacia adelante no está dirigido a un objetivo predeterminado. Sus fines son indefinidos e indefinibles más allá de los horizontes de la conceptualización, y por esa misma razón permanecen abiertos a todos. De esta manera, uno no va de los hechos a la teoría, por inducción, o de la teoría a los hechos, por deducción, sino a lo largo de un camino sensible de continua variación. Entendiendo a la comunicación como lo común de la vida y el medio ambiente como su variación, no hay contradicción entre común y variación, sino que son dos términos co-dependientes y cada participante se presenta a una creación continua.

El autor considera que la antropología es la más anti-académica de las disciplinas académicas, que la educación no es un campo o un sector sino un proceso en el andar de la vida, y que la universidad es el universo en el que nosotros estudiamos, y que está fundado no en similitudes esenciales sino en diferencias infinitas. Pero para Ingold esa diversidad viene desde dentro: no existen múltiples mundos de ser, sino uno que deviene de la infinita multiplicidad.

Respecto a la enseñanza y la investigación –las dos tareas principales a las cuales la mayoría de los antropólogos nos dedicamos–, sostiene que

podría parecer una oposición entre libertad y responsabilidad. Señala que la libertad nos viene como una tarea, la debemos más que poseemos y en su cumplimiento descargamos nuestras deudas con los otros, no como una obligación sino como un deber. Somos libres y estamos obligados a responder a los demás. Así es como traemos a otros a la presencia y nos preocupamos por ellos. No puede haber libertad sin responsabilidad y sin preocupación.

Las escuelas y universidades son lugares de estudio. El estudio es continuo, un proceso de perpetuo comienzo, que no apunta hacia el cumplimiento de fines predefinidos. Es transformación, no entrenamiento. Lejos de ofrecer protección y seguridad, o hacer las cosas fáciles, el estudio puede ser difícil y perturbador: rompe las defensas de la preconcepción y desestabiliza el pensamiento. Estudiar tampoco puede ser sólo la aplicación de un método, sino que es una experimentación paciente.

El estudio paciente es crítico, pero no es crítica constante. No comienza con lo ya pensado ni triangula entre posiciones fijas o puntos de vista. La práctica del estudio siempre abre un exceso, no se ata a un posicionamiento. La educación depende de la participación, pero no de cualquier participación: lo que es distintivo de la participación educativa es que ambos, maestros y alumnos, comparten un interés en el proceso y el posicionamiento de ser transformados por ello. Esta participación transforma la mirada de todo aquel que tome parte en ello y esto genera una perspectiva compartida.

Si los antropólogos enseñamos e investigamos, cuando hacemos esto último lo hacemos para realizar aquello que denominamos etnografía, y éste método implica como técnica principal la observación participante. Ésta difiere solo en grado de intensidad con lo que todas las personas hacen todo el tiempo: no se trata de una forma de trabajo antropológico sino de una expresión condensada de la forma en que todos funcionamos. Se afirma esto no para desprestigiar la técnica y colocarla del lado del sentido común, sino para señalar que el sentido común no es totalmente opuesto al sentido científico, que no es necesario emanciparnos y distanciarnos del mundo para poder conocerlo.

El estudio en el campo es en común más que solitario, sigue problemas reales pero no encuentra soluciones finales y absolutas, es especulativo pero no predictivo, crítico pero no casado con la crítica. El trabajo de campo no es la aplicación de una metodología con el fin de obtener resultados sino una práctica de experimentación paciente que convierte cada respuesta en pregunta. No toda participación es, por lo tanto, antropológica, y según el autor debemos ser escépticos tanto de quienes ofrecen a la participación como la panacea para la investigación “centrada en usuarios”, como de los agentes de aprendizaje que venden

la participación como el ingrediente mágico de la educación “centrada en el estudiante”.

Tampoco la observación participante es coleccionar datos. Es más bien –y una vez más– una práctica de educación, un curso de estudio emprendido en el campo más que en la escuela. El desafío es, entonces, lograr una correspondencia entre curiosidad y deseo de conocimiento con el cuidado hacia aquello que queremos conocer, preocupación fundamental de la antropología de las últimas décadas.

Pese a que el texto refiere a la experiencia del autor con las universidades de su país, creemos que una lectura local agregaría un debate que no sólo luche por el aumento de las partidas presupuestarias –siempre necesario– sino también a preguntarse para qué estamos formando profesionales y científicos, en este caso antropólogos, y cómo los estamos formando; y de si los propios debates en el plano de las nuevas teorías o aproximaciones no están afectando también la propia forma de formar nuevos antropólogos; debate que consideramos poco desarrollado en el ámbito local.



La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría

Juliana Verdenelli
Universidad Nacional de San Martín, Argentina
orcid.org/0000-0001-8721-0219
juliverdenelli@gmail.com

Cómo citar esta reseña: *La promesa de la Felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, de Sara Ahmed, *Etnografías Contemporáneas*, año 6, N° 10, pp. 278-282.

La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría

Sara Ahmed
Buenos Aires, Caja Negra
2019, 464 pp.



Por **Juliana Verdenelli**¹

Todos los seres humanos aspiramos a ser felices. Ahora bien, ¿qué es la felicidad?, ¿es lo mismo para todos?, ¿cómo se construye el modelo de felicidad que se impone culturalmente como verdadero?, ¿qué es lo que produce?, ¿por qué se ubica a la felicidad como el objeto de nuestros deseos?, ¿de qué manera el mandato de felicidad organiza el mundo y direcciona nuestras conductas? Estos son algunos de los interrogantes que Sara Ahmed se propone explorar en su libro *La promesa de la felicidad*, publicado por primera vez en 2010 y traducido al español en 2019 por Caja Negra. Hija de madre inglesa y padre pakistaní, nacida en Inglaterra pero criada en Australia, Ahmed es una escritora feminista y una académica independiente conocida como una de las precursoras del campo de los estudios culturales feministas sobre la emoción y el afecto.

Durante las últimas tres décadas, tanto en la academia angloparlante como en el contexto local, se produjo un “giro afectivo”. Este giro buscó dismantelar las jerarquías epistemológicas que organizaron las dicotomías modernas entre la razón y la emoción, lo natural y lo cultural e incluso, entre lo humano y lo no humano. A partir del cuestionamiento de la desvalorización de los afectos (entendidos como meros “estados

¹ Es Magíster en Antropología Social (FLACSO) y doctoranda del Doctorado de Antropología Social del IDAES-UNSAM.

psicológicos”), este giro postuló la relevancia política de los afectos y las emociones. Desde entonces, proliferaron las discusiones para el tratamiento y la investigación de temáticas vinculadas a lo emocional desde las ciencias sociales.

En este libro, Ahmed decide involucrarse con un afecto central en la intimidad de lo social: la felicidad. Se pregunta por qué la felicidad dicta la organización del mundo y de qué modos se emplea para justificar la opresión. Para ella, no se trata de preguntarse qué es sino qué es lo que produce la felicidad, principalmente cuando se manifiesta como promesa. Y esta pregunta, a su vez, es inseparable “de la pregunta respecto de la distribución de la felicidad y la infelicidad a lo largo del tiempo y el espacio” (49).

En la “Introducción” Ahmed dice que nuestro momento histórico bien podría ser descripto como el de un “giro hacia la felicidad”. Asistimos a una explosión de publicaciones científicas acerca de la felicidad, se han multiplicado los discursos de autoayuda y las culturas terapéuticas que nos enseñan a ser felices a partir de una enorme variedad de técnicas y saberes. Incluso se ha vuelto habitual hablar de la “industria de la felicidad”: es algo que se produce y que se consume a través de libros, cursos de autoayuda, dietas, talleres, filosofías de vida, dispositivos de análisis, revistas, entretenimientos. Las industrias de la felicidad son todos los mecanismos que vuelven producto o servicio a todo lo que signifique una relación de proximidad con la felicidad. Es por eso que indagar en el carácter performativo de la felicidad es develar uno de los resortes fundamentales a partir de los cuales el neoliberalismo —entendido como forma de gobierno emocional— le impone un orden a todos los aspectos de nuestras vidas.

Su propuesta metodológica consiste en seguir el derrotero de la palabra felicidad y sus sucesivos desplazamientos. Advertir “qué se propone, a dónde va, con quién o con qué se asocia” (40). A su vez, se pregunta qué miradas sobre la felicidad pueden ofrecernos las personas que se han visto desterradas de ella o que solo han ingresado en ella como incorformistas, aguafiestas o desilusionadas. Para realizar este ejercicio de extrañamiento confecciona un “archivo de la infelicidad” que se nutre de las historias de *queers* infelices, feministas aguafiestas, inmigrantes melancólicos y revolucionarios desilusionados. Este archivo literario y filmico reflexiona sobre qué es lo que la felicidad relega a sus márgenes. Se propone “tirar del hilo de la infelicidad, como si fuese destejiendo la felicidad, y de las hebras de sus reclamos” (47) para dar cuenta del potencial político de los afectos negativos y desordenar las jerarquías de significación de lo emocional.

En el capítulo 1 “Objetos Felices” repasa la historia intelectual de la felicidad para mostrar de qué manera se atribuye felicidad a ciertos

objetos. Elabora su propia explicación acerca de cómo la felicidad hace que algunas cosas parezcan llenas de promesas y otras no. Los objetos y los cuerpos que ingresan en nuestra esfera, lejos de ser neutrales, traen determinado valor afectivo. Es así como nuestro mundo se organiza y podemos discernir entre lo agradable y lo desagradable, lo bueno y lo malo, el deleite y el disgusto, lo placentero y lo displacentero. Por tanto, una vida feliz implica también la regulación del deseo y la capacidad de alinearnos con las cosas correctas, de la manera correcta. La temporalidad de esta relación es un dato muy relevante. La promesa de la felicidad está siempre orientada hacia el futuro; es aquello que aguarda más adelante, aquello que está por venir, aquello que hace que las cosas sean promisorias.

Las feministas aguafiestas son las protagonistas del capítulo 2. Para Ahmed, las genealogías feministas pueden pensarse como genealogías de mujeres que no solo se negaron a depositar sus anhelos de felicidad en las cosas correctas, sino que además se atrevieron a manifestar su infelicidad con la obligación misma de que tales cosas debieran hacerlas felices. La historia del feminismo es la historia de las mujeres que causaron problemas. Las feministas arruinan la fiesta sencillamente porque los objetos que prometen felicidad no les resultan tan promisorios, porque se rehúsan a convenir, acordar o reunirse en torno a los guiones normativos y “generizados” de la felicidad. El feminismo se convierte así en una suerte de extrañamiento del mundo feliz y la crítica feminista de la felicidad en un lenguaje adecuado para la política.

En el capítulo 3 se problematizan las historias de *lxs queers* infelices como un aspecto central de la genealogía *queer*. A partir del análisis de algunas novelas y una película, Ahmed se pregunta qué significa afirmar la infelicidad o al menos, no ignorarla. Considera que los guiones de la felicidad son dispositivos de heterosexualización que buscan alienar los cuerpos y orientar los deseos hacia la heteronorma. Estos guiones nos alientan a evitar las infelices consecuencias de la desviación de nuestros deseos por medio de la explicitación de tales consecuencias y de mostrarnos cómo, aún siendo felizmente *queers*, podemos ser la causa de infelicidad de otros. Por eso, narrar la infelicidad y habitar la incomodidad se convierten en actos afirmativos y en una posibilidad de pensar un mundo en el que todas las vidas sean vivibles.

El capítulo 4, por su parte, explora la relación entre las historias del Imperio Británico y la promesa de la felicidad, haciendo énfasis en las experiencias situadas de los ciudadanos británicos nacidos en Asia. Para ello, analiza de qué modo el mandato utilitarista de maximizar la felicidad contribuyó a legitimar la misión del imperio durante el siglo XIX y cómo perdura hasta la actualidad el recuerdo del imperio como una

historia feliz. En segundo lugar, a partir del análisis de dos películas se indaga la figura del inmigrante melancólico en relación a las narrativas del racismo infeliz y la felicidad multicultural. Por último, la autora recupera una serie de relatos escritos por mujeres de segunda generación de inmigrantes y considera la relación entre inmigración, experiencias de racismo y afectos extranjeros.

El capítulo 5 se pregunta por el futuro y analiza la importancia de las “distopías de la felicidad” para imaginar futuros alternativos. Se ofrecen distintas lecturas de formas distópicas que parten de la posibilidad de que el futuro sea algo que ya está perdido. No se trata de un futuro infeliz, sino de la posibilidad de que no haya ningún futuro. Un imaginario que piensa esa ausencia de futuro en términos de posibilidad, de azar y de fortuna. Para ello, se ofrece una relectura sobre el pesimismo y el optimismo en la tradición filosófica clásica y se realiza un análisis de dos películas distópicas con el objetivo de pensar cómo la lucha política puede luchar con el futuro, en una batalla por la felicidad, a partir de poder reconocer que el futuro puede ser un territorio de pérdida.

Como puede observarse, la perspectiva teórica de Sara Ahmed desplazó la pregunta sobre qué se entiende por emoción para concentrarse en qué hacen las emociones y cómo operan a partir de su circulación entre los cuerpos individuales y colectivos. Nos permite pensar a las emociones como prácticas sociales y culturales, como formas de acción, como orientaciones hacia los demás y como relaciones que involucran acercamiento o alejamiento. Este modelo de socialidad de la emoción difiere de trabajos previos que han considerado al sentimiento como algo que “viene de afuera” y han caracterizado a las emociones a partir de una mirada sustancializadora, pensándolas como algo que “se tiene” y como una expresión del mundo íntimo de los sujetos.

La palabra felicidad hace cosas, eso está claro. Este libro es una invitación a pensar las dimensiones afectivas, corporales y performativas de la felicidad. Se trata de volver tangibles esas rutas de la felicidad que funcionan de manera invisible como una guía orientativa de la experiencia de lo existente; de rastrear de qué manera la palabra felicidad circula entre los cuerpos, cómo se pega a ciertos objetos y cómo se mueve; de explorar de qué modos la felicidad organiza un mundo que cobija a ciertos cuerpos y no a otros. El traje de la felicidad no viene para todos los talles, no todxs entramos ahí. Los trajes felices son racistas, sexistas y heterocisnormados. La felicidad aparece como una promesa asociada a determinadas elecciones de vida y no a otras. Por eso necesitamos dinamitar esas rutas de la felicidad y estallar el *corset* de la alegría para hacer un mundo en el que todas las vidas sean vivibles.

