





# MOMENTO DE PARO TIEMPO DE REBELIÓN

**Miradas feministas para reinventar la lucha**

Minervas Ediciones, una editorial propia

Momento de paro. Tiempo de rebelión  
Miradas feministas para reinventar la lucha  
Minervas Ediciones, una editorial propia

Diseño y diagramación: Inés Garaza

Foto de tapa: Colectivo Manifiesto

Fotos: Colectivo Rebelarte  
[www.rebelarte.info](http://www.rebelarte.info)

**minervas**   
*colectivo de mujeres*

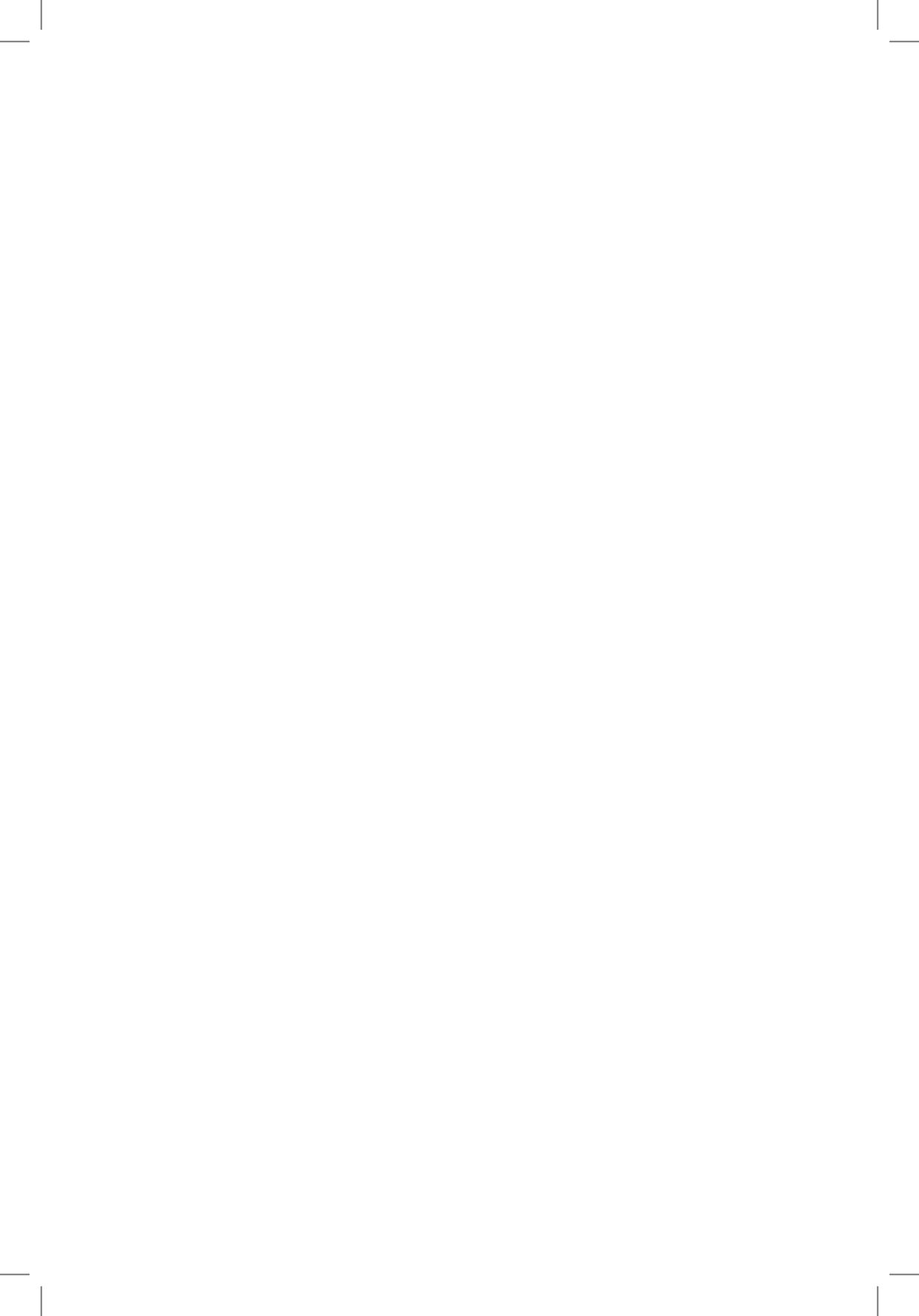
Contacto: [minervascolectivodemujeres@gmail.com](mailto:minervascolectivodemujeres@gmail.com)



Esta publicación fue apoyada por la Fundación Rosa Luxemburgo con fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ).

Solamente algunos derechos reservados. Esta obra está licenciada bajo Creative Commons 2.0 de "reconocimiento + uso no comercial + compartir igual (CC BY-NC-SA).







# Índice

## Prólogo

Momento de paro. Tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha.....9

## PARTE 1 ¡A LA HUELGA COMPAÑERAS!

El otro lado de la huelga del 8M: visualizando la interrupción social desde el feminismo.

Cristina Vega.....23

Traducir el Manifiesto en tiempos de revuelta feminista

Verónica Gago.....33

Del feminismo de la reproducción social a la huelga de mujeres

Cinzia Arruzza.....49

## PARTE 2: RECREAR LA LUCHA DESDE EL NOSOTRAS

El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal

Raquel Gutiérrez Aguilar, María Noel Sosa e Itandehui Reyes.....58

Entre mujeres: "Nuestro deseo de cambiarlo todo". Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de la Plata

Mariana Menéndez Díaz.....76

Alertas feministas: lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur

Victoria Furtado, Valeria Grabino.....89

Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala

Lorena Cabnal.....116

## Hojarascas

Susy Shock.....135

Las autoras.....147





## Prólogo

### Momento de paro. Tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha

Hemos abierto un tiempo estupendo, hemos desordenado el mundo. Hemos estado en la calle de nuestra ciudad desde hace cuatro años cada vez que una mujer fue asesinada, la mayor parte de las veces por su pareja o ex pareja. Hemos corrido de nuestras casas a maridos y pseudo compañeros. Hemos enfrentado la violencia. ¡Cuánta dignidad y cuánta rabia! Desordenamos el mundo mientras vamos creando otros mundos. Conversamos, tomamos las plazas y las calles, nos reímos, lloramos, nos abrazamos, nos damos apoyo, nos cuidamos. Tejiéndonos unas con otras le vamos dando forma a lo que queremos y reinventamos palabras para poder decir lo que haga falta. Este libro es uno de los hilos de ese tejido de vínculos, afectos, y palabras.

### Desde nosotras, revueltas y hermanadas

Tomamos aquí la palabra desde nosotras mismas, que somos parte del colectivo feminista Minervas, porque a partir de nuestra experiencia colectiva deseamos que este libro existiera y elegimos los textos que nos resultaban significativos para nutrir la lucha. Cada uno de ellos nos ha ayudado de algún modo a comprender mejor las potencias y dificultades que se nos presentan, a profundizar nuestros aprendizajes y elaborar nuevas preguntas.

Nosotras comenzamos a caminar juntas compartiendo nuestros dolores personales y nuestras vivencias fragmentadas para organizar y comprender colectivamente nuestra experiencia común, para construir otros sentidos y entender nuestro lugar en el mundo en tanto mujeres. Dice por ahí un registro de una de nuestras reuniones: “hemos aprendido a disfrutar del encuentro en los espacios colectivos que hemos sostenido con nuestras cuerpos, nuestras formas y esa necesidad de vivir ahora el mundo que soñamos. Aprendimos donde no queremos volver, qué tipo de vínculos afectivos, de trabajo y políticos no queremos reproducir, porque experimentamos otras formas de hacer y



estar, sentirnos dignas de nuestra existencia y nuestros deseos de ser felices. Porque Minervas son un montón de mujeres deconstruyéndose que han encontrado un lugar donde el estar entre mujeres nos dice que podemos estar bien, que los mandatos son posibles de ser derrumbados y no nos van a obligar a estar nuevamente donde no queremos” (julio de 2018).

En este camino también fuimos aprendiendo de nuestras diferencias: no somos iguales unas a otras, cada quien posee su experiencia particular, situada y vivida en el cuerpo. Deseosas de cultivar nuestro nosotras, ensayamos mil formas de alojar las diferencias, de tenerlas en cuenta. Nos preguntamos: ¿es posible que estas diferencias no sean fuente de dominación? ¿es posible que no se jerarquicen? ¿Podemos alojarlas para que, en su fricción, desaten prácticas creativas? ¿Podemos ser fuente de fuerza y coraje unas de otras y no hacerle culto a la enemistad histórica que han querido imponernos? En medio de la precariedad cotidiana y de la violencia, recreamos las relaciones entre nosotras, *producimos común* a contrapelo de las relaciones mercantiles, patriarcales y racistas. En medio del mandato heteropatriarcal que dice que deberíamos priorizar las relaciones con los varones, elegimos cultivar una trama de relaciones entre nosotras y con otrxs más allá de la familia heteronormada. En ese camino estamos, las relaciones político-afectivas que hemos creado y sostenido son el corazón de lo que hacemos.

Este año organizamos, junto a los colectivos Resonancia Feminista (Paysandú), Colectivo Feminista Maldonado, Ni una menos (Soriano), Resistencia Feminista (Salto) y Las de abajo (Colonia), el “Encuentro de feminismos populares y desde abajo” en Montevideo. A partir de los diálogos abiertos allí con estas y muchas otras compañeras que participaron, avanzamos en hilar con más claridad algo que sabemos desde hace algún tiempo: si el *pacto patriarcal* se sostiene en la alianza entre varones contra nosotras y también en la separación de las mujeres con sus semejantas, las prácticas políticas como las nuestras, que ponen en el centro recrear y sostener nuestros vínculos, son una de las principales sustancias corrosivas de dicho pacto. Durante el encuentro pudimos dibujar un mapa de las separaciones que nos constriñen en los diversos lugares donde ponemos el cuerpo para abrir grietas. En la educación observamos las separaciones entre maestras y

madres a las que se nos empuja, entre estudiantes y profesoras. En el sistema de salud, entre trabajadoras y usuarias. En las políticas públicas, entre técnicas y usuarias. En la experiencia de materner, entre madres e hijas y entre las que han elegido parir y las que no. Allí, en el mundo reproductivo y de cuidados, donde las prácticas de dominación y la lógica patriarcal desgarran nuestros vínculos, se abre el trabajo concreto de retejernos para resistir. Estar juntas sabiendo de nuestras diferencias y revalorizando lo que vivimos en común. Las Mujeres Creando nos han regalado una clave interesantísima, que nace de su hacer cotidiano, cuando dicen “indias, putas y lesbianas, juntas, revueltas y hermanadas” y desde allí nos convocan a crear *alianzas insólitas*. En los espacios autónomos hemos logrado una densa trama de vínculos y alianzas, hemos recuperado capacidad colectiva de producir autonomía política y simbólica desde y entre nosotras. Hemos potenciado prácticas de apoyo mutuo, trabajo colectivo para hacerle frente a la precariedad cotidiana a la que quieren condenarnos. Nuestras batallas en otros campos, nuestra capacidad de resistir y transformar en y contra las instituciones, en nuestros trabajos, en las casas, en los barrios, en las organizaciones mixtas, en el día a día también se apoya y potencia en estas alianzas.

Las prácticas feministas nos han enseñado a tejernos entre diferentes para recrear la lucha y lanzar nuestras voces múltiples y nuestro grito común en el espacio público. Esta capacidad de crear espacios-momentos que alojan las diferencias, reconocen lo común y producen alianzas insólitas es una de las claves que ha permitido la expansión de la revuelta a todos los rincones. Luchar contra todas las violencias en una apuesta por disolver las relaciones de dominación múltiples, capitalistas, patriarcales y coloniales, no pueden ser palabras vacías sino prácticas concretas. Nombrarnos como mujeres, lesbianas, trans y travas es una práctica concreta. Acompañar, involucrarnos en la lucha común y en la lucha de cada quien es feminismo práctico. Comprender y luchar contra el racismo, el colonialismo, el extractivismo y la precariedad de la vida en América Latina es imprescindible para los feminismos desde abajo que estamos construyendo. Nombrar las diversas experiencias que viven en nuestro nosotras y alentar a que cada una se exprese, en nuestras apuestas cotidianas y en las de largo aliento, ha sido la experimentación concreta de otra vida colectiva



posible.

Caminamos experimentando la creación y sostén de nuestra trama a la vez que le damos forma. Nos orientan ciertos principios ético-políticos, pero nuestra forma es provisoria y contingente, la vamos reinventando a lo largo del tiempo según nuestros deseos y necesidades. Es un trabajo artesanal de ir haciendo, nombrando y organizando de qué forma queremos estar, crear y luchar juntas. Una forma política a contrapelo del mandato de obediencia y agresión. En Minervas, cada mes sostenemos cuatro momentos/modos de encuentro principales: dos *plenarias*, una instancia de *autoconciencia* y un *espacio de formación*. Cada una tiene su especificidad. Las prácticas de autoconciencia, por ejemplo, se centran en partir de nosotras mismas, conocernos a partir del cuerpo y de la palabra, compartir nuestras vivencias y darles nuevos sentidos. Nos permiten estar al tanto del recorrido vital de las demás, producen confianza entre nosotras y nos abren a compartir nuestros dolores y apoyarnos para sanar. Estos momentos nos permiten tejer los procesos deliberativos y de decisión con el trabajo político-afectivo sobre nosotras mismas y con las otras, y con la autoformación colectiva. Cada momento/modo se ha transformado en una herramienta específica que puede ser usada para abordar cualquier tema que nos ocupa entre nosotras o con otras. A la vez que profundizamos en la especificidad de cada uno, también aprendimos a combinar los modos para trabajar un tema desde distintas dimensiones.

Los procesos colectivos de autoformación nos han permitido no escindir el trabajo concreto de las reflexiones necesarias para aprender de lo que hacemos y potenciarlo. Con ello buscamos compartir y socializar saberes, y por tanto poder. Formarnos implica también intercambiar con las que han estado en la lucha desde antes que nosotras, para aprender de sus experiencias reafirmando que las prácticas feministas no nacieron con nosotras y que la memoria colectiva nutre las luchas actuales. A través de charlas y presentaciones de libros, este año pudimos intercambiar con muchas y muy queridas compañeras; entre ellas Raquel Gutierrez, Silvia Rivera Cusicanqui, Silvia Federici, Susy Shock y Cristina Vega. A todas les agradecemos infinitamente porque nos han inspirado y nutrido, al tiempo que celebramos que tantas mujeres, travas, trans y lesbianas estemos tomando la palabra para hablar de nosotras mismas y del mundo, y para

decir lo que queremos y lo que ya no vamos a soportar. Así, las lecturas, intercambios, producción de publicaciones, escritura de textos, canciones, poemas, bailes, teatro, fotografía, murales, conforman una constelación de prácticas concretas de una política que no escinde lo racional de lo afectivo, que sabe y aprende también a partir del cuerpo, que no desprecia el trabajo manual en nombre del trabajo intelectual, ni viceversa. Las diversas estrategias de formación que nos hemos dado fortalecen nuestras capacidades singulares y colectivas para comprender lo que sucede e intervenir en los asuntos comunes y en los debates públicos. Esta publicación es parte de esa apuesta.

## El mundo que se cae, los mundos que estamos creando

Durante los últimos años hemos vivido una experiencia sorprendente de lucha y desobediencia que hacía tiempo no sucedía en estas latitudes. A partir esta experiencia y de miles de conversaciones entre nosotras sabemos que sacudimos el mundo en cada rincón; en las calles, en las casas y en las camas. Este desborde se nutrió de mil ríos y prácticas concretas que se transformaron en una gran ola. Una ola que al grito de *ni una menos y vivas y libres nos queremos* fue expandiéndose de sur a norte con los dos paros del 8 de marzo de 2017 y 2018. En ese proceso aprendimos de nuestra fuerza y nuestra capacidad para poner límites y desplegar luchas. Denunciamos la violencia machista y fuimos conectando unas violencias con otras, alumbrando así que están hechas de la misma sustancia: la dominación. No es un combate a la violencia reducida a lo doméstico privatizado, no buscamos cristalizarnos en el lugar de meras víctimas, ni demandar respuestas punitivas de control y tutela sobre nosotras. Raquel Gutiérrez, en la apertura del Encuentro de feminismos populares y desde abajo, planteó con mucha claridad dos rasgos que nuestra lucha ha adquirido: masividad y radicalidad. La lucha antipatriarcal fue adquiriendo densidad y radicalidad en sí, y en la medida que se fue enlazado cada vez más explícitamente con las prácticas anticapitalistas y anticoloniales. Hemos aprendido juntas que las distintas violencias sobre nuestros cuerpos y territorios persiguen los mismos objetivos: sembrar miedo, disciplinar, desgarrar nuestras tramas, despojarnos de nuestros *medios de existencia* y de nuestras capacidades políticas, expandiendo la *pedagogía de la crueldad*, al decir



de Rita Segato.

Comprender lo que sucede es una búsqueda permanente, pero en este momento y ante los cambios en el contexto latinoamericano se ha convertido en una necesidad todavía más imperiosa. Necesitamos preguntarnos otra vez qué hicimos hasta ahora y cómo seguir. La llegada al gobierno en varios países de fuerzas de derecha todavía más rancias, misóginas y racistas es una alarma que nos alerta de lo que son capaces. Las compañeras del colectivo Ni una menos (Buenos Aires) hablan de un pacto militar, financiero y religioso contra nosotras y nuestras tramas. Raquel nos decía en el encuentro que “esta fuerza que produjimos también desató un reacción brutal (...) trenzando militares con religiosos, que no son lo mismo, pero son casi igual. Estamos viendo la revitalización del pacto patriarcal que se anuda en su parte más brutal: la de los hombres que quieren las armas, que quieren la guerra”. Pero los hilos de complicidades masculinas no empiezan ni terminan en estos pocos personajes odiosos de la política institucional y la economía capitalista. El pacto patriarcal se sostiene en un *mandato de masculinidad* que es reproducido cotidianamente. Cada uno de ellos es responsable de la violencia que desata y sostiene. No aceptaremos el disciplinamiento que nos quieren volver a imponer ni haremos lugar al viejo artefacto de la culpa que pretenden rearmar desde el Papa hasta el machito del último eslabón.

La alarma regional también nos advierte que estas prácticas reaccionarias y violentas están extendidas y legitimadas en gran parte de la sociedad. Como insiste Rita Segato, “nos han vencido en la sociedad porque confiamos demasiado en el estado, porque hemos puesto todas la fichas de nuestras luchas al campo estatal. Y hemos olvidado, gobernantes y gobernados, de que existe vida inteligente en la vida social, en la sociedad, especialmente en la vida comunal”<sup>1</sup>. Sin batallas por construir *sentidos comunes disidentes* que involucren a más y más personas, colectividades y tramas no hay transformación posible. Ya sabemos que en sus cumbres de ricos y poderosos señores, secundados por mujeres hechas floreros, preparan un nuevo ataque contra nuestras condiciones de vida y se lanzan como buitres sobre nuestras riquezas, cuerpos y territorios. Ahora bien, tampoco

---

<sup>1</sup> Foro CLACSO, noviembre de 2018. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=e\\_b7TC1Jbto](https://www.youtube.com/watch?v=e_b7TC1Jbto)

alimentaremos la idealización de lo que fue o todavía es ni la falta de autocritica ante la tormenta que se viene. Necesitamos comprender en profundidad que cuando políticos y religiosos dicen “con mi hijos no se metan” quieren preservar lo doméstico privatizado y la *heterosexualidad obligatoria* para mantener nuestro cautiverio y para dar continuidad a las crianzas conservadoras basadas en la violencia, el fundamentalismo religioso y la obediencia bajo el mando patriarcal.

Ellos quieren inocularnos miedo, ya sea activando conexiones con las heridas abiertas que dejaron en el cuerpo social las dictaduras o vendiéndonos “seguridad” policíaca contra la “inseguridad” que ellos mismos producen. Quieren inocularnos miedo cuando agitan el fantasma de la crisis y la vuelta a los noventa. Quieren paralizarnos cuando nos dicen que nos moderemos, que ahora cambiaron las prioridades. Parafraseando a Raquel, nosotras decimos que no vamos a aceptar ser la víctimas sacrificiales del pacto entre caballeros para mantener sus privilegios. Nosotras vamos a nombrar el miedo y elaborarlo para que no nos paralice y para sabernos cuidar aún más cada vez que haga falta, como forma de sanar colectivamente y de defendernos. Silvia Federici nos propone “empezar luchas y movilizaciones que tengan un horizonte amplio, que miran a cambiar los problemas más inmediatos del presente, con una mirada que empieza a construir nuevas relaciones sociales, producción cooperativa, que nos haga salir del individualismo, reconstruir el tejido social. Esta es, para mí, la tarea de los movimientos feministas y sociales que quieren construir una sociedad más justa”<sup>2</sup>. Para ello necesitamos hilar luchas, tejer tramas, recuperar y recrear modos de vivir, sembrar y cosechar inteligencia colectiva.

## Nuestro libro y su pluralidad de miradas

Los textos que hemos elegido para armar esta compilación son una muestra de esa inteligencia colectiva conformada por una pluralidad de aportes. Porque nos nutrimos de fuentes de aguas diversas que van creando un campo de debates riquísimo. Miradas que parten y dialogan con las experiencias de luchas contemporáneas a la vez que crean

---

2 Silvia Federici: “Los hombres son la primera policía que encontramos en nuestra vida”. Entrevista de Macarena Segovia y Francisca Castillo para El Mostrador, Chile, 5 de noviembre de 2018.



pensamiento y teoría para nutrir las. Aportes que desde las prácticas encarnadas y situadas irrumpen en los debates sobre la transformación social, renovando los puntos de partidas y los horizontes de deseo.

El primer apartado, **¡A la huelga compañeras!**, está centrado en reflexiones surgidas a partir de los paros internacionales que hemos impulsado desde el 8 de marzo del 2017. El reventar la huelga como herramienta fue un nuevo impulso para pensar desde la reproducción y el sostenimiento de la vida y no reducir las luchas al terreno productivo. Nos permitió retomar la lengua proletaria para desbordarla y enriquecerla con miradas y prácticas feministas. Aprendimos en el proceso mismo acerca de nuestra capacidad para articular una acción más allá de capitales y fronteras nacionales y de la potencia de conectar las luchas. Elaborar y difundir pensamiento colectivo sobre la acción del paro es también un modo de fortalecer su alcance.

Este primer apartado comienza con un texto de Cristina Vega que recorre varios momentos y geografías para mostrar que la huelga, como herramienta de lucha, ha sido mucho más que el paro en una fábrica. Que las mujeres hemos estado siempre presentes y que lo hemos ido reinventando todo, colocando la reproducción social de nuestras vidas en el centro. Verónica Gago nos trae al presente, a la fuerza del movimiento feminista que hizo del llamamiento al paro internacional de mujeres de 2017 un verdadero manifiesto, que condensa en negro sobre blanco el calor de la revuelta y la expansión de nuestros horizontes de lucha. Nos acerca a la (re)significación que hemos hecho del concepto trabajo y también nos advierte sobre las renovadas formas de sujeción al capital. Por otra parte, aterrizando en la realidad de Estados Unidos, Cinzia Arruzza destaca la potencia de los feminismos comprometidos con la lucha anticapitalista que han logrado relegitimar políticamente el término “huelga” en ese país. Señala el engaño y la obsolescencia de la discusión de si la lucha de clases va primero, segundo o quinto. Nos dice que la lucha ha estado presente en las calles de mil formas; el género, la raza y la sexualidad son parte del modo en que las personas nos politizamos y nos involucramos en ella y que la acción política debe hundir sus raíces en las experiencias concretas de las personas.

El segundo apartado, **Recrear la lucha desde el nosotras**, recoge una diversidad de producciones de compañeras que escriben y

piensan con el cuerpo en las luchas. Hemos elegido estos textos para dar cuenta de la pluralidad de saberes brotan en este tiempo de rebelión. Nociones y palabras que van nombrando lo que hacemos y nos son útiles para comprender tanto los deseos y prácticas de transformación como las reacciones disciplinadoras y violentas. Nociones como *pacto patriarcal*, *entre mujeres* y *amalgama de dominación* han sido muy fértiles para comprender mejor lo que hacemos y a lo que nos enfrentamos. La centralidad del Río de la Plata en este apartado, como uno de los epicentros de la revuelta, es una apuesta atenta a tomar la palabra desde una mirada situada que busca profundizar en nuestras especificidades a la vez que se abre al diálogo con otras geografías y otras lenguas políticas. En este sentido, los aportes de Lorena Cabnal, desde el feminismo comunitario, y de Susy Shock, desde su ser trava sudaca, nos han ayudado a abrir otros terrenos de lucha y a identificar nuevos desafíos, porque como dice Susy nosotras tampoco queremos *ser más esta humanidad*.

Este segundo apartado comienza con el aporte de Raquel Gutiérrez Aguilar, María Noel Sosa e Itandehui Reyes. Ellas desentrañan la alianza patriarcal, capitalista y colonial bajo el análisis de la mediación patriarcal como forma de dominio y explotación. Y nos invitan a pensar el entre mujeres, la creación de un lenguaje propio, nuestra creación para mediar con el mundo. En esta clave, Mariana Menéndez hila el reemerger de la lucha feminista en el Río de la Plata con la construcción de feminismos populares que ponen el centro en la reproducción social y simbólica de la vida, valorizando las relaciones entre mujeres y la propia experiencia como resorte para nuevas formas políticas. Por su parte, Valeria Grabino y Victoria Furtado nos acercan un análisis del lenguaje y la estética que despliega el movimiento feminista en Montevideo a partir de considerar uno de los espacios más potentes y novedosos de esta nueva forma de hacer política en femenino: las alertas feministas que se convocan cada vez que ocurre un feminicidio. Un recorrido por las formas de organizar y politizar la experiencia de ser mujeres a partir de tomar las calles y resignificar el cuerpo poniéndolo en lucha.

El texto de Lorena Cabnal nos acerca a los feminismos comunitarios, a las formas en que se ha repensado la opresión milenaria del patriarcado original ancestral y la propia noción del buen vivir. Nos comparte la propuesta de una cosmovisión liberadora,



contra la opresión histórica de los cuerpos sexuados de las mujeres y la también histórica opresión capitalista contra la naturaleza. Hay en todo esto una apuesta por recuperar y revalorizar la fuerza y resistencia de nuestras ancestras. Por último, compartimos el aporte de Susy Shock y su hermosa pluma cargada de amor y de rabia, para preguntar también nosotras “¿cómo se mata a una sola de nosotras sin matarnos a todas?”. Una dignidad llenita de coraje que es traba y sudaca.

Deseamos con todo nuestro cuerpo que cada palabra escrita en negro sobre blanco en este libro -que hemos hecho con tanto amor y dedicación- vuele hasta cada una de nuestras hermanas y que nutran anhelos y proyectos.

¡Somos las nietas de todas las brujas que no pudieron quemar!  
Ellas viven en nuestra memoria y nuestra lucha.

¡Que todo sea común!

Minervas  
Primavera del 2018







## Parte 1

¡A la huelga compañeras!



## El otro lado de la huelga del 8M: visualizando la interrupción social desde el feminismo<sup>3</sup>

Cristina Vega

Muchas de las llamadas “huelgas generales” no han sido tales, hoy podemos entender su parcialidad. De igual modo, muchas de las huelgas que se han dado en el mundo no han entrado en el canon al no ser suficientemente inteligibles respecto del paradigma de la huelga productiva. Pero ahí no acaba todo. Si revisáramos la historia de las huelgas veríamos desvanecerse peligrosamente el imaginario que con frecuencia las rodea: un aguerrido grupo de varones parando la producción en el espacio de trabajo para obtener mejores salarios y condiciones de trabajo. Como han recordado Asad Haider y Salar Mohandesi (2015)<sup>4</sup>, muchas huelgas se articularon en torno a elementos que rodeaban la vida de la clase trabajadora que no concernían directamente a la producción; aspectos como la salubridad, la vivienda, la carestía y falta de acceso a los alimentos, y aún a otros como la seguridad frente a la violencia sexual, las garantías de aborto y embarazo, el acceso a la salud, la posibilidad de lactar, la dignidad de quienes no son reconocidos como “trabajadores”, el salario para el trabajo doméstico, las amenazas bélicas o el acceso al espacio o a infraestructuras claves como una carretera o el tendido de agua han ocupado un lugar significativo en las movilizaciones de la clase obrera.

Todas estas cuestiones han articulado incontables huelgas, más de las que imaginamos. Podemos seguir con los cuestionamientos. Buena parte de los paros no se han producido en los espacios laborales sino por fuera, en los barrios, en las calles de las ciudades o por las carreteras que unen comunidades. Y aún muchos más no fueron protagonizados por empleados, es decir, mujeres y hombres asalariados, sino por sus parejas, sus hijos y en general sus vecinos y aliados. En muchos lugares, dada la marginalidad del mundo salarial, los perfiles del paro se desdibujan o se entremezclan con tomas, levantamientos y

---

3 Publicado por primera vez el 15/02/2018 en la revista electrónica *sinpermiso* ([www.sinpermiso.info](http://www.sinpermiso.info)).

4 “Making a living”, *Viewpoint Magazine*. En: <https://www.viewpointmag.com/2015/10/28/making-a-living/>



acciones que muchos no considerarían huelgas en un sentido estricto. Todo esto, para muchos, se aleja de lo que moviliza auténticamente una huelga: el trabajo, pero es justamente el trabajo, el que se halla bajo el mando capitalista, y todo lo que lo atraviesa lo que está siendo seriamente reconsiderado.

Sin duda, una mirada atenta sobre la huelga arroja incontables novedades que nos pueden ayudar a dimensionar lo que hoy plantean y organizan algunos feminismos en distintas partes del mundo: una escalada de las luchas de reproducción que nos aproxime a una huelga auténticamente general. De momento, la escalada interpela a quienes han habitado los márgenes de las huelgas productivas: las mujeres, mujeres no asalariadas o precariamente asalariadas, mujeres que han asumido mayoritariamente los trabajos de sostenimiento y cuidado. Pero la cosa podría ir mucho más allá... niñas y niños, jubilados, agricultores familiares o de subsistencia, estudiantes, desempleados, población sin salario, sectores "improductivos", autónomos semidependientes... ese inmenso mundo que está por fuera o en los bordes de la vida con salario pero cuya existencia depende del ingreso, de las condiciones en las que se produce y se expropia el territorio, el entorno y los medios de vida.

En *Between Babies and Banners: Story of the Emergency Brigade* (1979)<sup>5</sup>, Lorraine Gray recoge la experiencia femenina en la célebre huelga que se libró en la factoría de Flint en Michigan a finales de 1936 y comienzos de 1937. Las demandas tenían que ver con la intensificación de la producción, la regulación de la jornada y el salario y la represión sindical. Un clásico que los relatos de las mujeres permite comprender bajo un nuevo prisma. Su participación fue reseñable a pesar de que se trataba en su mayoría de amas de casa y esposas de los obreros de esta enorme ciudad de la General Motors. El encierro de los varones en la mítica planta 4 de la Chévrolet contrasta con el ir y venir de las mujeres. Muchas asumieron el aprovisionamiento y la cocina, tan necesaria para la supervivencia de la huelga, y otras, como Gerona Dollinger, la resistieron: "Hay muchos hombres flacuchos que no son capaces de pararse firmes, marchar e ir hacia los piquetes y pueden

---

5 <https://www.youtube.com/watch?v=pa75V-tdBko>. Adviértase que esta película no forma parte de muchos de los archivos históricos "oficiales" acerca de la huelga.

pelar papas tan bien como nosotras”<sup>6</sup>. Estas esposas de obreros se pusieron al frente de la estrategia política y de la autodefensa física de la planta a través de la Women’s Auxiliary Brigade. Sus hijos e hijas se socializaron en la huelga, en los comedores, las cocinas y las líneas del piquete durante más de un mes, mientras que las mujeres quebraban una y otra vez a la policía con sus interpelaciones femeninas y enardecían a la población con sus propuestas y su creatividad.

Al igual que otras huelga industriales, ésta revelaba un universo rico que desordenaba lo que con tanto esmero la línea y el hogar obrero aún estaba tratando de homogeneizar, escindir, disciplinar y moralizar. La fábrica, la calle, la cocina, los comercios, las asambleas, la comunidad... todo se amarraba según iba avanzando el conflicto y las mujeres iban llamando a más y más actores a escena. Gerona cuenta que cuando vencieron, disparando la sindicalización y el conflicto más allá de los confines de Flint, los hombres les dijeron que era tiempo de volver a casa, que durante todo ese tiempo se había apilado la ropa. Muchas regresaron, pero nunca se quitaron sus boinas rojas, y siguieron vinculadas al sindicato. La huella que dejó el otro lado de la huelga quedó sembrada, al igual que la capacidad de pensar la acción en términos de toda una comunidad. La idea de desplazar la reproducción al centro del campo de batalla, como un hacer conjunto y de otro modo, ha estado presente en no pocos conflictos laborales. Quizás no sea tan común en los relatos o no forme parte de los archivos, pero es, sin duda, parte de un acumulado histórico femenino.

La segunda huelga no es menos reveladora y también existe un documento visual que la recoge: Les Prostituées de Lyon parlent, de Carole Roussopoulos<sup>7</sup>. En 1975, las prostitutas de Lyon abandonan el trabajo y ocupan la iglesia de Saint-Nizier para denunciar el hostigamiento policial, las extorsiones, los abusivos requerimientos fiscales, el encarcelamiento y la estigmatización social<sup>8</sup>. Poco antes de esta acción, tres compañeras habían sido asesinadas. La toma se produce tras varios amagos de movilización y cuenta con el apoyo previo

6 Susan Rosenthal recoge las experiencias de Dollinger en una fantástica entrevista, “Striking Flint”, realizada en 1995. En: <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/amersocialist/genora.htm>

7 <https://www.reseau-canope.fr/tdc/tous-les-numeros/les-combats-feministes...>

8 Mathieu Lilian Monsieur (2001) “An unlikely mobilization : the occupation of Saint-Nizier church by the prostitutes of Lyon”, *Revue française de sociologie*, 42-1. pp. 107-131.



de los jóvenes católicos (el Nid) y, después de las feministas. Más de cien mujeres, a nombre de María Magdalena, la mujer que ungió los piés de Jesucristo, se apoderan de la iglesia; el cura se niega a expulsarlas y el gesto es replicado en otras ciudades. A juzgar por las imágenes de los exteriores, su presencia se convierte en algo verdaderamente inaudito para una sociedad que súbitamente las visualiza y, más importante aún, las escucha por los altavoces denunciando sus condiciones de trabajo, las extorsiones a las que se ven sometidas y los efectos que todo esto tiene sobre ellas y sus criaturas: “Nuestros hijos no quieren ver cómo sus madres son encarceladas”.

El derecho a la ciudad y a la calle, a ver y ser vistas, a encerrarse y demostrar que salir equivalía a ser arrestadas se convirtió en un modo de explicar públicamente la vida de un grupo previamente cohesionado a causa de la represión. Carecían hasta la fecha de experiencia en este tipo de acciones, así como de práctica de interlocución con las autoridades civiles y religiosas. Tras esta parada con encierro, que en Lyon duró una semana, se cancelaron varias sentencias de prisión y se relajó por un tiempo la represión.

Es difícil medir el impacto de la huelga, tanto para las prostitutas como para el imaginario social dominante, pero lo cierto es que la toma de la palabra y la aparición pública de estos cuerpos, entreverados con los cuerpos y lenguajes de sus aliadas, descolocó los lugares habituales de las mujeres, cuya actividad y condición parecía totalmente ajena al mundo del trabajo, al funcionamiento regular de la sociedad, a las gentes de bien y al común de las mujeres oprimidas reclamadas por el feminismo. Evidentemente, el paro y los reclamos respaldado por sectores abolicionistas tenían que ver con el desempeño en una actividad considerada como no trabajo, como trabajo informal (por servicio) y como algo impropio (pero útil). Sin duda, el componente de dignificación resultaba en un aspecto crucial; parar fue en este caso hacerse ver/oir, salir a la superficie. Aunque el comercio de calle, el trabajo doméstico o el reciclaje no resulten equivalentes, comparten con la prostitución algunos elementos que tornan extraña la huelga; al fin y al cabo, ¿qué se “gana” parando?, ¿qué se interrumpe?, ¿qué se reclama exactamente? ¿Cómo así la huelga cuando el ingreso es al día?

La tercera huelga también tuvo lugar en la década de los 30, en esta ocasión en Ecuador; ahí estaban Dolores Cacuango y Tránsito

Amaguaña. Las imágenes que se han conservado de ellas nos ayudan a estimar su porte y valentía<sup>9</sup>. Estas mujeres indígenas encabezaron el levantamiento de la comunidad huasipunguera de Cayambe previo a la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios en 1944. Dos importantes huelgas se sucedieron en 1930 y 1931 en las haciendas de Pesillo, La Chimba, Moyurco y San Pablo Urco. La situación de servidumbre por deudas es conocida, semejante a la que se da en otras regiones. Algo singular de estas huelgas fue la dirigencia y el protagonismo femeninos. Además de hablar de demandas laborales, antes incluso de que cobrara forma el llamado a la reforma agraria, las mujeres interpretaron la dominación en un sentido complejo movilizándolo elementos que tocaban la reproducción y la sexualidad bajo el régimen gamonal.

En primer lugar se reclamó la remuneración de las mujeres, cuyo trabajo no contaba. Segundo, se formuló la negativa a prestar servicios personales por parte de mujeres y niños en la casa hacienda; esto equivalía a una obligación natural, tan natural como el ser conminadas a amamantar a los bebés de los hacendados a costa de la vida de los propios, como se narra en *Huasipungo*, la estremecedora novela de Jorge Icaza. El pliego que acompañó la huelga recogía también el rechazo a la obligación sexual de las mujeres respecto a los patrones, la violaciones sistemáticas, así como el derecho ritualizado de éstos a usarlas sexualmente antes que el marido. De igual modo hablaron de la destrucción de sus viviendas y animales, de todo aquello que permitía su precaria reproducción, siempre sujeta a la deuda, al gobierno discrecional de los capataces y a los escuadrones del ejército. Una de las demandas de la huelga en Pesillo era que se abriera una escuela en Pucará. Las alianzas con la izquierda urbana mestiza, particularmente entre mujeres y feministas, Dolores junto a Nela Martínez y María Luisa Gómez de la Torre, posibilitaron en la década de 1940 la creación de las escuelas bilingües. Como en la huelga de Flint, las mujeres atendieron esta cuestión y en general el bienestar de las mujeres alentando sus capacidades de participación social y política y las de las nuevas generaciones a través de escuelas de formación. “No sólo luchamos por la tierra y un buen trato”, dijo Tránsito en una ocasión. Huelga, fuga,

9 [https://www.youtube.com/watch?v=\\_gRbrjYoQA0](https://www.youtube.com/watch?v=_gRbrjYoQA0). Entrevista a Dolores Cacuango, Rolf Blomberg, 1969.



levantamiento, asalto a la casa hacienda, marchas... En palabras de Dolores, "Todito se ha luchado", y todito dio forma a una concepción de la lucha que situaba en el centro la reproducción social y cultural.

Las huelgas de sexo, la cuarta experiencia, han sido muy importantes en Africa, pero también se han librado en otros lugares del planeta, tanto contra regímenes autoritarios, a favor de las libertades civiles y políticas o contra la guerra, como para garantizar el sostén frente a la extracción. Una de las más destacadas es la que protagonizaron las "mujeres del mercado" en Liberia en 2003. Pray the Devil Back to Hell (2009), de Gini Reticker y Abigaile Disney<sup>10</sup>, narra la historia de estas mujeres y de Leymah Gbowee, del Women's Peace Building Movement, premio Nobel de la Paz en 2011. Cuenta Gbowee que tuvo un sueño, y ese sueño era la paz para Liberia tras varios golpes militares, regímenes autoritarios, militarización generalizada y dos guerras civiles hechas de enfrentamientos tribales originados en la formación misma de esta nación. Para ella, "las mujeres del mercado" estaban llamadas a movilizarse desde las iglesias cristianas uniéndose a las musulmanas; primero porque conocían a los combatientes, pero también porque eran muchas, se movían constantemente de un lado para otro con la mercadería, incluso transportando armas en sus fardos. Sabían cuándo venía la guerra y cómo iba a ser el enfrentamiento; sabían lo que costaba ganarse el pan y correr por sus vidas, conocían lo que era sufrir la violación de sus hijas y ver a sus hijos armados, y estaban hartas de la situación. Estas trabajadoras, explica Gbowee, podían mejor que nadie reunir el valor de parar todo aquello con el fin de custodiar un futuro mejor. Las mujeres vistieron camisetas blancas en nombre de la paz y lanzaron una huelga de sexo que interpelaba directamente a los hombres, a los armados pero también a los que se mantenían en silencio, al tiempo que apuntaba al gobierno y a los señores de la guerra.

El paro de sexo subrayaba la potencia y vulnerabilidad del cuerpo, su capacidad para producir placer, dolor, procreación, resguardo, deseo. Su efectividad no siempre resulta, pero su fuerza simbólica es enorme. Al fin y cabo, si el cuerpo de las mujeres se detiene es que algo anda realmente mal. Claro que sus cuerpos no

---

10 [http://www.forkfilms.net/pray-the-devil-back-to-hell/#\\_about](http://www.forkfilms.net/pray-the-devil-back-to-hell/#_about). Entrevista con Gbowee <https://vimeo.com/128182384>

se detuvieron; enfrentaron directamente al sanguinario presidente, Charles Taylor, y se interpusieron a la salida de delegados de las conversaciones de paz en Gana. Cuando las quisieron expulsar físicamente ellas amenazaron con la peor de las maldiciones: enfrentar el cuerpo desnudo de la madre o la mujer mayor (equivalente a la propia madre), que en un gesto deliberado se queda al descubierto; los hombres no pueden salir indemnes. Varios atropellos contra mujeres en lucha en varios lugares en África, de forma notable en Nigeria en la década de 1980, han desencadenado este irreversible gesto. La rabia extrema al ser pisoteadas en su dignidad expone la vulnerabilidad de su poderosa corporalidad. La abominación se vuelve contra quien la suscita, que en su acto de abuso revela su cobardía y bajeza moral, quedando así profundamente debilitado. Tal y como recuerda Gbowee, ese es el mayor dolor que puede sentir una mujer, y cuando algo así ocurre, cuando la vulneración es de tal magnitud que desencadena la maldición, el efecto es que todos los presentes se vuelven hacia sí y se preguntan... pero, ¿qué he hecho?, ¿cómo he podido (hemos podido) llegar hasta aquí?

Tanto la lucha contra regímenes corruptos y violentos como, de forma simultánea, la lucha contra la precarización de la existencia han llevado a muchas mujeres a llamar a huelgas de sexo (en algunos casos tejidas con las prostitutas). En 2011, la comunidad afrodescendiente de Barbacoas en Colombia protagonizó un caso revelador para América Latina. La capacidad de dirigirse directamente a los hombres con este llamado, además de a los Estados, provocando diálogos públicos y privados inusuales ha sido una potente herramienta.

Me gustaría terminar recuperando una última huelga, que es ya un clásico para las luchas feministas: la que tuvo lugar en Islandia el 24 de octubre de 1975, un día entero en el que el 90% de las mujeres no fueron al trabajo, no hicieron la compra, ni llevaron a los niños al colegio, ni prepararon la cena, ni arreglaron la casa, ni atendieron a nadie y salieron juntas a la calle para reunirse en un evento político del que tenemos algunas imágenes y un documento visual, *Women in Red Stockings*, dirigido por Kristín Einarsdóttir en 2009<sup>11</sup>. No se convocó oficialmente como una huelga, sino como “un día libre”.

---

11 <https://vimeo.com/141731463>



Sus protagonistas explican el efecto que tuvo en ellas los movimientos y acciones feministas que se extendían con el inicio de la segunda ola y mencionan de manera especial a las Redstockings del Movimiento por la Liberación de las Mujeres de finales de la década de 1960 en Estados Unidos, feministas radicales que encabezaron novedosas acciones y teatros callejeros, además de grupos de autoconciencia, en los que denunciaban la situación de las mujeres que abortaban, el uso comercial del cuerpo femenino y la supremacía masculina en el trabajo y en todo lado. Esto inspiró a las islandesas, que marcharon juntas en el primero de mayo portando una gigantesca venus bajo la mirada reprobatoria de sus compañeros, que interpretaron la figura como una burla y trataron de expulsarlas. En poco tiempo las Redstockings islandesas se expandieron reclamando escuelas infantiles, organizando publicaciones, haciendo teatro, denunciando las desigualdades salariales, organizando festivales en poblaciones remotas, visibilizando el lesbianismo, defendiendo el derecho sobre el propio cuerpo o rechazando las tareas domésticas. Las acciones burlonas, como la crucifixión de un ama de casa en un árbol navideño o la aparición de una vaca con banda en un concurso de belleza, causaron revuelo, al igual que la idea de una huelga. Bien, dijeron, si ésta causa temor entre las mujeres... convoquemos a un día libre.

Y el día libre llegó y con él una enorme parada, canciones, discursos y una gran marcha que reunió en Reikievic a mujeres de distintas edades y condiciones. Muchas empresas no pudieron sacar el trabajo adelante y los colegios cerraron puesto que las profesoras eran mayoritariamente mujeres, al igual que sucedió con los comercios y las fábricas de procesamiento de pescado. Algunos hombres llevaron a hijos al trabajo y muchas mujeres, como muestra la fotografía, fueron con sus hijas e hijos a la marcha. La hostilidad y el apoyo recibido en las acciones de las Redstockings también se dieron en la huelga. Algunas activistas dicen que los hombres estaban entre perplejos y divertidos, no enfadados. Algunos no pudieron impedir que las compañeras salieran ante el riesgo de quedar mal, y otros arremetieron contra los que se habían quedado en casa. "Pero, ¿cómo dejas que tu mujer se ponga a gritar de ese modo desde la tarima? Yo nunca permitiría eso a mi mujer"... "Ya... es que mi mujer jamás se casaría con un tipo como tú".

Parece difícil imaginar algo así sin las Redstockings y la desafiante energía acumulada. La cosa iba mucho más allá de la equiparación salarial o del reparto doméstico; al visibilizar a las mujeres juntas en la plaza se cuestionaba su lugar y el de los hombres en la sociedad, al tiempo que se desplegaba un cotidiano alegre y trastocado. La huelga duró un único día, pero sus efectos fueron importantes, tanto en las disputas políticas del país como, nuevamente, en las que se desarrollan en cada casa. Tras ésta y otras acciones se produjeron cambios legislativos, especialmente en lo concerniente a los cuidados, y al igual que en Liberia con las mujeres de los mercados, se eligió a una presidenta. Una plataforma política femenina, Alianza de Mujeres, entró en escena y con ella, como comentan algunas activistas, la conversación se desplazó hacia terrenos más convencionales. Como sucede cuando se institucionaliza el vigor y la creatividad social, se adoptaron nuevos lenguajes, y los balances no siempre resultan coincidentes.

¿Qué nos dicen entonces estas cinco huelgas para el presente? ¿Qué se ve desde el otro lado de la huelga? Son muchos los aprendizajes de éstas y otras mil huelgas inusuales sólo en apariencia, pero yo destacaría al menos cuatro reflexiones.

La primera es que la huelga pone de relieve la imbricación de lo que denominamos “productivo” y “reproductivo”; la interrupción revela lo impostergable –alimentarse, descansar, resguardar...-, que cuando se pone en el centro, en lugar de ser un freno, es la potencia misma de la acción, que ya no es de unos cuantos sino de todo el conjunto. Las mujeres, desde sus “no lugares”, han entendido este carácter comunitario de la huelga y han desbordado los marcos que han reconducido el conflicto. Hemos vislumbrado, siquiera por un tiempo, lo que significa poner la reproducción en el centro, la huelga general como huelga comunitaria y la capacidad política de los “dependientes” e “improductivos” contra el sistema que los vuelve en tales. Desocupar el lugar asignado significa ocuparse nuevamente junto con el resto desplazando la jerarquía entre lo importante y lo secundario.

Como segunda reflexión se puede señalar la riqueza de los conflictos reproductivos. Estos han llamado la atención sobre la violencia y la integridad del cuerpo, la extracción natural y humana, la sexualidad y la libre capacidad de procrear, la educación y el valor de la voz de las desheredadas, las alianzas fuera de lo común y la posibilidad



de re-simbolizar lo femenino, lo masculino y lo múltiple. Estas y otras huelgas hablan a distintos niveles, pudiendo conectar la cama, la casa, la plaza, la cocina, la vereda, lo rural y lo urbano, el puesto de trabajo, la carretera, el mercado, la chacra, la escuela... todo se rehilvana, todo aparece interconectado, todo cuenta. Interrogar la intimidad pública, de abajo a arriba, ha sido un aporte fundamental.

En tercer lugar es importante entender el uso que se ha hecho del cuerpo, que en una hermosa paradoja delata la fragilidad, desprotección e interdependencia, los límites éticos y el aliento que lo habita. Revertir silencio e invisibilidad, abyección y abuso, clasificación racial y sexual, exponiendo la integridad encarnada ha sido un elemento novedoso. El cuerpo ha señalado un límite parando y con él ha revelado todo aquello que lo sostiene. Como enseñan los feminismos indígenas, no vale pelear por el territorio, si el primer territorio que es el cuerpo resulta atropellado.

Finalmente, los trabajos y la huelga. Detenerse, desactivar, desplazar, fugarse y llevarse, interrumpir y obstruir. En muchos trabajos esto carece de sentido y por eso muchas feministas han visto en la huelga una herramienta sesgada o propia de ciertos sectores<sup>12</sup>. La huelga no es siempre el mejor instrumento, la huelga no siempre viene sola y la huelga no habla a todo el mundo por igual. La huelga no es un momento, tiene sus propios preámbulos y es acompañada por distintos elementos. La pregunta “¿cuál es tu huelga?” se aproxima al problema, pero no acaba de resolverlo. El “día libre” movilizó a las islandesas, detener el sexo agitó a las colombianas de Barbacoa y a las keniatas que peleaban contra la deforestación y el monocultivo, reclamar la calle animó a las vendedoras minoristas a hacer huelgas de hambre en Bolivia.... Lejos de hacer de la huelga un fetiche es preciso interrogar la desafiliación respecto a la repetición de orden injusto, pero también la apropiación de las condiciones globales de vida. Lo que se ve del otro lado de la huelga social no remite a un modelo único, el de la producción asalariada, sino a una enorme capacidad para mover y apropiar la reproducción bajo lógicas no capitalista.

---

12 Esto fue recientemente señalado por algunas compañeras: <http://glefas.org/algunas-reflexiones-sobre-metodologias-feministas/>

## Traducir el Manifiesto en tiempos de revuelta feminista<sup>13</sup>

Verónica Gago

**1.** Escribir un manifiesto es crear un mundo. O mejor: hacerlo advenir públicamente. Dar cuenta de su existencia. Echar luz sobre una realidad subterránea. Un manifiesto tiene fuerza no porque es prescriptivo de lo que debería suceder, sino porque reúne una serie de elementos que, puestos en conjunto, comprueban la existencia de ese mundo novedoso, pero ya existente.

Desde este punto de vista un manifiesto no es utópico. No es un decálogo de las cosas que deberían pasar. No es futurista en el sentido de inventar algo que es puramente imaginario. Sino que postula un realismo de una vida otra que ya acontece, aún si queda por averiguarse si es mayoritaria. Un manifiesto expresa un realismo subterráneo pero lo suficientemente fuerte para crear una perspectiva que cambia el mundo.

Eso que ya sucedía, el comunismo para Marx y Engels, tenía entonces una consistencia fantasmática. Esto implicaba, en sus palabras, que podía verse a contraluz: en el reconocimiento de las fuerzas reactivas que encarnaban las potencias de Europa (el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes).

El pasaje del fantasma al manifiesto, entonces, es la decisión de nombrarse con palabras propias. Sacar de los sótanos ese modo de vida que es detectado y conceptualizado por el enemigo en términos de fantasma y amenaza. Para que haya manifiesto, tiene que haber primero una política nocturna. Algo así como una noche de lxs proletarixs.

**2.** Estoy tentada de escribir: Un fantasma recorre América Latina: el fantasma del feminismo. Porque si pienso en un manifiesto me remito a una escritura reciente: el llamamiento al paro internacional de mujeres de 2017, cuyo carácter de “manifiesto” me sitúa en una posibilidad concreta de pensar la actualidad de esta forma de intervención. Podríamos perfectamente listar las fuerzas reactivas

---

<sup>13</sup> Publicado por primera vez en: *Il Manifiesto Comunista*. Edizione a cura de C17 – Ponte Alle Grazie, Roma (2018)



que postulan al movimiento feminista como amenaza: el Papa y la formulación doctrinaria de la iglesia de una “ideología de género”; las fuerzas conservadoras que impugnaron los acuerdos de La Habana para boicotear la paz en Colombia, las que promovieron el impeachment de la presidenta de Brasil o las que repudian la educación sexual en Perú; todas convergen en la condena en nombre de la moral familiar, de la disolución de los roles de género y de la promiscuidad del orden social. El “epíteto zahiriente” de feminista funciona como insulto y descalificación pero ya no entre representantes partidarios (como lo refieren Marx y Engels hablando de la acusación de comunista) sino para mencionar una fuerza disgregadora que opera sobre todo a nivel de las sensibilidades y los cuerpos, de los gustos y las costumbres, del confinamiento de los espacios y los roles en la división sexual del trabajo.

Pasar del fantasma al manifiesto en el caso del feminismo implica nombrar el temblor que la revolución de un feminismo que se hace popular porque se enreda con la conflictividad territorial (que es un cuerpo extenso que desafía de hecho los límites del cuerpo como “individuo”), que se anuda con una transformación en los modos de vida y que permite por su amplitud y transversalidad leerse hoy como “un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos”. Por eso, como método, intentaré leer aquí algunas de las cuestiones que plantea el manifiesto comunista –y en particular su llamada final: ¡Proletarios de todos los países, únanse! – desde la perspectiva de un manifiesto feminista.

Se trata de un ejercicio de traducción doble. Traducir es trabajar con una lengua extranjera “pero también con un estado de la lengua a la que se traduce” (así lo dice el escritor argentino Ricardo Piglia para explicar por qué cada tanto se siente la necesidad de hacer nuevas traducciones a los mismos textos). Ampliando esta hipótesis, diría que la lengua comunista hoy –y con ella me refiero a ciertos problemas clave de las formas de explotación y de dominio, de la organización política y la transformación radical, de las clases y las subjetividades que las encarnan, del internacionalismo y la política de coaliciones–, como lengua revolucionaria necesariamente se intersecta, para actualizarse como tal, con la lengua feminista. Una que hoy es, tal vez, la más múltiple de las lenguas en movimiento.

**3.** En el caso del manifiesto comunista, se trata de un texto que tiene como precedente una realidad proletaria (la política nocturna de la que hablábamos antes) y que luego parece encajarse –o anticipar y convocar– con su aparición callejera: la revolución de febrero de 1848 que sacudió París con una experiencia de comuna. Así, pareciera también que un manifiesto funciona misteriosamente enlazado a los acontecimientos, como si los presintiera secretamente. O que fuera parte de un flujo de cosas y palabras que tienen relaciones íntimas pero clandestinas. El manifiesto entonces no funciona bajo una modalidad de causalidad (un manifiesto no “provoca” o “desencadena” sucesos por el poder de su palabra), sino que hace parte (intuye, colabora, prolonga) de un proceso que hace de las palabras materia viva y de la coyuntura una realidad abierta.

Esto supone que la palabra (lo que se manifiesta en ellas) sintetiza de modo expresivo un devenir pero no define el proceso. Y esto porque un manifiesto no deja de ser una apuesta –de lectura, de orientación, de anticipación y proyección– siempre sometida a prueba.

Arrastrada por el movimiento real, parte de esa apuesta puede luego ser refutada, puesta en discusión, re-organizada. En el caso de Marx y Engels, la Comuna de París les hace revisar una de sus tesis principales para llegar a decir que “la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines” (prefacio edición alemana de 1872), tal como especulaban con los puntos programáticos que habían incluido en el apartado II. Así, la orientación que impulsa un manifiesto (su síntesis expresiva), no es dogmática sino que tiene algo de plasticidad táctica: debe ser capaz de resonar con evaluaciones colectivas que se producen en simultáneo y en varias instancias diversas. En las luchas y en las casas, en los sótanos y en los bares, en las fábricas y en las plazas, en las barricadas y en los rumores. Un manifiesto entonces dibuja como un plano de coexistencia donde palabras, hipótesis y acontecimientos se refieren, refuerzan y potencian en la medida en que logran vibrar y resonar en distintas realidades. Eso es también lo que produce y nutre sus múltiples traducciones.



4. ¿Qué significa pensar la existencia proletaria desde el punto de vista feminista? El manifiesto comunista postula el sujeto de la política comunista a partir de leerlo a contraluz del capital, estableciendo el antagonismo fundamental (“La condición del capital es el trabajo asalariado”).

Podríamos decir en principio que los cruces de ciertas perspectivas feministas, marxistas y anti-coloniales hacen un movimiento similar sobre el enunciado de Marx pero al interior de uno de los polos del antagonismo: la condición del trabajo asalariado es el trabajo no asalariado o la condición del trabajo libre es el trabajo no libre. ¿Qué pasa cuando se abre uno de los polos? Es el movimiento fundamental por el cual se intersecta la diferencia con la clase.

Esto nos permite contradecir la propia lectura de Marx y Engels sobre la diferencia en relación al trabajo de las mujeres. Ellos argumentan que el desarrollo de la industria moderna a través del trabajo manual tecnificado implica un tipo de simplificación de las labores que permite que se suplante a los hombres por mujeres y niñxs. Sin embargo, “Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y de sexo pierden toda significación social”, señalan. En este sentido, leemos que la incorporación de la diferencia se hace bajo el signo de su anulación. Mujeres y niñxs son incorporados en la medida que son homogeneizados como fuerza de trabajo (funcionando como apéndices de la máquina), lo cual permite indiferenciarlx. La diferencia, en el argumento que Marx y Engels despliegan, queda reducida a una cuestión de costos. Edad y sexo son variables de abaratamiento, pero sin significación social. Entendemos que aquí se trata del punto de vista del capital. Dirá también Marx en *El capital* que la maquinaria amplía el material humano explotado, en la medida que el trabajo infantil y femenino es la primera consigna del maquinismo. De nuevo, esa ampliación se da en términos de una homogeneización dictada por la máquina, pero la diferencia queda anulada o reducida a una ventaja homogeneizada también por la noción de costo. Entonces, parece darse una doble abstracción de la diferencia: por el lado de las máquinas (del proceso técnico de producción) pero también por el lado del concepto mismo de fuerza de trabajo.

Cuando reescribimos el manifiesto en clave feminista, hacemos la operación inversa. Hacemos una lectura inclusiva de quienes somos productoras de valor en la clave de pensar cómo la diferencia reconceptualiza la noción misma de fuerza de trabajo. Los cuerpos en juego dan cuenta de las diferentes tareas en términos de un diferencial de intensidad y de reconocimiento, impidiendo cristalizar una figura homogénea del sujeto trabajador. El trabajo desde la lente feminista excede a quienes cobran salario porque repone como condición común experimentar diversas situaciones de explotación y opresión, más allá y más acá de la medida remunerativa. El trabajo, desde la lente feminista, hace del cuerpo una medida que desborda la noción de fuerza de trabajo meramente asociada al costo.

Nos valemós también de la perspectiva feminista que ha puesto el eje en que la crítica a esa homogeneidad de la fuerza de trabajo debe partir del elemento que “opera” la homogeneización, ya que no serían solo las máquinas (como dice el Manifiesto), sino el “patriarcado del salario” (Federici). Esto supone dos operaciones: el reconocimiento de sólo un parte de trabajo (el asalariado) y luego la legitimidad de su diferencial según sexo y edad sólo como desvalorización. En esta línea comprendemos el trabajo asalariado como una forma específica de invisibilización del trabajo no asalariado que se produce en geografías múltiples y que hojaldra lo que entendemos por tiempo de trabajo.

Hoy, gracias a las luchas y las teorizaciones feministas, podemos argumentar desde una realidad contraria: la ampliación del material humano explotado del que hablaba Marx se hace a partir de explotar su diferencia. Invisibilizándola, traduciéndola como jerarquía, depreciándola políticamente y/o metamorfoseándola en un plus para el mercado. Un manifiesto feminista hoy es un mapa de la heterogeneidad actual del trabajo vivo capaz de exhibir, en términos prácticos, el diferencial de explotación que, como en una geometría fractal, usufructúa todas las diferencias que se querían abstraer en la hipótesis que universalizaba al proletario asalariado. Pero un manifiesto es más que una denuncia. Es una propuesta de acción. Por eso, un manifiesto feminista reconoce en esa diversidad de experiencias de explotación y extracción de valor la necesidad de una nueva modalidad organizativa que no cabe en la hipótesis que universalizaba al partido.



5. La herramienta del paro reapropiada y reinventada por el movimiento feminista ha devenido una herramienta organizativa. Se puede decir, retomando el Manifiesto, que a través de la huelga feminista se lucha contemporáneamente por “objetivos e intereses inmediatos” y se construye el “porvenir del movimiento”. Se incluyen así dos lenguas, dos perspectivas: la del reclamo y aquella que no se reduce a demandas, sino que enuncia justamente el deseo de querer cambiarlo todo. Por eso, el paro también integra y desborda las demandas puntuales. Pensada así, la huelga es potente porque se hace cargo de las múltiples formas de explotación de la vida, el tiempo y los territorios, de un modo que desborda e integra la cuestión laboral porque involucra tareas y labores generalmente no reconocidas: del cuidado a la autogestión barrial, de las economías populares al reconocimiento del trabajo social no remunerado, del desempleo a la intermitencia del ingreso. En este sentido, pone la clave de la vida desde un punto de vista que excede su límite laboral sin dejar de pensar las mutaciones del trabajo vivo. Al incluir, visibilizar y valorizar los distintos terrenos de explotación y extracción de valor por parte del capital en su actual fase de acumulación, el paro internacional feminista permite dar cuenta de las condiciones en que las luchas y las resistencias hoy están reinventando una política clasista en la medida que expresan y difunden un cambio en la composición de las clases laboriosas, desbordando sus clasificaciones y jerarquías.

Entonces, el paro apropiado desde el movimiento feminista queda literalmente desbordado: debe dar cuenta de múltiples realidades laborales que escapan a las fronteras asalariadas y sindicalizadas, que cuestionan los límites entre tareas productivas y reproductivas, formales e informales, remuneradas y gratuitas, entre trabajo migrante y nacional, y entre empleadxs y desempleadxs. Bajo esta dinámica, apunta directo a uno de los núcleos del sistema capitalista: la división sexual y colonial del trabajo. Y al mismo tiempo abre una pregunta de investigación concreta y situada: ¿qué significa parar desde cada realidad diversa, tomando en serio la singularidad y complejidad de cada experiencia laboral-vital diferente? ¿Cómo se interconecta esta redefinición y ampliación de las clases trabajadoras con las diferencias que vuelven radicalmente heterogéneo y segmentado el mapa del trabajo? ¿Cómo logramos un plano de acción

común ante la multiplicidad que desafía la propia idea de acumulación de fuerzas?

Las respuestas a estas preguntas pueden tener una primera fase que consiste en explicar por qué no se puede hacer paro en el hogar o como vendedora ambulante o como presa o como trabajadora del campo o como trabajadora free lance o como trabajadora migrante (identificándonos como las que “no podemos” parar), pero inmediatamente después cobra otra potencia: obliga a que esas experiencias resignifiquen y expandan lo que se suspende, lo que se bloquea y se desacata cuando la huelga debe alojar esas realidades, ensanchando el campo social en el que la huelga se inscribe y produce efectos. Un manifiesto feminista es también una evocación y una incitación a este pasaje, una transcripción (una traducción) en otra clave de lo que el Manifiesto define como “objetivo inmediato de los comunistas”: la “formación del proletariado en clase”.

**6.** Por eso, la pregunta sobre la cuestión de la clase se expande en los movimientos y luchas de nuestro presente incluso sin ser nombrada como tal. Tal vez podemos rastrear dónde se localiza hoy la “guerra civil” entre trabajo y capital que Marx identificó en la jornada de trabajo pero que justamente vemos ampliarse y expandirse en términos territoriales (más allá de la fábrica) y temporales (más allá de la jornada laboral reconocida). ¿Qué formas violentas toma hoy esa guerra civil si la miramos desde una cooperación social que tiene a las economías informales, migrantes y populares y al trabajo doméstico-comunitario como claves de nuevas zonas proletarias en el neoliberalismo?

Hay cuatro “escenas” que pueden producir, creo, una explicación de por qué en este momento podemos ver la violencia operando directamente como fuerza productiva fundamental, una vez que la mediación salarial deja de ser la operación de contención principal de la fuerza de trabajo. Por un lado, caracterizamos la implosión de la violencia en los hogares como efecto de la crisis de la figura del varón proveedor y su desjerarquización derivada, en relación a su rol en el mundo laboral. Por otro, la organización de nuevas violencias como principio de autoridad en los barrios populares a partir de la proliferación de economías ilegales que reponen, bajo otras lógicas, formas de provisión de recursos y que compiten y se coordinan,



por momentos, con las economías populares como redes subalternas de producción de la vida. Tercero: la desposesión y saqueo de tierras y recursos comunes por parte de proyectos transnacionales neo-extractivistas que agreden directamente a las tramas comunitarias. Finalmente, la articulación de formas de explotación y extracción de valor que tienen a la financierización de la vida social –y en particular al dispositivo de la deuda– como código común. Se trata, con estas escenas, de enmarcar una lectura de la violencia del neoliberalismo, como momento de acumulación de capital, que da cuenta al mismo tiempo de las medidas de ajuste estructural pero también del modo en que la explotación se enraíza en la producción de subjetividades compelidas a la precariedad y al mismo tiempo batallando por prosperar en condiciones estructurales de despojo.

¿Se puede hoy dividir al mundo con categorías tan tajantes como “burgueses y proletarios” y “proletarios y comunistas”? La posibilidad de “partir” las existencias de este modo permite configurar un antagonismo claro y, por tanto, una política de clase. Ya comentamos cómo ese antagonismo se reconfigura con la introducción de la diferencia al interior de uno de sus polos. Pero es posible retomar una premisa de Marx y Engels: el movimiento proletario es “inmensa mayoría”. Aún así, es su constitución como clase lo que lo lanza a la “conquista de la democracia”. Esto quiere decir que la definición de la clase no se traduce automáticamente en una política de clase: ésta se constituye a partir de la lucha contra la opresión sintetizada en la regla de la propiedad privada. La definición de clase tiene como base, entonces, un despojo que se traduce en opresión y desde allí apuesta a otro tipo de “unidad”: aquella dada por el despojo como premisa de una condición común.

7. “En la misma época en que en Inglaterra se dejaba de quemar a las brujas, se comenzó a colgar a los falsificadores de los billetes de banco”, escribe Marx comentando la creación del banco de Inglaterra, en su análisis de la llamada “acumulación originaria” (en la sección “La génesis del capital industrial”). ¿Qué hay en este pasaje de disciplinamiento de cuerpos: del cuerpo de las mujeres-brujas al cuerpo del falsificador-de-dinero? En ambos casos se pone en juego el monopolio del signo de la riqueza; dicho de otro modo: el control del

devenir.

En el dinero funciona la abstracción del cuerpo del trabajo. No hay abstracción sin su síntesis en el cuerpo abstracto del dinero. Pero para que esa síntesis funcione como “nexus social” (Grundrisse) es necesario previamente quemar a los cuerpos concretos que se expresan en la figura de las brujas (una corporalidad sintiente, colectiva, de un materialismo ensoñado, diría León Rozitchner). La abstracción del dinero consagra, como dice Marx, un poder social bajo el tipo de relación propietario-no propietario. Quien falsifica pone en peligro el mando de la abstracción como relación de propiedad. La diferencia entre las brujas y los falsificadores de billetes es la existencia de la institución bancaria, construida después de la hoguera.

Como continuación del llamamiento al paro internacional feminista de 2017 escribimos otro manifiesto titulado “Desendeudadas Nos Queremos”, poniendo de relieve que el antagonismo entre vida y finanzas es una cuestión fundamental también para pensar la huelga. Dijimos entonces que queríamos ponerle cuerpo al dinero y declararnos insumisas de las finanzas. Detallamos el modo en que hacemos cuentas todo el día para que el dinero alcance, en cómo nos endeudamos para financiar la vida cotidiana, y en cómo vivimos en la ambivalencia de querer conquistar autonomía económica y negarnos a la austeridad aquí y ahora con la promesa de nuestro trabajo a futuro a la vez que quedamos presas del chantaje de la deuda. Las finanzas, podríamos decir retomando una de las hipótesis del Manifiesto, son el momento “revolucionario” actual de la producción: “una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores”. Sólo que las finanzas despersonifican hasta tal punto a la “burguesía” de la que hablan Marx y Engels que nos obligan también a repensar qué significan hoy tanto los medios de producción como la abolición de la propiedad como perspectiva comunista.

Digamos que desde América latina tenemos también una diferencia a la hora de leer el papel histórico de la burguesía. En contrapunto con el papel revolucionario que Marx y Engels le atribuyen, en nuestro continente resalta en cambio su carácter directamente parasitario y rentista. Por tanto, la atribución de su rol en el desarrollo progresivo de las sociedades se ve reorganizado desde el inicio (desde



la fundación de los estados republicanos) por su carácter colonial. Diría que a diferencia del “descubrimiento de América y circunnavegación de África” funcionando como acelerador revolucionario, la modernización en las colonias a cargo de Estados que se quieren burgueses toma otra forma, produciendo el carácter depredador y arcaizantes de esas élites, directamente asociadas a elites metropolitanas del capital global.

Hoy, los dispositivos patriarcales-financieros que actualizan el pacto colonial en intersección con las formas de dominación y explotación (Gutiérrez Aguilar) se revelan como un punto fundamental para entender la guerra contra las mujeres en su dimensión contra-insurgente. El cuerpo de las mujeres funciona así como territorio, ahora objeto de nuevas conquistas coloniales, donde la dinámica financiera se aterriza replicando a otras escalas los endeudamientos de los estados.

En este sentido, podría decirse que los feminismos latinoamericanos se hacen cargo en este momento de revuelta, junto con la dimensión clasista de su trama, de la dimensión anti-colonial. Y esto tanto para pensar lo que significa una relación con el Estado en nuestras sociedades y su complicidad con los proyectos de despojo de los cuerpos-territorios, como para dar cuenta de desencuentros históricos y duraderos entre cierto feminismo liberal y las luchas populares.

La interseccionalidad entre violencia de género y violencias económicas y sociales que estamos visibilizando construye un feminismo que impulsa una crítica al capitalismo a partir de poner en conexión y evidenciar la racionalidad de ensamblajes que conectan la explotación en los ámbitos laborales con la implosión de violencia misógina en el hogar por el derrumbe de la capacidad masculina de monopolizar la provisión de recursos jerárquicamente considerados. Pero también permite dar cuenta de la multiplicación de formas de explotación de economías (afectivas, comunitarias, informales, etc.) que van más allá del mundo asalariado.

**8.** En esta clave, un manifiesto feminista hoy pone en conexión los territorios más precarizados del trabajo y el dispositivo más abstracto de las finanzas para pensar las nuevas formas de explotación y extracción de valor y en particular el lugar del cuerpo de las mujeres (y cuerpos feminizados) en ellas.

Puesto en cuestión la distinción entre público y privado, la cuestión del trabajo desde un punto de vista feminista permite desde una subjetividad supuestamente “exterior” o “corrida” del lugar central del trabajo asalariado, poner también en cuestión la noción misma de trabajo. Así como Marx y Engels en el Manifiesto reconstruyen la historia de las luchas de clase para describir la “organización de los proletarios en clase, y por tanto en partido político”, hace falta reconstruir desde el punto de vista de las luchas esta puesta en cuestión de la noción misma de trabajo. En Argentina, este desplazamiento tiene una genealogía que refiere al movimiento de desocupadxs, que en plena crisis de inicios de este siglo, logró cuestionar de modo radical a qué se llamaba trabajo, ocupación, remuneración y resignificar la clásica herramienta del piquete ya por fuera de la fábrica, utilizándola para el bloqueo de la circulación de mercancías a través del corte de rutas y su organización colectiva. Estamos ahora frente a la capacidad de las mujeres de poner en juego todas las fronteras borrosas -borrosas porque están políticamente en disputa, no por una fluidez abstracta-, que vienen elaborándose desde hace años entre trabajo doméstico, reproductivo, productivo, afectivo y de cuidado en el contexto de una crisis que pone en el centro el cuerpo de las mujeres como territorio de disputa. Por esa misma renovación de la dinámica de crisis en nuestro continente, hoy se revitaliza la visibilidad sobre un tipo de cooperación social extendida en los territorios de los barrios donde proliferan de modo no temporario las economías populares y sobre los cuales la ofensiva violenta es especialmente fuerte.

Pero lo mismo pasa con los territorios donde la conflictividad frente a los emprendimientos neo-extractivos por la apropiación de recursos a cargo de empresas multinacionales impulsa lo que compañeras de Guatemala y Honduras han caracterizado como “femicidios territoriales”. Surge además una dimensión clave que debe ser retrabajada desde la perspectiva feminista y que venimos señalando para pensar la actualidad del modo de acumulación: el papel de la financierización de los dispositivos de inclusión social (por ejemplo, los subsidios a las diversas formas de emprendimientos cooperativos) en relación a la explotación financiera, como clave del relanzamiento de acumulación de capital. No se trata sólo de las ONGs ligadas a microcréditos y los bancos, sino en particular del



modo en que el Estado vehiculiza esas deudas. Las finanzas capturan hoy, a través del endeudamiento masivo, los ingresos salariales y no salariales de las poblaciones populares, clásicamente excluidas del imaginario financiero. Es así que la deuda funciona estructurando una compulsión al trabajo de cualquier tipo para pagar la obligación a futuro. Esta captura de la obligación de trabajo pone en marcha la explotación de la creatividad a cualquier precio: no importa de qué se trabaje o cómo se consiga el dinero, lo que importa es el pago de la deuda. Este modus operandi del dispositivo de la deuda en general adquiere una particularidad cuando toma como base los subsidios del estado a poblaciones llamadas “vulnerables”, donde las mujeres son sujetos “privilegiados”. Y es que a la vez que el Estado funciona como garante para poblaciones supuestamente “excluidas” incluyéndolas a través del consumo, también habilita la conexión veloz con las economías informales, ilegales y populares. Ellas se vuelven clave como cantera polimorfa de actividades y fuentes de ingreso más allá del salario y de allí, de su imbricación con la deuda, extraen su dinamismo. Esta trama entonces no encaja en los clichés que suelen asociar economías informales con ilegalidad y ausencia del Estado o pobreza y desconexión financiera. Más bien lo contrario: sitúan a la explotación financiera de las poblaciones populares al interior de una modalidad de inclusión por el consumo que legitima la financierización misma de las actividades menos formales, estructuradas y rutinarias. La afinidad de esta dinámica con la cuestión de género es central desde varios puntos.

Primero, por el modo en que el trabajo de cuidado, de reproducción, y de producción de lo común hace parte y se entreteteje directamente con las tareas laborales en las economías populares, lo cual deviene un punto clave que no debe ser leído sólo en términos de feminización de la pobreza (aunque también da cuenta de eso), sino de una capacidad de redefinir la producción de valor. Debemos notar que en el marco de la bancarización compulsiva de los subsidios sociales en los últimos años -lo cual incorporó a miles de nuevas usuarias al sistema financiero bajo el slogan de la “democratización” bancaria-, las mujeres tienen un papel fundamental como jefas de hogar y proveedoras de recursos en las tramas de cooperación social. Por esto mismo, la dimensión de género ligada a las finanzas revela usos específicos del dinero, vinculaciones también singulares con las diversas modalidades

de endeudamiento y, finalmente, una relación de elasticidad con las finanzas ligada al modo en que la reproducción de la vida depende, en la mayoría de los hogares, de las mujeres y sus tácticas de gestión cotidiana.

La preponderancia de las mujeres como acreedoras, generalmente tipificadas como “pagadoras ejemplares” es otro de los puntos que se reiteran y que toca en el núcleo de la producción de la sujeción del endeudamiento. El modo en que sus relaciones de confianza y parentesco se ponen en juego es un valor que el sistema financiero no deja de ser un capital a explotar (hay todo un corpus sobre el microcrédito que declina esto como “ventaja comparativa”, pero también una serie de perspectivas críticas que enfatiza el modo de explotación de las redes afectivas y solidarias entre mujeres). Sabemos también de la construcción “moral” de la responsabilidad de la figura de la acreedora; a ella se vincula también la evaluación del riesgo. Es fundamental analizar estas tipificaciones en relación a los atributos adjudicados a las tareas femeninas de flexibilidad, versatilidad en lo discontinuo y generación de confianza, en la medida que se ligan a cierto entrenamiento financiero capaz de gestionar distintos flujos de dinero y formas de endeudamiento. Tareas que en contexto de ajuste y restricción del consumo se hacen aún más evidentes.

La perspectiva de la “explotación financiera” permite trazar así una conexión entre el aumento de las violencias machistas y la financierización de las economías populares, fuertemente feminizadas, porque revela la relación íntima entre deuda y sujeción, entre deuda e imposibilidad de autonomía económica y porque, de modo literal, convierte a la deuda en un modo de fijación y subordinación a los ámbitos de violencia. La deuda, en muchos casos, obstaculiza la fuga. En otros, se la duplica para poder fugar.

**9.** El comunismo es la “comunidad de mujeres”, argumentan los burgueses. Los burgueses reivindican la “comunidad de las esposas”, dicen Marx y Engels para caracterizar el matrimonio. Hay una dimensión comunitaria puesta en debate hoy en el movimiento feminista en América latina, sobre la que se dirige “un estado de guerra permanente”, estatal y para-estatal. Esa comunidad no es arcaica ni romántica. Es un campo de experimentación que se abre de modo



particular con la crisis de la familia patriarcal, donde la mujer –como reza el Manifiesto- “no es otra cosa que un instrumento de producción”. Pero también lo comunitario es un terreno que se cultiva al ir más allá de la fe estatal. Es esa imaginación y práctica comunitaria la que provee infraestructura popular frente a los despojos y la que intenta ser explotada por los dispositivos financieros, que actúan como máquinas de captura buscando ampliar las fronteras de valorización.

Es esa trama comunitaria –capaz de combinar escalas, recursos y conceptos anticapitalistas y antipatriarcales– la que también impulsa una dinámica transnacional, verdaderamente internacionalista. En América latina, es esta experiencia comunitaria la que hace posible y potente esta dimensión regional del movimiento. Pero considero que es la base material de una conexión internacionalista no abstracta. Desde las mujeres de todos los países, y en particular las migrantes, se dibujan otras geografías, que van más allá del corset nacional: circuitos, trajines y paisajes que también son explotados y criminalizados. La dimensión internacional del paro es un elemento fundamental porque nos hace parte de una escala en la que nuestras luchas se sostienen y alimentan. Es allí también donde la interseccionalidad se vuelve fuerza de enunciación y lectura coyuntural crítica de un neoliberalismo conservador y xenófobo a nivel planetario.

¿Qué es la pregunta por la unidad desde este nuevo internacionalismo?

El paro logró sintetizar una capacidad de transversalidad en la composición política (sindicatos, organizaciones territoriales de base, colectivos de disidencia sexual, agrupaciones estudiantiles, centros de salud, colectivos migrantes, autoconvocadas, etc.) y de interseccionalidad de problemáticas que encontraron en el eje del trabajo la capacidad de concretizar la crítica a las renovadas modalidades de explotación capitalista que permiten leer las violencias contra el cuerpo de las mujeres.

Esta dinámica plantea un desafío para un feminismo inclusivo: inclusivo no es el sentido de moderación o de inclusión subordinada a una norma que se ensancha para contenernos, sino de capacidad de composición de una diferencia contenciosa y de radicalización por abajo. Esta cuestión es inseparable de otra: la capacidad de una convocatoria masiva que hace del feminismo –en todos los lenguajes

y prácticas que hoy se conjuga de modo no estrictamente identitario: feminismo popular, comunitario, indígena, villero, etc.– un debate que se sale justamente de los guetos académicos, liberales, de jergas para especialistas e institucionales.

La conexión internacionalista que impulsó la medida es el otro elemento clave entonces porque la escala de transversalidad e interseccionalidad se nutrió de un lenguaje y un conjunto de experiencias que desbordaron y actualizaron, de nuevo, la herramienta que porta una memoria obrera indisimulable. Pero al hacerlo desde las situaciones concretas de lucha y de conflicto, el efecto global o internacionalista no significó, como algunas otras veces en las resistencias, una abstracción homogeneizante –es decir: una pérdida de densidad de los paisajes y las singularidades– en nombre de la unidad consignista.

¿Cómo nos unimos? La idea de unidad tal vez no es la que más nos atrae (es la reivindicación papal por excelencia). El horizonte organizativo del paro repone la dimensión clasista, anti-colonial y masiva al feminismo de modo creativo y desafiante, porque no provee una herramienta cerrada, lista para usar, sino que necesita ser inventada en el propio proceso organizativo y, al mismo tiempo, nos permite comprender por qué las mujeres y los cuerpos feminizados nos constituimos como clave de la explotación capitalista, en particular en su momento de hegemonía financiera. En esa aspiración, estamos mapeando los modos no reconocidos ni remunerados en los que producimos valor para elaborar una imagen colectiva diversa de lo que llamamos trabajo y de las subjetividades que producen. El paro de mujeres desafía así las fronteras del trabajo y elabora de esta manera un piso de radicalización que interpela otros movimientos y otras prácticas y experiencias.

Las mujeres, lesbianas, trans y travestis sabemos que la desestructuración de la asimetría que emerge del mandato de género a partir de las prácticas de autonomía de los cuerpos feminizados, desata una guerra de nuevo tipo. El intento de las finanzas de capturar esas autonomías no es una dimensión exterior a la guerra, sino una de sus dinámicas intrínsecas en el momento de acumulación actual donde las avanzadas de recolonización nos tienen, una vez más, como territorio ejemplar.



Tal vez pueda decirse que el feminismo callejero, masivo y radical, cruza en la práctica epistemologías diversas para la crítica de la economía política. Y hace posible pensar cómo los momentos de revuelta logran poner en crisis las relaciones de obediencia de las que dan cuenta ciertas categorías. En América Latina esto implica pensar con otras claves los ciclos y calendarios políticos de las crisis y sus reestabilizaciones recientes. Y más aún: nos pone el desafío de pensar las nuevas formas de la guerra como modos de disciplinar y controlar la revuelta a partir de formas de violencia que hoy tienen en las finanzas un eje que disputa el modo mismo de operación (también de traducción y codificación) en la transversalidad.

Hoy las mujeres nos encontramos en un grito común que, de algún modo, traduce y reinventa las últimas líneas del Manifiesto. Proclamamos abiertamente la revolución política y existencial porque no queremos perder nada más. Y porque el mundo que queremos, lo queremos ahora.

## Del feminismo de la reproducción social a la huelga de mujeres<sup>14</sup>

Cinzia Arruzza

En otoño de 2016, las activistas polacas convocaron una huelga de mujeres masiva con el objetivo de frenar una ley parlamentaria que hubiera prohibido el aborto. Estaban inspiradas en la histórica huelga de mujeres contra la desigualdad salarial en Islandia. En octubre de 2016, las activistas argentinas de “Ni una menos” adoptaron también esta táctica para protestar contra la violencia machista. Siguiendo la participación masiva en estas huelgas, las organizaciones feministas de base empezaron a coordinarse internacionalmente para promover una jornada de movilización global en noviembre de 2016, con motivo del día internacional para la eliminación de la violencia contra las mujeres. El 26 de noviembre, 300.000 mujeres tomaron las calles en Italia. La convocatoria de una huelga de mujeres el 8 de marzo creció orgánicamente en el seno de estas luchas: iniciada por las activistas polacas que habían organizado la huelga de mujeres de septiembre, en unos meses consiguieron extenderla a cerca de 50 países.

En Estados Unidos, la idea de organizar una huelga de mujeres generó una serie de consideraciones específicas.

La naturaleza masiva de la marcha de mujeres del 21 de junio de 2017 mostró que quizá se daban las condiciones para un renacimiento de la lucha feminista. Al mismo tiempo, la manifestación también reveló las limitaciones estructurales de un tipo de feminismo liberal que había devenido hegemónico desde décadas previas. Esta corriente feminista mostró su verdadera cara en las elecciones primarias del Partido Demócrata, cuando la campaña de Bernie Sanders fue objeto de constantes ataques por parte de las feministas liberales que apoyaban a Hillary Clinton, que argumentaban que votar por Sanders era antifeminista y que las mujeres debían unirse bajo el lema de la “revolución de las mujeres” encarnado por Clinton. En las elecciones presidenciales, sin embargo, la mayoría de mujeres blancas que votaron optaron por un candidato abiertamente misógino antes que por la

---

14 Publicado por primera vez en: Bhattacharya, T. (2017) “Social reproduction theory. Remapping Class, Recentering Oppression” London: Pluto Press. Tomado del portal marxismocritico.com con traducción de Isabel Benítez.



mencionada campeona de los derechos de las mujeres. El racismo puede explicar en parte ese voto, pero no explica toda la verdad, yerra a la hora de explicar que el alegato feminista de Clinton no interpelaba a estas mujeres. Puede abordarse esta cuestión mediante una pregunta muy sencilla: ¿Quiénes, concretamente, se habían beneficiado del tipo de feminismo liberal que representa Hillary Clinton?

Según la socióloga Leslie McCall: las mujeres que habían completado estudios universitarios en los años 1970, de media ganaban menos que un hombre sin estudios superiores. Sin embargo, esta situación había cambiado drásticamente entre el 2000 y el 2010: mientras el salario medio de la clase trabajadora -hombres y mujeres- caía, los ingresos de una élite de mujeres crecieron, de media, 1,5 veces más que los salarios de los hombres de clase media. Esta transformación fue el resultado de una legislación progresiva como la de la Igualdad Salarial (Equal Pay Act) de 1963, que eliminó la mayoría de las formas más flagrantes de discriminación por género en los centros de trabajo. Este tipo de legislación, sin embargo, se aplicó en un contexto de rápido crecimiento de las desigualdades sociales y económicas para el conjunto de la sociedad. El resultado fue el aumento de la desigualdad económica y social entre las mujeres, con las mujeres de clase alta avanzando exitosas en la reducción de la brecha salarial mientras la diferencia salarial de las mujeres de clase obrera permaneció atrás y en el olvido.

En una noticia aparecida en *The Nation* a principios de 2017, Katha Pollitt se preguntaba acerca de cuál debía ser la agenda feminista y concluyó que, mientras los derechos reproductivos y la lucha contra la discriminación de género estaban claramente identificadas como exigencias feministas, las reivindicaciones contra la guerra, la pobreza, la crisis medioambiental y quizá incluso la lucha contra el racismo se extendían más allá del alcance del feminismo. Pollitt se hacía eco de un argumento central y muy importante de esta rama del feminismo liberal, es decir, del feminismo que se define en términos del Derecho legal y la ley. No es, por lo tanto, sorprendente que esta articulación del feminismo fallara a la hora de interpelar a millones de mujeres de clase trabajadora. La igualdad salarial y el fin de la discriminación de género en los puestos de trabajo, por ejemplo, eran, efectivamente, causas justas, pero tal y como muestran los datos de McCall, tuvieron

un efecto tangible mínimo sobre la vida de las mujeres de la clase obrera que sí habrían prestado atención a las demandas de un salario mínimo o de redistribución de la riqueza.

El resultado de las elecciones presidenciales en los Estados Unidos marcó un *impass* para el feminismo liberal, uno que ni siquiera la inmensa participación en las marchas de mujeres de enero pudo superar por completo. La convocatoria de una huelga feminista vino de la conciencia de este *impass*, una conciencia que abrió un espacio político para un feminismo alternativo, y de la conciencia de que en Estados Unidos ya existían docenas de colectivos de base, redes y organizaciones nacionales que estaban desarrollando una alternativa al feminismo liberal: un feminismo de clase, un feminismo antirracista, inclusivo para las mujeres transexuales y personas queer no binarias. La convocatoria de huelga nació, por lo tanto, desde la conciencia de que existía otro feminismo: la convocatoria tenía el propósito de crear una red nacional de organizaciones e individuos, de visibilizar a nivel nacional este otro feminismo, de afrontar el reto de la hegemonía de ese feminismo corporativo que representaban Hillary Clinton y sus seguidoras y, finalmente, de la apertura de un debate nacional acerca del empoderamiento de la clase trabajadora, migrante y de las mujeres negras.

La adopción del término “huelga” significaba enfatizar el trabajo que las mujeres realizaban no solo en el lugar de trabajo, sino también fuera de él, en la esfera de la reproducción social. Esto tenía además una misión adicional, que es más comprensible si tenemos en cuenta la situación del mercado de trabajo en Estados Unidos.

Desde 1983 hasta 2016 la tasa de sindicación en los Estados Unidos cayó del 20,1% al 10,7%. La situación era incluso peor en el sector privado, donde la sindicación se desplomó en el mismo periodo de un 16,8% a un 6,4%. Si observamos los datos de huelgas formales, desde 1947 hasta 2016 el número de jornadas de huelga en los que participaron más de mil trabajadores se redujeron de 2.720.000 a 1.543.000; en 2016, vemos incluso un pequeño pico en las jornadas de huelga debido a las huelgas de profesores particulares de Chicago y de Verizon. Esta situación es producto de una legislación antisindical y de la orientación política y la práctica del sindicalismo amarillo. La lucha de clases, sin embargo, no se reduce a la lucha laboral en el



puesto de trabajo: la lucha de clases adopta muchas formas. La clase se expresó como actor político y agente de conflicto en importantes manifestaciones, frecuentemente, en la esfera de la reproducción social, donde las luchas tenían un especial potencial de ataque al beneficio capitalista. En los últimos años, hemos visto un importante número de protestas laborales organizadas por redes y organizaciones laborales pero no tradicionales. Por ejemplo, la campaña Fight for 15\$ (Lucha por los 15)<sup>15</sup> o las movilizaciones organizadas por los Restaurant Opportunities Centers (ROC)<sup>16</sup>; movimientos como Black Lives Matter, las luchas de los migrantes y las movilizaciones contra el muro en la frontera con México; y las nada espontáneas movilizaciones contra la “Muslim Ban”<sup>17</sup>. En lugar de ver todas estas formas de movilización como alternativas a la organización en los centros de trabajo, es más útil enfocarlas como una expresión de la variedad de formas que adopta hoy día la lucha de clases, formas que se refuerzan las unas a las otras y que pueden crear las condiciones para organizar paros en los centros de trabajo. La huelga de mujeres forma parte de este proceso: contribuyó a relegitimar políticamente el término “huelga” en Estados Unidos, provocó una parada del trabajo no convencional en tres distritos escolares y dio visibilidad a las organizaciones laborales,

15 Según su propia web: “Comenzó en 2012 cuando doscientos trabajadores de comida rápida abandonaron el trabajo para exigir \$ 15 / hora y derechos sindicales en la ciudad de Nueva York. Hoy, somos un movimiento global en más de 300 ciudades en seis continentes. Ya hemos ganado aumentos para 22 millones de personas en todo el país, incluidos 10 millones que están en camino a \$ 15 / hora, todo porque los trabajadores se unieron y actuaron como un sindicato.” [Nota de traducción].

16 Organización sin ánimo de lucro cuya misión es mejorar los salarios y las condiciones de trabajo, especialmente de los restaurantes con bajos salarios. Sus tácticas y estrategia han llamado la atención de grupos empresariales y grupos de presión de la industria de restaurantes. En 2013, ROC afirmaba representar a 13.000 trabajadores de restaurantes, 100 empleadores y 2.000 miembros consumidores en 32 ciudades de los Estados Unidos. [Nota de traducción]

17 Nombre con el que se popularizó la orden ejecutiva n.º 13769 oficialmente llamada “Protecting the Nation from Foreign Terrorist Entry into the United States” emitida por Donald Trump en marzo de 2017. La orden redujo el número de refugiados admitidos en los Estados Unidos en 2017 a 50,000, suspendió el Programa de Admisión de Refugiados de los Estados Unidos durante 120 días, suspendió la entrada de refugiados sirios indefinidamente y ordenó a algunos secretarios del gabinete suspender en bloque (revisable persona por persona) la entrada de personas procedentes de países como Irán, Iraq, Libia, Somalia, Sudán, Siria y Yemen. [Nota de traducción]

como los del ROC o la Asociación de Enfermeras del Estado de Nueva York, y también impulsó la organización laboral local y en el lugar de trabajo dirigida por mujeres y personas queer.

La experiencia concreta de la huelga de mujeres, en la medida en que algunas de las organizadoras estaban inspiradas por la teoría de la reproducción social, hizo que la cuestión de si la lucha de clases debía tener prioridad sobre las luchas “basadas en la identidad”, no solo quedara obsoleta sino también retratada como engañosa. Si pensamos la clase como un agente político, el género, la raza y la sexualidad deben ser reconocidas como componentes intrínsecos de la forma en que las personas concretan su sentido del yo y su relación con el mundo y, por lo tanto, son parte de la manera en que las personas se politizan e involucran en la lucha. En la realidad vivida, la clase, la raza, la desigualdad de género no son experiencias separadas ni fenómenos compartimentados que interseccionan externamente: su separación analítica es producto de un proceso de pensamiento, que no debe ser confundido o tratado como si fuera el reflejo de la experiencia.

Es fundamental para la organización, las estrategias y la táctica política, la idea de que siempre deben hundir sus raíces en la experiencia concreta de las personas. La abstracción de la experiencia conduce al reemplazo del materialismo por el racionalismo –a saber, combinaciones de categorías analíticas y realidad subjetiva y su proyección libresca acerca de lo que la lucha de clases significa (o debe significar) en las realidades vividas por la gente-. Por otra parte, si el feminismo y el antirracismo aspiran a ser proyectos de liberación para el conjunto de la humanidad, entonces la cuestión del capitalismo es ineludible. El problema de la sustitución de la lucha de clases por luchas basadas en la identidad debe ser reformulado como un problema político surgido de la hegemonía de la articulación liberal del discurso feminista. Esta articulación convierte el feminismo en un proyecto de autopromoción al servicio de una élite de mujeres mediante la eliminación de la noción fundamental de que la opresión de género y el capitalismo están estructuralmente relacionadas entre sí. Cómo romper esta hegemonía es lo que debemos discutir ahora, y la huelga de mujeres ha sido un primer paso importante en esta dirección.

A pesar de que no todas las organizadoras y participantes en la huelga de mujeres tenían este compromiso teórico con el feminismo



de la reproducción social, la huelga de mujeres puede legítimamente ser vista como una traducción política de la teoría de la reproducción social. Las recientes movilizaciones muestran el crecimiento de una nueva conciencia acerca de la necesidad de reconstruir la solidaridad y la acción colectivas como el único camino para autodefendernos de los continuos ataques contra nuestros cuerpos, nuestra libertad y autodeterminación, así como contra las políticas imperialistas y neoliberales. Además, funciona como antídoto contra el declive liberal del discurso y prácticas feministas.

Al mismo tiempo, superar este enfoque del feminismo no significa retomar el reduccionismo economicista o adoptar unas políticas universales basadas en la abstracción de las diferencias. En las últimas décadas hemos adquirido mayor conciencia acerca de la estratificación de la condición social de las mujeres cis y trans, en función de la clase, la etnicidad, la raza, la edad, las capacidades y la orientación sexual. El reto que este nuevo movimiento feminista debe encarar es la articulación de formas de acción, organización y reivindicaciones que no solo no invisibilicen estas diferencias sino que, al contrario, las tenga seriamente en consideración. Esta diversidad debe convertirse en nuestra arma, más que en un obstáculo o algo que nos divida. Para que esto ocurra, es necesario mostrar las relaciones internas entre las diversas formas de opresión y combinar las diferencias que generan estas opresiones en una crítica más omnicomprendiva de las relaciones sociales capitalistas. En este proceso, cada política subjetiva basada en una opresión específica puede aportarnos nuevas perspectivas acerca de las diversas formas en las que el capitalismo, el racismo y el sexismo afectan a nuestras vidas.

Parte 1: ¡A la huelga compañeras!





**Parte 2**

Recrear la lucha desde el nosotras



## El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal<sup>18</sup>

Raquel Gutiérrez Aguilar, María Noel Sosa e Itandehui Reyes<sup>19</sup>

Las relaciones sociales de dominio y explotación, herederas de la colonia y desarrolladas por el capitalismo contemporáneo, son una manera de organizar las relaciones de interdependencia que configuran, siempre en condiciones de escasez y precariedad, la vida social. El dominio patriarcal está íntimamente entretejido con tales relaciones de explotación-dominación capitalista y colonial. Desde esa perspectiva indagamos en el significado de la noción mediación patriarcal para nombrar la experiencia femenina -y de los cuerpos feminizados- de bloqueo -impedimento, negación, desconocimiento, deformación, ruptura- de las relaciones entre mujeres bajo el régimen patriarcal-capitalista. Argumentamos que, al reconstruirse las relaciones entre mujeres se abren otras formas de mediación entre sí y lo otro de sí, que expanden la experiencia de la lucha cotidiana y general, iluminando formas renovadas de interdependencia para la sostenibilidad de la vida que niegan y restañan -algunas de- las separaciones impuestas por el capital.

---

<sup>18</sup> Publicado por primera vez en: Revista Heterotopías, Año 1, N° 1. Córdoba, Mayo 2018 ISSN 2618-2726 pp. 53-67

<sup>19</sup> Las autoras forman parte del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla (ICSYH-BUAP). Este trabajo es parte del proyecto de investigación "Violencia contra las mujeres, feminismos y producción de conocimiento en medio de la crisis de la reproducción social", apoyado por la Vicerrectoría de Estudios de Posgrado de la BUAP y desarrollado en diálogo con Mina Navarro.

## Introducción

Las renovadas luchas de las mujeres en México, en América Latina y en algunas regiones de EE.UU y Europa contra “todas las violencias machistas”, que a modo de un expandido y sos-tenido levantamiento van hilando tales violencias -públicas y privadas- con las otras violencias que a la sociedad en su conjunto impone el capitalismo contemporáneo y sus diversos regímenes políticos extractivistas, están haciendo brotar conocimientos y esperanzas igualmente renovadas. Son tres elementos los que nosotras consideramos fundamentales de estos conocimientos regenerados. En primer lugar, el creciente ánimo por colocar la garantía de la reproducción de la vida como asunto central del debate político contemporáneo, impugnando y desplazando el siniestro marco argumental y normativo que coloca la productividad -¡del capital!- como fundamento de las preocupaciones políticas y de las decisiones económicas. En segundo lugar, al producir acciones de lucha y argumentos contra todas las violencias machistas -y capitalistas y coloniales- colocando como eje la garantía de la reproducción de la vida, las mujeres estamos haciendo visible la negada trama de interdependencia que nos conecta entre nosotras y con el mundo “natural” todo; recordándonos que es en esa trama de interdependencia capaz de regenerar lo común -que se extiende más allá de lo humano- cómo la vida se sostiene y garantiza sus reiterados ciclos reproductivos. En tercer lugar, el torrente de luchas de heterogéneos grupos de mujeres contra todas las violencias machistas -capitalistas y coloniales- ha relanzado el entre mujeres como fértil camino de enlace, lucha y creatividad.

Poniendo en el centro entonces, las luchas cotidianas y extraordinarias por garantizar la sostenibilidad de la vida y reconociendo poco a poco la trama de interdependencia que la sostiene, el “modo de producción” contemporáneo se nos presenta como una amalgama triangular que trenza patriarcado, capitalismo y colonialismo, cada vértice sosteniendo a los otros. Este complejo de expropiación, explotación y dominación se funda en cadenas de separaciones y en la fijación de mediaciones para la gestión de tales separaciones. En relación a la dominación patriarcal, la entendemos como el radical e insistente proceso de separación de las mujeres entre sí y de ellas con



sus creaciones y, en particular, con su prole. Tal dominación supone una imposibilidad de asumir las diferencias -las sexuales, en primera instancia pero no sólo; estableciendo una jerarquía de los varones y una desvalorización de lo femenino -o feminizado- que se fija mediante un orden de cosas que se impone a las mujeres como constricción práctica -material y psíquica- para cumplir con conjuntos de deseos ajenos.

El patriarcado para nosotras, en tal sentido, no es algo que aconteció en la prehistoria marcando una “derrota” del género femenino, tal como en algún momento pensó Engels; pese a que es muy claro cómo la fijación histórica de la determinación patriarcal del linaje ligado a las religiones monoteístas -con un potente dios padre en el centro- habilitó una forma de organizar el mundo social imponiendo la separación de las mujeres entre sí y de cada una con su prole y sus creaciones, ahora pertenecientes a la familia del padre o del marido. El patriarcado, pues, si bien tiene una historia originaria, para nosotras es más que eso: es la manera cotidiana y reiterada de producir y fomentar separaciones entre las mujeres instalando una y otra vez algún tipo de mediación masculina entre una mujer y otra y por tanto, entre cada mujer y el mundo. En este trabajo, llamaremos mediación patriarcal a esta polimorfa y omnipresente práctica social que puede ser llevada a cabo tanto por seres humanos con cuerpo de varón como por aquellas que habitan cuerpo de mujer. Pese a que, en los tiempos que corren, muchísimas mujeres estamos dando una dura pelea contra la mediación patriarcal con el arma del entre mujeres, tal como argumentaremos más adelante.

Por otro lado, con Silvia Federici y algunos otros autores de la corriente de la que ella es parte, entendemos el capitalismo como reiterado proceso de separación de lxs trabajadorxs de sus medios de existencia (Federici, 2013; De Angelis, 2012) para instalar como mediación de tal separación al salario y, en general, al dinero como medida abstracta del trabajo. No entraremos por ahora en un debate más profundo en relación a esto pues nos interesa centrar la atención en las renovadas luchas contra la mediación patriarcal. Finalmente, en los recurrentes procesos de separación de lxs trabajadorxs de sus medios de existencia ocurren procesos que Navarro (2015) nombra como “despojos múltiples” que inhiben y degradan la capacidad política de las tramas de interdependencia desgarradas por el capital; en particular,

que devalúan y niegan las capacidades de dar forma (Echeverría, 1998) de las colectividades es decir, sus capacidades de autodeterminar los modos de su vida colectiva. Nosotras entendemos la colonización como erosión, agresión y tendencial anulación de las capacidades políticas de pueblos y comunidades, fundada en la imposibilidad de asegurar la reproducción de su vida colectiva en medio de cuerpos legales ajenos. Son, en este sentido, múltiples y recurrentes los procesos de colonización del mundo por el capitalismo patriarcal. La separación de las comunidades de sus capacidades políticas se media a través de la ley impuesta por quien coloniza, que es a la vez, patriarcal y capitalista. En los procesos coloniales se impone el monopolio de nombrar y normar tal como afirma Rivera Cusicanqui (2006).

Habitamos en medio de tres clases de separaciones articuladas: de las mujeres entre sí y con sus creaciones, de las variopintas y altamente diversas colectividades humanas con sus medios de existencia y de las capacidades políticas de un amplio arcoiris de comunidades y pueblos para autodeterminar su vida colectiva. Mediación patriarcal, mediación dineraria -y salarial- y mediación de la ley colonial están entonces firmemente trenzadas, amalgamadas en un complejo de dominación, expropiación, explotación y despojo que tiene a la violencia como eje organizador.

Vayamos ahora a rastrear pistas ofrecidas por las renovadas luchas de las mujeres contra todas las violencias que son ejes estructuradores de esta amalgama de separaciones y mediaciones, en tiempos de dramática crisis de la reproducción de la vida. El prisma de la interdependencia como clave de intelección de tales luchas nos permitirá entender sus diversos contenidos subversivos y creativos, abandonando otros marcos analíticos y clasificatorios que, a nuestro juicio, limitan la comprensión de lo que está ocurriendo. Elegimos entonces como primera pista la renovada disposición de enormes contingentes de mujeres a reconstruir las relaciones sociales entre sí, más allá de posiciones feministas clásicas. En casi todos los lugares de la geografía social encontramos renovados enlaces y alianzas entre mujeres y notables esfuerzos por desplazarse del lugar fijado por el imaginario patriarcal del capitalismo colonial, para acercarse a otras y coproducir nuevas fuentes de fuerza para sí mismas y para todas (Gutiérrez 2017, Gago, 2017, Furtado, 2017).



Entonces, nuestro punto de partida analítico tenemos que hallarlo en nosotras mismas y en las luchas que desplegamos contra las violencias de las que somos objeto, criticándolas e impugnándolas desde la vivencia personal y colectiva. Durante ese desplazamiento subjetivo y político, se nos presentan con claridad tanto las separaciones y fracturas soportadas por nuestra trama de interdependencia, como las variadas formas de mediación que nos sujetan. Al encontrarnos entre diversas y hablar de todo lo que vivimos como límite, como negación y violencia, en tiempos de crisis de la reproducción de la vida y, en particular, en medio de la ola de violencia feminicida desatada en América Latina; desde profundos dolores surgen también las vivencias gozosas que encuentran caminos para impugnar y subvertir el mundo que habitamos. Las reflexiones que aquí presentamos son expresión, también, de nuestros esfuerzos personales y colectivos para no acostumbrarnos a la barbarie y no desanimarnos a seguir ensayando caminos de regeneración de vínculos fértiles para sostener la vida, deteniendo y limitando las fuerzas destructivas del capitalismo colonial. Tienen por tanto el propósito de ordenar la experiencia, de reunir reflexiones que entre muchas hemos venido circulando en clave femenina para aportar a los debates sobre los feminismos y sobre las luchas sociales en América Latina.

## **Ser para otros, fetichismo de la interdependencia**

En su más conocido trabajo *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Silvia Federici nos devela uno de los muchos secretos de la dominación moderna capitalista y colonial sobre el cuerpo de las mujeres -y sobre el conjunto de las separaciones mencionadas-, el que tiene que ver con el surgimiento de la filosofía cartesiana que reemplazó la visión orgánica viva de la naturaleza, por una concepción mecanicista que entiende la vida, sus procesos y ciclos, como una máquina inanimada que debe ser controlada, convirtiéndola además -imaginariamente- en fuente inagotable de recursos a expropiar y concentrar. Con el desarrollo del racionalismo científico moderno, añade Federici, los conocimientos de las mujeres se devaluaron y negaron a punta de horca y hoguera: la mujer-bruja encarnará negativamente las fuerzas incontrolables –e irracionales– de

la naturaleza, reforzando con ello la separación mundo social y mundo natural. Esta visión desdeña y desconoce la interdependencia pues no concibe la existencia de seres conectados como parte íntegra de lo que nos contiene y sostiene, y llamamos naturaleza.

En las relaciones de explotación capitalista, dirá Marx –y en las de apropiación patriarcal del trabajo de las mujeres para la reproducción del conjunto social diría Federici–: “las relaciones sociales entre las personas se presentan, por decir así, como invertidas, como una relación entre las cosas” (Marx, 1982) esto es, se presentan como relaciones fetichizadas. Entonces, si bien cada modo de producción genera un orden metabólico social particular a través de su relación con el mundo natural, hablando del modo capitalista, la lógica del valor (valor de uso subsumido al valor de cambio) va imponiendo un modo de ser respecto a las relaciones sociales con otros seres humanos y vivos. Este tipo de relaciones ocultan las profundas relaciones metabólicas de interdependencia entre la humanidad y la tierra. Y por supuesto oculta también la fractura metabólica (Bellamy Foster, 2000) aparecida con el modo capitalista de producción a nivel de ciclos, procesos regulatorios de intercambio de materia y energía entre seres vivos y su entorno. En este sentido Jason Moore afirma que el capitalismo es, sobre todo, un modo de organizar la Naturaleza: un modo de imponer y fijar específicos y limitados modos de fluir de la energía y la materia sujetándolos a la valorización del valor (Moore, 2015). La negación del cúmulo de flujos y equilibrios de materia y energía que sostienen la vida como trama de interdependencia, bajo el dominio del capitalismo patriarcal y colonial, refuerza tanto el “patriarcado del salario” (Federici, 2013) como la dominación-destrucción del mundo extra-humano convertido también en objeto de explotación: “recursos naturales”, pues. Y esto ocurre, una y otra vez, en condiciones de violencia cada vez más abierta, generalizada y brutal.

En este trabajo nos interesa indagar en algunos aspectos del modo en que el capitalismo-colonial fagocita la energía de las mujeres para su propia reproducción casi como un proceso automático, mediante la práctica patriarcal de expropiación de las creaciones femeninas. Por ello nos parece relevante indagar también en la disposición corporal de las mujeres a través de una configuración psíquica de “ser para otros”. Autoras feministas como Franca Basaglia y Marcela Lagarde (1995)



han problematizado el “ser para otros” como una condición femenina naturalizada que niega la capacidad de ser sujetas para la recreación de sí mismas. Crecidas en los mandatos sociales femeninos de realización a través de lxs otros en términos de sujeción, inhibidas de la capacidad de disponer de nosotras mismas (Gutiérrez, 1999), hay una dificultad enorme para poder diferenciar el propio deseo con las expectativas exteriores fetichizadas que recaen sobre nosotras. El entre mujeres, consideramos, abre caminos para la sostenida erosión y tendencial implosión de este antiguo y profundo dispositivo de sujeción de cada una en particular y de todas en general. Desde ahí desafía la triada amalgamada de patriarcado, capitalismo y colonialidad.

## Las violencias contra las mujeres y la mediación patriarcal

La producción social de una específica configuración psíquica organizada en el “ser para otros”, así como de los variados dispositivos de cautiverio (Lagarde, 1995) se realiza a través de las diversas violencias que a diario y en diferentes escalas recibimos las mujeres. Desde hace décadas el movimiento feminista en diversas geografías ha desarrollado un conjunto de reflexiones teóricas e históricas para comprender, resistir, frenar la Violencia Contra las Mujeres (VCM), conectando la dimensión patriarcal de los ámbitos íntimo-doméstico con el público-institucional. Una explicación más profunda y estructural de un continuum (Kelly, 1988) atravesado por relaciones de dominación múltiple (Reyes-Díaz, 2017), arroja luces sobre cómo la VCM no es únicamente un problema de “género” que ocurre por patologías psicológicas de varones desequilibrados, sino un tipo de vínculo propio de las relaciones del orden de dominación vigente claramente entrelazado con la explotación capitalista y el régimen colonial. Así, la VCM es tanto un dispositivo de control y aleccionamiento hacia las mujeres y hacia el conjunto de la población en momentos de renovado despojo (Navarro, 2015) que revela la complicidad entre patriarcado y acumulación capitalista (Federici, 2015), como un medio instrumental para desplegar los valores de la masculinidad dominante (Segato, 2003).

Gutiérrez y Paley (2016) se asoman al contexto mexicano para explicar la VCM en el marco de la guerra contrainsurgente que

desde hace décadas y especialmente desde el año 2006 se despliega como parte de una "estrategia anómala y contradictoria que incluye el involucramiento de múltiples actores no-estatales". Tal estrategia político-militar tiene el objetivo de anular las capacidades sociales de reproducción de la vida que sostienen las diversas tramas comunitarias. Despojo, asesinato y sobreexplotación estarían profundamente imbricados para frenar las luchas de las poblaciones desposeídas, sobre todo aquéllas que resisten en los conflictos socio-ambientales por lo común y en la defensa de la tierra y el territorio (Navarro, 2015), que son a final de cuentas, garantía de sostenibilidad de la vida aunque sea parcialmente.

Rita Segato (2014) insiste en que existe una "pedagogía de la crueldad". Además del asedio y debilitamiento de las tramas comunitarias que sostienen la vida a través de la intensificación de la explotación de la fuerza de trabajo y el despojo de sus bienes comunes, la VCM contiene un mensaje aleccionador -pedagógico- dirigido principalmente hacia las mujeres, tanto para normalizar el comportamiento de aquéllas que han desafiado el orden existente, como para prevenir la resistencia al orden de cosas impuesto y su eventual subversión. La VCM entonces, además de una acción de disciplinamiento a los cuerpos de las mujeres, es también un modo de disuadir y descontrolar al conjunto, de inhibir los procesos organizativos cargando a las tramas comunitarias de dolor y ansiedad. Se trata de obligar a los cuerpos y comunidades agredidas a aceptar y acatar las disposiciones ajenas.

Por lo demás, la VCM tiende a enfatizar una lógica reaccionaria del cuidado (Pérez Orozco, 2014) reforzando sutilmente la dependencia simbólica de las mujeres hacia los hombres, fetichizando aún más la trama de interdependencia. La mediación patriarcal de la que hablamos a un comienzo es, por tanto, una expresión con doble contenido. Por un lado, es palabra viva que brota del entre mujeres para nombrar la experiencia femenina -y de los cuerpos feminizados- de bloqueo -impedimento, negación, desconocimiento, deformación, ruptura- de las relaciones entre mujeres bajo el capitalismo-colonial. Y es, al mismo tiempo un hecho objetivo, material y simbólico, de fijación de tal separación, estructurada y estructurante (Bourdieu, 1991) de las mujeres entre sí y entre ellas y su prole y sus creaciones.



Entendemos que una de las bases de tal mediación es la que establece a las genealogías patriarcales, o sea, el hecho de que sólo el linaje paterno sea considerado legítimo. Las genealogías patriarcales desdibujan a las femeninas y la filiación masculina se establece como orden simbólico (Restrepo, 2016). Es el padre quien reconoce a la prole y la legítima y las mujeres quedamos inscriptas en la línea paterna o la del cónyuge o esposo, desvaneciéndose el vínculo entre madres e hijas. Para nosotras, ello supone tanto el exilio en la familia del padre-marido, como el esfuerzo del reconocimiento de los hijos propios como parte del linaje masculino (Rivera Garretas, 1996; Gutiérrez Aguilar, 1999). De este modo, lo que hoy llamamos estructura edípica, como forma de acceso al orden cultural, se organiza ya en el interior de una sola línea de filiación masculina, mientras que la relación de la mujer con su madre carece de símbolos y de fuerza simbólica. Así, las relaciones madres-hijas en las sociedades patrilineales quedan subordinadas a las relaciones entre hombres (Irigaray, 1992). En este tipo de inscripciones, de estructuras estructurantes, es que se fijan las relaciones entre mujeres desde la mediación patriarcal.

A nivel simbólico tal estructura de mediación se basa en que el mundo se nos aparece como representación, como del sujeto masculino, desde la insistencia de mirar sólo al padre como verdadero autor de la vida (Rivera Garretas, 1996). Esto acarrea otro de los elementos que simultáneamente suponen y refuerzan la mediación patriarcal: la autodesvalorización de la creación de cada una y, por consiguiente, la desvalorización de una misma y de las relaciones con otras mujeres -que se expresa en distintos niveles de inseguridad, competencia o sentimiento de desolación. Además, tal desvalorización entronca con la desvalorización del mundo reproductivo en el que se sustenta el capitalismo patriarcal (Federici, 2015).

## **El entre mujeres: revalorización de una misma y catalizador de luchas**

Si la genealogía entre varones está signada por quién ocupará el lugar simbólico del “padre” y fungirá de “jefe” -y por tanto incluye siempre una tensa rivalidad entre los miembros del pacto masculino-, la lógica de la genealogía entre mujeres, tal como dificultosamente estamos aprendiendo, es hacerse cargo de la creación individual y

colectiva garantizando la continuidad de la vida. Coincidimos con Muraro en que indagar en y atender a la relación madre-hija inaugura otras posibilidades de medida y de mediación. El entre mujeres es la práctica de la relación entre nosotras que en su permanencia construye orden simbólico. A través de la práctica de la relación entre mujeres se desafía, se elude y subvierte la mediación patriarcal, en tanto entre nosotras creamos un lenguaje propio para mediar con el mundo. El entre mujeres, en tanto rompe un pilar de la amalgama expropiación-explotación-dominación, erosionando la mediación patriarcal históricamente construida como condición de la separación de las mujeres entre sí, colabora en el conocimiento de sí y se torna fuente de fuerza (Muraro, 1994), abriendo paso a una mediación fluida a través del lenguaje, siempre incompleta y “en marcha”. En la práctica de la relación entre mujeres intercambiamos antes que nada palabras para nombrar y organizar nuestra propia experiencia negada. Este lenguaje y estas conversaciones constituyen por tanto una mediación fluida -creativa aunque incompleta- entre nosotras mismas que tendencialmente habilita nuestra propia fuerza, al tiempo que desbloquea, confronta, erosiona y elude aquello que la bloquea: Las relaciones entre mujeres, si son simbólicamente reforzantes, si no se reducen a la mera solidaridad o a la identificación recíproca, sino que son relaciones mediadoras que permiten la libre afirmación de lo que existía sin palabras en la intimidad de cada una, entonces son al mismo tiempo fuente de fuerza y de saber. (Muraro, 1994, p.12)

Consideramos que las palabras de Muraro que, por lo demás, resumen la experiencia de anteriores torrentes de luchas de mujeres, alumbran lo que está aconteciendo en la actualidad: el generalizado estado de rebelión de nosotras, de múltiples grupos y colectivos de mujeres que hablan entre sí y proponen y enfatizan que “estamos para nosotras” al tiempo que confrontan la VCM en todas sus formas, en las calles, en las escuelas, en los centros de trabajo y en las casas; ensayando además la herramienta del paro (Gago, 2017). Sabemos, además, que la práctica de las relaciones entre mujeres no es algo sencillo. En tanto muchas y diversas se esfuerzan por eludir y objetar el orden simbólico heredado, que finalmente asigna sentido a los eventos, se requiere de gran cuidado en el cultivo de la palabra para lograr ordenar -y a veces entender- la experiencia vivida.



Sin embargo, la valorización de las relaciones entre mujeres supone una revalorización de la relación con una misma, y del sentido de ser mujer, y, por tanto, una revitalización de la potencia política de tales relaciones en medio de la trenza de la dominación-explotación-expropiación. Si la mediación patriarcal es clave para el bloqueo de la disposición de nosotras mismas, la circulación de la palabra entre mujeres es parte del ensanchamiento de la disposición de sí (Menéndez, 2017). Más aún, al desbloquear la disposición de cada una sobre sí misma, nos podemos re-conocer entre nosotras de forma siempre renovada y recomponer, en primer término, la relación con nuestras creaciones. Así, al reconstruirse las relaciones entre mujeres se abren otras formas de mediación entre sí y lo otro de sí, que expanden la experiencia de la lucha cotidiana y general, iluminando formas renovadas de interdependencia para la sostenibilidad de la vida que niegan y restañan, eluden y erosionan, poco a poco, el complejo de separaciones impuestas por el capitalismo-colonial al tiempo que subvierten su dimensión patriarcal.

El entre mujeres supone entonces, también la recuperación del linaje madre/hija, que abre lo que el binomio padre/hijo opaca como requisito patriarcal para mantener la línea de linaje y dominación en clave patriarcal, garantizando además la perpetuación del capitalismo y la colonialidad. Si la historia de las mujeres es la historia de su cuerpo, de un cuerpo que existe para-otros y es por tanto la historia de una expropiación permanente, del desconocimiento de sus energías vitales y de sus creaciones (Lagarde, 1995); es también la historia de un cuerpo con capacidad de ser dos (Rivera Garretas, 1996), de parir y cuidar, y desde allí hacerse cargo y reclamar su creación como acción contra la expropiación, el despojo y la explotación. La recuperación del vínculo simbólico con la madre, y por tanto con otras mujeres, representa una amenaza al orden establecido, porque aunque todos y todas seamos hijas de mujer- que a su vez es hija de una mujer y así sucesivamente-, dada la inscripción patriarcal de la prole y lo que esto ha supuesto en términos simbólicos, este linaje es permanentemente invisibilizado o negado.

Podemos señalar que los esfuerzos por reconstruir otro tipo de mediación entre cada una y el mundo, desbordando lo que no puede ser dicho a través del lenguaje dominante; nos empuja a nombrar el

mundo “en femenino” y a organizar la experiencia simbólica desde esas palabras. Reconocernos nacidas de mujer e inscritas en la palabra a través de la llamada lengua materna, nos encamina para entender la fortaleza de los espacios entre mujeres, y también detectar sus límites. Los aportes de Muraro (1994), señalan precisamente la relevancia de la enseñanza del lenguaje que recibimos de nuestra madre. Esta vivencia de lenguaje inicial, que al mismo tiempo va otorgando certeza, seguridad, confianza, al dotar de sentido al mundo ocurre desde la madre concreta, de cada quien -o quién por ella-, pero también desde la madre simbólica. Por tanto, el lenguaje materno, o el regenerado lenguaje entre mujeres, es el vehículo de nuestra capacidad de establecer orden simbólico, que en términos de desarrollo psíquico nos permiten registrar tal componente de la relación como aquel capaz de dejar una fuerte huella de la creación subjetiva, de vivencia gozosa de la capacidad de crear mundo. La práctica del entre mujeres como espacio-tiempo para intercambiar palabras que “alumbra el mundo”, según los aportes de las feministas de la diferencia, reconstruye lo que ellas llaman “orden simbólico de la madre”. El entre mujeres, además, tiene como punto de partida el desarrollo del deseo propio, habilita una política del deseo (Cigarini, 1997). Por eso ocurre que el entre mujeres es camino de despliegue del deseo propio y de tejido y enlace con los deseos de las demás, de una manera que es casi imposible nombrar desde el código patriarcal.

Consideramos pues que a través de la reciente y creciente disposición de muchísimas mujeres a tejerse con otras para defenderse de y confrontar la VCM, se producen y regeneran, ten-samente, hilos de significado que reconstruyen otro orden simbólico, orden simbólico de la madre. Esto ocurre poco a poco desde el cuidado y la escucha, desde la exploración de modos de relacionamiento no codificados ni fijados desde el orden simbólico patriarcal, jerarquizante, vio-lento, trenzado tanto con la lógica del dinero que pauta relaciones instrumentales y utilitarias; como con la lógica colonial que se sostiene a partir de fijar separaciones y organizar jerarquías. Así, el entre mujeres es una posibilidad de lucha y vida cotidiana, es espacio físico y simbólico para sortear las dificultades de reconocer y expresar los deseos propios. Lia Cigarini lo especifica como la práctica de la relación entre mujeres, enfatizando la práctica de la relación, siendo por tanto punto de partida



y de llegada. La relación así pensada es correlato de la idea contumaz de la interdependencia, de que la vida se desarrolla siempre en relación con otros/as, que solo desde ahí es sostenible. Es también espacio que habilita la posibilidad de la creación, singular y colectiva, porque aparecen posibilidades que antes no estaban, ligadas al lanzamiento del deseo propio y colectivo.

En este sentido, los aportes de Rivera Garretas (1997) insisten en que se trata de entender la específica forma de politización que brota desde estas relaciones entre mujeres, precisamente al entender y practicar las relaciones; sabiendo que desde allí se abre paso a otra política, una que de alguna forma sabemos que existe, que se ha mantenido, pero que no siempre reconocemos, dada la negación permanente, en primer lugar de nuestra propia experiencia del mundo -en tanto que mujeres-, y desde ahí, a las tramas de interdependencia que sostienen la reproducción de la vida. Estas relaciones entre mujeres, denominadas por la Escuela Filosófica Diótima como *affidamento* (Rivera 1997, Cigarini, 1996) sólo pueden estabilizarse y perdurar bajo el orden simbólico de la madre, que genera mediación fluida a través del lenguaje, con base en confianza y apoyo, que da fuerza y conocimiento de sí, al ponerse una en relación con otra mujer para realizar el deseo propio o ser puente para que otra realice el suyo. Partiendo desde una misma, para salir de una misma, se pueden tejer vínculos de *affidamento* que alumbran claves desde la experiencia femenina para la transformación del mundo. Por tanto, revalorizar el entre mujeres como fuente de conocimiento, es reconocer que hay saberes y lenguajes que sólo son transmisibles de mujer a mujer y que eso supone correrse del lugar de pobreza simbólica que busca siempre imponerse sobre las mujeres, como condición para que seamos pensadas por otros y no desde nosotras mismas.

Un problema que brota de la práctica cada vez más extendida del entre mujeres es que nos empuja a reconocer que los espacios "mixtos" que pretenden ser de "pares" se estructuran, siempre, desde la jerarquía masculino-patriarcal; lo cual no sólo supone separar y connotar a aquellos que habitan cuerpos de varón de aquellas que habitamos cuerpos de mujer, desconociendo y negando cualquier otra posibilidad, sino que entre quienes son reconocidos como va-rones, se establecen inmediata y recurrentemente variantes diversas del "pacto

masculino” de dominación/expropiación que organiza históricamente tanto los espacios específicamente masculinos como los ámbitos mixtos. El reconocimiento de tal inexistencia de espacios de pares tiene generalmente un doble efecto en tanto des-compone uno de los vértices de la triada de la expropiación-explotación-dominación: percibimos nuestra fuerza colectiva como auténtico des-borde de la cadena de separaciones y sujeciones; al tiempo que nos confronta con la inmensa tarea de reconstruir la vida bajo otros términos en todos los niveles. Hasta cierto punto, una parte del renovado levantamiento de las mujeres está hoy situado en tal encrucijada y por eso parece que ocurre un movimiento tectónico en los fundamentos mismos del orden social.

### **Reflexiones finales. De las potencias que se abren con y a partir del “entre mujeres”**

El “entre mujeres” es la práctica cotidiana y política de creación de vínculos inmediatos en lucha contra la mediación patriarcal –y en ocasiones, explícitamente contra la mediación del capital y del orden colonial. Es, por tanto, una manera de abrir renovados cauces para el flujo de la energía vital humana, habilitando otras formas de interdependencia, que no es otra cosa que creación del mundo social. Por tal razón, el “entre mujeres” asume diversas formas de existencia; se presenta a veces como ayuda mutua o, en ocasiones, se viste de soporte cotidiano para múltiples desafíos vitales. En tal sentido, el “entre mujeres” como práctica cotidiana y política de creación de vínculos inmediatos de lucha contra la mediación patriarcal –y por tanto, contra el mundo mediado por el capital- es una fuerza simultáneamente subversiva de aquello que la contiene y la drena, así como capaz de crear y ensayar maneras de habitar el mundo no plenamente subsumidas al orden patriarcal del capitalismo colonial.

El entre mujeres abre la posibilidad de ensayo y creación de formas de interdependencia que no se ajusten a –ni se conformen con- las cadenas de dependencia y heteronomía que son los rasgos patriarcales que asume la interdependencia negada –y fetichizada- en el capitalismo colonial. Organizar la experiencia desde nuestros diversos entre mujeres nos permite pensar herramientas para destruir



la casa del amo con armas que no son las del amo (Lorde, 1998). Se vuelve posibilidad de defendernos contra la expropiación de nuestras creaciones; nos permite reafirmarnos desde nuestras certezas sensibles sin volver a dudar de ellas una y otra vez, sin relativizarlas ni negarlas. El entre mujeres es un modo y un camino para hacernos cargo del malestar que arrastramos en el mar de dificultades que supone habitar dentro de la trenza amarrada entre patriarcado, capitalismo y colonialidad; es la acción práctica de desamarrar tal red de sujeción simultáneamente regenerando tramas de interdependencia más saludables y amables.

Puebla, noviembre de 2017

## Referencias bibliográficas

Basaglia, Franca. 1983. *Mujer, locura y sociedad*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Cigarini, Lia. 1996. *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Icaria.

De Angelis, Massimo. 2012. Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los “cercamientos” capitalistas. *Theomai* [en línea] [Fecha de consulta: 5 de noviembre de 2018]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12426097003>

Echeverría, Bolívar. 1998. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

Foster, John Bellamy. 2000. *La ecología de Marx*. Barcelona: El Viejo Topo.

Federici, Silvia. 2013. *La revolución feminista inacabada, reproducción social y lucha por lo común*. México: Escuela Calpulli y Labrando en común.

Federici, Silvia. 2015. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Puebla/Oaxaca: Tinta Limón, Pez en el árbol, Labrando en común.

Furtado, Victoria. 2017. Nosotras queremos cambiarlo todo. Entrevista al colectivo Minervas. *Zur. Pueblo de voces*, 7 de marzo. Disponible en: <http://www.zur.org.uy/content/nosotras-queremos-cambiarlo-todo-entrevista-al-colectivo-minervas>

Gago, Verónica. 2017. Paro de mujeres. Una creación colectiva. *Las 12, Página 12*, 3 de marzo. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/23401-una-creacion-colectiva>

Gutiérrez Aguilar, Raquel. 2014 [1999]. Desandar el laberinto. *Introspección a la feminidad contemporánea*. Puebla/Oaxaca: Pez en el árbol.



Gutiérrez Aguilar, Raquel y Paley, Dawn. 2016. La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México. *Deportate, Esuli e Profughe*, 30, Venezia: Universidad Ca' Foscari.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. 2018. Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. *Theomai* [en línea] [Fecha de consulta: 5 de noviembre de 2018] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12454395004>

Irigaray, Luce. 1992. *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.

Kelly, Liz. 1988. *Surviving sexual violence*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lagarde de los Ríos, Marcela. 2005 [1995]. *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: CEICH, UNAM.

Lorde, Audre. 1998. Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En Moraga Cherrie y Castillo, Ana: *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

Marx, Karl. 1982. *El Capital* (decimoséptima reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.

Menéndez, Mariana. 2018. Entre mujeres: "nuestro deseo es cambiarlo todo". Apuntes sobre el re-emergir feminista en el Río de la Plata". *El Apantle*, 3, 55-68.

Moore, Jason. 2015. *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. Londres/Nueva York: Verso.

Muraro, Luisa. 1994. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y HORAS.

Navarro, Mina Lorena. 2015. Claves para pensar el despojo y lo común desde el marxismo crítico. En *La Crisis, el Poder y los Movimientos Sociales en el Mundo Global*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Pérez Orozco, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de sueños.

Restrepo, Alejandra. 2016. La genealogía como método de investigación feminista. En Blazquez Graf, Martha y Castañeda, Patricia (coords): *Lecturas críticas en investigación feminista*. Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Reyes-Díaz, Itandehui. 2017. *Violencia feminicida y desaparición en cuerpos-territorios feminizados. Familias que luchan por las ausentes en Ecatepec*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Sociología. Puebla: ICSyH-BUAP.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2006. La noción de "nación" como camisa de fuerza de los movimientos indígenas. En Gutiérrez, R. y Escárzaga, F. (coords.): *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, volumen II. México: Juan Pablos/CEAM, A.C./UACM/BUAP/ UAM/DIAKONIA.

Rivera Garretas, María Milagros. 1996. *El cuerpo indispensable*. Madrid: Horas y horas.

Rivera Garretas, María Milagros. 1997. *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy*. Buenos Aires: Librería de las mujeres.

Segato, Rita Laura. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Segato, Rita Laura. 2014. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México: Pez en el árbol.



## Entre mujeres: “Nuestro deseo de cambiarlo todo”. Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de la Plata<sup>20</sup>

Mariana Menéndez Díaz

El artículo aborda una serie de reflexiones nacidas a partir de la reemergencia de la lucha de las mujeres y feminista en el Río de la Plata. Su centro está puesto en el cultivo de un feminismo desde abajo o popular, que pone en el centro la reproducción social y simbólica de la vida colectiva, conformado por una diversidad de experiencias que hilan las prácticas cotidianas por sobrevivir y vivir con esfuerzos colectivos inscriptos en los territorios y los movimientos sociales. Se señala también el “entre mujeres” como rasgo novedoso de estas prácticas políticas, donde se valoran de forma explícita y se cultivan las relaciones entre mujeres partiendo de sí y habilitando la organización de nuestra experiencia como punto de partida para crear otra política. Desde allí se es capaz de realizar una interpelación tanto al orden establecido como a las formas dominantes de pensar y hacer de la propia izquierda.

### Introducción

Desde hace algunos años la lucha de las mujeres tomó fuerza y visibilidad tanto en los territorios urbanos como rurales, contra la violencia machista que se ensaña contra los cuerpos de las mujeres, la que implica el despojo de los medios de existencia ante la creciente precariedad de la vida, o ante la imposición de proyectos extractivos a lo largo y ancho de América Latina.

En el sur de estos territorios, especialmente en el Río de la Plata desde donde escribo, la capacidad regenerada de interpelar a la sociedad por parte de las mujeres ha cobrado una fuerza inusitada. En Montevideo, Uruguay, se iniciaron acciones en 2014 convocándonos a una plaza del centro de la ciudad cada vez que ocurre un feminicidio. La noción de feminicidio le puso nombre a un acto que era descrito todavía

---

20 Publicado por primera vez en: Menéndez, Mariana (2018). “Entre mujeres: ‘nuestro deseo es cambiarlo todo’”. Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de la Plata”. El Apantle, 3, 55-68.

como “crimen pasional” o titulado en la prensa como “muere mujer en manos de su pareja”, limitándose a relatar el horror, individualizar en un culpable y/o responsabilizar a la víctima y pasar a otra noticia. La primera alerta feminista reunió a una veintena de mujeres, dispuestas en semicírculo, portaban carteles: “la mató porque la creía de su propiedad”, “asesinada por ser mujer”, “todas juntas, todas libres”. Esta acción se ha llevado adelante desde ese diciembre hasta la actualidad, convocando cada vez a más personas. En Buenos Aires, y otras provincias de Argentina, el hartazgo de las mujeres desbordó en la convocatoria bajo la consigna “ni una menos” el 3 de junio del 2015. A la vez que el Encuentro Nacional de Mujeres, que se realiza en Argentina desde 1986, reúne año tras año a más participantes. Este espacio que se ha convertido en referencia para miles de mujeres, catalizó en 2016 el llamado al paro del 19 de octubre, días después del encuentro, cuando se difundió la noticia del asesinato cruento de Lucía Pérez. Estas acciones de protesta fueron la antesala del paro internacional de mujeres del 8 de marzo de 2017.

El 8 de marzo de 2017 tembló la tierra, esa era la sensación que compartíamos en las conversaciones acaloradas, en los cuerpos que sentían renovadas energías que se expandían a través de estar juntas. El paro de mujeres se llevó adelante en decenas de países alrededor del mundo, abriendo ante tanta oscuridad un tiempo renovado. Un tiempo en el que cada una de las que está involucrada de alguna manera en la lucha se supo distinta, dejó de balbucear para poder hablar desde una misma con otras, partiendo de sí para ser con otras.

Cuando energías colectivas de tal magnitud se desatan es urgente tomar apuntes y aprender. Ese es mi punto de partida para escribir sobre lo que está ocurriendo, insistir en el esfuerzo por comprender las claves que la lucha está abriendo, para seguir sus hilos y preguntarnos: ¿Qué nos está enseñando la lucha desplegada por las mujeres? ¿Desde qué prácticas novedosas se está gestando esta turbulencia? ¿Qué nos dicen estas prácticas políticas sobre los horizontes de deseo de la lucha social? Son preguntas que precisan de reflexiones colectivas que ya están abiertas. En este artículo en particular me centraré en los siguientes ejes comprensivos: la (re) emergencia de un feminismo desde abajo, que pone en el centro la reproducción social, material y simbólica, de la vida colectiva, que tiene



al “entre mujeres” como rasgo distintivo de estas prácticas políticas, y desde ese punto de partida es capaz de realizar una interpelación tanto al orden establecido, como a las formas de pensar y hacer de la propia izquierda.

## La valorización de las relaciones entre mujeres y su potencia política

Ante las primeras irrupciones de las mujeres manifestándose en el espacio público dos explicaciones han sido usadas con regularidad. Por un lado, se arroga el crecimiento de las movilizaciones a su carácter mediático; por otro, se señala su carácter espontáneo, horrorizado ante la violencia pero sin historia ni trama. A contrapelo de tales explicaciones, y si observamos el momento anterior a las grandes acciones colectivas en las calles, podemos observar un largo recorrido de prácticas de resistencias y de encuentro entre mujeres, que han forjado desde múltiples experiencias la reemergencia de un feminismo desde abajo o popular. Encuentros que en variadas experiencias han tomado una densidad tal, que nombraremos como “entre mujeres”, donde se manifiesta y valoran de forma explícita las relaciones cotidianas y políticas entre nosotras. El “entre mujeres” cotidiano y reiterado es fuente central de la energía desplegada, luego, en el espacio público; son relaciones que se han politizado, y cuya presencia y valorización implican en sí misma una acción subversiva.

La importancia de la valorización de las relaciones entre mujeres, y de cada una singularmente, podemos comprenderla mejor si echamos luz sobre lo que la desvalorización implica para nosotras. Federici (2010) sostiene, por ejemplo, que la relación de subordinación entre varones y mujeres en el sistema capitalista se funda en la escisión de la vida social entre la esfera de la producción y la reproducción, donde en un mismo movimiento se invisibiliza el mundo de la reproducción de la vida y el trabajo que lo sostiene, que por no ser remunerado se desvaloriza así como sus principales protagonistas: las mujeres. Se establece así una jerarquía entre varones y mujeres mediada por el salario, que la autora llama patriarcado del salario (2013). A su vez, nosotras quedamos inscriptas de manera forzada a un lugar asignado: el doméstico, siendo responsables de todas las tareas derivadas de dicho trabajo y, por supuesto, del de cuidados. Un tipo de trabajo que

se caracteriza por jornadas extenuantes, reforzadas en la actualidad por el trabajo asalariado u otros modos de hacerse de algo de dinero, y la soledad del hogar como tendencia principal.

La jerarquía entre varones y mujeres en palabras de Gutiérrez (2010) tiene una dimensión material y una ideal, “La opresión de las mujeres se sostiene en una serie de rígidas estructuras normativas, de dispositivos sociales, costumbres, creencias interiorizadas, temores inconscientes y armazones simbólicos que fundamentalmente, coartan la posibilidad de disponer de nosotras mismas. Todo este arrogante y elástico dispositivo social que prescribe una serie de maneras válidas de ejercitar la disposición de sí (...)” (p. 20). Lagarde (1997) sostiene que decidir sobre nosotras mismas y sobre el mundo es un tabú, y que nuestra subjetividad femenina está signada por el ser para otros, por tanto nuestra energía y nuestro tiempo debe disponerse para esos otros. Estando así organizado el mundo, cuando se cultivan relaciones entre mujeres se transgrede ese mandato social, así como una serie de sentidos que se han construido en torno a él. El mandato indica qué tipo de vínculos afectivos se deben priorizar: claramente el centro deberá ser el matrimonio y la familia. La contracara es que dicho mandato sanciona, desvaloriza o le da un valor negativo a las relaciones entre mujeres. Si observamos algunos dichos populares que hacen referencia a un encuentro entre mujeres, es claro el sentido negativo del estar juntas: “nido de víboras”, “chusmerio” son algunas de las expresiones más comunes en el Río de la Plata. El mensaje refiere a la imposibilidad de estar juntas aludiendo a que nuestra única forma de relacionamiento es la competencia de unas con otras. Como contraparte al desprestigio de la palabra femenina y la invisibilidad de las relaciones entre mujeres, existe y permanece la palabra en diálogos, que aunque sean mal llamados chismes suponen una relación pedagógica entre mujeres (Lagarde, 1997), que da cuenta de la disposición a oír, a aprender de la experiencia propia y de las otras.

La soledad impuesta y el bloqueo de la disposición de nosotras mismas es desafiado, a mi entender, de varias maneras e intensidades. De manera descriptiva puedo nombrar: prácticas cotidianas de apoyo mutuo entre las mujeres inscriptas en redes de parentesco y/o amistad; tramas asociativas en clave comunitaria inscriptas o no en espacios conformados como movimientos políticos sociales populares



y experiencias explícitas de “entre mujeres”. Sostengo que estas tres no están desconectadas entre sí y se han nutrido unas de otras. Este feminismo desde abajo, se compone de un feminismo intuitivo que muchas veces no se nombra como tal pero que produce tanto prácticas de transformación cotidianas, como espacios más estructurados que han desbordado las formas institucionales de la “agenda de género” recreando prácticas feministas autónomas y arraigadas en las luchas sociales.

Respecto a las prácticas cotidianas ejemplos sobran, abuelas que ayudan en el cuidado de los niños y niñas, amigas que acompañan situaciones de violencia, vecinas que ayudan en situaciones de enfermedad, etcétera. La soledad es desafiada una y otra vez en miles de conversaciones y prácticas de ayuda mutua donde nos sostenemos dándonos apoyos en las responsabilidades de cada quien, y nos reponemos física y emocionalmente del cansancio ante las largas jornadas y las múltiples violencias. Estas mismas mujeres también participan, en algunos casos, de relaciones más amplias inscriptas en tramas urbanas, barriales o villeras, ligadas muchas veces con movimientos sociales populares. Para una mirada externa, las manifestaciones de los últimos años no poseen raíces. Sin embargo solo observando la historia reciente de las luchas contra el neoliberalismo podemos constatar que las mujeres han sido sostenedoras de la resistencia, tanto de la reproducción de estas tramas para resolver alimentación, abrigo, cuidado, educación, salud, etcétera, así como dispuestas a tomar las calles para la protesta. Es así en la historia reciente de los barrios montevideanos, donde en las múltiples experiencias de base el número de mujeres aumentaba durante los años más duros de la crisis económica en torno al 2002. En el caso de Argentina, las mujeres son parte fundante de la genealogía del movimiento piquetero (Andujer, 2014).

En la actualidad en los territorios urbanos donde se anclan los movimientos piqueteros y las organizaciones que de esa experiencias fueron naciendo, podemos observar también un gran protagonismo de la mujeres; quienes despliegan una disputa por el territorio mediante la creación de diversos espacios de resistencia a la precariedad imperante y a la violencia, como espacios de género, cooperativas de trabajo, espacios para la alimentación, etcétera. En estas tramas

se han constituido también una serie de prácticas cotidianas de acompañamiento y escucha entre mujeres. Estas relaciones corroen el aislamiento socializando algunas de las tareas domésticas en el espacio comunitario, a la vez que se convierten en prácticas de autocuidado y defensa ante la violencia machista. El centro es la reproducción de la vida y los procesos colectivos que se gestan para sostenerla que, en este caso son vertiginosos esfuerzos en el camino de construir mayores niveles de autonomía respecto al capital pero también al poder de los varones. No para subrayar una autonomía individualista sino para afirmar y visibilizar la interdependencia (Pérez Orozco, 2014), es decir, subrayar que la vida se desarrolla siempre en relación con otros/as, y que sólo desde esos lazos es sostenible.

En el caso de Uruguay sostengo que la capacidad de construir espacios-tiempos de autonomía política y simbólica donde se ha revalorizado las relaciones entre mujeres ha dotado a la lucha de una fuerza particular. Fuerza que ha sido cultivada desde diversos espacios formales e informales de mujeres, es decir desde espacios estructurados como grupos y colectivos feministas, espacios de mujeres o de género en las organizaciones populares mixtas. Una fuerza heterogénea que ha logrado construir sentidos comunes críticos y plataformas para un hacer común. Uno de los motores que ha sostenido las acciones colectivas en la calle ha sido los colectivos de base feministas. Tal es el caso de gran parte de los grupos que integran la Coordinadora de Feminismos del Uruguay -nucleada sobre todo en Montevideo- y también de los grupos que dinamizan las convocatorias en otras ciudades del país como Maldonado, Colonia y Paysandú. Los primeros pasos de estas experiencias van desde un programa radial, un espacio donde poder compartir las vivencias o la organización de una marcha, lo común a estas acciones y los procesos que se suscitaron posteriormente ha sido la experimentación de un hacer y un pensar entre mujeres. El rasgo compartido es la valorización del entre mujeres, desde allí se han abierto y sostenido en el tiempo, de distintas formas, espacios – momentos autónomos donde construir sentidos propios desde la experiencia femenina y desde allí desplegar prácticas de transformación.

Un primer acontecimiento nacido de este estar juntas es encontrar las palabras para contar las vivencias singulares, compartir



en espacios informales y luego más estructurados nuestras vivencias respecto a lo que ha implicado para nosotras habitar un cuerpo de mujer. Cuando me refiero a espacios más estructurados, señaló la experiencia del colectivo Minervas (Montevideo), donde se sostiene desde hace cinco años un espacio de autoconciencia, practicado primero por necesidad de compartir lo vivido y de manera intuitiva, y enunciado luego como una forma de hacer política (Minervas, 2016). Solo tiempo después se pudo conectar lo que ya se hacía, con la propia historia del movimiento feminista de la década del 70', tal como se plantea en el libro "No creas tener derechos" (2004) la práctica de la autoconciencia que nace en Estados Unidos y es retomada en Italia a través de la creación de pequeños grupos para hablar de sí mismas y del mundo desde sí mismas. Práctica a la que se le atribuye la potencia de expandir el movimiento. La reaparición de estos modos de hacer en los colectivos de mujeres en la actualidad es un fenómeno novedoso que nos obliga, por un lado, a hilar con las memorias de las luchas pasadas y, a la vez, aportar a la reflexión de lo que significan estas hoy.

En este sentido, a mi entender, desde mi experiencia personal y por lo que he podido indagar en diálogo con las experiencias de otras, el valor inicial del entre mujeres consiste en que permite organizar la experiencia produciendo nuevos sentidos. Si asumimos que el mundo histórico social en tanto modernidad capitalista es también un mundo masculino, aunque se nos quiera presentar como neutro, donde lo que es significativo y tiene valor es lo enunciado desde ese lugar dominante, podemos comprender la dificultad que implica para las mujeres construir un lugar de enunciación desde donde dar sentido a nuestra propia experiencia. La práctica de la relación entre mujeres donde se pone en común, en primera instancia lo que se ha vivido/sentido de modo fragmentado y entendido como problema o sufrimiento individual, tiene el efecto de releer la singularidad de cada existencia a la luz del lugar común en el que hemos sido colocadas en tanto mujeres. Este lugar, para cada quien, es distinto y a la vez similar. La insistencia que aparece en los relatos sobre la violencia, el sentirse no comprendidas, el cansancio por jornadas extenuantes, nos habla de una experiencia común histórica que encarnamos en nuestros cuerpos de mujeres. Organizar la experiencia, ponerle palabras es nombrar el mundo, no en tanto parcialidad incrustada en una mirada

general, presentada como neutra pero masculina, sino un mirada que se reconoce situada y encarnada históricamente, en palabras de Rivera (1994): “Nombrar el mundo (...) es una necesidad común de vida que ayuda a que cada una o cada uno de nosotras tenga a raya la insensatez que, acumulada, marca o puede marcar el umbral de la locura”.(p.11).

La desvalorización de las mujeres y las dificultades para significar nuestra experiencia, son corroídas al experimentar este estar juntas, porque abre procesos de reafirmación singular y colectiva, recrea nuestras capacidades de creación y transformación. Nos habilita procesos donde a partir de esta resignificación somos capaces de abrir procesos deliberativos partiendo de nosotras mismas, de nuestra cotidianidad y nuestros problemas, desde donde somos capaces de construir una voz colectiva propia en el mundo público. Por estas características en la que ha sido gestado el movimiento, de manera fluida convoca a otras a reflejarse en lo que se dice, porque eso que se dice habla de sus propias vidas y les resulta sensato. Hace sentido. El camino de partir de sí para ser con otras, enlaza lo singular con lo colectivo de un modo donde no nos negamos a nosotras mismas a la vez que reconocemos en la experiencia vivida de las otras un lugar donde reflejarnos, aprender, reconocer las diferencias y valorar lo nutricio del intercambio. En este sentido, el entre mujeres crea espacios-tiempo de autonomía simbólica, donde se descentra la mediación masculina dominante y se construye una mediación en femenino. En palabras de Rivera (1994) “(...) el sentido de buscar pautas de decibilidad del propio ser en femenino fuera del régimen de mediación dominante” (p. 23). Esta mediación en femenino es construida no a partir de lo que otros han dicho sobre lo que debemos ser, si no en relaciones entre mujeres en lucha, que pugnan por nombrarse a sí mismas desde una comunidad de afinidad que nos da sostén afectivo y simbólico y nos permite corroer los cautiverios ensanchando las posibilidades de disponer de nosotras mismas.

### **La interpelación desde las mujeres: potencias y desafíos**

Los rasgos que he señalado, es decir la revalorización de las relaciones entre mujeres, que corroen la mediación masculina y patriarcal para poder hablar de nuestra propia experiencia, recrean



otro modo hacer política en tanto parten de la reproducción material y simbólica de la vida, es decir de su sostenibilidad cotidiana, visibilizando y afirmando el status político de esta esfera, poniendo en el centro el cultivo de vínculos no instrumentales dándole sentido a -y ampliando- la experiencia vital, cuando no se escinde lo racional de lo afectivo. Desde allí la lucha de las mujeres hoy ha logrado regenerar capacidad de denuncia, de autoorganización y críticas renovadas, construyendo una voz colectiva conformada por múltiples voces que insisten con interpelar a la sociedad toda. Como nos señala Gutiérrez (2009), podemos leer en cada lucha desplegada un conjunto de aspiraciones variopintas y a veces contradictorias pero que expresan anhelos y capacidades colectivas. Es feminismo práctico, no teórico. A mi entender estas críticas y anhelos interpelan tanto al orden establecido, como a las formas de pensar y hacer dominantes en la propia izquierda.

El catalizador central de las acciones colectivas en el Río de la Plata ha sido el rechazo a la violencia machista y por tanto ha implicado el señalamiento a la jerarquización entre varones y mujeres en la sociedad. Las prácticas y sentidos construidos han señalado el hilo que conecta la violencia en las relaciones interpersonales y los rasgos estructurales de la jerarquía, es decir la relación entre violencia contra las mujeres y capital y su forma estado. En el sentido de no reducirlo a un problema individual y privado, sino entendido como una relación de jerarquía que es funcional a la valorización de capital, en el sentido explicado anteriormente como patriarcado del salario.

El paro del 8 de marzo de 2017 condensó las múltiples acciones y procesos de organización que se venían creando y dio nuevos pasos, a la vez que iluminó las potencias y los desafíos que la lucha de las mujeres posee. Su puesta en práctica ha sido un momento intensamente pedagógico. La consigna “si nosotras paramos paramos el mundo” a la vez que reafirma la fuerza social de las mujeres y su capacidad para intervenir, visibiliza nuestro rol en el sostenimiento no sólo del trabajo entendido como trabajo asalariado, sino la variadas actividades que se llevan adelante para el sostenimiento de la vida. La acción de parar tanto en el trabajo asalariado, como en el trabajo doméstico y de cuidados tuvo la fuerza de iluminar nuestro rol en la sociedad a la vez que reabre un debate sobre qué entender por trabajo. Los problemas prácticos de todas aquellas que sostienen en soledad esta sociedad

reafirma la idea respecto a que haber ingresado al mercado laboral no nos ha liberado de la carga del trabajo de reproducción. Por otra parte, visibilizó el trabajo de las mujeres en la economía popular sobre todo en los procesos organizativos en Argentina.

La tensión entre lo que nos es común y nuestras diferencias se expresó en los procesos deliberativos y de decisión, así como en la necesidad de hilar nuestras diversas experiencias para que la acción de parar pudiera concretarse. En tal sentido, experimentamos un aprendizaje respecto a cómo afrontar las diferencias. Era claro que anularlas mediante la homogenización, ya sea desde una posición o estableciendo una única forma de participar de la jornada, empobrecía la capacidad colectiva. Su sentido práctico se expresó en pensar las formas de participación tomando en cuenta la realidad concreta de cada quien, amplificando el paro a los rincones menos pensados desde las trabajadoras sindicalizadas hasta la mujer que nunca había participado de una jornada de este tipo. Si el entre mujeres experimentado en lo cotidiano nos ha enseñado a ser capaces de alojar las diferencias, tomándolas en cuenta, dándoles tiempo y poniendo esfuerzo para autoregularnos, poner a jugar ese aprendizaje en una trama más amplia reafirmó un modo de hacer no exento de tensiones pero extremadamente fértil.

Por otra parte, las formas de movilización se diferencian en múltiples sentidos de otros modos de tomar el espacio público. Las acciones feministas por ejemplo, en Montevideo finalizan en un círculo donde se lee de forma colectiva un texto que parece ser más una narrativa poética que una clásica proclama política. Los sentidos que se construyen disputan el lugar de víctima pasiva para politizar el dolor y conjurar el miedo. Lo que se dice en círculo se dirige sobre todo a las mujeres mismas, este rasgo es distintivo ya que el centro no es la demanda a otros; hablarnos a nosotras mismas conforma una experimentación política no estadocéntrica, en tanto lo que se dice no puede ser inmediatamente codificado como demanda al estado. Tampoco es necesariamente antiestatal, se señalan las responsabilidades y no se niega la necesidad de inscribir límites o aperturas en la institucionalidad. Pero el centro vuelve a ser el “entre mujeres”, el llamado a otras a auto-organizarse, y la interpelación a la sociedad a hacerse cargo de una jerarquía que la desgarró.



La apertura de momentos de diálogo donde se debatía lo cotidiano a la luz de lo que las voces colectivas iban lanzando al espacio público, convirtió esos días en algo que se parecía a una multiplicidad de asambleas permanentes que iban desde un almuerzo familiar, una discusión en el transporte público hasta las reuniones de mujeres en los trabajos o los barrios. Descentrar la política del campo institucional para volver a tomarnos a nosotros y nosotras mismas como interlocutoras y como capaces de abrir un debate en el espacio público camina a contrapelo de los sentidos reaccionarios que avanzan, y a la tutela y protagonismo estatal característico de este momento político de extractivismo relanzado.

Las aperturas no han sido únicamente en términos de interlocutores, sino también en términos de anhelos de transformación y de temporalidades. En cuanto a los anhelos, no parece por ahora que se acepte que estos sean traducidos en una agenda de derechos estatales, ya que se ha construido un sentido que señala las limitaciones de este horizonte. La consigna “nuestro deseo es cambiarlo todo”, es la expresión de un anhelo colectivo que sabe que no hay soluciones fragmentadas para los problemas que atañen a las mujeres, por más que las fuerzas expropiadoras se han echado otra vez a andar. Tampoco se trata de esperar a un tiempo futuro en el que todo será cambiado, sino que se parte de una política que anuda el aquí y ahora de lo cotidiano con los anhelos de otro futuro. La lucha de las mujeres guarda una temporalidad distinta no apegada a los tiempos institucionales, y está desplegando prácticas que corroen relaciones de poder cotidianas y estructurales. Por otro, también señala los límites de las políticas progresistas, la fragmentación de políticas sociales dirigidas en muchos casos a las mujeres en situaciones de mayor precariedad que no han hecho variar en demasía su realidad concreta.

La interpelación a la izquierda social y política ha sido otra de las aperturas que las luchas feministas renovadas han colocado. Por un lado, las prácticas feministas renovadas han echado luz sobre las variadas jerarquías al interior de las organizaciones mixtas. En estos espacios se presupone igualdad entre sus integrantes como punto de partida, invisibilizando privilegios y violencias que de ellos derivan, y actuando por tanto en espejo con el orden que se quiere combatir. Federici (2010) señala un nudo fundamental en este sentido, poniendo

en el centro de los debates sobre la transformación las jerarquías que el propio sistema de dominación crea dividiendo lo subalterno, a partir de la raza y el sexo: "Reflexionar sobre las actividades que reproducen nuestra vida disipa la ilusión de que la autonomización de la producción puede crear las condiciones materiales de una sociedad no explotadora, mostrando que el obstáculo para la revolución no es la falta de saber (know how) tecnológico, sino las divisiones que el desarrollo capitalista produce en la clase trabajadora" (p.40). Sin una lucha por la disolución de estas relaciones de dominación al interior del mundo popular no es posible desplegar una lucha común.

Por otra parte, también en espejo con el sistema de dominación, las posiciones dominantes en la izquierda reducen el campo de acción a las relaciones de producción invisibilizando las disputas y resistencias abiertas en el mundo de la reproducción. Las posiciones pueden ir desde una total invisibilización de las tareas reproductivas y la naturalización de que el trabajo que de allí se deriva nos corresponde en tanto que mujeres -sea al interior de las organizaciones como en cada unidad doméstica-, hasta un reconocimiento de la importancia de esas prácticas incluso como formas de resistencia pero instrumentalizándolas. Es decir, se promueven en tanto generan procesos de organización pero no se les da valor en sí, sino que serán subordinadas o instrumentalizadas en pos de un proyecto mayor que corresponde a otra esfera que se supone sí es política.

Los saberes-haceres creativos e irreverentes que hemos sabido cultivar han de ser profundizados porque los intentos expropiatorios que gritan que volvamos al lugar que nos corresponde se han activado. Su rasgo común es reducir nuestro deseo de cambiarlo todo a una serie de demandas puntuales en clave estatal o de sector. La denuncia y rechazo a la violencia que comenzó como rechazo al feminicidio se multiplicó señalando todas las formas de violencia a las que estamos expuestas. Un eje de lucha imprescindible en los tiempos que corren, cuando las fuerzas conservadoras del capital y el estado no cesan de despreciar la vida. Resuenan las palabras de Federici ante los desafíos que tenemos por delante, cuando nos dice que no hay quienes estén dispuestos/as a luchar sin una comunidad que le de sustento. La ampliación de las tramas de vida que nos permitan tejer nuestra interdependencia es un punto clave para profundizar nuestra autonomía respecto al sistema de



dominación. La infinidad de comunidades de mujeres en lucha que han emergido donde nos disponemos a poner en el centro las relaciones entre nosotras mismas cultivan esa fuerza que precisamos.

## Referencias bibliográficas

Andújar, Andrea. 2014. *Rutas argentinas hasta el fin. Mujeres, política y piquetes, 1996-2011*. Buenos Aires: Luxemburg.

Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Federici, Silvia. 2013. *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gutiérrez, Raquel. 2009. *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia. 2000-2005*. México: Bajo Tierra ediciones.

Gutiérrez, Raquel. 2010. *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. México: Pez en el árbol.

Lagarde, Marcela. 1997. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.

Minervas, Colectivo de Mujeres. 2016. *Mujeres por la vida digna. Tejiendo feminismos desde abajo*. Montevideo: Minervas y Fundación Rosa Luxemburgo.

## Alertas feministas: lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur<sup>21</sup>

Victoria Furtado, Valeria Grabino

Las alertas feministas son movilizaciones convocadas por la Coordinadora de Feminismos del Uruguay ante cada feminicidio. La primera se realizó en Montevideo en 2014 y desde entonces se han mantenido y extendido a otras ciudades del país. Estas instancias son la expresión pública más visible del resurgimiento del feminismo en Uruguay y se inscriben en una movilización creciente de las mujeres en el continente. En este artículo analizamos las alertas en tanto espacios de enunciación novedoso en la lucha feminista. Para ello realizamos observación participante y análisis de fuentes documentales. Este ejercicio situado nos permite dar cuenta de tres dimensiones que caracterizan la acción pública del feminismo local: los usos del cuerpo, la presencia activa y la resolución de la tensión unidad-heterogeneidad. Concluimos que estas dimensiones evidencian una nueva forma de hacer política, que traslada al espacio público rasgos propios de los espacios entre mujeres.

### Introducción

Las mujeres estamos protagonizando un tiempo de rebelión. Convencidas de que las calles son nuestras, nuestros cuerpos y nuestras voces han vuelto a ocupar el espacio público a lo largo y ancho del mundo. En América Latina, la lucha contra la violencia y especialmente contra los feminicidios está siendo el eje principal que nos convoca. Pero lejos de restringir nuestro “torrente de lucha” (Gutiérrez, 2014), este tema nos ha permitido alumbrar otras dimensiones de nuestra opresión, transformando nuestra indignación en un deseo por transformarlo todo. Como señala Menéndez (2018), esta consigna da cuenta de un anhelo colectivo que no puede traducirse en demandas

---

21 Publicado por primera vez en *Observatorio Latinoamericano y Caribeño, dossier Feminismos latinoamericanos en acción: instituciones, academia y activismos*, número 2, 2018. Agradecemos a la revista y al Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires la autorización para reproducir aquí este artículo.



sectoriales o exclusivas hacia el estado, ya que las mujeres son cada vez más conscientes de que no hay soluciones fragmentadas para sus problemas. Gutiérrez (2018) identifica dos vertientes que han nutrido este momento de rebelión: las diversas luchas de las mujeres en defensa de una vida cada vez más amenazada por el capital (contra represas, mineras, fumigaciones, en defensa del agua, de los espacios comunes, etc.) y el resurgimiento de feminismos populares que desbordan la agenda institucionalizada. De este modo, “en los últimos años, así como hemos visto desplegarse el arcoiris de luchas en defensa de la vida protagonizadas -y a veces encabezadas- por miles de mujeres, también hemos visto surgir centenares de grupos de mujeres jóvenes que volvieron a reunirse para nombrar sus malestares compartidos habilitando ‘espacios de mujeres’ de todo tipo.” (Gutiérrez, 2018: 44)

También en el Río de la Plata los últimos años han estado signados por la reemergencia de un feminismo popular, que además de compartir estos rasgos generales se caracteriza por poner en el centro la reproducción social y simbólica de la vida colectiva y por una creciente revalorización y politización de las relaciones entre mujeres (Menéndez, 2018). En Uruguay, el hito inicial del proceso de reemergencia del movimiento feminista puede ubicarse en el Primer Encuentro de Feminismos, realizado en noviembre de 2014. De allí surgieron tres elementos importantes para entender el contexto actual, que resultan además relevantes para el análisis que proponemos en este artículo. En primer lugar, la consigna de “poner al movimiento en movimiento”, que da cuenta tanto de una lectura crítica sobre el estado de cosas anterior -un feminismo fuertemente institucionalizado<sup>22</sup> y casi sin

22 En los años noventa comienza un proceso de institucionalización del feminismo a nivel internacional (Álvarez, 1998; Federici, 2014) que también se constata en nuestro país (Sapriza, 2014) y que derivó en la estructuración del campo feminista en al menos dos sectores: las organizaciones no gubernamentales (ONG) y el movimiento (Álvarez, 1998). En esa década, las instituciones gubernamentales empezaron a incorporar temas de la agenda feminista en sus políticas públicas, lo que derivó en una demanda creciente de organismos, como las ONG, que pudieran ocuparse del diseño y aplicación de políticas focalizadas (Álvarez, 1998). En ese contexto, la Conferencia de la Mujer de Beijing (Organización de Naciones Unidas, 1995) aceleró los cambios en curso. Para Álvarez el proceso preparatorio y posterior favoreció la incidencia del feminismo en ámbitos políticos nacionales y supranacionales, pero también provocó tensiones dentro del movimiento. Según Sapriza, un sector optó por mantener un accionar autónomo en relación a la institucionalidad, considerando que la estrategia contraria resultaría en una

presencia en las calles-, como de una vocación compartida de volver a hacer del feminismo un movimiento social activo. En segundo término, la necesidad de “hacer algo” en torno a los feminicidios y la propuesta de las alertas feministas como acción callejera inmediata. Por último, la creación de la Coordinadora de Feminismos como el espacio de articulación política del movimiento, desde donde se impulsarían, entre otras cosas, los acuerdos recién enumerados.

Pocos días después de ese Primer Encuentro de Feminismos, y cuando todavía vibraba entre las mujeres el entusiasmo de estar juntas, la violencia patriarcal se hizo sentir. El 13 de noviembre de 2014 un feminicidio puso en marcha la primera alerta feminista, ese mecanismo recién acordado, en una manifestación por el centro de Montevideo que tuvo mucho de improvisación y tanto más de indignación. Desde entonces, las alertas feministas son movilizaciones convocadas por la Coordinadora de Feminismos ante cada feminicidio con el objetivo principal de denunciar la violencia machista contra las mujeres.

Según los datos del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, Uruguay se ubica en sexto lugar en relación a la tasa de muertes de mujeres ocasionadas por sus parejas o ex parejas íntimas<sup>23</sup>. El conteo llevado adelante por la Coordinadora de Feminismos señala que en 2015 fueron 39 las mujeres asesinadas, en 2016 fueron 21, en 2017 hubo 35 feminicidios, mientras que al 10

---

rearticulación del patriarcado y no produciría cambios significativos, al tiempo que el sector mayoritario optó por incidir en la formulación de políticas, entendiendo necesario el acceso a puestos de decisión para la ampliación de la ciudadanía. Federici, por su parte, sostiene que la intervención de Naciones Unidas, especialmente a partir de Beijing, “ha despolitizado los movimientos de mujeres, debilitando su precaria autonomía de otrora y contribuido a desarticular a las mujeres frente a la expansión de las relaciones sociales capitalistas.” (2014: 87).

23 El indicador se construye relevando mujeres mayores de 15 años de edad y más que son víctimas mortales de su pareja o ex pareja íntima; se expresa en números absolutos y en tasas por cada 100.000 mujeres. En números absolutos, Argentina, Colombia y República Dominicana encabezan la lista de países de la región con más cantidad de casos. Si se considera la tasa, los países de la región con mayores tasas son Suriname, Granada, República Dominicana, Jamaica y Barbados, ubicándose Uruguay en el sexto lugar -junto con Honduras- con una tasa de 0,9 por cada cien mil mujeres para el año 2016. Último periodo disponible para Uruguay. Tomado del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe (CEPAL), consultado en febrero de 2018. Disponible en: <https://oig.cepal.org/es>



de setiembre de 2018 ya se contabilizan 29 mujeres asesinadas. En Uruguay el lugar de mayor inseguridad para las mujeres es el hogar, siendo sus parejas o exparejas las personas más peligrosas para ellas (Calce et al., 2015)<sup>24</sup>. Sin embargo las alertas feministas pretenden denunciar toda la cadena de violencias, públicas y privadas, que sufren las mujeres porque se entiende que los feminicidios no son más que su desenlace más extremo (Sagot, 2017). Es así que ante una violencia que se entiende socialmente como privada<sup>25</sup>, estas manifestaciones buscan desarmar la dicotomía público/privado no sólo mediante la denuncia sino también saliendo al espacio público, poniendo la voz y el cuerpo en la calle.

Para comprender mejor el tipo de violencia contra las mujeres que predomina en el contexto local, es decir, aquella que tiene lugar en el espacio doméstico sobre víctimas que pertenecen al círculo de relaciones de los abusadores, recuperamos el planteo de Segato (2013), quien sostiene que “al abrigo del espacio doméstico el hombre abusa de las mujeres que se encuentran bajo su dependencia porque puede hacerlo, es decir, porque éstas ya forman parte del territorio que controla”. Para la autora, esta es una diferencia con los agresores que se apropian del cuerpo femenino en los espacios públicos: “en uno, se trata de una constatación de un dominio ya existente; en el otro, de una exhibición de capacidad de dominio que debe ser reeditada con cierta regularidad y puede ser asociada a los gestos rituales de renovación de los votos de virilidad” (Segato, 2013: 29)<sup>26</sup>.

---

24 Estudios realizados en América Latina y el Caribe documentan que en países con tasas bajas de criminalidad el hogar se constituye como el lugar más peligroso para las mujeres y la familia en el grupo social más violento (Sagot, 2017: 70).

25 Dicho de otro modo, se entiende socialmente como personal y doméstica. No obstante, la violencia contra las mujeres por parte de sus parejas o exparejas “no es un problema interpersonal, sino que pone en acción estructuras de poder y de violencia ancladas en la sociedad, invisibles a través de su naturalización por medio de las jerarquías de género. En tanto estos casos de violencia se consideren problemas interpersonales no se logrará poner foco en su dimensión social y cultural, lo que llevará a reducir el problema a dificultades de pareja o a cuestiones psicológicas individuales. Asumir que no se trata de un tema personal no ignora los aspectos relativos al vínculo y a las subjetividades de las personas, pero coloca el mayor peso en las estructuras sociales que habilitan este tipo de manifestaciones de las subjetividades.” (Calce et al., 2015: 78).

26 Contribuye a este análisis el aporte de Sagot (2013) quien conceptualiza para la realidad centroamericana diversos escenarios del femicidio, entre los que ubica el de

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la violencia hacia las mujeres se inscribe en una alianza capitalismo-colonialidad-patriarcado que sitúa a las mujeres como objetos disponibles y desechables, al tiempo que “conduce a los hombres a la obediencia incondicional hacia sus pares -y también opresores-, y encuentra en aquellas las víctimas a mano para dar paso a la cadena ejemplarizante de mandos y expropiaciones” (Segato, 2018: 13). Así, “el hombre del hogar indígena-campesino se convierte en el representante de la presión colonizadora y despojadora puertas adentro, y el hombre de las masas trabajadoras y de los empleos precarios se convierte en el agente de la presión productivista, competitiva y operadora del descarte puertas adentro.” (Segato, 2018: 14). En esta línea, Sagot (2017) señala que el femicidio<sup>27</sup>, además de ser una herramienta del patriarcado, es también “una herramienta del racismo, de la opresión económica, del adultocentrismo, de la xenofobia, de la heteronormatividad y hasta como un vestigio del colonialismo y sus prácticas de exterminio. El femicidio es, entonces, una marca distintiva -final- de los cuerpos que han vivido múltiples formas de despojo e injusticias” (p. 65).

En diálogo con estas conceptualizaciones nos parece sugerente analizar las alertas feministas como un espacio de enunciación novedoso en la lucha feminista, que puede pensarse como expresión de un lenguaje y una estética<sup>28</sup> propios del entre mujeres. Tomamos

---

las relaciones de pareja. Si bien la autora advierte que muchos de estos escenarios se encuentran entrelazados, desdibujándose la barrera entre lo íntimo y lo no íntimo, así como entre lo público y lo privado, propone analizarlos de forma separada, ya que las relaciones que se establecen en cada uno “suelen seguir una serie de patrones que marcan el terreno para la configuración diferenciada de estos crímenes” (Sagot, 2013: 16).

27 Si bien aquí utilizamos el término femicidio por ser el que plantea Sagot (2017), en este trabajo optamos por usar el término feminicidio. Por una parte, seguimos la propuesta de Saville-Troike (2003) de trabajar a partir de las categorías propias de la comunidad. En este sentido, “feminicidio” esa la denominación adoptada por el movimiento feminista local para denunciar los asesinatos de mujeres solo en razón de su género. Por otra parte, concordamos con la pertinencia del término en tanto categoría que busca dar cuenta del carácter estructural de la violencia hacia las mujeres. Para profundizar en esta discusión ver Caputi y Russell (1990) y Lagarde (2008)

28 En este trabajo tomamos operativamente el concepto de estética entendido como un conjunto de formas expresivas y sus efectos sensoriales; no obstante asumimos que esta definición requiere ser profundizada en futuros trabajos.



este concepto de Gutiérrez (2018) para referir a “la práctica cotidiana e intencional de generar vínculos de confianza entre mujeres diversas para generarnos fuerza y claridad, unas a otras, a fin de impugnar las mil formas de violencia y negación a través de las cuales se ejerce la dominación patriarcal cotidianamente en espacios privados y públicos.” Esta práctica “nos reafirma en nuestros modos diversos de sentir los eventos sociales cotidianos y de asignarles, por tanto, significado” a la vez que nos permite instalar otra racionalidad (Gutiérrez, 2018: 45). Nos interesa dar cuenta de cómo se politiza y organiza la experiencia de aquellas que se reconocen como mujeres, abordando una dimensión particular de ese proceso, la forma de estar en la calle, pero entendiendo que hay una continuidad entre lo que se hace en el espacio público y las formas de hacer política que se ensayan en la intimidad de los espacios entre mujeres.

Una mirada a estas prácticas de/entre mujeres requiere problematizar la categoría misma de experiencia, categoría que ha sido central para el movimiento feminista en la búsqueda de “dar una voz colectiva a las distintas formas personales en las que las mujeres han experimentado las fuerzas físicas y sociales que constituyen lo ‘femenino’ en la ‘mujer’.” (Brah, 2004: 120-121). Excede el alcance de este trabajo realizar una revisión exhaustiva de los diferentes modos en que la noción de experiencia ha sido trabajada desde la teoría y la praxis feminista, pero importa sí destacar la necesidad de incorporar a la reflexión aquellos enfoques que al tiempo que intentan trascender una noción esencialista de la experiencia de las mujeres (como homogénea, universal, base de la resistencia o de una política identitaria), no descartan su utilidad para la teoría y el movimiento desde una perspectiva situada históricamente.

Por un lado, y siguiendo a Brah, es posible entender la experiencia como construcción cultural, como proceso de significación, como lugar de formación de sujeto. Es decir “como una práctica de significación tanto simbólica como narrativa; como una lucha por las condiciones materiales y los significados” (Brah, 2004: 121). Desde esta mirada, la experiencia implica un lugar de cuestionamiento, “un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian posiciones de sujeto, subjetividades diferentes y diferenciales” (Brah, 2004: 122). En sintonía con esta mirada crítica, y en el intento por mantener la productividad

del concepto de experiencia, ubicamos a autoras como Scott quien “propone hacerlo estallar, deconstruir las operaciones ideológicas que lo traman discursivamente, a fin de pensar y producir desde allí, nuevas configuraciones del sujeto” (Elizalde, 2008: 11). Scott (2001) realiza una crítica aguda al uso de la categoría de experiencia como evidencia incontrovertible en tanto supone tomar como evidentes las identidades de aquellos cuya experiencia está siendo documentada. Para la autora, esta aproximación ubica la resistencia fuera de su construcción discursiva, considerando la agencia como un atributo inherente de los individuos. Como alternativa metodológica, la autora propone atender a los procesos históricos que discursivamente posicionan a los sujetos y producen sus experiencias, en tanto “no son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia. En esta definición la experiencia se convierte entonces no en el origen de nuestra explicación [...] sino más bien en aquello que buscamos explicar” (Scott, 2001: 47-49).

Considerando la advertencia de Scott, es posible sumar perspectivas como la de Alcoff (en Elizalde, 2008: 12-13) quien plantea la necesidad de poner en valor la experiencia corporal. De este modo el lenguaje deja de ser el espacio exclusivo de producción de significados y tanto los cuerpos concretos y habitados como las prácticas pueden ser entendidos como espacios cognitivos y base de las prácticas políticas. Ejemplo de esta experiencia recuperada en el análisis de Alcoff es la que se vincula a la opresión y a la violencia contra las mujeres. La autora brega así por un análisis que parta de “descripciones de cuerpos específicos, con sus propias historias individuales específicas e inscripciones, en lugar de partir de un concepto abstracto del cuerpo o de uno que exista solo en una representación textual” (en Elizalde, 2008: 13). De este modo, el cuerpo puede pensarse como fuente de subjetividad, “el lugar sobre cuya superficie un orden socio-espacial determinado inscribe sus demandas y materializa sus discursos.” (Delgado en Marrero-Guillamón, 2012: 316)

Estas reflexiones nutren nuestro abordaje de las alertas, nos invitan a discernir entre lo que llamamos experiencias y prácticas de mujeres dentro del feminismo e interrogarnos por quién es el sujeto político de estas movilizaciones, cuáles son los discursos que lo construyen como movimiento, qué sentidos hay en disputa y cuáles son las experiencias corporales compartidas desde donde es posible crear



resistencias al orden patriarcal.

Desde una perspectiva epistemológica feminista, y como participantes de las movilizaciones, las interrogantes que nos orientan en este ejercicio situado (Haraway, 1995) son: ¿cómo se disputa ese territorio -el cuerpo de la mujer y el espacio público- que de acuerdo a Segato ya está conquistado? Y luego, ¿qué sentidos están disputando el lenguaje y la estética presentes en las alertas feministas? En términos metodológicos, realizamos observación participante en las movilizaciones y análisis de diversas fuentes documentales (proclamas y convocatorias, textos de prensa, fotografías tomadas por los colectivos de comunicación que cubren las alertas, entre otras). Si bien nuestro foco de interés está puesto en las alertas, dado que sus características se han extendido a las demás movilizaciones de mujeres, entendemos que no podemos considerarlas aisladas, por lo que nuestro análisis incluye también algunas reflexiones sobre las marchas del 8 de marzo y del 3 de junio. Se trata de una reflexión exploratoria que surge de nuestras primeras aproximaciones al campo y que arroja algunas líneas analíticas sobre las que entendemos se puede seguir profundizando<sup>29</sup>.

## Cuerpos en alerta y en las calles

Las convocatorias de las alertas feministas pueden pensarse como una invitación a habitar la calle, más aún, a tomarla, definiendo así una forma de estar. No solamente participan mujeres, pero sus cuerpos son los que toman protagonismo. Mujeres de todas las edades y con diversidad de experiencias biográficas que marchan colectivamente, algunas con niños y niñas, otras con amigas o amigos, con sus compañeras de militancia o en solitario.

La movilización pone el cuerpo de esas mujeres en el espacio público. Entendemos el cuerpo como “el punto de partida y llegada

---

29 Las tesis en curso de las autoras se vinculan directamente con este campo analítico, lo que implica profundizar teóricamente y metodológicamente en el conocimiento de las experiencias abordadas en este trabajo: Victoria Furtado, Juntas y en las calles. Mujeres uruguayas transformando el silencio en lenguaje y acción, proyecto de tesis de maestría (FHCE-UDELAR); Valeria Grabino, Cuerpos en movimiento: experiencias, politicidad y transformaciones al género en el feminismo uruguayo contemporáneo, proyecto de tesis de doctorado (UNGS- IDES).

de la interacción con el medio, como cuerpo en el mundo, cuerpo vivido, experiencial, espacio donde se establecen las prácticas y normatividades encarnadas, cuerpo como sustrato de la experiencia de toda nuestra vida, en él se encarnan los sentidos y significados” (Huacuz y Barragán, 2017: 103-104). En consecuencia, las experiencias corporales compartidas -de sufrimiento pero también de deseo- se constituyen en elementos de identidad y condensan las cosmovisiones acerca del mundo (Huacuz y Barragán, 2017). La calle, plantea Segato (en Ogas, 2017), es para las mujeres un espacio que se habita de una manera no plena, una experiencia de constreñimiento que históricamente ha implicado cálculos aprendidos para no sufrir incomodidad, que actualmente se agudiza en un cálculo para no morir. Es por esto que la experiencia corporal de las mujeres en el espacio público significa fuertemente a la movilización. En las alertas, los cuerpos de las mujeres trascienden una idea abstracta de la militancia o el activismo feminista para evidenciar su materialidad. Se presentan así como cuerpos que vibran, que sufren, que sangran, que desean. De esto modo, los cuerpos “denuncian un abanico muy amplio de situaciones de opresión y desigualdad, al tiempo que defienden múltiples reivindicaciones [...]. Los cuerpos de las mujeres, los cuerpos feministas aparecen, se hacen visibles, se hacen presentes, y al tiempo que se resignifican a sí mismos y a los espacios que ocupan, resignifican el mundo.” (Esteban, 2011: 76).

Por otra parte, Federici (2016) plantea que la lucha de las mujeres debe “comenzar con la reapropiación de nuestro cuerpo, la revalorización y el redescubrimiento de su capacidad de resistencia, y la expansión y la celebración de sus potencias anteriores, individuales y colectivas” (p. 109). En las alertas feministas, al tomar la calle, las mujeres crean un ambiente donde efectivamente se resignifica el cuerpo femenino como receptor de violencia, pasando a ser cuerpo que lucha, que ya no se calla, que habla. Lo que signa el ambiente de las alertas es el despliegue de una fuerza colectiva que intenta -aunque sea simbólicamente- poner un límite a la violencia machista. De manera similar a lo planteado por Bidaseca (2015) para el Ni una menos en Argentina, se trata de “una multitud de cuerpos. Cuerpos impugnando las violencias reunidos en el espacio público. Cuerpos que sobreviven en el vilo de la dominación patriarcal. Cuerpos reclamando la cuenta.” (p. 36).



Intentando analizar de qué modo en las alertas feministas se celebra y recupera la potencia corporal de las mujeres de la que nos habla Federici, identificamos algunos elementos característicos de estas movilizaciones que permiten entenderlos como políticas corporales (Esteban, 2012)<sup>30</sup>: un recorrido que contradice la forma instituida de marchar por la principal avenida de la capital; el canto; el abrazo como potencia colectiva; el dibujo de siluetas humanas en el piso como conteo corporal de las mujeres asesinadas; las performances artísticas; también, los usos del silencio como marca del cuerpo silenciado. Nos detenemos en dos de estos elementos por ser significativos en términos de lenguaje y estética de las alertas.

En primer lugar, nos referiremos al abrazo caracol que cierra cada alerta feminista. En conversaciones informales, integrantes de la Coordinadora de Feminismos nos relataron que en una de las primeras movilizaciones surgió de forma espontánea, y casi como una necesidad corporal, el abrazo caracol, danza que se mantiene como parte de la performance de las siguientes alertas. En el abrazo caracol las mujeres que han participado de la marcha y se sienten convocadas se toman de las manos formando una ronda, al tiempo que alguna de ellas suelta una mano y comienza a girar por la parte interna de la ronda, iniciando un espiral que se cierra hacia el centro y sigue cerrándose hasta que no puede girar más. Cuando el abrazo caracol se forma, se grita al unísono y con las manos dadas y alzadas:

---

30 En la historia del feminismo el cuerpo ha sido central. Sin embargo, Esteban (2012) señala que dentro del feminismo ha predominado una mirada al cuerpo como símbolo, como metáfora, como representación. Y afirma que el otro cuerpo que utilizamos las feministas de forma mucho menos consciente es el cuerpo vivido, el que surge de la experiencia de la militancia. La autora plantea entonces que “nosotras estamos viviendo el feminismo, [...] [pero] no hemos teorizado suficientemente sobre esa dimensión de la vivencia de la fenomenología del cuerpo”. En este sentido define a las políticas corporales, como acciones y teorías feministas que tienen a los cuerpos como elementos privilegiados de denuncia, de reivindicación, resignificación y acción. Esteban entiende que es posible tomar a todas las políticas feministas como políticas corporales, porque tienen una influencia directa en la corporalidad y el cuerpo está siendo un sujeto activo de esa política, aún cuando no ha sido tematizado por el movimiento.

*Somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar  
Somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar  
Somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar  
(se repite)*<sup>31</sup>

Y luego:

*Todas juntas, todas libres  
Todas juntas, todas libres  
(se repite)*

Federici propone que la danza es central para la recuperación de las capacidades corporales de las mujeres:

[E]l acto de bailar es una exploración e invención de lo que puede el cuerpo: sus capacidades, sus lenguajes, las articulaciones de los esfuerzos de nuestro ser. He llegado a creer que hay una filosofía en el baile, que la danza imita los procesos mediante los cuales nos relacionamos con el mundo, nos conectamos con otros organismos, nos transformamos y transformamos el espacio que nos rodea. (Federici, 2016: 109)

En el abrazo caracol podemos identificar un ritmo particular: se danza, se suma el canto, se cierra con el abrazo colectivo y un espacio de profundo silencio. Este ritmo transforma al abrazo caracol en una instancia muy potente en términos de mística de las movilizaciones, crea una atmósfera de hermandad al tiempo que sacraliza la alerta, dejando planteado un pacto colectivo entre quienes han participado de ella. En ese pacto aparecen simbólicamente los diversos linajes femeninos que acompañan la movilización y que se recuperan en el canto de “somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar”.

El abrazo caracol evidencia que la presencia de las mujeres en las alertas es una presencia activa. Por un lado, quienes se sentían convocadas a bailar en las primeras movilizaciones eran participantes de la Coordinadora de Feminismos, es decir, quienes organizaban la marcha. Sin embargo, actualmente son muchas más y de diversa

---

31 Video del abrazo caracol realizado en la marcha del 8 de marzo de 2016 disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=Ep\\_Q4odS67I](https://www.youtube.com/watch?v=Ep_Q4odS67I)



procedencia las mujeres que se unen espontáneamente a esta danza, lo que puede pensarse como un efecto de la reapropiación corporal y su politicidad. Por otro lado, la presencia activa en el abrazo se da en distintos niveles que pueden graficarse como círculos concéntricos en el espacio de la movilización: las mujeres que tienen la iniciativa de dar comienzo a la danza, las que luego se unen a las primeras, y aquellas que aunque no estén formando parte del abrazo caracol acompañan su ritmo, cantando y rodeando la performance, cuidando lo que se crea colectivamente y creando un clima de intimidad. En este último círculo también hay matices en relación a la participación: hay mujeres, pero también varones, niños y niñas que marcharon, además de las mujeres y varones que transitan la calle y observan. En tanto en las alertas es particularmente borrosa la frontera entre organizadoras y asistentes, estos círculos concéntricos habilitan diversos modos corporales de estar en la movilización, siendo en cualquier caso parte activa de la toma de la calle.

Una segunda forma de poner el cuerpo está dada por las performances artísticas que son parte de cada movilización. Tanto cuando son realizadas por grupos establecidos como una forma de participar desde su militancia artístico-política<sup>32</sup>, como cuando se trata de instancias propuestas y preparadas desde la Coordinadora de Feminismos mediante convocatorias abiertas para crear intervenciones, canciones o batucadas, estas expresiones artísticas evidencian una necesidad de apelar a otros sentidos, de decir la opresión y convocar a la lucha no solo desde un plano racional sino también afectivo, sensorial, desde nuestros cuerpos violentados pero también deseantes, desde las emociones surgidas en nuestras experiencias como mujeres.

La jerarquía entre emoción y pensamiento-razón que caracteriza a la cultura occidental contemporánea, privilegiando a estos últimos, es heredera del pensamiento evolucionista darwiniano y, entre otras cosas, asume como objetivas las distinciones entre lo psicológico y lo social y lo individual y lo colectivo (Ahmed, 2015). Por otra parte, el dualismo mente/cuerpo se funda en el siglo XVII con Descartes, quien

---

32 Algunos de los colectivos que realizan intervenciones en las alertas feministas y otras movilizaciones del movimiento de mujeres son La caída de las campanas y Decidoras-desobedientas (performances artístico-políticas), Magdalenas (teatro de las oprimidas), La Melaza (tocadoras de candombe), entre otras



en su Discurso del Método, establece una “distinción jerárquica entre razón-cuerpo y la necesidad de una ontología piramidal entre materia y trascendencia” (Magnone y Grabino, 2018: 25). No obstante, el feminismo se ha encargado de mostrar que “las emociones ‘importan’ para la política; las emociones nos muestran cómo el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y de los mundos también.” (Ahmed, 2015: 38). Observamos entonces que en las alertas feministas se da una ruptura con la forma más clásica de la política que principalmente enuncia desde una racionalidad moderna, y también con una tradición militante que no suele incorporar este tipo de expresiones en sus movilizaciones. Se trata de una nueva forma de estar y poner el cuerpo en la calle, en la que confluyen mujeres que ya se expresaban desde el arte junto con otras que empiezan a identificar la necesidad de apelar a nuevos lenguajes para hablar de su opresión. Tal como señala Vacca (2015) para el caso argentino: “la masividad vino de la mano de la multiplicación de formas de expresión creativa: ¿Será que no nos alcanzan las palabras para enunciar cómo nos atraviesa el patriarcado?, ¿será que estamos construyendo un nuevo lenguaje que nos permita disputar los sentidos involucrados en la violencia hacia las mujeres?” (p. 40)..



## Somos el grito de las que ya no tienen voz

En el apartado anterior dimos cuenta de algunas características de las movilizaciones de mujeres en Uruguay que evidencian una búsqueda por encontrar nuevos lenguajes y estéticas. Esto se expresa en las peculiares formas en que el cuerpo se pone en la calle y en la incorporación de expresiones artísticas como elemento central de la acción política feminista. Cabe preguntarse entonces qué sucede con otras formas de enunciación, en particular con aquellas más tradicionales. Pues bien, aquí encontramos nuevamente algunos rasgos innovadores que además se extienden a convocatorias como las del 8 de marzo, el 3 de junio o el 25 de noviembre. Por un lado, se destaca una construcción discursiva plural que se expresa tanto en el ethos del discurso del feminismo como en sus formas de enunciación. Por otro lado, la noción de presencia activa aparece también en las formas de decir que habilitan las alertas feministas.

La noción de ethos, heredada de la retórica antigua y recuperada por el análisis del discurso, refiere a la imagen de sí mismo que el enunciador produce en su discurso y está dada tanto por lo que el locutor dice (o no) sobre sí como por la forma en que lo hace (Charaudeau y Maingueneau, 2005). Las proclamas leídas al final de las movilizaciones feministas construyen un ethos discursivo particular, signado por una autodefinición muy explícita del sujeto que enuncia y por su carácter plural. Es interesante incluir en este análisis las proclamas de las marchas del 8 de marzo y 3 de junio porque estas condensan los sentidos que se han ido construyendo en las alertas. En ellas se vuelve más evidente que se habla desde un “nosotras” explícitamente plural, reivindicando una diversidad de experiencias y trayectorias vitales:

*Nosotras paramos. Nosotras, mujeres, compañeras, trabajadoras. Nosotras, desde las niñas hasta las mujeres de más edad. Nosotras, que estudiamos, trabajamos en nuestras casas y fuera de ellas. Nosotras las libres, las encerradas y las locas. Nosotras que tenemos la piel de diversos colores, y raíces en distintos pueblos. Nosotras que deseamos amar fuera de las reglas heteronormativas. Nosotras las mujeres trans, las que parimos hijas e hijos o las que*



*no queremos hacerlo ¡Paramos y estamos juntas, en alerta y en las calles una vez más!* (Proclama 8 de marzo de 2017)



Recuperando la práctica política del feminismo de hablar desde la propia experiencia de las mujeres<sup>33</sup>, el sentido discursivo que se construye a partir del “nosotras” combina un hablar en primera persona con un hablar en plural, siendo esta una elección que no puede interpretarse solamente en términos gramaticales de persona y número. Hay una búsqueda por autonombrarse, por hablar desde la propia experiencia y también desde la variedad de

---

33 Los estudios de género y la propia memoria del movimiento muestran que las feministas han creado, en distintos momentos y lugares, pero especialmente en el marco de lo que se conoce como la segunda ola del feminismo, espacios propios, a veces llamados de autoconciencia, donde se construyen las bases de una organización colectiva que sostiene luego la lucha en la calle y donde la circulación de la palabra es la herramienta fundamental para politizar la experiencia de ser mujer (Rivolta Femminile, 2017 [1972]; Forer, 1978; Sarachild, 1978; Hill Collins, 2000).



esas experiencias combinadas en una lucha que reúne y encuentra a las mujeres en la calle. Contribuye a producir ese sentido plural la especificación del “nosotras” que se plantea progresivamente, al sumar referencias a las diversas etnias, ocupaciones, edades, trayectorias, decisiones reproductivas, etc. de manera no excluyente.

Por otra parte, se trata de una voz que reconoce su genealogía, que recupera el legado de lucha de las mujeres anteriores para ponerlo de nuevo en movimiento:

*Están con nosotras las diversas mujeres que se hicieron oír a lo largo de la historia, que nos regalaron su lucha florecida y amorosa, que comparten su potencia revolucionaria.*

(Proclama 8 de marzo de 2016).

El reconocimiento de la diversidad y los linajes, junto con el ejercicio de especificación acerca de quiénes conforman el “nosotras” concreto desde el que se habla, puede interpretarse como un intento por no subsumir las variadas experiencias de las mujeres a la categoría abstracta de “mujer”. Este feminismo se conecta así con las vertientes que toman una distancia crítica respecto a los discursos universalizantes del feminismo blanco del primer mundo (Mohanty, 2011a y b; Hernández, 2011; Crenshaw, 2012; entre otras). Tal como plantea Hernández (2011), al asumir la postura universalista de que nos une la experiencia común del patriarcado, este feminismo deja de observar la diversidad de realidades que viven las mujeres. En este sentido, nos resulta interesante recuperar el planteo de Butler (2017) acerca de no insistir en la coherencia y unidad de la categoría “mujeres”. Por el contrario, la autora apela a renovar el feminismo mediante una política que no parta de una concepción ontológica del género: “tal vez sea el momento de formular una crítica radical que libere a la teoría feminista de la obligación de construir una base única o constante, permanentemente refutada por las posturas de identidad o de anti identidad a las que invariablemente niega” (Butler, 2017: 52).

La contraparte enunciativa de esta construcción discursiva plural es la dimensión performativa de la lectura de la proclama. El manifiesto elaborado por la Coordinadora de Feminismos es leído colectivamente al final de cada alerta o movilización por todas las mujeres que participan

y quieren hacerlo, siendo este uno de los rasgos más innovadores de las movilizaciones. El texto impreso es distribuido y se lee al unísono en una ronda en la calle, proponiendo así una coralidad que transforma las individualidades en una colectividad que enuncia. Recuperamos aquí la noción de coro que plantean Tolja y Speciani (2006), quienes sostienen que “el sentido de la coralidad está estrechamente ligado al equilibrio en la relación entre espacio personal y espacio colectivo. El ejercicio y la tradición de la coralidad consisten en lograr combinar la propia necesidad del espacio personal con la de los demás.” (p.142).

Esta modalidad se puso en práctica por primera vez en la marcha Ni una menos que se realizó el 3 de junio de 2016 en Montevideo. En una entrevista realizada días antes, las militantes de la Coordinadora de Feminismos decían lo siguiente acerca de sus motivos:

*Una de las cosas que pensamos que puede ser una innovación es la proclama. Se va a entregar a las personas que vayan una copia y la leeremos todas. Deseamos compartir eso, va a ser una forma de horizontalizar y participar, porque nos pertenece. Pretendemos que todas las que vayamos, al unísono, leamos juntas la proclama del Ni una menos, porque tiene que ver con todas nosotras.*  
(Zur, 31 de mayo de 2016)

La lectura colectiva de la proclama final se incorporó posteriormente a las alertas y se ha mantenido hasta el presente en todas las movilizaciones. Con el paso del tiempo, esta práctica ha ido reforzando su sentido, al punto tal de que aquello que se presentaba casi como ensayo entonces, se reivindica hoy como uno de los rasgos centrales de la marcha que se prepara para el 8 de marzo de 2018:

*Leemos la proclama de forma colectiva, en ronda y sin estrados porque lo primero que queremos es hablarnos a nosotras mismas, reconocernos, hacernos espejo de mujeres en lucha.*  
(Volante de la Coordinadora de Feminismos convocando a la marcha del 8 de marzo de 2018)

Sostenemos que este es uno de los rasgos más innovadores que están planteando las movilizaciones de mujeres en Uruguay



por dos razones. En primer lugar, porque hay un descentramiento del interlocutor: las mujeres se están hablando, antes que nada, a sí mismas. Su apuesta es a una ronda en la que una y otra se escuchan de cerca. No hay, ni en las alertas ni en las movilizaciones mayores, un estrado con amplificación desde el cual se emite el tradicional discurso de cierre. Sí hay un mensaje, hay algo que es dicho, y hay una forma particular en que eso se dice, pero las destinatarias privilegiadas, aunque no las únicas, son las propias mujeres. Esto se explica a nuestro entender porque, tal como señalamos al inicio, lo que el feminismo está enunciando en este momento tan efervescente de la lucha no puede ser traducido, o al menos no totalmente, en términos de demanda hacia otros, como por ejemplo el estado. En este sentido, puede entenderse que las mujeres están planteando una política no estadocéntrica (Gutiérrez, 2015), que no ignora la existencia del estado, pero que sitúa su horizonte de deseo más allá de él.

En segundo lugar, la novedad política está dada porque la lectura de una proclama entre todas y sin estrados desafía las formas tradicionales de enunciar públicamente una voz colectiva. Las mujeres proponen otro modo de resolver el equilibrio entre lo individual y lo colectivo, no eligen una portavoz ni una representante. Distanciándose de la política representativa que delega capacidades, se explora un nuevo modo de hacer juntas. Y dado que participan de la lectura tanto quienes militan activamente en la organización de las alertas, como quienes asisten, también aquí aparece la idea de presencia activa, pues quienes en otras circunstancias se limitarían a escuchar ahora también ponen voz a lo que es dicho.

Por último, otro elemento interesante en relación a las formas de decir que habilitan las alertas y a lo que hemos denominado como presencia activa, es que muchas de las mujeres que asisten a las alertas, en particular las más jóvenes, lo hacen portando carteles elaborados por ellas mismas, en general de forma muy casera. Se conforma así una constelación de voces que expresa consignas diversas a través del texto escrito. Esta es una nueva forma de estar en la calle y ser parte de la lucha: las mujeres se sienten convocadas a participar de la movilización siendo parte activa de la misma. Si bien no realizamos aquí un análisis de esos discursos -lo que implicaría un diseño metodológico específico para tal propósito- consideramos que mencionar este aspecto es en

sí mismo relevante, ya que la disposición a participar con consignas propias da cuenta de que las alertas feministas son entendidas como un espacio de enunciación abierto, donde la palabra está habilitada para todas, siendo este otro rasgo que contribuye a hacer difusa la línea que separa a organizadoras y asistentes.

Vinculado a lo anterior, es pertinente señalar que muchas veces hay mujeres que se acercan a las manifestaciones a contar que sufren o han sufrido violencia, en general violencia doméstica. Esto da cuenta de que se reconoce a las alertas feministas no solo como un ámbito de enunciación sino también como espacio de escucha. El relato de estas situaciones, junto con la participación y expresión de las mujeres a través de gritos, canciones o carteles, puede describirse en los mismos términos que Mestre (2015) señala respecto de la movilización Ni una menos en Argentina: “se percibía que el clima de la marcha habilitaba a la palabra” (p. 43).

## Reflexiones finales

En este trabajo realizamos una mirada a las alertas feministas entendidas como un espacio de enunciación novedoso para nuestro contexto, expresión de un lenguaje y una estética propios del entre mujeres. Nos interrogamos sobre el modo en que estas movilizaciones disputan sentidos al orden patriarcal, recuperando el territorio del





espacio público y del cuerpo violentado de las mujeres. Identificamos un modo particular de ocupar la calle, distinguiendo tres dimensiones centrales para el análisis: los usos del cuerpo, la presencia activa y la resolución de la tensión unidad-heterogeneidad.

La dimensión de los usos del cuerpo en las alertas muestra nuevas formas de habitar las calles, donde el cuerpo femenino es resignificado como un cuerpo que lucha, jerarquizando la afectividad, lo emotivo y lo sensorial. Tanto en la danza del abrazo caracol como en la realización de performances artísticas, observamos cómo las participantes de las alertas recuperan capacidades corporales para sí y colectivamente dotan de politicidad a lo emotivo, recreando en este proceso los códigos de la militancia y el activismo en nuestro país. De este modo, el cuerpo se transforma en fuente de conocimiento y de subjetividad colectiva.

Atendiendo a la forma en que se participa de las alertas, destacamos la noción de presencia activa de las mujeres, que desdibuja la frontera entre organizadoras y asistentes, lo que queda expresado en -por lo menos- tres elementos de la movilización. El abrazo caracol nos permitió pensar la presencia activa en niveles, habilitando formas diversas de participar para la producción del cuerpo colectivo. La



presencia activa queda expresada también en las consignas que se incluyen en los carteles realizados por las mujeres, que dan cuenta de la posibilidad de diferentes formas de decir a partir de las experiencias de las participantes. Por último, damos cuenta de la presencia activa a través de la lectura colectiva de la proclama.

Asimismo, evidenciamos que en las alertas se tramita de una forma particular la tensión unidad-heterogeneidad, resuelta en la producción de lo colectivo en lugar de lo delegativo. En la proclama se construye discursivamente lo plural, recuperando la diversidad de voces y experiencias biográficas de quienes participan en la marcha.

Se instala así un diálogo con los feminismos del sur y su propuesta de reconocerse/reconocernos diferentes. Como contraparte, la lectura de la proclama produce performáticamente lo colectivo en su lectura coral, a la vez que instala un horizonte de lucha que trasciende la demanda a otros para apelar a la auto organización de las mujeres.

De este modo, las alertas feministas instalan una lógica propia, no masculina, y constituyen un desafío a la cultura política uruguaya, tanto en sus expresiones partidarias como sociales. En ellas se explora un nuevo modo de hacer juntas, que trasciende la política delegativa y recupera el modo de estar entre mujeres como fuerza política. A partir de lo anterior, entendemos que las alertas feministas, lo que allí se dice y hace, pero también la manera en que allí se dice y se hace, proponen un sistema de comunicación otro: ante la violencia como enunciado, como acto comunicativo, en su dimensión expresiva más que instrumental (Segato, 2018), estas movilizaciones dan cuenta de la resistencia de las mujeres subvirtiendo la impronta masculina de lo que Segato (2013) describe como el lenguaje jerárquico y la organización piramidal de la fraternidad.

Por otra parte, las características de las alertas feministas y otras movilizaciones del movimiento feminista uruguayo, tales como la centralidad del cuerpo, la incorporación de expresiones artísticas, la consideración de los deseos y emociones, la impronta horizontal y colectiva en momentos que habitualmente implican protagonismos, la reivindicación de la diversidad como fortaleza del movimiento, etc., dan cuenta de una nueva forma de hacer política, que entre otras cosas traslada al espacio público algunos de los rasgos propios de la intimidad de los espacios de mujeres. En ocasiones es ese mismo rasgo de intimidad



lo que permite que las mujeres se identifiquen con la movilización y con lo que allí se produce colectivamente. Al mismo tiempo, cobra fuerza la idea de que los linajes femeninos que nos atraviesan están presentes en la mística de las alertas, como se observa en la consigna que acompaña el abrazo caracol y en el texto de las proclamas. En tal sentido, una de las participante de las alertas nos relataba: “en la marcha de las mujeres me encuentro. Me encuentro a mí y a mi hija. Me espejo”.

Lo anterior nos permite afirmar que las alertas feministas desafían las lógicas masculinas implicadas en la violencia hacia las mujeres, al tiempo que resignifican las posibilidades de acción y las maneras de poner el cuerpo y la voz, rompiendo con aquellos modos de hacer política que, aún pretendiendo ser emancipadores, reproducen las lógicas patriarcales que nos excluyen y con las que no nos sentimos identificadas. Las alertas producen además una forma de estar en la calle, de marchar y decir, que luego es retomada en otras movilizaciones como la del 8 de marzo. Así, el pacto de salir a la calle ante cada feminicidio transforma en cotidianeidad el ocupar el espacio público -fortaleciendo colectivamente la idea de que es posible para las mujeres habitarlo-, al tiempo que brinda un espacio donde ensayar nuevos modos de acción y formas propias para transformarnos y transformarlo todo.

## Referencias bibliográficas

Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.

Álvarez, Sonia. 1998. Latin American Feminism "Go Global": Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium. En Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.): *Cultures of Politics. Politics of Culture. Re-visioning Latin American Social Movements*. Nueva York, Routledge. 293-324.

Bidaseca, Karina. 2015. 1800 muertas por feminicidio. 700 desaparecidas y más. Cuando era de esperar que no sobreviviríamos.... En AAVV: *#NiUnaMenos. Vivxs nos queremos*. Buenos Aires: Milena Caserola. 35-37.

Brah, Avtar. 2004. Diferencia, diversidad, diferenciación. En AAVV: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños. 107-136.

Butler, Judith. 2017. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

Calce, Carla; España, Valeria; Goñi, María; Magnone, Natalia; Mesa, Serrana; Meza, Flor de María; Pacci, Gabriela; Rostagnol, Susana y Viera, Mariana. 2015. *La violencia contra las mujeres en la agenda pública. Aportes en clave interdisciplinar*. Montevideo: Universidad de la República.

Caputi, Jane y Russell, Diana. 1990. Femicide: Speaking the unspeakable. *The world of women*, 1 (2), 34-37.

Charaudeau, Patrick. y Maingueneau, Dominique. 2005. *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Crenshaw, Kimberlé. 2012. Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En Platero, Raquel (Lucas) (ed.): *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra. 87-122.



Elizalde, Silvia. 2008. Debates sobre la experiencia. Un recorrido por la teoría y la praxis feminista. *Oficios Terrestres*, 23, 18-30.

Esteban, Mari Luz. 2011. Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo. En Villalba, C. y Álvarez, N. (coords.): *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada: Universidad de Granada.

Esteban, Mari Luz. 2012. *Cuerpos y políticas feministas: una mirada desde el norte*. Conferencia, Universidad del País Vasco. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dgFQkY8um30>

Federici, Silvia. 2014. Rumbo a Beijing: ¿Cómo las Naciones Unidas colonizaron el movimiento feminista?. *Revista Contrapunto*, 5, 87-96.

Federici, Silvia. 2016. Elogio del cuerpo que danza. *Escucharnos Decir*, 1, 105-109.

Forer, Anne. 1978. Thoughts on Consciousness-Raising. En *Redstockings of the Women's Liberation Movement: Feminist Revolution*. New York: Random House. 151.

Gutiérrez, Raquel. 2014. Las luchas de las mujeres: un torrente específico y autónomo con horizontes subversivos propios. *Revista Contrapunto*, 5, 77-85.

Gutiérrez, Raquel. 2015. *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gutiérrez, Raquel. 2018. Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. *Revista Theomai*, 37, 41-55.

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Hernández, Aída. 2011. Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En Hernández, Aída y Suárez, Liliana (eds.): *Descolonizando el*

*feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. 75-113.

Hill Collins, Patricia. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Londres/Nueva York: Routledge.

Huacuz, María Guadalupe y Barragán, Anabella. 2017. Acciones en contra de la violencia de género: Representaciones y discursos de líderes del movimiento feminista en Michoacán. *Discurso y Sociedad*, 11 (1), 96-114.

Lagarde, Marcela. 2008. Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. En Bullen, M. y Díez Mintegui C. (coord.): *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Madrid: Ankulegi Antropología Elkartea.

Magnone Alemán, Natalia y Grabino Etorena, Valeria. 2018. De la reacción a la afirmación: hacia una epistemología feminista. En Calisto Echeveste, Emilia et al.: *Trashumancias. Búsquedas teóricas feministas sobre cuerpo y sexualidad*. Montevideo: Universidad de la República. 15-37.

Marrero-Guillamón, Isaac. 2012. Descentrar el sujeto. Erving Goffman y la teorización del sujeto. *Revista Internacional de Sociología*, 70 (2), 311-326.

Menéndez, Mariana. 2018. Entre mujeres: "nuestro deseo es cambiarlo todo". Apuntes sobre el re-emergir feminista en el Río de la Plata. *El Apantle*, 3, 55-68.

Mestre, Mirtha. 2015. Múltiples voces, múltiples miradas. En AAVV: *#NiUnaMenos. Vivxs nos queremos*. Buenos Aires: Milena Caserola. 43-45.

Mohanty, Chandra. 2011a. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Hernández, Aída y Suárez, Liliana (eds.): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. 117-163.

Mohanty, Chandra. 2011b. De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En Hernández, Aída y Suárez, Liliana (eds.): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. 407-464.



Ogas, Florencia. 2017. Rita Segato: "Las mujeres vivimos en un Estado de sitio". *La Tinta*, 9 de mayo. Disponible en: <https://latinta.com.ar/2017/05/rita-segato-las-mujeres-vivimos-en-un-estado-de-sitio/>

Rivolta Femminile. 2017 [1972]. Significado de la autoconciencia de los grupos feministas. En Lonzi, Carla: *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Buenos Aires: Tinta Limón. 147-154.

Sagot, Montserrat. 2013. El femicidio como necropolítica en Centroamérica. *Labrys Estudios Feministas*, 24, 1-26.

Sagot, Montserrat. 2017. ¿Un mundo sin femicidios? Las propuestas del feminismo para erradicar la violencia contra las mujeres. En Sagot, Montserrat (coord): *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. 61-78.

Sapriza, Graciela. 2014. Devenires del feminismo latino-uruguayo. *Revista Contrapunto*, 5, 13-21.

Sarachild, Kathie. 1978. Consciousness-Raising: A Radical Weapon. En *Redstockings of the Women's Liberation Movement: Feminist Revolution*. New York: Random House. 144-150.

Saville-Troike, Muriel. 2003. *The Ethnography of Communication. An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Scott, Joan. 2001. Experiencia. *La Ventana*, 13, 42-73.

Segato, Rita. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Segato, Rita. 2018. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

Tolija, Jader y Speciani, Francesca. 2006. *Pensar con el cuerpo*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.

Vacca, Celina. 2015. Un nuevo lenguaje que invita a poner el cuerpo. En AAVV:

*#NiUnaMenos. Vivxs nos queremos.* Buenos Aires: Milena Caserola. 39-41.

### **Fuentes documentales**

#### *Artículos de prensa*

Zur, Juntas y en las calles, 31 de mayo de 2016. Disponible en: <http://www.zur.org.uy/content/juntas-y-en-las-calles>.

#### *Proclamas*

Coordinadora de Feminismos, Proclama, 3 de junio de 2016. Disponible en: [https://www.facebook.com/coord.feminismos.uy/?ref=py\\_c](https://www.facebook.com/coord.feminismos.uy/?ref=py_c).

Coordinadora de Feminismos, Proclama, 8 de marzo de 2017. Disponible en: [https://www.facebook.com/coord.feminismos.uy/?ref=py\\_c](https://www.facebook.com/coord.feminismos.uy/?ref=py_c)

Coordinadora de Feminismos, Volante, febrero de 2018. Disponible en: <https://www.facebook.com/coord.feminismos.uy/photos/pcb.2022026691352801/2022370504651753/?type=3&theater>

#### *Reportajes fotográficos y audiovisuales*

Rebelarte. Colectivo de intervención fotográfica: [www.rebelarte.info](http://www.rebelarte.info)

Zur, pueblo de voces: [www.zur.org.uy](http://www.zur.org.uy)



## Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala<sup>34 35</sup>

Lorena Cabnal

Vivir en un cuerpo y en el espacio territorial comunitario las opresiones histórico estructurales creadas por los patriarcados sobre mi vida, al igual que sobre la vida de las mujeres en el mundo, me ha llevado a escribir y repensar la historia y la cotidianidad en que vivo, de allí que a continuación comparto algunos de los elementos del feminismo comunitario que aún en proceso de construcción epistémica, se van tejiendo desde este territorio histórico; mi cuerpo y su relación con la tierra.

Como feminista comunitaria quiero contribuir con mis pensamientos a los caminos de astucia donde las mujeres estamos aportando desde diferentes lugares. Yo lo hago desde esta identidad étnica como mujer indígena, porque desde este lugar esencialista puedo ser crítica a partir de lo que conozco y vivo, pero también lo hago desde mi identidad política como feminista comunitaria porque esto me posibilita, no solo ser crítica del esencialismo étnico que me atraviesa, sino que me permite abordar el análisis de mi realidad como mujer indígena con un enfoque antipatriarcal comunitario, que cada día se teje con sus propios conceptos y categorías y que nombra con autoridad mis opresiones, pero también mis rebeldías, mis transgresiones, mis creaciones.

Asumirme feminista comunitaria no ha sido nada fácil, no sigue siendo fácil, he tenido muchas pérdidas y duelos en mi vida por elegir esta identidad política, sin embargo ha sido una decisión tan emancipadora en mi vida, que me hace sentir con plena conciencia la felicidad de decir con libertad este pensamiento y de recrearlo en mi práctica de vida cotidiana al vivir con otras prácticas libertarias, mis caminos.

---

34 Palabra en el idioma del pueblo Kuna de Panamá que nombra la territorialidad del continente Americano, la cual ha sido tomada por los diferentes pueblos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en las Cumbres Continentales.

35 Publicado por primera vez en: Feminista siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. ACSUR-Las Segovias, 2010.

Quiero iniciar diciendo que para mí, el feminismo comunitario es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena.

Esta propuesta ha sido elaborada desde el pensamiento y sentir de mujeres indígenas que nos asumimos feministas comunitarias, en este caso las aymaras bolivianas de Mujeres Creando Comunidad y las mujeres xinkas integrantes de la Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María en la montaña de Xalapán, Guatemala, para aportar a la pluralidad de feminismos construidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental.

Partimos de nuestras profundas reflexiones y debates que en el caso de las aymaras les ha llevado 20 años y de los 9 años que nos ha llevado a las mujeres xinkas, como un acumulado político de 29 años que nos ha permitido transitar desde reclamos por el cumplimiento de los derechos de las mujeres, los pueblos indígenas, derechos específicos de mujeres indígenas, hasta asumirnos en la construcción feminista desde el imaginario occidental, para luego llegar a hilar fino con nuestro feminismo comunitario y autónomo, el cual como pensamiento dinámico sigue recreándose, sigue tejiéndose.

Este feminismo que ha tenido una serie de condiciones previas para poder construirse donde reconocemos ese transitar en categorías y conceptos de diversos feminismos, nos ha invitado a mirarnos hacia dentro de la piel, y hacia adentro de nuestra convivencia en la comunidad creada en la vida tradicional de los pueblos originarios, de manera crítica, radical, rebelde, y transgresora, con lo cual ha sido fundamental darle vida, desde el auto reconocimiento de pensadoras. A partir de que las mujeres indígenas nos asumamos como sujetas epistémicas, porque dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios, tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida.



Nuestras categorías y conceptos que hasta ahora siguen construyéndose y fortaleciéndose, han sido elementos fundamentales para poder ir proponiendo reflexiones tanto dentro de espacios organizativos comunitarios, de mujeres indígenas, movimiento de mujeres y feministas.

Hilar para nosotras el pensamiento feminista comunitario, nos invita a iniciar este tejido desde compartir lo que para nosotras es fundamental nombrar, sin miedos, hipocresías, de manera autocrítica, pero también de reconocimiento y valorización cuando hay que partir de aquellas experiencias que son enriquecedoras y nutren nuestros caminos.

Para iniciar las reflexiones que propongo en este pequeño documento, quiero expresar que aquí se recogerán de manera puntual algunos conceptos y categorías de análisis que hemos construido, por lo cual únicamente se presentarán de manera enunciada algunos de los elementos, para que en el espacio de diálogo, debate y reflexión de las organizaciones, comunidades, o cooperación se pueda ampliar y compartir.

## **Patriarcado originario ancestral**

Nuestras culturas originarias, a través de los tiempos han demostrado que son milenarias en su existencia, formas de vida y territorialidad. Esto es demostrable en términos de comprobación a partir de la existencia de elementos materiales como centros ceremoniales, templos, construcciones, plazas, ciudades, códices etc., donde una parte de su historia material está grabada y escrita a manera de glifos, estelas, paredes, mosaicos y en piedras. Por otro lado pueden verse manifestaciones culturales muy antiguas que perviven en prácticas cotidianas de los pueblos, y en términos de elementos inmateriales siguen estando presentes en la vida cotidiana, por ejemplo la oralidad, el conocimiento de la cuenta del tiempo (como llevar registro de los días, sus significados, su relación con las energías lunares para los ciclos de la siembra y la cosecha), y prácticas de medicina originaria.

A su vez la ciencia positivista occidental, ha emitido afirmaciones teóricas antropológicas, sociológicas, arqueológicas, etnológicas, lingüísticas, etc., que confirman la existencia milenaria, a partir de sus

afirmaciones como academia.

Plantear y repensar lo milenario y la sacralidad fundante en los pueblos indígenas, ha sido parte de la llave de entrada para que las mujeres indígenas asumidas en plena conciencia como feministas comunitarias, pudiéramos llegar a trastocar la ancestralidad, lo antiguo, lo que siempre ha sido inamovible, preguntarnos mucho, mucho ¿por qué es sagrado?, ¿por qué debes manifestar profundo respeto sin cuestionar?, ¿ha sido desde los tiempos de los tiempos, así?

Tener la osadía y el atrevimiento como una niña que se asoma a la puerta dimensional de los tiempos antiguos dentro de su cultura ancestral, me ha provocado poco a poco acrecentar la curiosidad, la duda, para entrar y empezar a caminar por el camino de lo sagrado. A veces lo hago con miedo, a veces llorando y a veces con indignación o curiosidad. En este camino tengo mis propios cuestionamientos, afirmaciones y en lo personal me ha llevado a sospechar, y sospechar y sospechar. Entonces me pregunto a veces en silencio a veces a manera de monólogo y pregunto a abuelas y abuelos, les escucho, hablo con las mujeres en la comunidad, hablo con mujeres de otros pueblos originarios, y vivo en constante recuerdo de los pensamientos de cómo me relacioné con mis abuelas maya y xinka ahora ancestras, pero también de cómo me relaciono y se relacionan las mujeres en el mundo, como mi madre, tías, comadronas, ancianas, niñas y jóvenes. También cómo lo hacen los hombres indígenas y luego cómo todas y todos nos relacionamos con la naturaleza, con lo cual se ha ido impregnando mi vida de reflexiones, transgresiones y de atrevimientos.

En este camino personal donde no busco respuestas, sino busco sospechas, para repensarlas, cuestionarlas, confirmarlas, y proponer, he empezado a acercarme a algunas reflexiones. Pienso que las nacionalidades y pueblos indígenas del Abya Yala, son sociedades originarias que se fundan en raíces milenarias, basadas en sus propias filosofías y paradigmas cosmogónicos ancestrales.

Para mí, toda la integralidad de la vida de los pueblos originarios, radica en sus filosofías, dicho en plural, porque son varias cosmovisiones, aunque tienen hilos en común a partir de prácticas que se reconocen o se conectan en todo el territorio de Abya Yala, incluso con pueblos muy alejados de otros continentes. Entonces se hace necesario compartir que existen pluralidad de cosmovisiones en



los pueblos originarios, no hay una sola que homogenice la vida y las prácticas culturales, sino que hay hilos que conectan esta pluralidad como hilos fundantes, entre ellos, sus principios y valores sagrados, es decir su cosmogonía.

Estos principios y valores que se basan entre otros, en la complementariedad y dualidad como dos regentes para procurar el equilibrio entre mujeres y hombres y con la naturaleza para armonización de la vida, me han llevado a pensar cómo desde su fundación, se manifiesta una construcción de dualidad y complementariedad basada en la sexualidad humana heteronormativa.

Esta sexualidad humana es reflejada en la construcción de pensamiento cósmico sexual, donde los astros también entran en la heteronorma, algunos femeninos y otros masculinos se relacionan en dualidad entre sí, y en dualidad y complementariedad con la humanidad heterosexual.

Las mujeres se conciben como complementarias en el todo de los hombres para la reproducción social, biológica y cultural, lo que conllevaría asumir su responsabilidad junto a ellos, a quienes en su rol establecido les tocaría la reproducción simbólica, material y de pensamiento, para que así ambos de manera complementaria, puedan generar equilibrio para la continuidad de la vida y como una dualidad armónica, en su relación con la naturaleza, para mantener los ciclos de generación de la vida de los pueblos.

Revisar, remirar a lo interno cómo interpretamos el mundo indígena con ojos y sentir desde mujeres indígenas y desde una posición crítica, ha sido posible, afirmando que nuestros pensamientos han sido alienados por el pensamiento de los feminismos occidentales y que por lo tanto nos constituimos en mujeres con reflexiones y acciones aculturales. En ese sentido la categoría "patriarcado" ha sido tomada como una categoría que permite analizar a lo interno de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, no solo la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, sino cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado. A partir de allí, inicia también nuestra construcción de epistemología feminista comunitaria, al afirmar que existe *patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base*

*de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos.*

Este patriarcado originario que configuró roles, usos y costumbres, principios y valores, fue fortaleciéndose con los tiempos y hay elementos de análisis que me permiten evidenciar sus manifestaciones, por ejemplo, la guerra entre los pueblos originarios, los cuales en disputa por diferentes problemáticas territoriales, ejercían supremacía de vencedores contra vencidos.

Estas guerras han sido históricas y prueba de ello es lo que se cuenta como grandes narraciones en algunos glifos, libros antiguos e inscripciones en piedra, donde nos cuentan de grandes proezas y hazañas de grandes señores, gobernantes y guerreros. Aquí es donde reflexiono: si los hombres eran guerreros e iban y hacían la guerra contra sus vecinos territoriales, ¿dónde quedaban las mujeres, cuál era su rol?, esta división sexual de la guerra, también me lleva a pensar en cómo se configuraba la estratificación de castas de guerreros, de gobernantes, reinados, guías espirituales, sabios y pueblo.

El otro elemento de análisis importante es el *poder sobre*, y en los resultados de estas guerras internas está manifiesto de manera contundente. Entonces la guerra, la violencia que genera, y la división de castas, los pueblos vencidos, y mucho más, tengo que verlos como elementos que evidencian ese *poder sobre*, lo cual viene de raíz eminentemente patriarcal ancestral, no vinculada al hecho histórico de colonización posterior.

Y es en este contexto que justamente, se hace menester hilar el debate de la colonización como un acontecimiento histórico, estructural transcendental para la vida de opresión de los pueblos y de las mujeres indígenas en particular, que tiene que ver con todo el embate de penetración colonial como una condición para la perpetuidad de las desventajas múltiples de las mujeres indígenas.

## **La penetración colonial y el entronque de patriarcados**

“La penetración colonial, nos plantea la penetración como la acción de introducir un elemento en otro y lo colonial, como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio



del cuerpo. Cómo las palabras y los discursos son formas auditivas que toman posición ante las hegemonías discursivas del poder. Podemos decir que la penetración colonial nos puede evocar la penetración coital, como la imagen de violencia sexual, de la invasión colonial. No decimos con esto que toda penetración coital o penetración sexual en general, sea necesariamente violenta, no lo es cuando se la desea, pero la violación de nuestros cuerpos, ninguna mujer la deseamos y la invasión colonial ningún pueblo la quiere.”<sup>36</sup>

Con esto afirmamos que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera.

Para las feministas comunitarias el concepto de patriarcado, si quisiéramos nombrarlo como un sistema de opresión universal presente en todas las culturas del mundo, lo plantearíamos desde la concepción: “el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres”.

De esta cuenta que para posicionarnos en el análisis de nuestra situación y condición de mujeres indígenas, no podemos partir de la parcialidad, sino de la integralidad que implica esta múltiple dimensionalidad patriarcal en nuestras vidas.

## La hetero-realidad cosmogónica originaria

Es la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, está basada en principios y valores como la complementariedad y dualidad

---

36 “Las Trampas del Patriarcado”, documento para el debate y la discusión, Julieta Paredes, aymara feminista Comunitaria autónoma, Bolivia, octubre 2011.

heterosexual para la armonización de la vida. Sin embargo, estos se constituyen en la más sublime imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria, en la vida de las mujeres y hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que lo nombran como sagrado.

La base filosófica de las cosmovisiones originarias (sobre el nombramiento de elementos cósmicos: femenino y masculino, donde uno depende, se relaciona y se complementa con el otro) se ha fortalecido en esas prácticas de espiritualidad hegemónica, con lo cual se perpetúa la opresión de las mujeres en su relación heterosexual con la naturaleza.

Que las mujeres estén en función complementaria con los hombres, llevaría a cuestionar su *Sumak Kawsay* o "Buen Vivir", pues este estaría sujeto a los hombres y en la mayoría de relaciones heterosexuales que se establecen en la comunidad y en su relación heterosexual con los elementos naturales cósmicos.

No obstante conviene mencionar que el *Sumak Kawsay*, o *Sumak Qamaña* en principio, es un paradigma ancestral cosmogónico que surge en el pensamiento de los pueblos originarios del sur de Abya Yala (Suramérica), y que en la última década ha tenido un fuerte impulso político ideológico desde los movimientos indígenas continentales del Cono Sur.

A continuación describiré algunos de los enunciados y categorías que se encuentran presentes en el discurso del paradigma, los cuales utilizaré como elementos para invitar a los pensamientos de debate y reflexión, para fortalecer el análisis crítico. Es lo que aparece en su mayoría como escrito válido, en diversidad de documentos y discursos, por lo cual en los últimos tiempos ha cobrado relevancia para otros pueblos en el mundo y en las feministas en particular.

Sumak es una palabra enunciada en idioma quichua ecuatoriano y expresa el pensamiento de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena en integralidad<sup>37</sup>. Es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. La segunda palabra *Kawsay* proviene del idioma aymara boliviano y en su interpretación introduce el elemento

---

37 María Tortosa, José. SUMAK KAWSAY, SUMA QAMAÑA, BUEN VIVIR Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, 2009.



comunitario, por lo que se podría traducir como “buen convivir”: buena para todos en suficiente armonía interna.

Es la vida, es el ser estando. Es dinámico, cambiante. No es pasivo.<sup>38</sup>

El Sumak Kawsay es un paradigma ancestral que establece sus raíces en la categoría de cosmovisión de los pueblos andinos que plantean la vida en plenitud, entendida en un equilibrio magnífico y sublime de lo espiritual y material tanto en lo interno como externo de la comunidad, para alcanzar lo superior. La perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior.<sup>39</sup>

El “Tawantinsuyana” se caracterizó<sup>40</sup> por su notable éxito en el manejo del espacio, desde una relación particular con la Pacha (espacio –tiempo) la cual se manifiesta cosmogónicamente / espiritualmente a través del culto a la Pachamama (mama: generadora de vida). Es el Tawantinsuyu (Confederación de Pueblos Incas, hoy territorio Suramericano) un modelo de convivencia y de organización, multiétnica y plurilingüe que tuvo como base de desarrollo a los Ayllu (Ayllu unidad comunitaria compuesta por varias familias entre sí) y como base de desarrollo y política de Estado, el trabajo comunitario de hombres y mujeres en igualdad de condiciones o Ayni (es la reciprocidad entre miembros del Ayllu y/o comunidad) con la finalidad de generar el y por el bien común. El Ayni fue practicado entre familias, comunidades, pueblos, para luego pasar a niveles regionales o Suyos (región). Todo en el mundo andino es AYNÍ y este es igual a reciprocidad. Para el hombre andino, el Cosmos / naturaleza siempre funcionó y siempre funcionará basado en el Ayni. Este modelo todavía se practica en algunas comunidades indígenas. Un ejemplo de ello: la tierra alimenta a las plantas, las cuales a su vez generan oxígeno el cual sostiene la vida de animales. Hombres y mujeres también cumplen funciones específicas haciendo que se cumpla una armonía total. *Para el mundo andino todo elemento de la naturaleza DA y RECIBE para contribuir a un bien común, LA VIDA en armonía. El resultado fue el autosostenimiento económico en*

---

38 Luis Macas, Líder indígena kichwa del Ecuador. Debate del Buen Vivir. Armonía de la Comunidad de la Naturaleza 28 de enero 2010 Auditorio Faustino Carrión Congreso de la República del Ecuador.

39 Op Cit. Luis Macas.

40 Paiva, Rosalía. Feminismo Paritario Indígena Andino , 2009.

*todos los rincones del Tawantinsuyo (Tawa = cuatro / Suyu = Región) con provisiones que garantizaban el bienestar y alta nutrición de cada uno de sus habitantes”.*

Encontramos en lo planteado anteriormente varias categorías que sustentan este paradigma ancestral: integralidad, armonía interna y externa, convivir, el ser estando, vida en plenitud, comunidad en armonía, respeto a la Pachamama, madre tierra como generadora de vida, auto sostenimiento económico, el Ayllu (donde los hombres y mujeres están en una manifestación de igualdad de condiciones), el Ayni (reciprocidad, por lo tanto, bien común).

Sin embargo es pertinente que realice la reflexión inicial que me generaba escuchar y leer el planteamiento del Buen Vivir. Tanto por los documentos consultados como por los procesos en que he participado, puedo argumentar que mucho del planteamiento, es desde una construcción cosmogónica masculina, además la mayoría de exponentes y pregoneros del movimiento indígena del paradigma en la actualidad “con propiedad y autoridad epistemológica” son hombres. Esta continuidad del nombramiento masculino precedente a las mujeres y a la elaboración del discurso, me hace pensar remotamente, imaginándome que tuvo que ser en la mente de alguien, alguien, que se iniciara la configuración del pensamiento como núcleo organizado para que llegara a ser un paradigma. ¿Qué elementos llevaron a que fuera desde antes tan legitimado? ¿Cómo se ha elaborado en los tiempos?, ¿Quiénes han participado en su elaboración?

Con esto se cuestionaría la coherencia de igualdad del Ayllu porque las mujeres indígenas desde la costumbre a la actualidad no estamos en igualdad de condiciones en relación a los hombres. En Bolivia por ejemplo en una marcha de Pueblos Indígenas se han construido y vociferado consignas como: “Sánchez de Lozada (político) es un hijo de puta”, “el Evo Morales no es presidente porque no tiene bolas”, “el traidor para ser humillado ante su comunidad debe ser vestido de chola”, “el hombre que no mantiene su palabra parece mujer”<sup>41</sup>. Por otro lado menciona Victoria Aldunate feminista chilena que: “he visto ceremonias en donde el hombre indígena, reza, y la mujer indígena, silenciosa, se arrodilla... Así, de a poco, voy recordando lo que me cuentan las “warmi pachakuti”, grupo de mujeres músicas en Bolivia. Que la creencia entre

---

41 Un nuevo texto de Mujeres Creando: No hay lucha sin palabras (agosto 2003)



indigenistas e izquierdistas acá, sería que ellas no deberían tocar instrumentos, que las mujeres bailan y los hombres tocan, porque a las mujeres cuando tocan, se les seca la leche materna... Pareciera entonces que las mujeres “profanan” los lugares masculinos<sup>42</sup>. Para contextualizar la opresión contra las mujeres en el caso de Guatemala en el pueblo maya señalaré la costumbre de que siempre es el hombre que tiene su espacio dentro de la comunidad, mientras las mujeres no. Un ejemplo es el mandato que dice a la mujer: “no pases encima de los pies de un hombre” (le decimos mamush), mientras los hombres sí pueden pasar encima de los pies de las mujeres<sup>43</sup>. Es vergonzoso para los hombres que una mujer llegue a ocupar el cargo de Mayordoma o Principala Mayor en el Gobierno indígena xinka porque eso nunca ha sido así, desde la costumbre de los antiguos eso siempre ha sido cargo de hombres, porque las mujeres no tienen que mandar a los hombres ni al pueblo.

La opresión manifestada contra las mujeres a lo interno de nuestras culturas y cosmovisiones es algo que hay que cuestionar de manera frontal y nombrarla como es: misoginia, expresada y manifestada en las actitudes y prácticas cotidianas más remotas y actuales, contra nuestros cuerpos, nuestros pensamientos, decisiones y acciones.

Otra reflexión que quiero compartir es con respecto de las relaciones que se manifiestan en la categoría de *reciprocidad cosmogónica*, donde la Pachamama es la madre tierra cuyo rol cosmogónico se sitúa dentro de un orden heterosexual cosmogónico femenino, como reproductora y generadora de vida. Engendrada por Tata Inti: el padre sol, el astro rey, el masculino fecundante. Establece en esta relación algo que a las mujeres feministas comunitarias debe llamarnos la atención, por la posición de poder y superioridad manifestada del de arriba como macho y la de abajo fecundada como hembra, de allí que es cuestionable mucha de la feminidad con que nombramos a cerros, lagunas y montañas en nuestras cosmovisiones y

---

42 Victoria Aldunate Morales La Haine : 8/5/2010 La Cumbre de Bolivia salvaría a la Madre Tierra y al Padre Cosmos. O sea, son dos y una es Madre “femenina” y el otro Padre “masculino”. Un matrimonio heterosexual.

43 Paula Irene del Cid. Coloquios Participar Para Compartir el Poder, Desafíos de Mujeres Mayas en Guatemala, junio 2007. página 76.

las ceremonias y los rituales.

Las manifestaciones multidimensionales de las sexualidades en esta realidad heteronormativa no pueden vivirse, porque tienen una carga de sanción desde la espiritualidad, en la comunidad y la familia. Esta es una de las razones por las que la mayoría de población originaria niega la presencia y existencia en sus relaciones, de lesbianas y gays, pues en algunos casos se afirma que ese “mal comportamiento es propio de los occidentales, no de los pueblos indígenas, si hay algunas/os indígenas con ese mal comportamiento es porque lo han aprendido de los blancos y es herencia colonial”.

Creo que esta reflexión, nos tendría que llevar a pensar que las relaciones entre mujeres y hombres están basadas en principios y valores estructurales que a lo interno de mi cosmovisión indígena establecen una dualidad opresiva, con lo cual no veo posibilidades para la liberación de la vida de las mujeres para la armonización total cósmica, si continuamos refuncionalizando fundamentalismos étnicos. Estos a su vez se legitiman con la feminidad de la naturaleza y la masculinidad de los astros, con ello se establece un imaginario heterosexual cosmogónico y una sexualidad normada, ¿la madre tierra?, ¿quién la fecunda?, ¿el padre sol?

Designadas por la heteronorma cosmogónica las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres en continuum, seamos tributarias para la supremacía patriarcal ancestral.

## Victimización histórica situada

Nombro así, a la posición que se asume y se afirma por algunos hombres y mujeres indígenas, acerca de que a partir de 519 años de invasión colonialista, nacen todos los males de los pueblos y nacionalidades indígenas en Abya Yala. Para quienes se asumen desde este planteamiento ese hecho histórico, marca la raíz o nacimiento de todas nuestras opresiones históricas y actuales. Expresiones como “sí hay algunos hombres indígenas machistas, pero eso es lo que estamos tratando de cambiar, porque reflexionamos que fue el colonialismo



que lo trajo y que nos dominó y por eso ahora somos así, pero no a todos, son algunos”.

Esta categoría de análisis me ayuda a cuestionar acerca de por qué asumimos una posición victimizante en la historia, porque más de cinco siglos han pasado y no hemos podido en lo mínimo de mínimo a lo interno de nuestras relaciones comunitarias y en la casa, volver al “estado de paz y armonización que regía la vida de los pueblos, antes de la invasión”.

Partir de los 519 años de penetración colonial, sería negar que mi cultura ancestral tenga raíz patriarcal. Esto es fundamental también pues con esta afirmación no se resta responsabilidad histórica de todos los resultados colonialistas patriarcales, al contrario, se plantea desde cómo se revitaliza el patriarcado como sistema universal de opresión.

## **Racismo sentido, internalizado, reproducido**

El racismo desde mi percepción como mujer indígena, es como una raíz, esta raíz es histórica y estructural de origen patriarcal, que arremetió con la penetración colonialista en la vida de pueblos originarios de Aby Yala, y de las mujeres en particular.

Ha nacido, se ha engrosado y se ha alimentado en la colonia, luego se ha ido fortaleciendo en la conformación de la estructura de países y repúblicas, donde ha creado y sigue creando condiciones para que su existencia hegemónica continúe siendo una sostenedora de dominación y subyugación de los pueblos, a través de instituciones y leyes occidentales masculinas.

Abordaré entonces el racismo como la opresión histórica y estructural que deriva del sistema de todas las opresiones, el patriarcado, y al arremeter contra las formas de vida de los pueblos originarios, empezó a instituir un nuevo orden jerárquico de la diferencia como supremacía, poder y control.

En este sentido las siguientes generaciones de pueblos indígenas que nacen dentro de este nuevo orden jerárquico y simbólico, nacen con cuerpos racializados, cuyo pensamiento y actividad estará en función de oprimidas y oprimidos frente (debajo) de opresores blancos y hombres.

La intención del racismo a través de la colonización, fue tan estratégica que logró sentar las bases para que la vida de las mujeres indígenas quedara sumida en la perpetua desventaja, por el hecho de ser mujeres. Este efecto colonizador ha seguido siendo parte de nuestras vidas y radica en nuestros cuerpos y mentes, por lo cual es importante para mí, cuestionar nuestra *victimización histórica situada*, para poder trascender el racismo internalizado y posibilitarnos verlo en nuestra construcción cultural, pues si no, la mayoría de lo que estamos haciendo para su erradicación, será un trabajo parcial, pues lo miramos a lo externo. Pienso que proponer el proceso de *deconstrucción internalizada de manera consciente*, nos invita a remover la conciencia de opresión y nos invita a liberarnos, a reconocer que es necesaria la erradicación del racismo naturalizado y entrañado, para crear y recrear el pensamiento pluridimensional como riqueza. Invita a trascender la victimización situada para convertirnos en sujetas políticas, pensantes y actantes, desde una visión individual pero también colectiva.

Entender y plantear este pensamiento, ha sido sumamente complejo y difícil para mí, pero necesario también para promover pensamiento emancipatorio y liberador de las opresiones históricas e internalizadas de las mujeres indígenas.

Hablar de racismo desde la academia, desde la teoría y desde análisis y conceptos exógenos, nos está provocando en algunas mujeres y hombres indígenas, el reto de repensarnos y de ir reconociéndonos en sujetos y sujetas con derecho epistémico para crear pensamiento propio y con ello ir estableciendo nuevos paradigmas que nos permitan trascender las opresiones y envolver a las otras y los otros en esta responsabilidad de transformación profunda que es corresponsabilidad de todas y todos, para promover la justicia, la equidad, paz y la vida en plenitud.

## **¡Recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra!**

Este planteamiento lo asumimos en principio como consigna política, para luego darle vida a través de contenidos que llevan a tejerla como una propuesta feminista comunitaria desde las mujeres xinkas. Implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista



con “lo personal es político”, “lo que no se nombra no existe”.

Asumir la corporalidad individual como territorio propio e irrepetible, permite ir fortaleciendo el sentido de afirmación de su existencia de ser y estar en el mundo. Por lo tanto emerge la autoconciencia, que va dando cuenta de cómo ha vivido este cuerpo en su historia personal, particular y temporal, las diferentes manifestaciones y expresiones de los patriarcados y todas las opresiones derivadas de ellos.

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres.

Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad.

Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto, a reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora.

Parte de la recuperación de la memoria cósmica corporal de las ancestras, para ir tejiendo su propia historia desde su memoria corporal particular, y cómo decide relacionarse con las otras y otros.

Siente, piensa, decide y acciona a partir de internalizar nuevas prácticas como el autoerotismo, el disfrute de la dimensionalidad sexual en libertad, el placer, el arte, la palabra, el ocio y descanso, la sanación interior, la rebeldía, la alegría...

Es una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos. Es esta una de las razones porque las feministas comunitarias en la montaña de Xalapán hemos levantado la lucha contra la minería de metales, porque la expropiación que se ha hecho sobre la tierra, por la hegemonía del modelo de desarrollo capitalista patriarcal, está poniendo en grave amenaza la relación de la tierra que tenemos mujeres y hombres, con la vida.

Ha establecido la propiedad privada como garantía y legalidad de su tenencia, para asegurar que en un espacio en concreto pueda reinar.

El proceso de expropiación de territorio tierra habrá que analizarlo desde cómo se fue instaurando con mayor fuerza con la penetración colonial, basado en el despojo y extracción masiva de los bienes naturales de pueblos indígenas, con lo cual la situación y condición de las mujeres indígenas en relación del bienestar que le proveía la naturaleza, para la promoción de su vida, se vio gravemente amenazado.

A este proceso histórico de opresión contra la naturaleza y sus bienes, se une todo el actual sistema extractivista neoliberal que, en su visión de desarrollo occidental pretende "mejorar la vida de los pueblos", con estrategias de participación e involucramiento de las comunidades en el trabajo extractivista para mejorar su condición de pobreza. Asimismo hay que revisar cómo algunas cooperaciones para el desarrollo e instancias de gobiernos, en el impulso de una nueva corriente desarrollista, acerca de que la exploración y explotación de bienes naturales sea un proceso autónomo de los pueblos, crean fundaciones, organizaciones y comités para la promoción del desarrollo comunitario, basado en la lógica económica de dominio.

No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena.

Igualmente, todas las transnacionales, generan una forma de violencia contra la tierra cuando se arremete a la extracción de sus bienes naturales en función de generar mercancía y ganancias, cuyo objetivo es promover la guerra, el poder económico del oro, y la transformación biotecnológica de los seres.



En la última década se ha incrementado la defensa de tierra y territorio, como una consigna política de los movimientos indígenas continentales del Abya Yala, luchas importantes se han generado donde las comunidades se han levantado para defender lo que históricamente les pertenece. Sin embargo, una contradicción a lo interno de los movimientos de defensa territorial es el hecho que las mujeres que conviven en el territorio tierra, viven en condiciones de violencia sexual, económica, psicológica, simbólica, y violencia cultural, porque sus cuerpos aún siguen expropiados.

De esta cuenta que las mujeres xinkas, hemos iniciado un proceso histórico de defensa de nuestro territorio cuerpo, por eso nos pronunciamos públicamente y ante nuestras autoridades indígenas para la erradicación de la violencia contra las mujeres, y unido a ello hemos gestado la lucha de defensa territorial en la montaña contra las licencias de exploración y explotación de minería de metales, porque comprendemos la armonización que existe entre cada una de estas energías para promovernos la vida con dignidad, y porque toda forma de explotación de los bienes naturales es una forma de violencia contra la tierra y contra las mujeres y hombres que convivimos con ella.

## Cosmovisión liberadora

Es una propuesta de cómo entendemos, miramos y convivimos con el mundo desde una mirada liberada. Su contenido está hilado con elementos que promueven la equidad cosmogónica en toda la integralidad de la vida, es dinámica y cíclica espiral, está aperturada a deconstrucciones y construcciones. Sus símbolos promueven la liberación de la opresión histórica contra los cuerpos sexuados de mujeres y contra la opresión histórica capitalista contra la naturaleza, pero a su vez evocan e invocan las resistencias y transgresiones ancestrales de las mujeres.

Recupera la femealogía de nuestras ancestas, las nombra, las reconoce y legitima su conocimiento, resistencias y sabiduría. Reconoce a las ancestas de otros territorios e invoca su energía para el fortalecimiento de la lucha contra todas las opresiones.

Establece espacios para la evocación e invocación desde y para las mujeres, a partir de conectarnos entre nosotras con energías

pensantes y sintientes que nos revitalizan para las luchas y las alegrías. Promueve la creación, el arte, la recreación, el ocio, el descanso y la sabiduría del pensamiento.

Evoca voces y silencios que intencionalizan la acción de libertad para las conexiones energéticas con el cosmos.

Crea símbolos libertarios con contenido feminista, integra un nuevo imaginario de espiritualidad, para una práctica transgresora.

Nuestro feminismo comunitario, sigue hilándose, sigue tejiéndose, es una epistemología que se está configurando como un nuevo paradigma de pensamiento político ideológico feminista, para contribuir a las propuestas de lucha contra sistémica que el feminismo y los movimientos de lucha social e indígenas ya han iniciado.

Haberme atrevido, habernos atrevido a caminar este camino de penumbras, de luces y voces, me ha llevado a sentir como decía mi abuela maya queq'chi, que cada una nace con su propia cha'ím, su propia misión, su propia estrella para el camino de la vida, escribir es recordarlas y para mí es un reconocimiento también, a las ancestras indígenas que han fallecido, pensando que el mundo es así, y para sufrir es que nacimos las mujeres... Es un reconocimiento a las abuelas, madres, tías, hermanas y amigas transgresoras que su energía ancestral y cotidiana, cada día y noche nos hace más fuertes, más rebeldes y más alegres!

## Hilando de colores, con las otras desde donde estemos

Este hilo del pensamiento, de la palabra y de la acción feminista comunitaria me ha llevado a ver la importancia de tejer pensamientos con otras mujeres, sean indígenas de los diversos pueblos originarios, o sean "occidentales", porque creo que nos conviene a todas, propiciar espacios y encuentros para reflexionarnos, para atrevernos a hacer desmontajes y para construir en colectividad transgresiones y propuestas para una nueva vida.

Pienso que en la medida que nos oigamos, nos reconozcamos en la diferencia y repensemos como construir diálogos pensantes, sintientes, y respetuosos, podremos seguir juntando hilos desde donde estemos, toda vez que intencionalicemos nuestras acciones de manera coherente contra los patriarcados y contra las hegemonías que nos



circundan en nuestro propio cuerpo, en la cama, la comunidad, la calle, la ciudad y en el mundo. Esta acción no solo compete a las mujeres, invita a los hombres, los compañeros, los hermanos indígenas, los occidentales y a la cooperación solidaria para reflexionar, acerca de las aportaciones que hacen en las luchas sociales y de los pueblos, sean políticas o económicas; refuncionalizan, transforman o apuestan a las aboliciones.

Quiero manifestar que este pequeño escrito, pretende contribuir un poquito más a repensarnos y a reflexionarnos en las diferentes acciones contra hegemónicas y antipatriarcales que hacemos y desde donde las hacemos. Quiero también manifestar la intencionalidad política que tengo de ir plasmando mis ideas, no para imponerlas y darlas por conclusiones, sino para compartirlas, para que dialoguen entre los diferentes feminismos críticos. Y porque en la medida que podamos reconocernos de donde partimos para las aboliciones y transformaciones, nos reconoceremos en esa potencia política feminista para la construcción de un nuevo proyecto emancipador, y generaremos acciones posibles para la vida en plenitud de las mujeres, estemos en la montaña, la comunidad, la selva, la ciudad o el otro lado donde se oculta el sol, el occidente.

## Hojarascas

Susy Shock

Se me notan las hojarascas,  
tienen nombre y apellido  
rebotan en el viento de este país que duele  
y mientras hago un paso pegadito al otro,  
a las hojarascas les brotan rostros  
y yo trato de no pisarlas.  
Furioso ejercicio, el de no pisarnos la  
memoria,  
el de ir caminando ante el triste sonido de  
alguna  
que el viento, pillo, nos puso en el taco,  
o que cayó en medio de la alcantarilla,  
y no nos dimos cuenta.  
Quiero acordarme de todas,  
tener todo este otoño para arrinconarlas,  
en el nido de mi pecho trava,  
que les hará la cuna que les fue negada.  
No sé otra cosa, país;  
escribir, cantarles, y putear enrojecida,  
con mi tono insolente de marica,  
con mi caja de perdidas resonancias,  
con mi taco de suburbio y de andanzas.  
No sé otra cosa, repito,  
y no sé siquiera si alcanza,  
porque la invasión de langostas se abalanza  
sobre el poco pan solidario  
que nos queda,  
y es verdad que eso nos duele a todos,  
pero resulta que somos nosotras  
las que siempre ponemos las muertas...  
y una va dejando la paciencia cada vez  
a más distancia...  
a más distancia.  
Por eso país, que sos una hermana



que me huye y que a veces me abraza,  
por eso vamos a encontrarnos para hablar,  
frenaremos la sentencia de Tuñón por un rato  
y vamos a darnos una nueva chance,  
pero te pido que ahora me dejes por una  
buena vez  
a mí, o cualquiera de las nuestras,  
barajar las cartas, proponer el juego,  
adelantar la entrada, y ocupar el primer  
lugar;  
así de insolentes,  
así de arrebatadas,  
que nada de esta sucia pasión se hace sin  
estrategia,  
que la nuestra es una aventura  
con fuerza y con razón,  
(nada que no entiendas),  
o en todo caso, todo lo que no te venís  
animando,  
tan masculina que te han hecho,  
arropada en el varón que sujeta furioso sus braguetas,  
con la certeza de que así de grande la tiene Dios.  
¡Y dios no existe!  
O si existe, resulta que es una travesti  
que fuma pipa,  
y le echa el humo a la cara al espanto,  
como se expulsa a los mosquitos, o a los "curitas".  
Esa es la defensa contra la mentira, país,  
metaforizarnos en la pelea,  
poetizarnos las nalgas,  
y huir de la muerte, tan cerca,  
tan conurbana,  
tan salteña,  
tan dando vueltas en la zona roja de La Plata,  
tan vestida de democracia,  
tan arropada de sentencia,  
tan únicamente heterosexuala...

que esa también es otra mentira.  
Y pongámosle nombre a cada una de esas cartas  
así sabemos de qué va esta baraja,  
esta nueva vuelta,  
porque el juego lo hicieron confuso,  
y tiene premios que nunca llegan:  
como el pan en la mesa,  
que parece que es cosa sólo de pobres,  
y resulta que nosotras somos travas y pobres  
y trascartón humilladas  
y eso nos pone a la fila de los pobres,  
que a veces también nos corren de la fila,  
porque no da...  
porque una cosa es una cosa,  
y otra cosa es ¡semejante cosa!  
o la del beso nacarado,  
ese cuento para las otras niñas,  
de la que siempre vamos a estar ajenas,  
porque una cosas son los petes,  
y otra cosa son los besos.  
Y no es que me queje,  
y acá no hablo por todas,  
en todo caso hablo en nombre de un sueño,  
de guerrilla empoderada,  
que nos dé alas y nos dé viento,  
y nos dé furia,  
y desparrame más que rejunte  
porque si hay algo que sabemos,  
- y tenemos a cada una  
de las que no están para demostrarlo-  
es que aunque el miedo atrapa,  
igual salimos con los chillidos de la venganza,  
para no quedarnos también muertas  
Venganza que puede ser soñarnos viejas,  
o insistir en eso de metaforizarnos,  
como armar la olla grande de la risa,  
y que de ahí comamos todas,



para exorcizar la desesperanza juntas,  
aunque ese “todas juntas”  
también nos cueste,  
porque el trabajo más sutil que han hecho  
es desclasarnos,  
destravestizarnos  
despojarnos de las otras,  
para serles blanco fácil, así una a una,  
que eso también es otra mentira...  
Grita la pregunta sudaca en medio de la nada:  
“¿Cómo se mata a una sola de nosotras  
sin matarnos a todas?”  
y el diario canalla, y las redes sociales  
canallas,  
que es decir todas las personas canallas,  
desconocen estas muertes  
como antes desconocieron estas vidas  
y las activistas de la buena razón  
subrayan con un “me gusta”  
solo cuando la que cae  
de su bando.  
Ah, esa no, esa era abolicionista”,  
mejor no, que esa se decía “trabajadora sexual”,  
y la que sale caminando alegremente por  
la puerta de Tribunales  
es la muerte de todas,  
que se enciende en este torpe retraso,  
se agiganta en medio de tanta militancia on-line,  
mientras en la calle caemos todas,  
lo subrayo: todas  
¿Hasta cuándo habrá que gritarlo cantar  
gritarlo cantar?  
Ah... porque una es una artista  
y entonces una canta cuando grita o al revés  
aunque parezca que no alcanza,  
hace toda una vida que andamos en esa,  
viendo cómo las que saben la posta

hablan y hablan...  
pero esa no era la pregunta,  
eso era otro nuevo retraso.  
La pregunta era  
seguir haciendo la pregunta  
hasta que alguien escuche,  
como Batato enamorando a las sombras,  
así de insistentes, así de desubicadas,  
como a la poeta clown,  
que sólo le faltó durar más para ser perfecto,  
y a todas las travas tener la posibilidad de conocerlo,  
que esa es otra muerte,  
que la poesía sea sólo para siete  
y dure tan poco,  
otro retraso...  
otro más...  
que esa es otra mentira...

Cae un rayo.  
Los de siempre se cubren, se atajan,  
se esconden, se protegen,  
está bien.  
Este rayo no distingue,  
hacen bien,  
parte al medio con su furia todo,  
sin distinción.  
El rayo trava está empezando a ser así,  
no hay clase social, ni ADN que salvaguarde  
a nadie,  
no hay curriculum vitae, ni apellido que proteja,  
no hay raza, ni credo, ni profesión,  
ni CBU, ni género siquiera.  
Este rayo borra todo y nada vuelve atrás,  
y ese gesto no tiene nada de bíblico  
(esa monigoteada inventada para dar miedo,  
ese best seller que toda la humanidad se  
empeña en seguir y seguir),



este es un rayo nuevo, pagano,  
la calle y yo la conocemos,  
tiene cara de niña,  
¡qué raro una niña con furia!  
¿Qué le habrán hecho?  
¿Qué seguirán inagotablemente haciéndole  
para que nos persiga así?  
Esa furia no es gratuita, dice el viento,  
que es su más fiel aliado.  
A esa niña le dieron con saña,  
por eso anda dele que dele haciendo añicos  
familias enteras...  
cadenas enteras,  
condenas enteras,  
y también esa laberíntica mentira  
de que sólo bonita serás  
y de que este es tu rinconcito,  
tu rocita guarida,  
mientras la siguen arrojando a la basura  
de la calle/ de la noche / de la guerra /  
de la mano adulta que toca su piel sumisa a  
cambio del pan  
que calme el ratón del hambre.  
Por eso, ella ha decidido abortar esta humanidad,  
eso viejo vestido de hombre y de mujer,  
ha decidido ir por ellos.  
Su venganza es rayo,  
su juguete será ponerle fin a ese violento brote,  
quizás después calme,  
si es que algo de eso finalmente sea posible,  
luego de tanto ultraje,  
tanto arrorró perverso de este mundo de ultraje,  
tanto pañal descartable...  
¡tanto!

Y en esa andamos,  
ahora que largamos la sentencia

repensándolo todo, dándolo vueltas todo,  
quizás hasta desentendiéndonos de todo.  
“no queremos ser más esta humanidad”.  
Rayaremos sobre los signos sagrados esta frase,  
sobre las maravillosas páginas universales,  
en cada una de las ciencias y sus tomos,  
hasta en cada una de las Bellas Artes,  
que lo único que han hecho es bien repetir  
el único libreto viejo  
para que nada cambie,  
y para que todo siga,  
y nosotras no tenemos más paciencia,  
no tenemos más tiempo,  
ni siquiera nos tenemos cerca, y nos molestan sus rezos,  
sus saberes, sus diagnósticos, sus leyes,  
sus obras de teatro, sus cines,  
adonde lo binario continúa,  
porque a la única novedad que se atreven  
(desde que aprendieron a hacer el fuego  
hasta acá)  
es a no salirse del principal mandato:  
“¡Que nada fuera de lo binario es posible!”.  
Han cruzado Los Andes por lo binario,  
han esclavizado culturas por lo binario,  
han peleado dictaduras por lo binario,  
han inventado estrellas y deportistas por lo binario,  
van a misa todos los domingos por lo binario  
¡porque la Tierra no es redonda!  
y los varones no hacen pis de sentado,  
y el deseo es un planeta tan lejano  
que apenas resplandece  
y millones, millones mueren década a década  
sin siquiera haberlo soñado...  
Y en cambio, para nosotras, que sea eso nuestra  
única brújula,  
nuestra única generosa agua... y siempre con tanta sed.



Y entonces, la única certeza es el fracaso,  
ese es nuestro punto de encuentro,  
desde ahí estallarán los nuevos hallazgos.  
“Porque tenemos un cementerio entero en la cabeza”,  
grita la Wayar en su furioso desencanto.  
Hemos perdido todo sin haber empezado,  
y esa es la mejor de las odiseas,  
porque no tenemos más nada que perder,  
¿o en serio piensan que nos preocupa  
que no nos dejen entrar en su baños?  
¿En serio piensan que el matrimonio  
es el encanto Hamelin que nosotras buscamos?  
¿En serio piensan que queremos sentarnos en sus mesas,  
y aprender cómo se almuerzan y se cenan  
esas vidas de espanto?  
¡A nosotras nos matan  
aunque en el documento diga que nos llamamos  
Diana Sacayán.!

Y el tema no es negar las viejas luchas,  
sino gritarles en la cara eso mismo:  
¡que a nosotras nos matan sin ninguna nueva sutileza!  
Mientras ustedes se casan,  
mientras inventan una nueva palabra que les define,  
mientras el Banco Mundial sortea becas y programas  
para que en el mundo todos y todas seamos afines,  
¡pero resulta que a nosotras nos matan por travas!  
Porque insistimos en eso que nos arma,  
y que les duele a muchas por insulto,  
porque insistimos en ver la rotura,  
donde muchas insisten en ver la calma,  
porque haremos trizas el cuento roció  
de la Santa pertenencia  
para devorarnos las más mínimas de las propuestas  
de salir en su foto de la bonita diversidad diversa,  
¡porque los neonazis se pasean en la Rosada  
invitados por un puto!

Y entonces abortaremos también las bonitas siglas,  
que van quedando vacías  
si en realidad terminan rimando con lo facho.  
Entonces nosotras seremos  
las lobas solas de todas sus siestas,  
quizás hasta sus más roñosas pesadillas.  
... Váyanlo sabiendo.





## Las autoras



**Cristina Vega** | Integra el colectivo de la revista Flor del Guanto. Investiga sobre trabajo, reproducción y cuidados, centrada en la actualidad en las estrategias de las familias frente a la crisis reproductiva tras el terremoto de 2016 en Ecuador y los movimientos conservadores ante las movilizaciones feministas en América Latina. Profesora investigadora del Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO-Ecuador y parte del Grupo de Estudios sobre el Trabajo y del grupo Transacciones, economía y vida común de ese departamento.

**Verónica Gago** | Es impulsora y referente del movimiento #NiUnaMenos. Fundadora del Colectivo Situaciones y de la editorial Tinta Limón. Sus temas de investigación son las economías populares y los feminismos. Trabaja en el programa Lectura Mundi de la UNSAM y es docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de San Martín. Es autora del libro La Razón Neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular (2015).

**Cinzia Arruzza** | Apoyó la huelga internacional de mujeres en Estados Unidos y acaba de terminar de escribir el libro Manifiesto para un feminismo del 99%, junto con Nancy Fraser y Tithi Bhattacharyae. Es profesora de filosofía en la New School of Social Research de Nueva York y autora del libro Las sin parte: matrimonios y divorcios entre marxismo y feminismo.

**Raquel Gutiérrez Aguilar** | Desde la década de los 80 participa de las luchas sociales en Bolivia y México. Profesora-investigadora en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es parte del área de investigación Entramados comunitarios y formas de lo político. Sus líneas actuales de trabajo se refieren a la relación entre los renovados feminismos populares y las prácticas de producción de lo común, en un proyecto que incluye investigación y docencia en la región del Río de la Plata, Bolivia y Mesoamérica.



**María Noel Sosa González** | Integra el colectivo feminista Minervas y el colectivo de comunicación Zur. Forma parte del grupo Mujeres, movimientos sociales y feminismos de la Universidad de la República. Es docente del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República. Cursa el Doctorado en Sociología en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

**Itandehui Reyes** | Nacida en Oaxaca, México. Milita por la extinción del pensamiento macho que penetra en las intimidades. Reportera, maestra, mesera, editora, fanziner, coproductora de acontecimientos. Ira contrapelo como método. Es miembro del Seminario de Investigación Permanente Entramados comunitarios y formas de lo político del Doctorado de Sociología de la Universidad de Puebla. Cuando tiene tiempo libre, le gusta cocinar para sus amigas.

**Mariana Menéndez Díaz** | Integra el colectivo feminista Minervas. Forma parte del grupo Mujeres, movimientos sociales y feminismos de la Universidad de la República. Docente del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República. En la actualidad cursa el doctorado en Estudios Sociales de América Latina en la Universidad Nacional de Córdoba.

**Victoria Furtado Alonzo** | Forma parte del colectivo feminista Minervas y del colectivo de comunicación Zur. En la Universidad de la República, integra los grupos Lenguaje y género y Mujeres, movimientos sociales y feminismos. Maestranda en Ciencias Humanas y docente del Departamento de Psico y Sociolingüística de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Su tesis de maestría investiga las prácticas discursivas del feminismo en el Uruguay contemporáneo.

**Valeria Grabino Etorena** | Investigadora del Programa Género, Cuerpo y Sexualidad del Instituto de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación e integrante del grupo Mujeres, movimientos sociales y feminismos de la Universidad de la República. Docente del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República. Actualmente se encuentra realizando su investigación de doctorado en la Universidad Nacional General

Sarmiento, donde aborda las políticas corporales en el feminismo uruguayo contemporáneo.

**Lorena Cabnal** | Feminista comunitaria xinca-maya de Guatemala. Moviada por la indignación, reivindica los derechos humanos de las mujeres en Guatemala que están en pie de guerra por la defensa del territorio. Fue una de las fundadoras de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán e integra la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial.

**Susy Shock** | Artista, traba sudaca. Ella dice que “ser trans es ser libre”. Canta y escribe en diversas publicaciones, como Página 12 y la Revista Mu. Sus últimos textos son Crianzas (2016) y Hojarascas (2017). En 2018 fue elegida para protagonizar un libro de la colección Antiprincesas.





