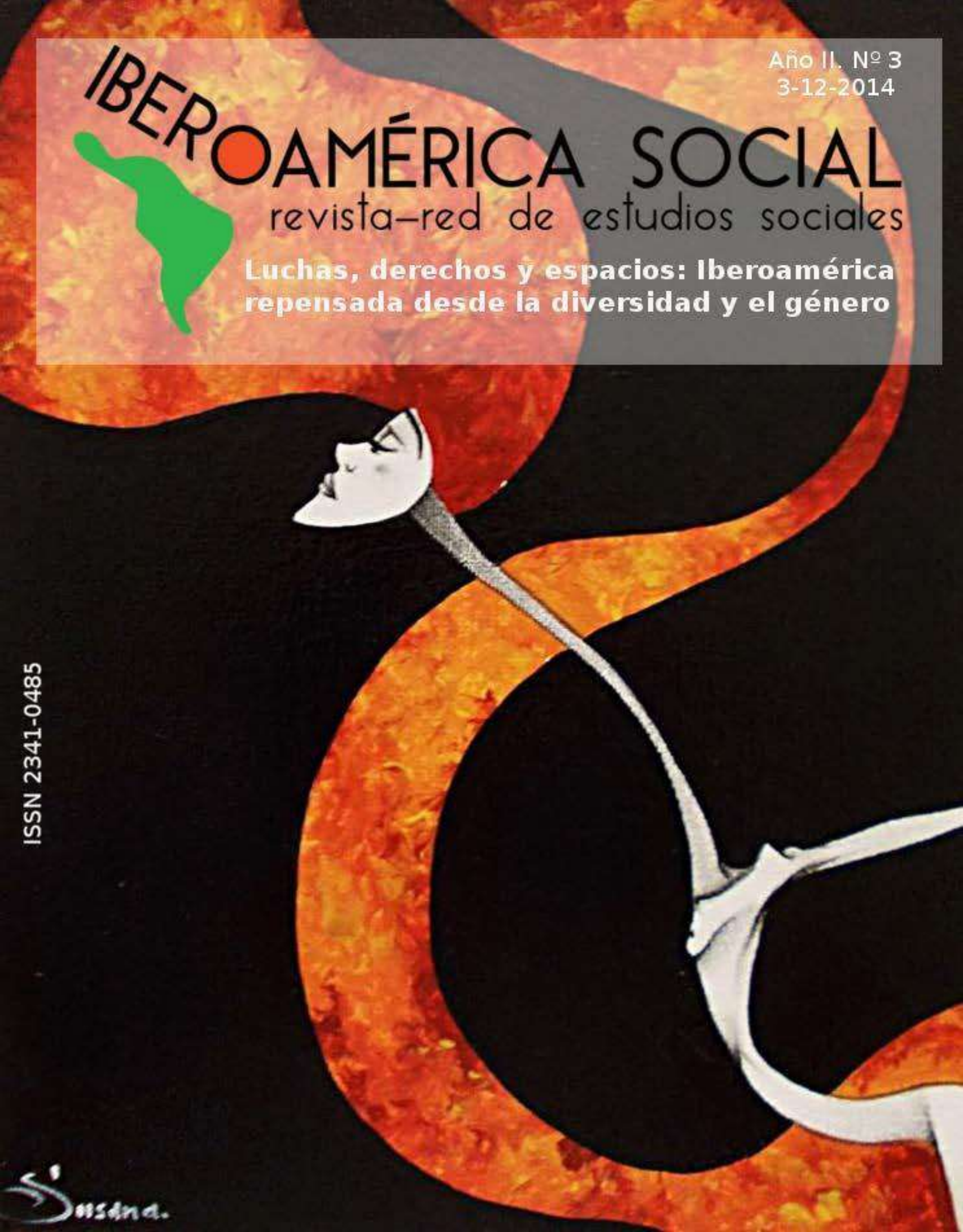
Año II. Nº 3
3-12-2014

IBEROAMÉRICA SOCIAL

revista–red de estudios sociales

Luchas, derechos y espacios: Iberoamérica repensada desde la diversidad y el género

ISSN 2341-0485



Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales
Año II No. 3 / publicación semestral / Diciembre 2014.

Red de colaboradores

Consejo Editorial

Jose María Barroso Tristán [Universidade Federal da Bahía, Salvador, Brasil], Carlos Benítez Trinidad [Universidade Federal da Bahía, Salvador, Brasil], Fráncisca Fernández Droguett [Universidad de Chile, Santiago, Chile], Fernando Gómez Pérez [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Salvador Padilla Villanueva [Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica], Laura Sampietro [Independiente]

Columnistas

Jose I. Bozano Herrero [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Jesús Carrillo [Universidad Externado, Bogotá, Colombia], Julián Córdoba Toro [Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España], Carlos Escaño [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Dr. Dante Galeffi [Universidade Federal da Bahía, Salvador, Brasil], Dolores Limón Domínguez [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Peter McLaren [Universidad Chapman, Orange, Estados Unidos], Noelia Melero Aguilar [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Rocío Valderrama [Universidad de Sevilla, Sevilla, España]

Comité científico

Mateo Aguado [Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, España], Diogo Campos da Silva [Universidade Federal da Bahía, Salvador, Brasil], Kenneth Carpio Brenes [Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica], Mariel Cisneros López [Universidade Federal da Bahía, Salvador, Brasil], Fernando Crevillén Lomas [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Karina Felix Cruz [Uniersidad Pedagógica Nacional, Ciudad de Mexico, México], Alejandra Flores [Universidad de Cádiz, Cádiz, España], Edgardo García Chaves [Universidad Nacional de Costa Rica, San José, Costa Rica], Ana Martínez García [Universidad de Cádiz, Cádiz, España], Boris Ramírez Guzmán [Universidade Federal da Bahía, Salvador, Brasil], Daniel Alonso Ramos [Ldo. Historia del Arte, US, España], Ocliver Rojas Gómez [Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica], Antonio Sánchez Gavilán [Universidad de Sevilla, Sevilla, España], Enrique Toscano Benítez [artista, España], José Manuel Velásquez [Universidad Externado, Bogotá, Colombia]

Portada

Susana Martín Gerena [España]

Logotipo y nameplate

Fabiana Pedalino [Italia]

Traducciones

Nazaret Calzado [España], Priscila Oliveira Silva [Brasil],

Irene Sendra [España], María José Vecino Puerto [España]

Maquetación

Jose María Barroso Tristán [España], Laura Sampietro [Italia]

Explora el universo de Iberoamérica Social
www.iberoamericasocial.com

Únete a la red
admin@iberoamericasocial.com

Organización editora:.
Asociación Reconocer, Sevilla, España.
La reproducción del contenido es permitida sin necesidad previa de consulta siempre y cuando no sea **con fines lucrativos, se** cite la fuente, la autoría y cumpla con los objetivos e ideales de Iberoamérica Social.

El posicionamiento de las autoras y los autores no es el de Iberoamérica Social, por lo que asumen toda responsabilidad de sus escritos.

ÍNDICE

Carta de Presentación
Por Ochy Curiel (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia) 6-7

Entrevistas

• **Economía, teología yliberación.**
Entrevista a Enrique Dussel (Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México) 8-14

• **Colonialidade e Cis-normatividade.** 15-21
Entrevista a Viviane Vergueiro (Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil)

• **Feminismo Decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica y burguesa.** 22-33
Entrevista a Yuderkys Espinosa Miñoso

Nuestros columnistas

• **Asaltar la Red. El acceso a la (tecno) cultura como interruptor social (de género).** 35-37
Por *Carlos Escaño* (Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

• **Inés Suárez y la conquista de Chile.** 38-42
Por *Julian Córdoba Toro* (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España)

• **Diagnósticos participativos desde un enfoque de género, derechos y cultura.** 43-45
Por *Rocío Valderrama Hernández* (Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

• **Hermanos y hermanas en la lucha por reconstruir el mundo.** 46-47
Por *Peter McLaren* (Chapman University, Orange, Estados Unidos)

• **Toward a Red Theory of Love, Sexuality and Familiy.** 48-51
Por *Lilia D. Monzó and Peter McLaren* (Chapman University, Orange, Estados Unidos)

52-54
• **El Cannabis medicinal y la violencia estructural.**
Por *Jose I. Bozano Herrero* (Universidad de Sevilla, Sevilla España)

Artículos de investigación sobre la temática principal

• **Movimientos sociales de piernas cruzadas. Nuevas miradas que emergen.**
De *Claudia Mercedes Jiménez Garcés* (Universidad Nacional Abierta a Distancia, Bogotá, Colombia) 56-67

• **Análisis del trato migratorio a las mujeres en América a través del cine.** 68-83
De *Pilar García Carrasco* (Universidad de Cádiz, Cádiz, España)

• **Coeducación, la erradicación de los estereotipos de género en la educación del siglo veintiuno.** 84-91
De *Lurdes Guadalupe Salamanca López* (Universidad Pedagógica Nacional, Ciudad de México, México)

Artículos de investigación sobre temática libre

• **Cadenas formales de cuidado. Un esquema para describir la creación y transferencia de bienes y servicios por parte de entidades del tercer sector.** 93-104
De *Jorge Ramírez Plascencia* (Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México)

Miscelanea

• **Para una amiga.** Rap Feminista. 106-107
Por *Francisca Araya Herrera.*

• **Amoras Crespas.** Serie de aquarelas. 108-112
Por *Annie Gonzaga Pereira.*

• **Imagina.** Serie de ilustraciones. 113-117
Por *Susana Martín Gerena.*

Call for papers Año III No. 4

118-119

Iberoamérica Social:
revista-red de estudios sociales. Año II, Nº3.

"Luchas, derechos y espacios: Iberoamérica repensada desde la diversidad y el género"

No es una revista académica más, es también una red de creadores y difusores de conocimiento en el campo de los estudios sociales. Una red transoceánica que conecta un mundo relacionado pero que a su vez como diría Eduardo Galeano: "está preñado de munditos".

El número *"Luchas, derechos y espacios: Iberoamérica repensada desde la diversidad y el género"* que presenta la revista *Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales*, contiene diversos trabajos que permiten problematizar, a la vez que contextualizar, diversos pensamientos y acciones en Iberoamérica.

Los textos son interpretaciones que surgen de las relaciones sociales que les dan origen. Son posturas que se evidencian a través del pensamiento y que se manifiesta a través de la escritura, por tanto son acciones sociales y en ese sentido hay que contextualizarlos.

Analizar las luchas, los derechos y los espacios en torno a la diversidad y el género supone problematizar primero algunas de estas categorías en sus contextos. Es por ello que cuando por ejemplo nos situamos desde Latinoamérica y El Caribe, necesariamente debemos comprender que esta región, ha sido producto, como señala Enrique Dussel, de una trilogía: capitalismo, colonialismo y modernidad. Este trio de acontecimientos y fenómenos ha marcado el devenir de la mayoría de los países en la política, en la economía, en lo cultural, en fin, en todas las relaciones sociales. Estas relaciones sociales han estado sustentadas con base a un paradigma moderno: hombre blanco, con privilegios de clase, heterosexual, padre y católico, producto del colonialismo europeo. Lo demás se constituye en lo "otro": las mujeres, las y los indígenas, las y los negros, gays, lesbianas, personas trans.

La concreción de esta otredad ha significado un sinnúmero de violencias, discriminaciones, exclusiones hacia estos diversos sujetos, que en la lógica moderna solo son reconocidos en tanto conforman la diferencia colonial.

Si bien en los últimos años con las reformas constitucionales que se han dado en diferentes países y producto de las luchas de muchos movimientos sociales por el reconocimiento, muchos y muchas ya son nombrados, muchas veces reconocidos en el espectro de las naciones pluriculturales y plurinacionales, pero siguen siendo lo otro, pues el paradigma moderno sigue intacto, se convierte incluso en una necesidad a la que muchos movimientos y

sujetos aspiran ser a través de demandar políticas de la igualdad, pues las condiciones materiales del lugar que ocupan son desiguales, en torno a derechos, a acceso a servicios, a vivir dignamente, y es porque precisamente el reconocimiento a la diversidad no garantiza las transformaciones sociales necesarias para que dejen de ser "lo otro".

En ese sentido la diversidad, sino implica la eliminación de desigualdades sociales no es otra cosa que una forma de multiculturalismo liberal, que crea una serie de discursos potables, incluso políticas estatales y de reconocimiento de ciertos derechos que al final siguen manteniendo el *status quo*.

Es necesario entender que categorías políticas como indígenas, negras y negros, mujeres, lesbianas, gays, trans, han sido construidas por las mismas opresiones: indígenas, negros y negras por el racismo, mujeres, trans, gays, lesbianas por el heterosexismo, aunque la utilicemos para la política, para la movilización de forma estratégica. Esto supone entender que las identidades son construidas, no son fijas y deben ser contextualizadas y comprenderlas en un entramado de opresiones que funcionan de forma imbricada. No es posible por ejemplo entender las relaciones de género sin las relaciones de raza y clase y sexualidad, porque de lo contrario estaríamos reproduciendo lógicas binarias, heterocéntricas y racistas. Tampoco es posible entenderlas sin una comprensión compleja de los contextos. No es lo mismo ser una mujer indígena o negra a una mujer blanco-mestiza, en el ámbito rural o urbano, o un hombre negro pobre de una comunidad latinoamericana o caribeña a un hombre blanco heterosexual de España, porejemplo.

Si bien son importantes el reconocimiento de las diversas experiencias de sujetos, creo que lo fundamental es una lucha por acabar con las opresiones que dieron origen a estas categorías. Más allá de luchar por el reconocimiento de ser negra, mujer, o lesbiana, es necesario acabar con el racismo, con el sexismo y el heterosexismo, una lucha que no puede ser fragmentada, sino imbricada, lo cual supone alianzas permanentes entre movimientos sociales que buscan transformar de raíz las relaciones socia- les basadas en las desigualdades.

Es por lo anterior que analizar las luchas, los espacios, los derechos supone una toma de postura ética en torno a como han tenido lugar las relaciones sociales y no asumirlas como naturales. Supone historizar, analizar sus construcciones a partir de entender cómo se ha construido la hegemonía cultural, económica, social, que aún hoy siguen sosteniendo muchas de las élites de nuestros países.

Este ejercicio, es epistémico a la vez que político, pues busca en primer lugar, una reinterpretación de los hechos históricos desde posturas subalternas; en segundo lugar, busca la creación de pensamiento crítico que no solo se quede en un juego de palabras en jergas académicas, sino fundamentalmente, en provocar acciones colectivas que propendan por acabar con las desigualdades sociales y así lograr la transformación social.

Espero que estos artículos sean una provocación para ello.

Ochy Curiel

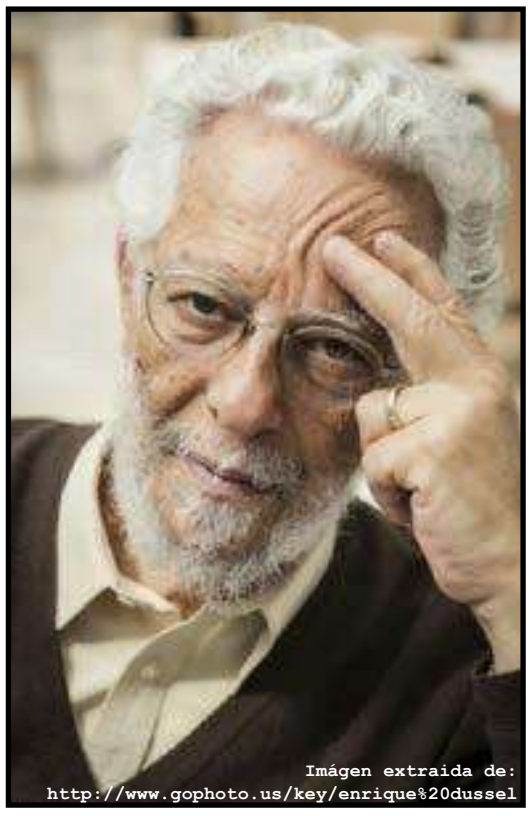
Activista Lésbico Feminista, antirracista y decolonial.

Docente de la Universidad Nacional de Colombia

ECONOMÍA, TEOLOGÍA Y LIBERACIÓN

ENTREVISTA A ENRIQUE DUSSEL

Por Diego Morollón del Río



Enrique Dussel (La Paz, Mendoza, Argentina, 1934) es uno de los más representativos filósofos de América Latina y fundador junto con otros de la corriente de pensamiento acuñada como Filosofía de la Liberación. Además de esto ha trabajado interdisciplinarmente campos del saber como la teología, la historia, la economía y la ética. Doctor Honoris Causa en diversas universidades del mundo, Freiburg, Buenos Aires o La Paz, Bolivia, tiene en su haber más de cuarenta libros publicados. En la actualidad continúa su Cátedra de pensamiento crítico en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, de la cual fue Rector y desde donde ha explicado recientemente la obra 16 Tesis de Economía Política (Siglo XXI, 2014). Hoy igualmente se reeditan sus obras en las cuales dialogó con filósofos como K. O. Apel.

Iberoamérica Social: ¿Cuál es el planteamiento de la crítica al capitalismo en su último trabajo 16 Tesis de economía política (2014)?

Dussel: Más que una crítica al capitalismo como tal, que ya se hace en muchas obras, a mí lo que me interesa en estas 16 tesis es el debate dentro de la Teoría de la dependencia: si ésta funciona o no. Hubo casi una unanimidad, allá después de los sesenta, de que eso era una teoría burguesa y el marxismo tradicional la desechó. Pero yo en una lectura desde Marx mismo, nunca la deseché. Lo que sí vi es que aún los grandes defensores de la Teoría de la dependencia, Theotonio Santos y otros, no la definían precisamente según Marx. Yo a medida que leí Marx descubría textos que confirmaban la terminología centro-periferia. Después de muchas lecturas me di cuenta de que había un marco teórico para plantear el tema desde él. Las 16 tesis de economía política son una refutación a los que descartaron la Teoría de la dependencia, como Agustín Cueva, quien afirmaba que en Marx no había un lugar teórico para plantear la Teoría de la dependencia. Ésta es burguesa según ellos. En cambio yo sí sitúo a la dependencia desde Marx, ya que es el tema de la competencia entre capitales.

A. Cueva decía que lo que interesa es la relación capital-trabajo, que la relación entre capitales sólo interesa al ca-

Para citar este artículo: Morollón, D. (2014). Economía, teología y liberación. Entrevista a Enrique Dussel. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, pp. 8–14. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/economia-teologia-y-liberacion

pitalista, no al obrero. Marx dice explícitamente que hay una explotación capital-trabajo pero también hay una explotación capital-capital. Sin embargo la teoría de la competencia en Marx no fue muy desarrollada, esto no lo vieron los críticos de la dependencia. El lugar teórico contra Agustín Cueva es situar el tema de la dependencia en la relación de capitales, de un capital desarrollado frente a otro menos desarrollado. En esa competencia, el término marxista es el de la transferencia de valor, de uno a otro, es explotación de capital sobre capital. Y el capital explotado entonces sobre-explota al trabajador del capital subdesarrollado. Marx se interesó por esto en la medida en que el capital subdesarrollado, explotado, sobre-explota al trabajo periférico. Esa es la tesis que vio Mauro Marini, es la característica de la dependencia en cuanto existe la sobre-explotación, del trabajo de la periferia.

"En cambio yo sí sitúo a la dependencia desde Marx, ya que es el tema de la competencia entre capitales."

Pero yo digo, esa sobre-explotación no es la esencia, ya que ésta es más bien la transferencia de plusvalor por la competencia, que lleva como consecuencia la sobre-explotación. Mauro Marini vio la consecuencia pero no la causa. La causa es la competencia entre capitales y la transferencia de valor. La sobre-explotación se da porque el capitalista debe recuperar el valor que pierde en la competencia entre capitales.

Ese es el fondo del libro, es una confirmación de la Teoría de la Dependencia. De paso, revisar las categorías de Marx en orden, histórica y lógicamente. Para que sea un marco categorial válido que luego se extienda hacia un análisis concreto. Eso es El Capital también, un marco teórico categorial con el que se hacen después investigaciones concretas. Esa era la intención de Marx, plantear un marco que luego fuera desenvuelto en casos prácticos.

Luego, cualquier aspecto influye a todos los demás. Podemos hacer un planteamiento político marxista, pero Marx no hizo esto, planteó el marco económico. No hizo un tomo para las categorías políticas, eso lo hicieron luego y llevó a malentendidos por todas partes.

IS: En esta obra que estamos comentando, usted da claves para entender la circulación del capital en cuanto al aprovechamiento que éste hace de la tecnología más avanzada y a la vez, de los salarios más bajos a nivel trasnacional. ¿Cómo explicaría esa parte de su crítica al sistema económico hegemónico?

D: Esto es el tema derivado del marco categorial. Cómo las trasnacionales usan la tecnología y el salario para sacar la ganancia. Pero antes de esto habría que hacer el recorrido de cómo se construyen esas categorías para formular la pregunta. El capital trasnacional pretende que la economía es internacional y globalizada, pero no, necesita la frontera nacional para tener una media de salario bajo en un país como México. En México se paga poco salario al obrero y la frontera hace que no exista promedio con Estados Unidos. Si hacemos desaparecer la frontera, en 10 años Estados Unidos y México ganarían lo mismo o parecido. Así como ocurrió con la Alemania oriental y la occidental, donde al convertirse en un solo país, los salarios alcanzaron una media. Pero entonces ya no hay ventajas para el capitalista porque el salario de Leipzig es el de Hamburgo. Y se acabó la diferencia. Si la frontera desapareciera subiría el salario de la periferia, el promedio de salario baja, y entonces el capital no podría sacar ventaja.

En términos de Teoría de la dependencia el capital que

tiene más composición orgánica o tecnología, el capital desarrollado según Marx –es decir "desarrollo" es un término de Marx que tiene antecedente en Hegel– produce bienes con menos valor. Si ponemos esa tecnología en la periferia, se produce con menos valor (menos trabajo) a la vez que paga menos salario. Entonces la trasnacional saca partido del salario de la periferia y destruye el capital periférico al producir con mejor tecnología. Pero al mismo tiempo también destruye el capital central de Estados Unidos que no tiene industria en la periferia ya que no puede competir con los salarios bajos. Es como una partida de billar en una jugada a "dos bandas", liquida el capital periférico porque tiene mejor tecnología, liquida al capital que se encuentra en el centro porque absorbe menor salario. Esa es la conclusión del libro. Para ello hay que alcanzarla pasando por las categorías que anteceden a esa conclusión.

IS: Ante esta anarquía capitalista, sin marco regulatorio ni legal ¿Cómo vamos entonces de una economía que tiene como objetivo la tasa de ganancia a otra donde la vida sea el criterio de acción económica?

D: Todo el capital tiene como objetivo el aumento de la tasa de ganancia. El pensar que la vida fuera la categoría fundamental de la economía sería una revolución. Hoy en el diario La Jornada, dice que en el 2050 si siguen las cosas como ahora, se van a necesitar tres planetas. Lo cual va a significar una crisis mucho más profunda que la actual. El capital se torna imposible en el futuro. Se tiene que pasar a un modelo menos destructivo, más ecológico, siendo el criterio la vida y no la tasa de ganancia. Y esto funciona como un horizonte utópico que sin embargo va a tener que ser concretizado de alguna manera.

IS: Para ello la presión de los movimientos sociales al poder político es algo muy a tener en cuenta. Usted, antes de 16 Tesis de economía política publicó dos volúmenes de Política de la liberación. En esos procesos sociales ¿Cómo analiza la filosofía de la liberación estos conflictos sociales?

D: Sí, son los que se oponen a esta hegemonización de la tasa de ganancia. Son aquellos que lo sufren. Cada movimiento social es una carencia no cumplida. Si existe machismo, hay un movimiento feminista que lucha en contra de ese machismo. Si la naturaleza se destruye, tenemos un movimiento ecologista. Los movimientos sociales son tan variados como las necesidades no cumplidas, y van a ser inevitables. Porque hay quienes den su vida por un futuro mejor, donde esas carencias no existan.

Los movimientos sociales son las respuestas a las carencias que provoca el sistema. Y el pensamiento filosófico debe pensarlos, yendo a la fundamentación última. Pero aterrizando en lo concreto, si no lo hace empieza a ser un pensamiento que flota en el aire. Y que ideológicamente confunde más que aclarar estos problemas de la humanidad. Hay que aterrizar los temas para su pertinencia proponiendo soluciones. Explicándolo a los actores sociales que se movilizan por un dolor, por una

necesidad no cumplida y por una conciencia ética que les hace luchar. El filósofo da las razones a la gente, y explica por qué y cómo ayudar a que se realice esa crítica a un sistema que nos lleva al precipicio.

IS: La izquierda europea sólo ahora empieza a dar cuenta de las herramientas tan útiles que proporciona la reflexión Latinoamericana de los procesos sociales ¿Cree usted que el eurocentrismo tiene algo que ver en todo ello?

D: Estaba leyendo el último librito de Agamben, el filósofo italiano, que tiene por título El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos. Un librito sobre la renuncia del Papa Benedicto XVI. Donde hace un análisis utilizando a W. Benjamin y San Agustín, que fue sobre quien hizo su tesis Benedicto XVI. Ratzinger es un moderno europeo creyente y miembro de la Iglesia y ve en ella la presencia del anticristo, que es la corrupción dentro de la propia Iglesia. Y a su vez la existencia del Mesías, la Iglesia como pecadora y justa al mismo tiempo. Y Benedicto se siente impotente ante la corrupción y decide retirarse. Pero Agamben sólo hace un análisis de lo que pasa en Europa, es decir una visión eurocéntrica de un fenómeno europeo.

Sin embargo, siguiendo el argumento de Ratzinger podemos preguntar ¿y ahora qué? pensemos en el sucesor, que es Francisco. Que viene del sur. Y justo en ese momento me viene un artículo de un colega, Scannone donde escribe cómo este papa no es simplemente símbolos o gestos populistas. Sino que tiene detrás una teología, una teología del pueblo, elaborada durante treinta años por un grupo de pensadores argentinos de la liberación, de la cual Agamben no debe saber absolutamente nada. Scannone se opone a la visión de Agamben. Según Scannone el papa es la expresión de la teología del pueblo que justamente para Agamben sería el momento mesiánico de la Iglesia.

Yo diría simbólicamente, elaborando el tema, que el nuevo Papa "no ha dormido en el Vaticano", es decir, no se quiere corromper. Y tiene fuerza porque se apoya en la vitalidad de un pueblo de la periferia y piensa que puede cambiar el mundo. En cambio Ratzinger ya se da por vencido. Esta situación es análoga al pensamiento europeo, donde si están valiendo cuestiones teológicas dentro de la Iglesia, también la filosofía europea empieza a pensar que las ideas Latinoamericanas pueden ser útiles. La teología de la liberación está fundamentando las acciones de un personaje central en la cultura europea como es el papado. Lo cual le permite comenzar a renovar esa institución tan vieja. Sería interesante oponer Scannone a Agamben filosóficamente, ya que éste hace una reflexión sobre legalidad y la legitimidad. Ya que dice que la legalidad no es que le falte legitimidad, sino que directamente se ha convertido en ilegalidad. Este planteamiento aunque no se dé cuenta, lo hace atrapado en el puro pensamiento europeo. Latinoamérica, Asia y África están presentando una situación que exige al europeo abrir los ojos para tener una visión más universal de la situación.

"Yo diría simbólicamente, elaborando el tema, que el nuevo Papa 'no ha dormido en el Vaticano', es decir, no se quiere corromper."

IS: El proyecto de Iberoamérica Social, tiene precisamente como objetivo la multidireccionalidad de las ideas y la descentralización de la producción científica. ¿El fin de la hegemonía de las ideas viene también por el fin de la hegemonía económica? ¿Cómo ve la filosofía de la liberación este panorama?

D: No creo que haya habido una hegemonía de las ideas, lo que pasa es que las ideas expresan en último término

la realidad. Si Kant tiene tanta aceptación en la Modernidad, y sobre todo en el siglo XIX, es porque explica la ética que justifica la explotación del obrero. Siempre he dicho que en la Crítica de la razón práctica él justifica cómo, la persona que no ha recibido la felicidad por sus actos, gracias a la otra vida puede recibir la felicidad que no ha tenido en la tierra. Mejor argumento para justificar el dolor de las víctimas, del obrero, no lo hay. Kant se impone, pero no es que la idea rija, sino que garantiza la reproducción del sistema y justifica la acción. Kant explica lo que está pasando y justifica la situación. Las ideas corroboran la praxis y lo mismo pasa con Hegel.

"Las ideas de la filosofía de la liberación están presentes ahora y éstas son también importantes ya que como decía Lenin, una revolución sin teoría no puede 'transitar en el tiempo', no puede no contradecirse para mejorar."

El pensamiento, por otro lado, también puede analizar para transformar, en ese caso estamos ante una filosofía crítica. La filosofía de la liberación desde los 70, pregunta, con Salazar Bondy ¿es posible pensar la periferia? Es decir, ya hace una pregunta crítica universal para todas las periferias. Según él, no de manera independiente si seguimos repitiendo. Zea le responde que sí, ya que la filosofía "sin más" es siempre pensada en una situación concreta. Aunque en el 40 había dicho que no hay autenticidad en esa reflexión. Yo digo que sí tenemos filosofía auténtica si la hacemos crítica. No es sólo filosofía situada ni es sólo negar la filosofía porque se queda en la imposibilidad de repetir otras ideas, sino que yo abro un camino intermedio al negar la repetición y hacer crítica. Sí que hay un pensamiento propiamente Latinoamericano. Bondy esto no lo desarrolló y Zea lo hace desde el 73 cuando lo adopta a partir de que estuvo en Buenos Aires.

La filosofía de la liberación surge en diversos lugares como Brasil, Perú, Argentina desde las luchas populares latinoamericanas. Que justamente, retomando el libro de Agamben, se plasman en el Papa Francisco, se hacen presentes a través del Papa quien estaba involucrado al lado de esta filosofía. Estábamos dando conferencias con Scannone en el 69 en el Colegio Maximum donde el Papa actual dormía, cuando Bregoglio era el provincial de los Jesuitas. La historia se toca, y de pronto acontecimientos locales se están trasformando en acontecimientos universales. Bergoglio afrontó la dictadura de forma inteligente y ambigua, y por eso fue criticado, pero tenía claro que había que abrirse hacia la periferia y eso es lo que está llevando acabo.

Las ideas de la filosofía de la liberación están presentes ahora y éstas son también importantes ya que como decía Lenin, una revolución sin teoría no puede "transitar en el tiempo", no puede no contradecirse para mejorar. Sólo teniendo una teoría la revolución puede llevarse a cabo y también ser mejorada la propuesta.

IS: En nuestro próximo número trataremos la temática de las minorías sociales, ya que, la exclusión sexual o de raza es algo transversal también a todas las periferias. ¿Cómo aborda el concepto de "otro", de la diferencia sexual o racial la filosofía de la liberación?

D: Creo que la filosofía de la liberación, después de plantear temas universales, se dio cuenta de que la filosofía bajaba a temas particulares. El tema del género en la relación varón-mujer que yo llamé erótica. Maestro-discípulo, que llamé pedagógica. La producción y el intercambio, la económica. La relación hermano-hermano sería la política. Esa filosofía se ha hecho mucho mayor planteando en cada campo unas categorías específicas. Sin embargo la filosofía de la liberación actúa como un

metalenguaje, ya que las categorías de la proximidad, exterioridad, mediación, alienación, totalidad, valen para esos campos más específicos y a la vez transversales como la raza o el género. La filosofía de la liberación también tiene conciencia de la interculturalidad y el diálogo, sabiendo que no se está exento de determinaciones a pesar de tener una validez universal. Es como dice Boaventura, una traducción, que se hace por un pasaje a la semejanza global. Que nos permite abordar temas como raza, género, desde la totalidad, para después ver cómo funciona analógicamente. Esa traducción también la trata Walter Benjamin, quien es intuitivo. Enigmáticamente también él nos da que pensar, en el sentido de que tiene una teoría de la traducción.

IS: Esas son las profundizaciones que la filosofía de la liberación hace sobre estos temas y como vemos, también en muchos sentidos sobre la teología.

D: La filosofía, que es un pensamiento basado en la razón, secular, universal, no puede dejar de comunicarse con eso que es cultural e histórico: la teología. En sus manifestaciones maoístas, bramánicas, taoístas. Siendo éstos discursos que tratan enigmas que la filosofía no puede resolver. En mi caso intuí esto mismo desde que era estudiante. Yo nunca dejé de trabajar filosofía y teología. Parecía hace treinta años un absurdo, pero Agamben me empieza a dar la razón ya que es un tema de símbolos, de enigmas que la filosofía no resuelve. En mi recopilación de obras completas hay una sección de historia y crítica teológica.

Yo he hecho una crítica a la teología como Marx. Destruyendo la teología que justifica al capitalismo. Hay que llegar al nivel teológico, por ejemplo criticando la teología Calvinista que aceptó los orígenes del capitalismo. Ellos invirtieron la teología, así como el presbiterianismo con Adam Smith. Invirtieron la teología –así

y sin embargo no se dan cuenta de que la adopción de la economía capitalista contradice lo que el profeta estaba indicando. Es tomar el Corán y renovarlo con lo que dijo el profeta. Vemos incluso que Mahoma fue expulsado de la Meca por una crítica a la economía, que denunciaba las tribus que comerciaban con oriente. Hay textos del Corán que dicen que hay que distribuir la riqueza, esa crítica hay que renovarla. Es una crítica teológica porque es desde el Corán, dentro del discurso cultural musulmán que denuncia una teología inversa. Según Marx, la crítica a la religión es el principio de la crítica a la política y a la economía. No hay que hacer tanto teología, como crítica de la teología. Eso ha sido la elaboración de la filosofía de la liberación.

Es igual que en Latinoamérica, donde no llega el cristianismo sino la cristiandad. Donde hay una contradicción entre valores cristianos y lo que se hizo en la conquista. Aquí un gran crítico es Bartolomé de las Casas que ponía la teología de pie. Eso es una historia, no de la Iglesia, sino una historia-crítica de la Iglesia. Cuando presenté mi trabajo a los protestantes, entre otros a Mauricio López, me dijo que esa era una historia de la Iglesia ecuménica, una crítica a lo que hizo la Iglesia, a la cristiandad, desde el cristianismo de los primeros siglos.

Esto repercute a todos los niveles, en el género, en la economía. Más que hacer teología hay que hacer crítica a la teología. Esos son los más de quince tomos de teología que he escrito y que ahora vamos a publicar. En América no llega el cristianismo sino la cristiandad, Bartolomé denunció esto, la evangelización que hicieron. Yo no hice una historia de la Iglesia, sino una crítica de la Iglesia. Es una crítica que exige ser cristiano como en los primeros siglos. Se veía esto como clerical. Sin embargo ahora me da la razón Agamben. Era la intuición de Marx y de Walter Benjamin. Los grandes fueron los que criticaron la evangelización y no los que pretendieron hacerla. Porque los que evangelizaron, sin darse cuenta destruyeron las culturas indígenas y dieron una justificación a la conquista. Bartolomé decía "mejor que se vayan como estuvieron que no muertos" es de- cir, entre la vida y la pretendida evangelización, mejor es que continuaran como estaban, pero vivos. Yo descubrí a Bartolomé cuando en el 62 presenté mi tesis en la Sorbona, en España todavía se decía que Bartolomé era un loco. Que había agrandado las cifras, que metió millones indios de muertos, Menéndez y Pidal afirmaba esto por ejemplo. Y en cambio cuando yo leí a Bartolomé, pensé que era un genio. Un crítico contra corriente. Era la crítica a la teología. Un filósofo que tomaba la teología invertida y la ponía de pie, estaba de cabeza.

COLONIALIDADE E CIS-NORMATIVIDADE

ENTREVISTA CON VIVIANE VERGUEIRO

Por Boris Ramírez Guzmán

Viviane Vergueiro, mulher transfeminista brasileira, ativista e intelectual pelos direitos Trans. Formada em ciencias económicas passa ao mundo das ciencias humanas e sociais para estudar e pensar as problemáticas dos sujeitos Trans e de generos inconformes a partir de matrizes epistemológicas que procuram romper com o essencialismo e a normatividade das ciencias coloniais.

A través de esta entrevista Viviane realiza um recorrido nas problemáticas e assimetrias das existencias trans, dentro de uma sociedade e um Estado Cis-sexista e dos desafios que implica pensar, existir e agir dentro dos rotulos padronizados destes.

Iberoamérica Social: Para começar, eu gostaria, Viviane, que pudesse falar um pouco de você. Quem é você? Qual tem sido a sua trajetória?

Viviane Vergueiro: Sou Viviane, sou mestranda do programa de cultura e sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA), um programa multidisciplinar. Sou formada em ciências econômicas no ano 2006 e, depois de estar alguns anos na iniciativa privada, resolvi voltar para a academia para estudar questões ligadas à identidade de gênero. Nesse percurso eu venho me colocando como uma mulher Trans-feminista e é a partir dessa lente, também, que eu analiso essas questões da identidade de gênero, que são o foco do meu trabalho acadêmico.

IS: Além desse trabalho acadêmico, você possui um trabalho ativista também?

VV: Sim, dentro da perspectiva Trans-feminista tem essa proposta da gente pensar as comunidades Trans, e "Trans" entendido como esse guarda-chuva dessas várias formações identitárias que gravitam em torno dessas identidades de gênero inconformes, como: transexual, travesti e *cross-dresser* e outras identidades como foco, como abaixo dessa identidade trans.

IS: Academicamente, quais são as especificidades do trabalho que estás desenvolvendo na academia?

VV: Estou desenvolvendo uma pesquisa que tem por título Pós-descolonizações de gêneros e corpos inconformes: Uma análise de cisgêneridade como normatividade. Que, através de observações e vivências auto-etnográficas, procura analisar como esses corpos e gêneros que não estão adequados a uma normatividade cisgê-

Para citar este artículo: Ramírez, B. (2014). Colonialidad e cis-normatividade. Entrevista con Viviane Vergueiro. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, pp. 15–21. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/colonialidade-e-cis-normatividade-conversando-com-viviane-vergueiro

nera ou a uma cisnormatividade, como essas vivências, essas existências são colonizadas, e aqui tomando colonização na sua acepção mais ampla, de colonização cultural, do saber, colonização existencial dentro de um sistema, um sistema-mundo usando o termo do Quijano, e essas cis-normativatidades atuando nas identidades de gênero não normativas. Neste sentido, a cisgêneridade é uma categoria analítica útil para a gente pensar interseccionalmente a identidade de gênero como algo válido dentro dessas lutas opressivas, anticoloniais.

IS: Nesse sentido, Cisgeneridade seria entendida como?

VV: Cisgêneridade eu entendo como um conceito analítico que eu posso utilizar assim como se usa heterossexualidade para as orientações sexuais, ou como branquitude para questões raciais. Penso a cisgêneridade como um posicionamento, uma perspectiva subjetiva que é tida como natural, como essencial, como padrão. A nomeação desse padrão, desses gêneros vistos como naturais, cisgêneros, pode significar uma virada descolonial no pensamento sobre identidades de gênero, ou seja, nomear cisgêneridade ou nomear homens-cis, mulheres-cis em oposição a outros termos usados anteriomente como mulher biológica, homem de verdade, homem normal, homem nascido homem, mulher nascida mulher, etc. Ou seja, esse uso do termo cisgêneridade, cis, pode permitir que a gente olhe de outra forma, que a gente desloque esse posição naturalizada da sua hierarquia superiorizada, hierarquia posta nesse patamar superior em relação com as identidades Trans, por exemplo.

IS: É interessante isso que você coloca em torno à Colonialidade, e aprofundando um pouco mais, como é que você entende esse mecanismo próprio da modernidade ocidental, de enxergar o corpo dentro dessa tensão de tipificar tudo e definir o normal através do anormal.

VV: Pensar a questão dos gêneros sempre foi pensar qual instância tem o poder de determinar os gêneros das pessoas, é basicamente o Biopoder Médico. Se eu tomo uma lente descolonial para olhar isso, eu vou olhar para o sistema médico como um sistema que vem dessa racionalidade eurocêntrica, essa perspectiva eurocêntrica que é de catalogação das anormalidades, em termos de saúde, em termos de comportamentos. Então, quando penso nas identidades de gênero Trans, por exemplo, que hoje seguem patologizadas, ou seja, seguem colocadas em uma posição de anormalidade em relação ao padrão, ao padrão que é Cisgênero. Quando tomo uma perspectiva descolonial, eu olho esse Biopoder Médico e não simplesmente tento que não necessariamente deva encontrar uma justificativa cientifica, objetiva e ra- cional, para dizer que eu transo igual que uma pessoa Cis, mas sim olhar os instrumentos e os dispositivos de poder, desde uma perspectiva foucaultiana, de como se produz esse sujeito Trans, e como isso é atrelado a um projeto colonialista, por exemplo, da ignorância ao extermínio, até, das expressões de gênero indígenas que não eram conformes a uma ideologia cristã. Você tem muito relatos de como leis espanholas, leis iberomaericanas, da colonianidade cobriram certas expressões de gêneros não normativas entre pessoas indígenas, a coisa de ter cabelo longo, por exemplo, associado a uma feminização, etc. Ter esse olhar descolonial me permite ter um olhar mais crítico em relação ao Biopoder Médico, e a como ele atua contra as vivências Trans hoje em dia, e não somente Trans, senão de outras vivências de gênero que não são ocidentalizadas, por exemplo. Têm muitas sociedades pré-coloniais que ainda resistem, que têm expressões de gênero que não se enquadram nesse padrão ocidental, homem masculino, mulher feminina, há várias dissidências em torno a essa normatividade.

Então, entender a normatividade Cisgênera também como uma normatividade eurocêntrica é importante para que a gente tenha alianças mais profundas e mais críticas em relação a esses projetos, que são interseccionais e que dialogam entre si. Olhar simplesmente a esfera de identidade de gênero sem situá-la dentro de um projeto de poder branco supermachista, cristão eurocêntrico etc. seria ingenuidade e talvez uma fraqueza teórico-política.

"Ter esse olhar descolonial me permite ter um olhar mais crítico em relação ao Biopoder Médico, e a como ele atua contra as vivências Trans hoje em dia, e não somente Trans, senão de outras vivências de gênero que não são ocidentalizadas, por exemplo."

IS: E agora, pensando na problematização daquilo tudo, quanto o pensar ou o desconstruir o tema trans se aproxima e quanto se afasta, por exemplo, de outras áreas de pensamentos acadêmicos, como os estudos feministas, os estudos de gênero, os estudos queers?

VV: Os temas trans e questões feministas, eles se aproximam na medida que eles tomam perspectivas não essencialistas sobre o gênero. Os temas trans tencionam e colocam os limites e as fronteiras do que a gente pode pensar como essencialismo de gênero, e parte dos tensionamentos que as questões trans têm enfrentado para se inserir no feminismo, tem relação com isso; quando você vê uma mulher com um órgão genital que geralmente é associado à masculinidade, é um desafio ainda dentro de muitos espaços feministas, e que essa pessoa, que essa mulher com certo corpo se reafirme como mulher, é ainda uma coisa que se tensiona. Nesse sentido é que a aproximação dos pensamentos trans, na minha visão, é justamente com os feminismos das diferenças: feminismos negros, feminismos lésbicos, não heterossexuais etc., que são feminismos que colocaram em evidência essa questão da multiplicidade da categoria mulher, a problematização de se construir uma categoria de mulher como universal. Então, quando penso na relação da questão trans e o feminismo, penso muito nesses feminismos que colocaram a questão da diferença e das múltiplas formas de ser mulher, que é por onde passa, por exemplo, a legitimação das mulheres trans enquanto mulheres.

Em relação aos estudos queers e a questões trans, essa relação passa por ambos pensarem também essa desconstrução do essencialismo de gênero, uma desconstrução dos pertencimentos identitários sem vê-los como algo fixo, essencial, ontológico, que são linhas que aproximam os queers com a questão trans, porque, por exemplo, se a gente fosse pensar as categorias para descrever pessoas trans, muitas delas foram tentativas de querer fixar esses sujeitos, como parte do discurso médico de querer fixar e categorizar a categoria transexual.

Os estudos queers contribuem no sentido de tentar desconstruir isso, colocar em xeque isso, colocar essa construção do biopoder médico. É tão estável como ela propõe? Esse diagnóstico é tão fácil, é tão objetivo como eles propõem? E muitas vezes a gente vai ver que não, muitas vezes a gente vai ver que esses diagnósticos sequer são clinicamente relevantes e que se configuram como estratégias de um poder normatizante. Quando eu penso em cisgêneridade bebo muito da fonte queer, no sentido do queer problematizar as normas, as heteronormatividades, a heterosexualidade compulsória que são conceitos que problematizam a norma, ao invés de seguir essa epistemologia de buscar o objeto anormal e falar sobre ele, que muitas vezes foi o que motivou muitos estudos sobre homossexualidade. Então o queer também delimita essa dissidência epistemológica, no sentido de não,

eu não sou anormal, vamos olhar o que produz essa diferenciação, a alteridade de ser um sujeito homossexual e daí olhar para a heterossexualidade como um constructo. Esse olhar do queer é o olhar que eu também pretendo com a cisgêneridade como conceito.

Por outro lado, também, os tensionamento com os queers vai no sentido deles terem utilizado existências trans, mas não necessariamente se preocuparem ou incomodarem com as questões que eram mais relevantes às vidas das pessoas trans. Muitas vezes, mesmo dentro dos estudos queers, algumas das produções de conhecimentos vão muito no sentido de pego o objeto trans, exótico, e a partir dessa vivência exótica você faz uma reflexão subversiva, pretensamente subversiva sobre gênero: Olha essa pessoa trans aqui, olha como o gênero é fluido. No fundo, poucos se preocupam com as questões materiais, e não só materiais, mas como essa existência pode ser colonizada, pode ter diferentes dificuldades de acesso material no sistema e como essa existência pode ser precarizada a partir de muitas normatividades.

IS: É bem interessante isso e penso em algumas perguntas, por exemplo: Como é pensar isso dentro da academia, no sentido que ela é uma instituição colonial e universal? Como é a relação dentro dela, onde têm conseguido se posicionar os estudos de gênero, os estudos feministas ou queers. Como é essa relação? Como tem sido para você trazer a questão desde esta perspectiva Trans e Cis? É fácil? Quais têm sido os conflitos que você tem vivenciado?

VV: A academia é um espaço, assim como todos os espaços, que está permeado pelas relações de poder, e muitas vezes estudar esse tema com um propósito de desconstrução de normatividades de gênero é muitas vezes a entrada dos sujeitos subalternos, e aí, pensando na minha existência enquanto mulher trans, não estou pensado trans em relação a minha branquitude, nem nos acessos privilegiados, recursos educacionais, etc. Mas quando o sujeito trans entra na academia e coloca em questão algumas das epistemologias que atentam nas questões dominantes, isso é um tensionamento, e que acontece nos feminismo da academia e nas militâncias LGBT.

"Academia é um espaço, assim como todos os espaços que está permeado pelas relações de poder"

Quando penso cisgêneridade, por exemplo, vários autores mais consagrados que pensavam mulheres biológicas, resistiram muito à proposição da cisgêneridade. Mas espera ai! Se quando falam tranquilamente na oposição mulheres biológicas e mulheres trans, ou mesmo mulheres de verdade e travesti e transexuais, por que você resiste tanto à nomenclatura cis? Muitas vezes você olhava muitos dispositivos de poder operando aí, como, por exemplo, a simplificação e minimização do discurso que propõe a cisgêneridade. Muitas vezes a resposta que tive foi dizer que cisgêneridade é criar um outro binário, oposição cis-trans, então eu me pergunto porque se utiliza a categoria heterossexual para pensar orientações sexuais. Não é que esses binários não tenham proble- mas, que esses binários cis-trans não tenham problemas, senão a questão é que a gente muitas vezes organiza as coisas analiticamente em torno a binários e não quer di- zer que a gente por utilizá-los não os problematize. A cisgêneridade não tem o objetivo de pensar ou identificar ou diagnosticar as pessoas cis, assim como quem pensa heterossexualidade não está pensando definir de forma cristalina o sujeito hétero, assim não é a proposta. São várias heterossexualidades, são várias formas de ser cisgênero. Então, fico muito atenta quando vejo essas resistências conservadora às novas vozes, às novas resistências poderem se inserir nesse jogo de poder, nos diferentes níveis de Colonialidade.

IS: E agora pensando desde fora da academia, desde a militância, dos movimentos sociais e do quotidiano, como neles é acolhida a proposta cis?

VV: Bom, nos movimentos sociais, e pensando principalmente no movimento LGBT. O movimento LGBT historicamente esteve centrado nas questões de homens cis gays, então, uma voz trans que problematiza as identidades de gênero normativas desses homens cis gays gera resistência e resistências bastantes agressivas, em que essas pessoas se vejam enquanto pessoas cis. Isso não é o objetivo, que as pessoas se vejam como cis, mas que elas percebam uma situação de assimetria em relação às pessoas trans enquanto tudo, de privilégios no fundo, que, por exemplo, meus nomes sejam refletidos nos meus documentos, isso é uma questão que muitas pessoas cis não enfrentam na vida e é uma questão muito clara nas pessoas trans. No movimento LGBT, até por ser um movimento histórico, você tem essas resistências de fato.

Esse uso da linguagem do termo cis não é meramente a briga pela linguagem, ela reflete muito mais que isso, reflete uma economia política das demandas, não falar de cisgêneridade é também não falar de transfobia e falar somente da homofobia. Isso no contexto brasileiro é bem presente. Não falar de cisgêneridade ou rejeitar a proposta analítica de cisgêneridade, não deixa de dialogar em algum grau com a assimetria com que o movimento LGBT pauta o casamento gay, em relação enquanto ele pauta e demanda da sociedade que haja uma lei de identidade de gênero. Quando não se fala em cisgêneridade, quando se recusa essa proposta conceitual, a minha leitura vai além da linguagem em si, que é importante, que é fundamental. A linguagem é um campo de batalha, mas ela também reflete outras dinâmicas econômico-políticas dentro dos movimentos sociais, dentro da academia. As pesquisas em questões trans, por exemplo, estiveram muito tempo, estão em algum grau enredadas nas pesquisas de "objetos" trans exóticos, mesmo para defendê-los supostamente, tem um processo que eu chamo de colonial de falar por essas vozes, e ai é a questão de Spivak: pode o subalterno falar e quanto o sistema pode escutar ao subalterno? Como o sistema pode escutar ao subalterno se sua voz está sendo intermediada por um pesquisador e um pesquisador Cis em geral? E essa mediação é problemática, até a epistemologia do pesquisador por não ser a epistemologia que inquieta aos sujeitos trans, e isso são enfrentamentos com o movimento LGBT também.

"Esse uso da linguagem do termo cis, não é meramente a briga pela linguagem, ela reflete muito mais que isso, reflete uma economia política das demandas"

IS: Fiquei pensando, justamente fazendo esse paralelo entre o Cis e o Trans, e entre os Cis Gay particularmente: que outros elementos de luta há que ficam solapados ou escondidos no movimento LGBT frente à sociedade e o Estado?

VV: Em algum grau, os gêneros trans, os gêneros inconformes à cisnormatividade, eles são in[in]teligíveis para a sociedade e o Estado Brasileiro. As leis, as mensagens culturais, etc. são construídas a partir de uma perspectiva cisgênera. Quando uma pessoa se afirma trans, tem que se afirmar em contra de todas as concepções de gênero que as pessoas têm. Eu penso cisgêneridade a partir de três eixos, de três ideologias de gênero: Que o gênero é algo pré-discursivo, ou seja, que os corpos já trazem a mensagem de qual é o gênero deles; por outro lado, a idéia de que gênero seja algo binário, e aí você exclui todas as perspectivas de gênero não binárias e que são várias, inclusive muitas delas são pré-coloniais, resisten-

tes hoje em uma pós-colonialidade, que são diversas e não eurocêntricas, não ocidentais; e, em terceiro lugar, pensar a ideia que o gênero seja algo permanente nas vivência das pessoas. Esses três pilares configuram o que eu caracterizo como a cisgêneridade, a cisnormatividade. A prerrogativa que esses gêneros seguem essas regras de binariedade, de permanências e de pré-discursividade, ou seja, o médico falou aquilo, você é homem, você parece homem, esses três aspectos configuram os gêneros vistos como algo naturais, vistos como corretos, como de Deus, como padrão, e o padrão com o qual as pessoas trans são anormalizadas, inferiorizadas, excluídas ao acesso de muitas coisas e expostas a violências, etc.

Então, como todo o sistema é pensado a partir desses três eixos da cisgêneridade, o diálogo nosso é muitas vezes o diálogo de uma pessoa colonizada, muitas vezes temos que suplicar ao Estado que entenda nossa perspectiva e que ele nos conceda uma exceção na estruturação dele, pois na estruturação do Estado a nossa forma de ver o gênero não é legitimada, ela só foi legitimada muitas vezes só via diagnóstico médico, para a alteração de nome, por exemplo, nos registros documentais. Muitas vezes o que se requere é que um grupo de médicos te coloque como transtornado mental, que o seu corpo esteja adaptado à cisnormatividade, que eu como mulher trans tenha feito uma cirurgia e tenha uma vagina agora. Nesse sentido uma das lutas grande do trans é provocar uma transformação na estruturação mesma do Estado, que deixe de ver gênero nas formas rígidas que vê, que deixe de se pautar tanto no biopoder medico e passe a legitimar mais as autodeterminações das pessoas.

IS: Então todo esse processo de assumir uma identidade trans social e juridicamente frente ao Estado é bem traumatizante?

VV: Sim, claro, e não raramente também é violento, pois, por exemplo, muitas vezes pedem uma perícia corporal para concederem a troca de nome e gênero nos documentos.

IS: Claro, é certo, e, por exemplo, dentro do mundo trans se usa o conceito de transfobia institucional ou estatal?

VV: Eu acho que é um pensamento que vem crescendo bastante, mas eu não gosto e os referenciais que eu uso não gostam tanto de pensar nos marcos das fobias e sim mais pensar em Cis-sexismo, conceito que é muito claro para mim. Pensar em Cis-sexismo ao invés de Transfobia permite que se enfatize nesse caráter sistêmico, estruturante, institucionalizado das formas de inferiorização das pessoas trans, porque transfobia muitas vezes é associado a um comportamento individualizado, patológico e não se vê o sistema que cria o sujeito transfóbico. Pensar nos marcos do Cis-seximos me permite pensar, explicitar essa criticidade, ver essas estruturas, as instituições que fomentam a transfobia entre outras exclusões e marginalizações.

IS: E, para fechar, quais pensa que são os desafios ainda presentes para trazer conquistas nestes espaços Cis e Cis-sexistas?

VV: Eu acho que um dos grandes desafios é pluralizar as vozes trans nos espaços onde somos bastante excluídos, principalmente onde se discutem e tomam decisões de poder. Que a gente tenha mais voz nos espaços da medicina onde decidem nossas vidas; que a gente esteja mais na academia onde muitas vezes se debatem nossas existências, sem nossas presenças físicas e intelectual; que os movimentos sociais, e aí, principalmente, o movimento LGBT, tenham mais pessoas trans em posições de poder e decisão e menos dependentes de homens cis gay para se financiar, para se articular politicamente. Esse é um grande desafio, nos reapropriar desses espaços onde se discutem nossas existências, o demais são os grandes desafios da contemporaneidade, de um projeto anticapitalista porque o cis-sexismo se apóia no capitalismo, nossas mudanças corporais se inserem em um sistema capitalista, os problemas de saúde são problemas de acesso à saúde em um sistema capitalista, por exemplo, e em um sistema que é racista, um sistema heterossexista.

Nossas sexualidades são colonizadas, assim como nossos gêneros, então um outro desafio é a gente se tornar mais consciente e crítica em relação às alianças de solidariedade que precisamos fazer, porque se a gente procurar construir nossas existências Trans em cima à assimilação ao capitalismo ou a um projeto racista ou elitista de sociedade, isso não vai muito longe, vai ser uma mera assimilação que vai continuar excluindo outras pessoas Trans.

FEMINISMO DECOLONIAL: UNA RUPTURA CON LA VISIÓN HEGEMÓNICA EUROCÉNTRICA RACISTA Y BURGUESA

ENTREVISTA CON YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO

Por Jose María Barroso Tristán

Yuderkys Espinosa Miñoso, activista y académica nacida en Santo Domingo, República Dominicana, es una de las voces con más fuerza dentro del Feminismo Decolonial. Sus análisis antirracistas y de clase dentro del movimiento son base de debates en la esfera internacional. A pesar de su juventud tiene una gran producción dentro del mundo académico, sobresaliendo su libro "Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina".

En la entrevista recorre con un excelente rigor analítico temas como las bases del Feminismo Decolonial, la crítica de este al Feminismo clásico, la importancia del antirracismo dentro de los paradigmas feministas o la situación actual del movimiento en América Latina.

Iberoamérica Social: Echo de menos, nada más empezar, una intro donde se ponga de relieve el significado de estos conceptos esenciales y la trayectoria de la sra. Espinosa en el estudio-trabajo, etc. de estos.

¿Podrías hacernos una descripción sobre el feminismo decolonial, sus aportaciones y las perspectivas que tiene?

Yuderkys Espinosa: Tiendo a definir el feminismo decolonial como un momento en la construcción y producción de las ideas feministas, es un momento contemporáneo, que ahora mismo está en plena construcción, y que se articula a un tiempo más largo de producción de una voz subalterna, no hegemónica, que ha estado siempre ahí sin que lograra una atención más allá de la mirada particularizadora que la cargaba de especificidad y por tanto la inhabilitaba como pensamiento más general que tiene consecuencias sobre la manera de interpretar la opresión histórica en clave de género. Es por tanto un espacio abierto, de diálogo y en revisión continua, un campo fértil donde estamos muchas personas comprometidas. Personas y epistemologías que no necesariamente se nombran feministas, o que no quie-

Para citar este artículo: Barroso, J. M. (2014). Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, pp. 22 - 33. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-y-burguesa

ren acogerse al vocablo decolonial y hablan más en términos de anticolonial, antimperialista, anticapitalistas pero que igual mantenemos objetivos comunes de cuestionamiento y oposición a una razón imperial racista. Es un momento que también implica un voltear la mirada hacia el pasado, que ha sido desechado y destituido de algún nivel de legitimidad histórica epistémica. Lo que llamo un retorno a la comunidad o lo comunal.

El feminismo "conocido", en el que muchas de nosotras hemos vivido y que hemos llevado a cabo, es un feminismo que fundamentalmente mira hacia el futuro pensando que siempre en toda sociedad anterior ha habido un patriarcado y que esto ha sido una situación peor para las mujeres, y que solo hacia adelante una puede encontrar un lugar mejor. El feminismo decolonial justamente, acogiéndose a otras epistemologías de las que bebemos que vienen no solo de las élites intelectuales asentadas en la academia o de gente que ha tenido acceso al saber reconocido, también se nutre de saberes populares, comunitarios, memorias de largo aliento, y de allí va construyendo una crítica a esa manera en que el feminismo ha planteado una emancipación de las mujeres o las sexualidades y géneros no binarios. Primero porque hace una revisión al mismo concepto de mujer en su pretensión de universalidad, y segundo porque tampoco cree en esa mirada lineal de la historia donde siempre todo pasado ha sido peor, o toda manera de organización social y de relaciones sociales que han excedido la modernidad se ven siempre como pasado o algo que habría que superar. El feminismo decolonial trata de pensar acerca de estas dos cosas. Al menos desde mi mirada, porque justamente ahí debería decir que como es un proceso en construcción existen muchos debates, es un campo en disputa donde hay diferentes actores/as que están tratando de lograr, de pensar esa idea del feminismo en su relación con la decolonialidad. Hay una disputa de sentidos que hace que sea un campo muy fértil y en ebullición, donde nada se da totalmente por sentado. Quizá el consenso más amplio es la necesidad de revisión del feminismo que hemos seguido, el hegemónico, el mainstream feminista, los consensos que se han dado. Esa crítica es quizá la que nos une a quienes estamos tratando de pensar esa relación entre el feminismo y la apuesta decolonial. A partir de ahí hay muchas maneras de resolver esos problemas que encontramos e identificamos. Como es algo que no está cerrado, tampoco está cerrado para ninguna de las que estamos aquí. Hace 2 años, 1 año o 6 meses había cosas diferentes de las que estoy pensando hoy, y eso es lo más fascinante del feminismo decolonial.

"Nos dimos cuenta de que el postfeminismo lo que hizo fue tomar mucho de esa intervención que hacen las antecesoras de las luchas antirracistas y decoloniales, y limpiarla de raza y clase."

El feminismo decolonial se nutre de varias tradiciones. En mi caso particular y en el de compañeras con las que dialogo cotidianamente, van ayudando a que surja esta posibilidad de pensar el feminismo dentro de una apuesta decolonial, diría que se nutre de epistemologías otras, me refiero a las que han excedido o hacen rupturas con las epistemologías modernas occidentales y con el eurocentrismo me refiero a los saberes comunitarios, indígenas, afros, populares urbanos, ver ahí cuales han sido las rupturas epistémicas que se hacen con los intentos de imposición de la mirada occidental.

Por otro lado, otra fuente importante ha sido la misma tradición filosófica y política latinoamericana: un pensar latinoamericano, que es algo que cualquiera puede rastrear desde principios del S. XX, con autores que a pesar de venir del marxismo han contribuido a ampliar la mirada marxista, dislocándola para que dé cuenta o intente dar cuenta de lo que ocurre en América Latina. Nos referimos a intelectuales como Mariátegui, o lo que

ha sido el pensamiento de la dependencia en los 70, la filosofía de la liberación, algunas filosofías que vienen de las luchas populares de izquierda.

Desde el feminismo, para muchas de nosotras hay una vinculación entre lo que fue la crítica del feminismo autónomo de los 90, del que muchas venimos y del que no solamente nos nutrimos sino que hemos sido actoras, productoras de esa propuesta con toda su crítica de los intentos de imposición de agendas transnacionales a través de la cooperación para el desarrollo, de las luchas de las mujeres, de la llegada del feminismo al estado, la institucionalización, y también la acción de las ONGs, que fueron el medio a través del cual este discurso de los derechos humanos universales llegó a las bases o se fue expandiendo. Para muchas de nosotras fue muy fácil pasar de esa crítica y comenzar a unirla con un análisis histórico del hecho colonial y de sus efectos en la definición de nuestro pasado y también de nuestra contemporaneidad en manos de un estado-nación que organizó o intentó organizar la vida desde esas epistemes modernas occidentales y desde esa idea de democracia liberal.

La otra línea, que quizá es la más evidente, en la que coincidiríamos todas como una de las fuentes importantes, ha sido el feminismo negro y de color en los Estados Unidos. El feminismo de color es una coalición de feministas no blancas, y junto al feminismo negro plantea la necesidad de superar esa mirada del feminismo que intenta explicar la opresión de las "mujeres" en sentido general. Estas feministas son las que plantean que es necesario superar el análisis centrado en las relaciones de género. Lo que afirman es la necesidad de entender que no se puede explicar la opresión de la gran mayoría de las mujeres desde una mirada que atienda solo al género, sino también a la raza, la clase y al heterosexismo. Esas son tres cuestiones que se han planteado ahí fundamentalmente. Desde los 70 se ha producido esa mirada desde los márgenes de la propuesta feminista porque han sido propuestas que no han estado en el centro de la mirada feminista, han sido voces marginales y poco escuchadas. Para muchas de nosotras que nos definimos como feministas decoloniales, varias de nosotras provenientes de familias racializadas y trabajadoras, encontrarnos con esa producción teórica del feminismo negro y de color en los Estados Unidos y la crítica que le hace a la teoría feminista clásica va a ser fundamental para poder nutrirnos de ahí y ponerlo en relación con nuestra propia experiencia histórica. El plus que le añadimos es el análisis de la experiencia colonial que ha sido distinta para territorios como los de Abya Yala o lo que se ha llamado Latinoamérica.

Finalmente, también alguna de nosotras nos hemos nutrido de algunas críticas que desarrolla el postfeminismo que también hace una crítica a la categoría mujeres e intenta desestabilizarla. En la medida en la que hemos ido profundizando una mirada antirracista y decolonial nos damos cuenta de que no necesitamos esas herramientas, porque la mirada que producimos es la de co-constitución de la opresión, comenzamos a ver que no necesitamos de la apuesta postfeminista para hacer esa crítica al sujeto mujer universal, porque la crítica la habíamos hecho de forma más potente con la gente que viene de nuestras propias experiencias, como mujeres racializadas, de sectores marginales, lesbianas, etc. Entonces ahí poco a poco nos fuimos separando porque nos dimos cuenta de que el postfeminismo lo que hizo fue tomar mucho de esa intervención que hacen las antecesoras de las luchas antirracistas y decoloniales, y limpiarla de raza y clase. La posibilidad de una agencia de género en una clave más libertaria era pensada por el feminismo negro y de color en los Estados Unidos. Entonces por ahí estamos viendo como unimos las propuestas decoloniales y antirracistas a esta mirada que intenta superar y dinamitar el sujeto del binarismo de género, cosa que está totalmente relacionada con la mirada que estamos

desarrollando.

IS: En esa quiebra o ruptura que hace el feminismo decolonial me ha parecido muy interesante la relación que hace entre feminismo y antirracismo en la que una no puede existir sin la otra. ¿Es una relación específica entre ambas o debería de ir asociadas a otras luchas que se mantienen en la sociedad como la anti-homofobia o la persecución de la justicia social?

YE: Totalmente. La apuesta del feminismo decolonial es justamente superar la fragmentación y no solamente en la política que desarrollamos, porque lo que cuestionamos es una interpretación de la opresión que es fragmentada. Lo primero que estamos haciendo es entrarle al feminismo pero también a la misma lucha antirracista, a los movimientos negros, indígenas y mostrarle, digamos, los límites de una mirada que acepte esa fragmentación de las luchas y acepta esa fragmentación de la opresión, o sea, la mirada sobre la opresión.

"Terminamos defendiendo una serie de estrategias políticas, que en realidad lo que están es perpetuando el modelo impuesto por el estado moderno colonial y por el sujeto blanco burgués."

La formulación que hizo la Colectiva de Rio Combahee entre mediados y finales de los 70 dice que los sistemas mayores de opresión están concatenados de una manera que es imposible de ser separados. Hay otras personas, como por ejemplo Audre Lorde, que es más poeta y ensayista, ella lo piensa como la inseparabilidad de la vida que tenemos en el mundo, de manera que no es posible hacer un análisis separado de un sujeto sin poder ver cómo la opresión o el privilegio, el lugar en la estructura que ocupa ese/a sujeto tiene que ver con los diferentes lugares que están en esa misma matriz de dominación. Por ejemplo, desde ahí se podría pensar el error que hemos cometido muchas veces cuando nuestra mirada solamente se centra en atender el lugar de la opresión y, por ejemplo, no cuestiona el lugar del privilegio. ¿Qué significa eso en lo concreto? Cuando nuestras luchas sociales, y pienso en el feminismo, lo que intentan es superar esa situación de subordinación que tienen, en este caso, las mujeres, el marxismo diría la clase proletaria o trabajadora. El tema es que si una parte de un análisis materialista, una sabe que ese lugar donde estás oprimida es una de las partes de una relación donde hay amo y oprimido, sujeto oprimido y sujeto que oprime que se beneficia de estar en el lugar que está. Una termina pensando que al final vamos a dejar de ser esclavos porque vamos a ser todos integrados en el sistema capitalista, moderno, etc. Que vamos a terminar siendo el tipo de sujeto en un estadío mayor de bienestar y libertad que justamente define la modernidad.

Lo que decimos desde una mirada decolonial, o desde una mirada antirracista, es que ese sujeto que se define como el ciudadano que está en mejor posición también está marcando la lucha como el ideal al que una podría parecer querer llegar pero una no termina de darse cuenta, nuestros movimientos no se dan cuenta y la propia teoría que hemos producido no da cuenta de cómo no solamente hay que destruir el lugar del subalterno sino también el lugar del opresor, justamente porque ese lugar de bienestar se mantiene en la medida en que una gran cantidad de gente se mantiene dentro de la subalternidad. Entonces lo que nos cuestionamos ahí es cómo el feminismo ha reproducido muchas de las ideas de bienestar que han empezado en la modernidad. Terminamos defendiendo una serie de estrategias políticas, que en realidad lo que están es perpetuando el modelo impuesto por el estado moderno colonial y por el sujeto blanco burgués. Por ejemplo encuentras feministas radicales desde los 70, que planteaban que la liberación de las mujeres iba a ser gracias a que íbamos a dejar de re-

producirnos porque la tecnología iba a suplantarnos en la capacidad de reproducción. No nos dábamos cuenta como el feminismo al pensar eso estaba reproduciendo ese ideal de la modernidad, de dominio sobre la naturaleza, de supremacía humana por sobre toda la vida en el planeta, que es justamente lo que va a terminar siendo opresiva para una gran mayoría de las personas. Obviamente ese sistema tecnológico y todos estos bienes que devienen de la producción capitalista moderna jamás van a ser para las grandes mayorías sino que va a haber un grupo que va a seguir atado produciendo el bienestar del otro grupo. Y eso lo hemos pensado para las propias mujeres, las primeras que lo hacen son las feministas negras y de color cuando se preguntan ¿A costa de quién era que se suponía que las mujeres se iban a liberar? ¿Quiénes son las que están llamadas a pagar el precio de la liberación de unas cuantas? Y de ahí sale que las que se benefician de este tipo de mirada feminista moderna y occidental son un grupo, las que están en el lugar de privilegio, es decir, las blancas burguesas, las que están en un lugar de privilegio de raza y clase.

La cuestión es comenzar a mirar cómo se relaciona, como está relacionado y por tanto no solo hacer una crítica de cómo se produce el sujeto subalterno/a sino también de cómo se produce como un ideal, ese ciudadano libre, autónomo e igualitario de la humanidad. Y preguntarnos si ese es el lugar posible de llegada de la gran mayoría. Y además, en relación a la imposibilidad de seguir pensando de manera fragmentada la opresión, eso surge precisamente de la experiencia de quienes hemos estado en situaciones donde no hay posibilidades de ver la opresión sino desde su multiplicidad, porque obviamente cuando las mujeres blancas se politizan y llegan al feminismo, ellas terminan teorizando el lugar de opresión que ellas tenían dentro de un sistema que por otro lado las colocaba en lugar de poder o dentro de las clases dominantes. A ellas les fue imposible ver como eso se relacionaba con la clase y con la raza, y cuando llegamos toda esta gente que venimos desde otras experiencias y otros lugares de la matriz de opresión, no nos queda más que decir que ese no es un análisis suficiente para la mayoría de nosotras, sino que incluso oculta y por tanto actúa en beneficio de unas y en detrimento de la gran mayoría. Cuando nos quedamos solo en género eso va en detrimento de la mayoría de nosotras. Entonces ahí vemos que hay una necesidad de repensar todo lo producido por el feminismo.

Una de las cuestiones fundamentales que argumenta el feminismo es que la opresión de las mujeres se ha dado porque hemos quedado relegadas al espacio privado, en la división público-privado. Cuando las feministas racializadas y subalternas comienzan a ver esto dicen "Pero esto no corresponde con la experiencia histórica de la gran mayoría de nosotras, porque nosotras siempre hemos estado trabajando para el sistema capitalista y antes para el esclavista, hemos estado siempre ahí, y el hogar no ha sido nuestro único lugar." Al contrario, para muchas de nosotras va a decir alguien como Angela Davis, el hogar, el espacio íntimo, ha sido el único espacio de realización para nosotras, porque afuera, en el espacio de la plantación, de la fábrica, de la maquila, en el trabajo cotidiano, en el área de servicios, es decir, en todas las formas de explotación en las que estamos metidas, son espacios donde nos sentimos totalmente opri-

midas, donde nuestras vidas están en manos del patrón, del amo, de quien tiene los medios de producción. Solamente terminamos sintiendo que nuestra vida vale algo en el espacio que se denomina privado. Eso no significa que no hubiese tipos de violencia que se dieran ahí, sobre todo se fueron introduciendo en la medida en que la gente racializada pretende adecuarse al modelo que se le está diciendo para llegar a ser humano. Y ser humano es eso, llegar a ser un varón o llegar a ser una mujer. Un varón con poder, con prerrogativa de varón en todos los sentidos, y una mujer feminizada, etc. La experiencia en general que hemos tenido es que esos lugares no siempre estaban definidos desde ese lugar, y que esas relaciones no se han dado de esa forma. Es lo que Maria Lugones nombra como sistema moderno colonial de género, donde ella propone sustituir la idea de Gayle Rubin de sistema sexo-género por esta ida de sistema moderno colonial de género,

"Aveces una podría llegar a pensar si no termina siendo más productivo a los sistemas de opresión la entrada al sistema educativo de las grandes poblaciones."

donde ella dice "el género en realidad aplica para quienes han sido producidos dentro del canon del humano, que es la gente blanca y europea, o descendiente de europea" para el resto de la gente, esa gente que fue pensada como no humana, era imposible que se aplicara el género. Porque si género es justamente que hay una mujer que espera en la casa y atiende a los hijos, mientras que el hombre está fuera trabajando, pues eso no ha sido para la gran mayoría de lo que hoy interpretamos como mujeres. Nosotras hemos tenido que trabajar de sol a sol junto con los compañeros y hemos sido explotadas igual que ellos, nuestras vidas han tenido el mismo destino y hemos tenido que enfrentar esa violencia que viene del estado capitalista y liberal. Ahí es donde una comienza a decir y ver desde que manera es que todos estos sistemas donde hoy vivimos se van dando correlativamente, no es que nazcan separados, sino que nacen de una manera articulada donde el género tiene que ver con una posición de raza y de clase, y el lugar de lo humano también.

IS: Vamos a centrarnos en Iberoamérica que es una sociedad en la que se impone esa hegemonía eurocéntrica, blanca y burguesa tanto de forma latente como concreta en las instituciones públicas y/o privadas. ¿Cómo crees que se podría trabajar con los fundamentos decoloniales dentro de la educación, ya sea desde el sistema educativo o desde las organizaciones sociales?

YE: No lo estamos pasando muy bien las feministas decoloniales y eso que apenas iniciamos. Si ves los debates que estamos sosteniendo por las redes está siendo muy difícil combatir estos ideales eurocéntricos y de liberación de los que está empapado el pensamiento y la política feminista. El feminismo ha desarrollado una idea y un pensamiento que nos llevaría a reproducir la idea de que vamos a terminar liberándonos en la medida en que se complete la modernidad como dicen filósofas españolas como Celia Amorós que lo sigue sosteniendo y lo afirma de una forma contundente y de frente. La mayoría de los otros feminismos se burlan de ese feminismo ilustrado pero en el fondo seguimos esa razón eurocéntrica que está ahí.

Está siendo realmente difícil por nuestra propia historia de colonización, que se da a través justamente de una ideología del mestizaje que nos va asimilando al mismo tiempo que supuestamente afirma que venimos de muchas tradiciones, muchos pueblos y muchas culturas, pues en realidad se termina afirmando la necesidad del sujeto racional, liberal y moderno. Para el feminismo latinoamericano esto no ha estado ahí. Acabo de entregar la presentación que voy a hacer en Alemania, y una de las cosas que digo es esa, lo difícil e increíble pero cierto que está resultando producir feminismo decolonial

como una cuestión potente y amplia. Uno podría pensar que con nuestra historia esto no sería así o que sería más fácil. Pero esto no es cierto porque la gran mayoría de las que nos nombramos feministas, somos sujetas que se encuentra en posición de privilegio, son sujetas también blanco-mestizas que son las que han sustituido lo blanco en América Latina, son las élites intelectuales, políticas en América Latina y que, por tanto, no están dispuestas a cuestionar su lugar de privilegio de clase y raza, su lugar de poder. Es muy fácil solo quedarnos en un cuestionamiento de género y decir que eso es para todas las mujeres cuando en realidad eso está beneficiando al grupo que está en mejor situación. Entonces eso queda oculto, lo grande es que con este discurso de la unidad eso queda invisibilizado. O creemos que la lucha antirracista es tener una amiga negra o indígena, ayudarla en lo que podamos, promocionarla, mientras esa amiga siempre se quede en su lugar subalterno como un sujeto domesticado que acepta estas reglas del juego. En la medida en que una se rebela ante eso y visibiliza que ahí hay relaciones de poder lo que aparece es la impugnación, impugnar el pensamiento que estamos desarrollando, la deslegitimación de la capacidad de producir conocimientos o saberes. Todo lo que antes te decían mientras que aparentabas que respetabas las reglas del juego, se te quita, ya no eres inteligente, ni capaz de producir conocimientos, ni tan buena para el feminismo, e incluso te podrías volver peligrosa para el feminismo y la lucha de las mujeres.

Creo que es algo en lo que ustedes también tienen que involucrarse. Es una pregunta cuya respuesta no tiene que venir de quienes estamos en este lugar. En Europa, ustedes también tienen su tercer mundo, hay un montón de gente, una gran mayoría de personas indocumentados, migrantes, que son quienes están ocupando las áreas de servicio, de esclavitud moderna y que parecen no figurar en el espacio político. Pienso por ejemplo en el feminismo español. Sabes las veces que dentro del desarrollo de esta conciencia me he sentado con compañeras, colegas, feministas que se nombran incluso antirracistas o transfeministas, la meca del feminismo radical, y cuando les preguntas que en sus espacios de qué manera están integrando o si se sienten integradas o si se sienten parte las mujeres racializadas que tienen en su sociedad. Cuando hacen memoria se dan cuenta de que han estado trabajando solas, que ahí no llega una indocumentada, que no llega una latinoamericana trabajadora, o una doméstica, o una trabajadora sexual, o una masajista o una peluquera dominicana. Esos cuerpos son los que justamente no cuentan dentro de nuestras políticas liberales burguesas por más que se presenten como súper radicales, siguen sin estar presentes. La pregunta debe cambiarse, porque la mayoría de las veces lo que el feminismo dice es que estas mujeres no se integran pensando que la respuesta es un problema que esta allá, en la otra, pensando que el problema es que las mujeres subalternas o que están en peor condición, las empobrecidas, las racializadas, no se integran porque el feminismo es mal visto, porque sus compañeros no les permiten ingresar a las filas feministas, etc. Quitándole la absoluta agencia y posibilidades de decisión a estas compañeras. Nunca nos hemos preguntado si es que el problema no es de la propia teorización y de la propia política feminista, si es que esa política la gran mayoría de las mujeres no la sienten como su política, que no da respuestas a la mayoría de sus problemas, y yo creo que ahí es donde está el problema.

Lo mismo creo que hay que cuestionarse los movimientos amplios en Europa, pienso por ejemplo los estallidos que se dieron con el 15-M en España. Tuve algunas discusiones con compañeras españolas viviendo en América Latina, estaban muy entusiasmadas con lo que estaba pasando, y de repente aparecía en las noticas, las redes y parecía que no había nada como ese proceso que se estaba dando en España y que se estaba propagando en otros lugares como Wall Street. En un momento dado hago un

análisis y digo, ¿ahora son estos los referentes de la lucha a nivel internacional?, seguimos centrando la mirada en Europa y que pasa con América Latina ¿Cuándo van a mirar lo que está pasando en continentes como América Latina, África o Asia? Hacía muy poco habían pasado grandes levantamientos como lo que pasó en Argentina en 2001, lo que estaba pasando en Bolivia, el mismo zapatismo que un día se volvió una cosa de moda, de repente dejó de serlo, se sepultó y no quedaron como referentes de lucha internacional, a la cual incluso podrían acceder como espacio de conocimiento y de aprendizaje otras regiones a nivel mundial. ¿Cuándo van a comenzar los movimientos organizados o no organizados de los países centrales a mirar a América Latina de una manera que no la termine volviendo a ese lugar subalterno? ¿Cuándo van a encontrar en ella un lugar de aprendizaje y sentidos del tipo de vida que queremos tener, del tipo de revolución que queremos llevar a cabo? ¿Cuándo van encontrar saberes, una acumulación de conocimientos, de maneras de vivir, de existir, de confrontar el poder, modelos de resistencia? Y no solo como una moda pasajera, donde me vengo de mochilero como pasó en Chiapas, que vinieron mochileros de todas partes y que ahora usufructúan de una lucha que ha sido terrible, pero también importantísima para las comunidades indígenas en México, y que ha sido un referente a nivel continental. Mucha de esta gente con todo su lugar de privilegio van ahora a Chiapas y montan su negocio, vas y encuentras que se ha vuelto un mercado la revolución zapatista en manos de gente blanca que vienen tanto de aquí mismo como de Europa y Estados Unidos, haciéndose los progres y que en realidad van usufructuando tanto política como incluso económicamente de estas cuestiones. Es algo que pude ver cuando fui a Chiapas. Chiapas y el subcomandante Marcos de repente se convirtieron en el referente de la lucha zapatista a nivel mundial. El subcomandante Marcos fue leído en una clave absolutamente, para mi gusto, colonial y de mercado, y por otra parte, Chiapas vuelta a un modelo de consumo de política al servicio de los pocos que se apropian de la ciudad y donde la gente que ha puesto la carne, la materialidad de esa lucha sigue sin poder acceder a los espacios de la ciudad. Es decir, es un turismo político lo que hay ahí. Entonces esas son cosas que yo creo que desde los movimientos sociales y las luchas políticas que quieren ser solidarias con el llamado tercer mundo, en este caso América Latina, es algo que me parece interesante poner en debate y ver cuál es el lugar desde donde vamos a solidarizarnos y apoyar estas luchas, pero además, ¿Cómo revertimos la mirada de manera que no sigamos siendo los otros?

IS: La marginalización o invisibilización de los logros históricos femeninos dentro de los sistemas educativos son una constante. Pero además, el silencio es total cuando se trata de intelectuales feministas. Eso hace que gran parte de la sociedad tenga un enorme desconocimiento hacia el feminismo y su mirada sobre el mundo. ¿Cómo crees que repercute esa opresión hacia la epistemología feminista en la lucha que enfrenta?

YE: El feminismo clásico, y el feminismo en general, siempre han hecho una crítica y han intentado hacer una conciencia sobre esta cuestión de la educación de las mujeres. También la epistemología feminista ha hecho un análisis del androcentrismo y la producción del conocimiento, ha hecho un análisis de la ausencia y la falta de reconocimiento de los saberes de las mujeres o del saber femenino como se le ha llamado también, o de la capacidad de las mujeres para producir conocimiento. También se ha hecho una crítica al universalismo en la producción científica y a la objetividad como método de saber. Estas son cuestiones que la epistemología feminista ha puesto siempre sobre la mesa y ha traído en una reflexión desde la filosofía.

Desde un punto de vista decolonial y antirracista lo que

empiezo a ver es un problema en como ha hecho el feminismo esa crítica y en las repercusiones que ha tenido eso que llaman logros del feminismo. Porque digamos que a partir de esa crítica, el ideario ha sido justamente una política que intenta llamar la atención de que las mujeres, así en términos generales, pues deben ser tenidas en cuenta, deben integrar al conocimiento científico, que se cambie el método objetivista de las ciencias, etc. Y las consecuencias de esa crítica y de esa política es que gracias a ello se han abierto las universidades para que las mujeres puedan ingresar, hay más mujeres profesionales, hoy se dice que está igualitaria la matrícula y que incluso en algunas hay más mujeres que hombres, pero sigue habiendo una división del tipo de profesión que se puede seguir de acuerdo a género y eso se ve como una brecha, como una cuestión a trabajar. Pero, volviendo a las consecuencias, lo que una ve, es que ha sido muy efectivo este discurso para que un grupo de las mujeres pueda ingresar al modelo de vida en sociedad y de construcción de ciudadanía que ha sido definido desde los estados nacionales modernos. Ha ayudado a que ese modelo se reproduzca y se estabilice como el modelo a seguir, de estar y vivir en el mundo. Eso ha significado por lo tanto que hay una parte de las mujeres que no entra dentro de esto. Que no van a acceder a esos beneficios y que siguen sin acceder, incluso cuando hay intentos de solución a través de políticas públicas o políticas afirmativas para que determinados grupos de mujeres que quedan más rezagadas puedan entrar a la universidad, puedan profesionalizarse, puedan entrar a la producción de conocimiento.

"El feminismo latinoamericano en estos momentos está intentando dar una apertura al discurso que se viene produciendo desde el feminismo decolonial, antirracista e indígena porque está necesitando encontrar otros discursos para seguir legitimándose."

Sabemos que esas políticas son minoritarias, es imposible que en general todo el mundo entre en la universidad, que todo el mundo sea profesional y que se dediquen a las profesiones liberales o de servicio. A eso me refería con lo de que tenemos que cuestionarnos los ideales que están detrás de ciertas estrategias políticas que estamos llevando a cabo, donde parece que vamos a generalizar un tipo de vivir en sociedad que es el estilo blanco burgués. Ahí obviamente hay un problema, porque por una parte una dice, todo este discurso de las mujeres que tienen que ingresar al sistema educativo y que tienen que profesionalizarse y trabajar fuera del hogar como un modelo de libertad, pues en su gran mayoría son justo aquellas que gozan del privilegio de clase y raza. Están en mejores condiciones sociales, culturales y económicas. Y por otro lado, una también se cuestiona si es que una querría que eso siga siendo el modelo y se siga generalizando. Y si la gran mayoría de las que quedan fuera de eso elegirían esa vida o están de acuerdo en que haya políticas para que esa sea el tipo de vida futura, de definición del bienestar que ellas tienen y querrían para sus vidas.

Creo que hay que reformular la manera en que el feminismo ha propuesto pensar estas cuestiones de la educación. Hay otro elemento importante que me gustaría poner. Desde una mirada feminista decolonial reconocemos como el sistema educativo ha sido un sistema al servicio de la expansión del modelo occidental y de su mirada. El sistema educativo ha sido uno de los métodos de blanqueamiento que se ha llevado en territorios como América Latina. El sistema educativo ha acompañado los procesos de expansión del estado-nación, ha acompañado los procesos de estabilización de los modelos liberales y neoliberales, ha moldeado nuestra imagen del mundo, nos ha dicho que es lo bárbaro, que es lo superado, que es lo verdaderamente humano, cual es el tipo de relación con la naturaleza que hay que tener, nos ha asimilado a la mayoría de la gente de esta tierra,

les ha introyectado esa mirada sobre sí mismo que es la mirada producida por la matriz colonial y la razón imperial. Muchas veces nuestros debates y pedidos respecto a la educación se han quedado en solicitar entrada al sistema educativo y nos estamos olvidando de todo esto. A veces una podría llegar a pensar si no termina siendo más productivo a los sistemas de opresión la entrada al sistema educativo de las grandes poblaciones. Porque en realidad lo que termina haciendo es eso, inoculándonos un modelo de mundo donde sabemos dónde vamos a quedar la gran mayoría. Recuerdo por ejemplo que en la revolución zapatista ahora se propone un sistema educativo autónomo. ¿Por qué? Porque hay que reformular completamente los contenidos, lo que se piensa sobre el saber, como se piensa la historia. Hay que hacerlo todo de nuevo. Más que hacerlo todo de nuevo, hay que recuperar los modelos de conocimiento, de producción de saber y de traspaso de las experiencias de una generación a otra, tal cual lo tienen y lo han tenido los diferentes pueblos que existen en esta Abya Yala, pero también todas las culturas lo han tenido. El sistema educativo fue un modelo que se impuso, que se universalizó y que fue parte justamente de la expansión de occidente. Este no es un discurso para acabar con el sistema educativo, sino para comenzar a hacerle otras preguntas que van más allá de cuantas mujeres hay dentro o fuera, sino también de preguntar ¿Quiénes son las mujeres que se están beneficiando de la apertura del sistema educativo? ¿Cuáles son las que le van a sacar provecho a eso? ¿Queremos que el modelo que propone el sistema educativo de vida y sociedad, para el cual nos prepara, se siga universali- zando? ¿Creemos que es posible que se siga universali- zando? ¿Si no es posible? ¿Cuáles son las consecuencias de ello?

Me recuerda mucho al discurso de Silvia Rivera Cusicanqui cuando dice que el discurso del estado-nación y los discursos hegemónicos que circulan socialmente ocultan más de lo que realmente muestran. Es decir, su papel es ocultar lo que están produciendo. Detrás de ese discurso de la educación como modelo a través del cual vamos a estar mejor, lo que se oculta es, primero, que lo que se está imponiendo es un modelo de sociedad que es el que produce esa escuela, donde hay unos saberes que son relevantes, donde hay una manera de vivir en sociedad, unas formas organizativas que son las relevantes, las necesarias, las que son buenas, las que necesitaríamos tener todo el mundo, mientras otras son despreciadas, ocultadas, invisibilizadas. Ahí hay una serie de cuestiones que creo que tenemos que profundizar respecto el sistema educativo y su complicidad con la expansión del modelo occidental y de las democracias liberales. También su racismo, sus profundas bases racistas, que es lo que una va a ir a aprender al sistema educativo, porque yo también he aprendido ahí. Muchas de nosotras después tenemos que someternos a procesos de desaprendizaje de lo que hemos aprendido ahí, porque es aprender a restaurar una mirada de nosotras/os mismos que reemplace esa mirada que ha producido el amo o el conquistador sobre nuestros pueblos, y sobre las mujeres también. Cuando se produce esa mirada sobre la mujer o el varón, recordemos siempre que esa mirada está muy pasada por el occidentalismo, es decir, la mirada de la mujer que se tiene, que se estudia en la escuela y que se reproduce en ella, es la mirada que ha producido occidente. Esa mirada dicotómica de la mujer y el varón, pero además esa mirada de la mujer sumisa, débil, etc. que oculta las otras maneras en que una gran parte hemos vivido ese ser mujeres. Que es desde un lugar, de fuerza, gran capacidad de trabajo, aunque una puede estar añorando tener un varón que reproduzca el mo- delo. Estamos obligadas a ser fuertes, a sacar adelante a la familia, a resistir la adversidad y todas esas cosas que el discurso de la feminidad blanca parece negar o que la experiencia de las mujeres blancas parece no conocer.

IS: América Latina ha sido una región de resistencia y lucha histórica a través de los movimientos sociales

y políticos, esto no ha sido diferente en el feminismo. ¿Cuál es la situación actual en cuanto a organización, coordinación y las luchas del movimiento en el continente americano?

YE: Hace un tiempo que siento que ha habido un debilitamiento en el movimiento feminista latinoamericano y la multiplicidad de propuestas que han venido ahí, y por otra que están surgiendo nuevas generaciones que siempre es bueno. Pienso que hay un agotamiento de ciertas miradas y apuestas que ha tenido el feminismo y que hoy en día no han tenido el efecto que se esperaba. Siento como un gran agotamiento con respecto a ciertos discursos que se han mantenido, se han popularizado y que han hegemonizado el feminismo más conocido, con más capacidad de producir hegemonías, como el feminismo de los estados o los instalados en los programas transnacionales de derechos humanos como Naciones Unidas y la ayuda al desarrollo. Muchas de esas propuestas que tienen que ver con acciones afirmativas, con cuotas, con pensar la búsqueda de que las mujeres se integren sin cuestionar la jerarquía de dentro de las mismas mujeres que hicieron que fueran determinadas mujeres las que ocuparan los espacios de poder y de representación. Siento que por una parte ha habido agotamiento, desilusiones múltiples, incluso apatías, pero por otra parte también se puede ver una maquinaria de género que se ha instalado en el estado que ha sido producto justamente de la propia agencia feminista institucional y que sigue ahí girando sobre si misma ciega a la poca repercusión o impacto que eso tiene en la mayoría de las mujeres. Quizá tampoco al final era ese el interés, quizá lo que se ocultaba era esperar que fueran determinadas mujeres cuyas vidas fueran impactadas con estos ejercicios. Si ya estaban bien ocupando lugares del poder por sus lugares de clase y raza, pues ahora estarán mucho mejor, y creo que efectivamente es así. He visto como estas apuestas feministas han profundizado el lugar de liberación y de privilegios de las mujeres blanco-burguesas o blanca-mestizas.

Pienso que el feminismo latinoamericano en estos momentos está intentando dar una apertura al discurso que se viene produciendo desde el feminismo decolonial, antirracista e indígena porque está necesitando encontrar otros discursos para seguir legitimándose y seguir encontrando un lugar propositivo en la agenda movimientista en general. Eso no significa, ojalá fuera lo contrario, que esto esté cambiando en su seno, en sus bases epistemológicas la mirada feminista latinoamericana, el mainstream feminista latinoamericano, lamentablemente no es así. Lo que se está haciendo es popularizando estos discursos en términos de hablar de antirracismo, de mujeres indígenas, de mujeres negras, pero en realidad esto se hace, tal y como antes criticaba, como se acogen determinadas luchas radicales y autónomas como el zapatismo. Se hace para legitimar la propia lucha y para evitar la erosión del propio lugar, hay una necesidad de revitalizar. Hay que ponerse a la par de los nuevos debates, de los nuevos problemas que están saliendo, y entonces las feministas comienzan a incorporar parte de estas cuestiones, al menos a nivel de lo que se dice, de los debates. Pero después se ve, lamentablemente, que eso no necesariamente tiene repercusiones en los nudos fundamentales del feminismo, en los consensos en la idea de verdad del feminismo. Simplemente es como si se sumaran cosas mientras el centro de la mirada y la política feminista queda igual.

Por otra parte, ahora acabamos de terminar el X Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala y fue increíble como a este encuentro han llegado chicas muy jóvenes de todo el continente, lo cual habla de nuevas generaciones feministas que se han criado dentro de estos discursos que justamente estoy criticando. Por una parte una se siente bien y satisfecha de que existan estas nuevas generaciones y que por tanto el feminismo no se aca-

bó aquí, pero por otra parte, ve como esta nueva generación de feministas en una gran mayoría han crecido dentro de un discurso muy institucional y liberal de las luchas feministas. Es una generación que va a hablar del programa del feminismo liberal e institucional en América Latina cuyo único interés es pedir leyes, políticas públicas, reconocimiento por parte del estado. Entonces ahí una problematiza y ve cómo se pierde la memoria de radicalidad, incluso con todos sus errores, porque la radicalidad en América Latina ha sido bastante blanca y burguesa, pero de todas maneras por lo menos se hacía un ejercicio contrahegemónico de crítica a las instituciones. Efectivamente están ahí y se intenta aportar para que estas compañeras también conozcan estas otras experiencias y otras apuestas contrahegemónicas feministas.

De cualquier manera creo que es un momento interesante porque más allá de que se vuelva o no una moda o un cliché hablar de raza, clase, etnia o relación norte-sur o colonialismo, lo cierto es que una puede aprovechar, y estamos aprovechando, para incidir en esos espacios donde se nos invita. Creo que ahí si hay un compromiso de instalar esta conciencia de necesidad de abandonar esa mirada basada en género para pensar la opresión de las mujeres y pensar en la necesidad de una lucha que atienda a como se produce la opresión de una manera mucho más compleja. Eso significa una mirada y una política menos fragmentada y abandonar la misma política de identidad. Eso lo veo como potenciador y puede ser un momento interesante porque una intenta aprovechar para efectivamente ir mellando y desestabilizando esas miradas blanco-burguesas del feminismo.

NUESTROS COLUMNISTAS

• Asaltar la Red. El acceso a la (tecno) cultura como interruptor social (de género).
Por *Carlos Escaño* (Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

• Inés Suárez y la conquista de Chile.
Por *Julián Córdoba Toro* (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España)

• Diagnósticos participativos desde un enfoque de género, derechos y cultura.
Por *Rocío Valderrama Hernández* (Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

• Hermanos y hermanas en la lucha por reconstruir el mundo.
Por *Peter McLaren* (Chapman University, Orange, Estados Unidos)

• Toward a Red Theory of Love, Sexuality and Familiy.
Por *Lilia D. Monzó and Peter McLaren* (Chapman University, Orange, Estados Unidos)

• El Cannabis medicinal y la violencia estructural.
Por *Jose I. Bozano Herrero* (Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

Asaltar la Red.

El acceso a la (tecno)cultura como interruptor social (de género)

Por Carlos Escaño

"I like all the different people
I like every kind of fair
In the crowd, you bet I'll be there!"
The Breeders (Saints, 1994)

No hace mucho pude entrevistar a mi amiga Remedios Zafra con motivo de una investigación sobre el arte de los nuevos medios, Internet y la cultura libre. En aquella conversación surgieron muchas y muy sugerentes ideas, e inevitablemente nos sumergimos en conceptos que aludían a la construcción de la realidad y a las tensiones producidas en las relaciones de poder. Remedios Zafra (2013) me contaba que cuando participó en la implementación del proyecto creativo "Her techno hobby/her techno job", una propuesta que pretendía relacionar mundo empresarial con universidades, se reflexionó sobre por qué en las facultades de Ingeniería hay muchas menos alumnas matriculadas que alumnos. Como parte de aquel proceso de investigación se entrevistó a profesores que señalaron que en los años 90, cuando informática tenía el título de 'Licenciatura en Informática', había un 60 % de mujeres matriculadas. Posteriormente, cuando la administración cambió el título de "licenciatura" por "ingeniería", sin cambiar prácticamente el contenido programático, sólo la sustitución de palabras ("ingeniería" en lugar de "licenciatura") provocó que en los años inmediatos ese 60% se redujera a un 20%. Una palabra, que como Remedios señala, no es una palabra, sino un interruptor simbólico: las palabras tienen una responsabilidad esencial en la construcción de nuestro mundo.

Una palabra. Un interruptor social que construye realidad, un interruptor de poder. Una palabra que conforma nuestro marco (estructura mental) con la que vemos el mundo, en el sentido que

Para citar este artículo: Escaño, C. (2014). Asaltar la Red. El acceso a la (tecno) cultura como interruptor social (de género). *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, pp. 35-37. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/asaltar-la-red-el-acceso-a-la-tecnocultura-como-interruptor-social-de-genero

desarrolla George Lakoff. Estos marcos usualmente son invisibles y en la medida que podamos transformarlos (y para ello, el primer paso es visibilizarlos), será posible cambiar socialmente. El uso del lenguaje es esencial en la manipulación de la conciencia social (v.g.: la neolengua política actual que tiene sus raíces inspiradoras en 1984 de Orwell: "la guerra es la paz, la esclavitud es la libertad, la ignorancia es la fuerza"). Las palabras están cargadas de realidad y simbolismo, de simbolismo y realidad. Conceptos que se interrelacionan y se influyen recíprocamente. La acción de construcción semántica se convierte en una tensa lucha, a veces muy visible, otras más taimada y sibilina. Durante muchos años (décadas y siglos) el lenguaje, como apunta Foucault (2009) se encontraba en una situación fundamental: "sólo se podía conocer las cosas del mundo pasando por él" (p.310). Sin embargo, hoy día ese lenguaje oral y escrito interactúa con otros "constructores de realidad" como son los potentes discursos visuales y audiovisuales; todos ellos confluyen y se influyen en el emblemático marco de producción simbólica y de realidad del siglo XXI que bien conocemos como Internet: más que tecnología, el tejido de nuestras vidas actualmente (Castells, 2001).

Una de las principales estructuras semánticas que determinan nuestra biopolítica no es otra que la construcción de géneros e identidades sexuales partir del marco semiológico y lingüístico. Pero si volvemos a Foucault para subrayar que el poder no es más que un tipo particular de relación entre personas, se comprende la gran importancia de la insistencia no sólo de la creación de un lenguaje a favor de la equidad, igualdad y justo equilibrio de géneros, sino que el acceso y uso de este lenguaje es igualmente esencial, puesto que de ellos depende la propia creación del mismo. Es decir, y aludiendo al contexto digital, la creación de significados en la web vendrá definida no sólo por su creación, sino por el acceso y uso de la web.

En 2013 la corporación Intel encomendó el estudio "Las mujeres y la Web" a la Oficina de Asuntos Globales de la Mujer del Departamento de Estado de los Estados Unidos, a la ONU Mujeres y a World Pulse. Un estudio que analiza la brecha digital de género en Internet. Su lectura arroja datos muy interesantes para las (re)definición de las relaciones de poder en nuestro presente globalizado. Si atendemos al informe, las mujeres respecto a los hombres mantienen un 23 % menos en el nivel de acceso a Internet (representa unos 200 millones de mujeres menos que hombres), una diferencia que se amplía hasta más del 40% en zonas como el África subsahariana. Esta situación sirve para reflejar la realidad de la desigualdad vivida en la cotidianidad no virtual, pero también ayuda a reforzar esa diferencia, construyendo y potenciando tal desigualdad, es decir, ese nivel de acceso a Internet no sólo es reflejo de desigualdad, sino que contribuye a la construcción de desigualdad. Como subraya Shelly Esque, presidenta de la Fundación Intel, la brecha de género en Internet refleja y amplifica las desigualdades existentes entre sexos (2013). Aunque pueda parecer obvio para ciertos lectores, es gratificante constatar en el informe cómo el nivel de acceso y uso de Internet promueve grandes beneficios económicos y educativos para las mujeres, así como oportunidades y perspectivas.

También es interesante reseñar otros resultados del informe: si cruzamos los porcentajes, la población con mayor acceso a Internet es la de los hombres de la amplia región de Europa y Asia Central, con un 49%. Y la más desfavorecida sería la de las mujeres del Sur asiático, con un 8%. Sin embargo, son muy reveladores los porcentajes existentes en el nivel de acceso de hombres y mujeres de Latinoamérica: 40% y 36% respectivamente. Un dato muy significativo de la lucha por políticas igualitarias en el acceso a la tecnología, en este caso, no sólo tecnología, sino producción cultural. Una cifra que, por un lado, facilita una visión esperanzadora de las estrategias políticas (públicas) gubernamentales que funcionan si se promocionan adecuadamente, y por otra, que el asalto a la red para romper el paradigma cultural imperante es posible. Y quizá un hecho muy significativo de que la ruptura de ese paradigma cultural se esté evidenciando sea cuando conceptos como Internet estén equilibrados en su construcción simbólica de género, cuando la tecnología mantenga una ideología que no sea discriminatoria en el marco de igualdad social. Quien niegue estos términos, y no entienda que, en definitiva, el acceso a la (tecno) cultura y sus condicionantes -qué acceso, cómo se accede, quiénes acceden- es esencial para construir un tipo de realidad social u otra, a esa persona, sólo me queda decirle una sola palabra: ingeniería.

Referencias

Castells, M. (2001). *Internet y la Sociedad Red.* Extraído el 20 de octubre de 2014 desde: http://tecnologiaedu.us.es/cuestionario/bibliovir/106.pdf

Foucault, M. (2009). *Las palabras y las cosas.* Barcelona: Paidós.

INTEL (2013). *Women and the Web. Bridging the Internet gap and creating new global opportunities in low and middle-income countries.* Extraído el 20 de octubre de 2014 desde: http://www.intel.com/content/dam/www/public/us/en/documents/pdf/women-and-the--web.pdf

Zafra, R. Comunicación personal, 7 de mayo de 2013.

Carlos Escaño (España)

Doctor en Bellas Artes por la Universidad de Sevilla, España.

Docente en la Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Inés Suárez y la conquista de Chile

Por Julián Córdoba

Hay cientos de casos en los que la historiografía ha dejado el papel de la mujer como conjunto y de algunas mujeres en particular en segundo plano, cuando no directamente han sido omitidas, para con ello ensalzar y engrandecer el papel masculino en la Historia, el de grandes personajes masculinos que todos y todas conocemos.

Es por ello que aprovechando la temática de este nuevo número de la revista y para mi debut como columnista, he decidido rescatar la figura de Inés Suárez como paradigma de la mujer castellana del siglo XVI en general y más concretamente de las mujeres castellanas que emigraron a América, centrando el relato en la expedición de conquista y colonización de Chile en la que ella participó junto a Valdivia y que fue parte clave en varios momentos concretos de la misma.

Inés Suárez nació en Plasencia en el año 1507 en el seno de una de tantas humildes familias extremeñas de esa época. Huérfana de padre, fue criada por su abuelo, un ebanista de reconocido prestigio en la zona y por su madre, costurera de profesión, la cual le enseña el oficio. Aparte de la costura, Inés heredó de su madre una especie de don que consistía en saber encontrar aguas subterráneas con una vara de madera. Como veremos más adelante esto fue muy importante en la vida de nuestra protagonista.

Inés se casó a los diecinueve años con Juan, proveniente de Málaga, al cual conoció en la Semana Santa del año 1526. Juan era un buscavidas y un aventurero pobre con el que no tuvo hijos, ya que al parecer Inés era estéril. Inés debe ahorrar su propia dote del dinero que gana como costurera para poder casarse con Juan ya que su abuelo solo tiene una dote y prefiere dársela a la hermana de Inés. Una vez que lo consigue, se casa con él y se traslada a vivir a Málaga.

Para citar este artículo: Córdoba, J. (2014). Inés Suárez y la conquista de Chile. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III),* pp. 38-42. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/ines-suarez-y-la-conquista-de-chile

Poco después de casarse, en el año 1527, Juan decide emprender viaje hacia Panamá para enrolarse como soldado, dejando a Inés nuevamente en Plasencia viviendo con su hermana y el marido de esta. En Extremadura a las mujeres de soldados que habían pasado al Nuevo Mundo se les consideraba como "viudas de Indias" (viudas en vida de su marido) ya que rara era la vez que alguno de estos soldados volvía a Castilla. Tenían que llevar luto y no podían volver a casarse ni tener vida social.

Tras años intentándolo, Inés consigue permiso de la corona en 1537 para viajar a América a buscar a su marido. El gobierno de Carlos V y sobre todo la Iglesia incentivaron durante buena parte de los años centrales del siglo XVI el viaje de las esposas de los soldados a las Indias para reunirse con ellos, así como el viaje de doncellas jóvenes para casarlas con soldados solteros con el objetivo de formar una sociedad católica en el Nuevo Mundo; debido todo esto al comportamiento pecaminoso y lujurioso que la soldadesca española mostraba al no tener a su mujer cerca, manteniendo relaciones sexuales continuamente con las mujeres indígenas.

Tras estar en Cartagena de Indias y en Panamá buscando a su marido, en Lima nuestra protagonista descubre que su marido ha fallecido en la Batalla de las Salinas (batalla entre las tropas de los hermanos Pizarro y las tropas de Almagro ocurrida el 6 de Abril de 1538 por el control de Cuzco, siendo vencedores los Pizarro). Inés decide entonces instalarse en Cuzco donde vuelve a ganarse la vida con la costura y vendiendo pasteles.

La vida de nuestra protagonista cambió radicalmente un día en el que el Alférez Núñez acede a la casa de Inés con la intención de propasarse sexualmente. Núñez e Inés se conocieron en el viaje de esta de Lima a Cuzco. La actuación del Capitán Pedro de Valdivia, que había seguido a Núñez desde una taberna al escuchar los planes que este tenía en mente, evita la agresión sexual. Es así como ambos se conocen y enamoran.

Pedro de Valdivia era un consumado militar español con amplia experiencia en las guerras en Italia durante la década de los veinte del siglo XVI, participando principalmente en la batalla de Pavía, donde según parece evita que otro soldado mate por error al rey francés Francisco I, y en el saqueo de Roma. Tras sus experiencias militares en Italia, Valdivia vuelve a Extremadura con bastante dinero y se casa con Marina Ortiz de Gaete, de solo trece años de edad. Tras unos años tranquilos en su casa junto a su mujer, en 1535 Valdivia decide emprender el viaje a América en busca de fortuna y gloria.

Tras años sirviendo a Pizarro en el Perú, Valdivia tenía la intención de realizar una expedición de conquista y colonización de Chile ya que no quiere vivir a la sombra de Pizarro. Antes que él esa expedición fue realizada sin éxito por Diego de Almagro y unos cuantos soldados castellanos en el año 1535, que al volver al Perú vivieron de la caridad y eran conocidos como "los rotos chilenos". Valdivia consiguió de Almagro una gran cantidad de información referente a la ruta que tenían que coger y a todo lo referente al clima chileno, a los indios que lo habitaban etc.

Valdivia va poco a poco convenciendo a Inés para que le acompañe en el viaje y juntos viajan a Lima para pedirle permiso a Pizarro para que ella pueda acompañarlos en la expedición a Chile. Consiguen convencerlo por la habilidad de Inés para encontrar aguas subterráneas, algo que puede ser de gran utilidad en un desierto muy árido como el de Atacama. Además debieron conseguir también un permiso de la iglesia agregando que es la empleada del hogar de Valdivia, ya que la iglesia católica era muy recelosa con las relaciones afectivas fuera del matrimonio.

Para financiar los enormes costos de una expedición de este tamaño, Valdivia tuvo que vender todos sus bienes en el Perú obtenidos de sofocar una rebelión indígena en Cuzco y además asociarse con el comerciante español Francisco Martínez, el cual le financia una parte de la expedición a cambio de llevarse el 50 % de las ganancias de la misma. Pero poco antes de partir la expedición llega a Cuzco Pedro Sancho de la Hoz con una Cédula Real otorgada por Carlos V que le facultaba a descubrir y colonizar las tierras al sur del Estrecho de Magallanes. Pizarro decide que se repartan la expedición, Valdivia iría por tierra y de la Hoz por mar.

La expedición partió de Cuzco el 20 de enero del año 1540. Valdivia solo contaba con 11 soldados españoles, amén de unos mil indios (yanaconas). El fracaso de la expedición de Almagro unido a la aridez del terreno y la escasez noticias sobre yacimientos de oro y plata explican las reticencias de la mayoría de soldados españoles de embarcarse en la expedición.

Valdivia decide realizar la expedición cruzando el desierto de Atacama. Así desde Cuzco va a Arequipa luego a Tacna y desde allí a Arica y luego hasta Tarapacá donde realizará la primera parada de la expedición durante varias semanas para reunir más tropas antes de empezar la travesía por el desierto. Primero llegaron 16 soldados con Rodrigo de Ayala y unos 80 que llegaron junto a Francisco de Villagra. También unos 25 más al mando de Francisco de Aguirre.

Un día Sancho de la Hoz y varios hombres leales entran en el campamento por la noche y pene-

tran en la tienda de Valdivia para asesinarlo y así quedarse con el liderazgo único de la expedición. Pero Valdivia no se encuentra en el campamento, siendo Inés la única que se encuentra en la tienda. Viendo claramente las intenciones de Sancho de la Hoz y de sus acompañantes, Inés los engaña invitándolos a beber y poniéndoles un somnífero en las copas. Son apresados pero a su regreso Valdivia le perdona la vida a Sancho y se queda como único jefe de la expedición.

La expedición llegó a Copiacó en septiembre de ese año y tomaron posesión del territorio llamando Nueva Extremadura, ya que la mayoría de los expedicionarios eran originarios de aquella región. Mientras la expedición iba avanzando por el desierto las condiciones se complicaron enormemente. A la dureza habitual del desierto de Atacama, hay que añadir que los indígenas tenían ya experiencia en luchar contra los españoles en la expedición de Almagro y empezaron a quemar las cosechas y escondían el ganado, con lo cual los víveres empezaron a escasear. La expedición estuvo a punto de morir de sed, pero Inés consiguió encontrar aguas subterráneas con una vara de madera y así la expedición pudo salvarse de una muerte cruel.

La expedición tardó once meses desde Cuzco en llegar al valle del río Mapocho, donde el paisaje desértico daba paso a un lugar fértil. Ese lugar fue el escogido para dar por concluida la expedición y asentarse, fundando la ciudad de Santiago de la Nueva Extremadura, Santiago de Chille, actual capital del país, el 12 de febrero del año 1541.

Durante los siguientes meses, los españoles fueron organizando poco a poco la nueva ciudad y tuvieron los primeros contactos con los indígenas mapuches que habitaban los alrededores. Valdivia y sus hombres se enteran de que varios Caciques de la zona planean atacarles y adelantándose a ellos sale a su busca y los captura. Entre los capturados se encontraba Michimalonko, gran jefe Cacique de la zona. Michimalonko negocia con Valdivia su libertad a cambio de enseñarles el lavadero de oro de Marga Marga y que pusiera a cientos de los suyos a trabajar allí para los españoles, traicionando a sus compañeros.

El momento clave para el asentamiento de los españoles en Chile llegó el 11 de septiembre de ese año. El cacique Michimalonko junto a miles de indígenas se presentaron a las afueras de la ciudad para atacarla aprovechando que Valdivia estaba fuera de la ciudad junto a algunos de sus hombres. Inés en una combinación de crueldad y valentía cortó las cabezas de los siete Caciques prisioneros y las lanzó por encima de la empalizada de la ciudad hacia donde estaban los indios. Estos viendo las cabezas cortadas de sus líderes se asustaron y huyeron de la ciudad.

Tras diez años viviendo en Santiago de la Nueva Extremadura las envidias contra el gobernador Valdivia desde el Perú por todo el éxito que había conseguido fueron creciendo y como no podían atacarle en su carrera militar ya que era exitosa, lo atacaron diciendo que llevaba una vida pecaminosa al vivir con Inés Suárez sin estar casados, lo que provocó que el monarca le obligara a que trajera a su esposa de España y que dejara a Inés.

Valdivia es capturado por los indígenas liderados por Lautaro, hijo de una Cacique local que se había criado con los españoles, y torturado hasta morir el 25 de Diciembre de 1553. Su esposa llega a América ya viuda y no puede reclamar los bienes de su esposo ya que estos habían sido repartidos.

Para que Inés mantuviera los privilegios que le fueron otorgados por Valdivia por su ayuda en la conquista de Chile le arreglaron su matrimonio con Rodrigo de Quiroga, Capitán de Valdivia, ya que sin estar casada una mujer castellana difícilmente podía tener esos privilegios. Fue un matrimonio de conveniencia, aunque Isabel Allende lo plantee en su novela como que Rodrigo fue el amor de la vida de Inés. Una vez que Inés se casó con Rodrigo de Quiroga ambos llevaron una vida tranquila y piadosa en la capital del actual Chile y ella se dedicó a su gran pasión, fundar edificios por toda la ciudad, haciendo que esta se convirtiera poco a poco en la una de las ciudades americanas más importantes de la segunda mitad del siglo XVI.

La vida de Inés se apagó en el año 1580 a la edad de 73 años. Una pobre costurera extremeña del siglo XVI cuya vida hubiera sido coser durante todo el día y esperar noticias de su marido llegadas de América se había convertido en una de las personas más ricas y poderosas de Chile y en una de las mujeres más respetadas de su tiempo. Una mujer de enorme coraje y determinación que resultó absolutamente clave en la conquista de Chile, tanto en la travesía por el desierto, en la defensa de la ciudad contra el ataque indígena como en su posterior asentamiento en sus primeros cuarenta años de vida de la ciudad. Una figura que la historiografía española ha decidido olvidar durante algo más de 400 años y que debemos recuperar.

Julián Córdoba Toro (España)
Máster Archivística, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.

Diagnósticos participativos desde un enfoque de género, derechos y cultura

Por Rocío Valderrama Hernández

Desde la creación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Cien- cia y la Cultura (UNESCO), se ha venido trabajando en establecer y resaltar la importan- cia de la cultura en el ámbito del desarrollo. En el año 2001, la UNESCO (Art. 1, Declara- ción Universal sobre la "Diversidad Cultural", París) establece la diversidad cultural como un "patrimonio común de la humanidad". Para el año 2005, la misma UNESCO (Conven- ción sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales), rea- firma la diversidad como característica esencial de la humanidad: "La diversidad crea un mundo rico y variado que acrecienta la gama de posibilidades y nutre las capacidades y los valores humanos, contribuyendo al desarrollo sostenible y a la lucha contra la pobreza.

Por eso se requiere incorporar la cultura como un elemento estratégico en las políticas de desarrollo y en la cooperación internacional. La diversidad cultural constituye un patri- monio común de la humanidad, debe valorarse y preservarse". Para el año 2006, en los cua- dernos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (Romero Cevallos, 2005: 53), hay un primer intento de establecer un sistema de indicadores para cuantificar lo cultural, medir el impacto de ciertas expresiones culturales sobre la vida práctica de las personas. No es sino hasta el año 2008 que el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), a través de su Informe sobre la Población Mundial, señala por primera vez la intersección entre el enfoque de género y la sensibilidad cultural, y propone la "Lente Cultural" (UNFPA, 2008), para conocer a fondo las culturas y como instrumento de programación.

Gracias al debate internacional y los avances formales hacia la igualdad, la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), incluye por primera vez en el marco de su Plan Director 2005-2008, la línea estratégica de cultura y desarrollo. A partir de las es- trategias sectoriales de género y de cultura elaboradas en el marco del mismo plan se propone:

"Investigaciones específicas que ayuden a clarificar y ampliar conocimientos sobre las relaciones entre género y diversidad cultural en diferentes contextos y diferentes sectores, puesto que en mu-

Para citar este artículo: Valderrama, R. (2014). Diagnósticos participativos desde un enfoque de género, derechos y cultura. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III),* pp. 43-45. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/diagnosticos-participativos-desde-un-enfoque-de-genero-derechos-y-cultura

chas ocasiones el éxito o fracaso de una actuación de cooperación con mujeres de otras culturas pasa por el conocimiento de su realidad y de sus códigos de relación" (AECID, Estrategia de Género, 2005 – 2008: 61).

Los enfoques con sensibilidad cultural requieren la utilización de diferentes marcos analíticos y operacionales y la realización de introspección por parte de quienes se ocupan de la asistencia al desarrollo. Es importante que los enfoques con sensibilidad cultural incorporen la transversalidad de género de manera de mostrar cómo algunas variables (tanto de las esferas personal, relacional, institucional como ideológica) se entrecruzan y conducen a interpretaciones y manifestaciones divergentes del poder. Así como también es importante la puesta en marcha de investigación participativa y aplicada que no sólo involucra a los diferentes colectivos en los procesos de cambio, sino que también permite orientar la acción al desarrollo hacia la equidad e igualdad entre mujeres y hombres y la diversidad cultural.

Cada día, en una democracia representativa nos planteamos cómo la indignación puede ser un mecanismo eficaz para la construcción de redes participativas que actúen de forma efectiva sobre realidades concretas con necesidades de ser transformadas. A partir de esto, reflexionamos sobre nuestros "métodos" como profesionales de la educación, a la hora de enfrentarnos a contextos susceptibles de cambios, en beneficio de la comunidad como ente global a nivel general, y de las personas que la componen a nivel particular. La necesidad de crear redes realmente participativas donde las personas tengan la capacidad material de decidir por sus vidas, superando altamente la "pseudoparticipación" que suponen las democracias actuales, sitúan a investigación participativa como camino para estas redes de participación "real". Esta aportación plantea la sistematización de experiencias cotidianas para trabajar realidades socales culturales con necesidades imperiosas de mecanismos de participación como es el desarrollo de diagnósticos participativos.

Así, La importancia de trabajar género desde un enfoque de derechos humanos, está en un cambio de enfoque a la hora de analizar los problemas, identificar y definir las acciones. Se supera la visión de considerar a las personas como puros sujetos de necesidades: "Con otros enfoque sobre la pobreza, a las mujeres empobrecidas les hace falta una plataforma sólida desde la cual hacer sus demandas por la justicia; pueden hablar de sus 'necesidades', pero éstas resultan abstractas, intangibles y Diagnósticos participativos Género, "eminentemente flexibles y relativas" (Green, 2001 en Burns, 2007:38). Si no que las personas sujetos de derechos, participan tomando parte de decisiones en asuntos que les afectan en la vida cotidiana.

En todas las culturas hay presiones en pro y en contra del empoderamiento de la mujer y la equidad e igualdad de género. El análisis de género es importante para comprender de qué manera experimentan los derechos las diferentes categorías de mujeres y hombres, niños y niñas. Los procesos de empoderamiento deben por tanto estar siempre acompañados de cambios estructurales a nivel político y social, que garanticen la igualdad de oportunidades entre

hombres y mujeres. Los cambios deben transcurrir también a nivel cultural, es decir, las transformaciones en las relaciones de género deben reflejarse en las transformaciones en el lenguaje y en las representaciones culturales, porque en ellos se reflejan nuestras construcciones e imaginarios sociales, que son a la vez el producto y el reproductor de las relaciones de poder. Justamente por ello, la puesta en práctica y la experimentación de procesos participativos con metodologías que implican a un territorio, desarrolla propuestas y acciones creativas que consolidan el proceso de transformación de la realidad social provoca que las personas y sus vínculos con el contexto, los recursos y las potencialidades de éste, pueden conformarse desde trayectorias inclusivas (Valderrama Hernández, R. 2014). Entendemos que esta opción metodológica no es simplemente un elemento más, sino que expresa una síntesis de opciones relativas a la estructuración de los conocimientos y prácticas, de la organización, de las interacciones entre las personas y la comunidad. De esta manera, ponemos en marcha algunos ejes que rompen con los convencionalismos más tradicionales, que piensan la cultura como dimensión limitada a significar el añadido de una cierta humanización del desarrollo, un parche con el que encubrir la dinámica radicalmente invasiva (en lo económico y en lo ecológico) de los modelos aún hegemónicos de desarrollo.

Referencias

Burns, Alison (2007). *Politizando la pobreza: hacia una economía solidaria del cuidado*. Progressio, San Salvador.

Romero Cevallos, R. (2005). *¿Cultura y Desarrollo? ¿Desarrollo y Cultura?. Propuestas para un debate*. Cuadernos PNUD, Serie Desarrollo Humano No.9. PNUD-UNESCO, Lima.

UNESCO (2001). *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*. 31º reunión de la Conferencia General de la UNESCO, París, 2 de noviembre, 2001.

UNFPA (2008). *Informe estado de la población mundial, "Cultura, género y Derechos Humanos"*.

Valderrama Hernández, R. (2013). *El diagnóstico participativo con cartografía social: Innovaciones en metodología Investigación-Acción Participativa*. Universidad de Sevilla, Servicio de publicaciones. Sevilla.

Roció Valderrama (España)
Doctora en Ciencias de la Educación.
Docente en la Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Hermanos y hermanas en la lucha por reconstruir el mundo

Por Peter McLaren

Traducido por María José Vecino Puerto, Nazaret Calzado e Irene Sendra

He trabajado con camaradas en Latinoamérica durante casi 30 años. Allí he encontrado amistades incondicionales y camaradas con un coraje inquebrantable, un espíritu indomable y una visión de un nuevo universo social liberado de las cadenas del capitalismo actual. Con tantos obstáculos frente a nosotros, es fácil cansarse y perder la esperanza. Creemos, sin embargo, que si trabajamos con diligencia y evitamos las inseguridades, amigos desconocidos y aliados cruciales se unirán a nosotros. No todas las culminaciones de acontecimientos, como es nuestra lucha contra distintas causas de sufrimiento y opresión, se convierten en un nuevo comienzo, ni todas las llegadas a un nuevo lugar de entendimiento se convierten en un punto de partida donde no existe reiteración de dolor y sufrimiento, donde el mundo de repente parece un lugar mejor. La verdad es que es muy probable que el sufrimiento del mundo empeore en los próximos años, a pesar de nuestros esfuerzos. Entender que nuestro sufrimiento y el de nuestros prójimos continuará, quizás sin cesar, en nuestras propias vidas no nos fuerza a interceder renunciando al mundo por amor divino, por un sentimiento de ecuanimidad en este mundo o entrando en un estado de reverencia incondicional por la fantasmagoría de la vida cotidiana. En su lugar, trabajamos para desarrollar una conciencia crítica que se ajusta a las demandas realizadas por el presente histórico, que se ajusta a las demandas que la actual coyuntura histórica nos impone como agentes políticos y morales. No buscamos el equilibrio. Más bien, buscamos un compromiso intenso y amoroso con el mundo, un compromiso crítico, intensificado en todos los aspectos de nuestras vidas para cuando el espíritu de lo absoluto imperecedero rompa nuestro día a día y nuestra existencia mundana, luchemos con uñas y dientes por un mundo mejor. La responsabilidad de construir un mundo socialista que satisfaga las necesidades de todos nosotros, las cuales a día de hoy han sido anuladas por el coloso del capital, nos llama, hermanos y hermanas, a hacer frente a la historia en su totalidad, a esculpir un nuevo campo de ser. Desde la praxis surge ese logro que se presupone en el anuncio, un anuncio de que un nuevo mundo es necesario y está en marcha. Desde nuestra praxis revolucionaria se libera un compromiso crítico con el mundo sin garantías de éxito. De cara a la galería y en nuestro interior luchamos

Para citar este artículo: McLaren, P. (2014). Hermanos y hermanas en la lucha por reconstruir el mundo. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III),* pp. 46-47. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/hermanos-y-hermanas-en-la-lucha-por-reconstruir-el-mundo

por la justicia en el lugar de la intelección y acción, que es, en el lugar de la praxis, una praxis de ser y llegar a ser que mientras a veces podría parecer urgente y quizás incluso imperiosa, está concebida para transformar el mundo a lo largo del arco de justicia social. De ahí que no haya amor sin justicia. Y no haya justicia sin amor. Y no existe un camino más maravilloso que este. No hablamos del amor como algo fungible, algo que te otorgan o que se puede adquirir, o que toma esta forma o aquella; el amor no es un objeto, sino eso que surge e ilumina al otro. Solo podemos conocer ese amor a través de nuestro compromiso amoroso con el otro. En otras palabras, a través de nuestra acción decidida, firme y determinada con los demás en este mundo de necesidades insatisfechas y sueños rotos. Comenzamos nuestra lucha con una decisión, una que avisa a los guardianes del capital de que ya no toleraremos más injusticia, odio a los demás, pobreza, tortura y sufrimiento humano innecesario en cada una de sus facetas. Luchamos para construir un frente unido transnacional, para reclamar la finalidad de la educación pública y reconstruir el mundo. No cederemos.

Peter McLaren (Canadá)

Doctor en Educación por la Universidad de Toronto, Canadá.

Docente en la Universidad de Chapman, California, Estados Unidos.

Toward a Red Theory of Love, Sexuality and the Family

Por Lilia D. Monzó and Peter McLaren

Our societal conceptions of love, sexuality, and family are deeply implicated in the sustenance of capitalist social relations. Falling in love can be described as a euphoric event that exhilarates and excites but its enduring qualities and its potential for connecting us to an*Other* and to our own humanity is forfeited under the suffocating confines of a capitalist structure that is founded on unequal relations of ownership and domination. Instead of luxuriating in love, in the possibility that love engenders, we live our lives attempting to snatch moments of "love" in an otherwise routinized life of narcissism and self indulgence with little understanding of what it means to truly love – to value and respect one's significant others but also to create a foundation for social justice outside of one's immediate interests. That is, to create a social universe outside of value production grounded in an interculturalism, respect for diversity, and a "régimen de desarrollo" that fosters "el buen vivir" by requiring all of us to exercise social responsibility in the communities in which we live and labor.

Structural and structuring relations of exploitation, domination, and oppression under the commodifying thrall of capitalist social relations form the basis of numerous institutions in society, including marriage and the patriarchal family, wherein love is spawned in the fetid swamplands of value production to become a commodity subject to contractual agreements necessary for subsistence and used to control women's bodies (and their hearts and souls) in some contexts through legal channels and in others through a hegemonic process of "persuasion." Patriarchy is thus complicit with capitalist production, since men's domination of women and children becomes a necessary means by which to ensure the next generation of docile workers in the service of the capitalist.

Para citar este artículo: Monzó, L., McLaren, P. (2014). Toward a Red Theory of Love, Sexuality and the Family. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III),* pp. 48-51. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/toward-a-red-theory-of-love- sexuality-and-the-family

Whereas men can presume to escape their life of slave labor when they enter the family home, women as wives and mothers have an ever-present sense that their lives are not their own and they face the humiliating awareness of living overpowered by the hidden privilege and domination of the men who claim to love them most. The dehumanization inherent in our current gender relations is evidenced in the atrocious reality that the world shows little remorse in the systemic violence waged daily against women in the form of rape, domestic abuse, and an unparalleled hyper exploitation that afflicts primarily women of color in windowless sweatshops and sex dungeons. We are made into the *Other* of man (human being) through the western male deformation of our ontological and epistemological clarity and through processes of fragmentation and restriction.

The link between women's oppression and patriarchy, gender relations in the family, and capitalism make clear that the struggle for women's liberation is one and the same as class struggle. Unfortunately, Feminist movements have too oMen relied upon notions of equality defined within capitalist structures. That is, they seek equality in terms of pay and value, and to break down the cultural imperialism that relegates women to a subordinate ontological and epistemological status. While this is a critical ethical fight, we would argue that it seeks an ethical and moral stance within a structure of society that is above all unethical and lacking in moral coherence. Capitalism is foundationally an unequal system of domination and ownership. To attempt to find equality and an ethical moral stance within such a system is to set ourselves up for failure or to accept the semblance of "equality" for middle-class women who may be able to dictate their own individual experiences, while forgoing the grander plight for the emancipation of all women, across race and other differences.

Heather Brown (2013) reveals that Karl Marx had begun to examine the question of women's oppression in society and that he recognized gender relations in the family as a microcosm of the oppressive relations between workers, noting that women's equality would be a necessary component of a socialist revolution. Alexandra Kollontai, a Marxist and Bolshevik in the Russian Revolution took up this argument, calling for the unification of class struggle and women's liberation and calling for a reconceptualization of love, sexuality, and the family within socialism. Love within her red pedagogy was not a binding material contract but "a new communist sexual morality of free, open and equal relations of love and comradship" (Ebert, 2014, para. 16). Kollontai argued that love was a social concern determined by material conditions. In Kollontai's words:

Love is a profoundly social emotion. Love is not in the least a private mat-

ter concerning only the two loving persons: love possesses an uniting element which is valuable to the collective.

Kollontai argued that this transformed social relation must be supported by measures that would support women economically so that they would not be dependent financially on men and that would support childcare and the development of the new generation, without overburdening, isolating, or truncating women's creative potential for personal growth, as has been too oMen the case in capitalist societies. Unfortunately, Kollontai's significant and transformative contributions were quickly distorted and turned into an ideological version of "free love" that suggested promiscuity, effectively discrediting her revolutionary and emancipatory ideas. We argue that Kollontai's work must be resuscitated in our quest for anti-capitalist struggle and women's emancipation.

In a similar vein, Allain Badiou conceptualizes love as moving beyond the self-focused moment of ecstasy experienced in sex. He explains: "In love... you go to take on the other, to make her or him exist with you, as he or she is... [It] is a quest for truth... from the perspective of difference (p. 19-23)." Although Badiou rejects the notion that love is synonymous with revolution, (hate, he argues, is also an aspect of revolution), he proposes that communism has the potential to free us up for the possibility of love andthe possibilities that this emotion engenders in society.

We heed seriously the warning put forth by others that not only must women's liberation be an important factor in revolution but that we must move the struggle forward now so that the people can at least begin to question and transform existing social relations within the family and therefore raise a new generation willing to consider transformative, liberatory, and humanly satisfying ways of conceiving love, sexuality, and the family. Our goal is a world free from the slave labor and the atrocities committed in the name of capital accumulation and one where every person can value the unique ontological and epistemological reality that women bring and where a woman can live with dignity and free from fear and humiliation and develop her potential in service of creating an ever increasingly ethical, moral, and humane world. Here we can move more steadfastly towards developing a relational and structural transformation of society that cultivates gender fluidity, cultural heterogeneity, participative self-representation, communitarian forms of authority, mutual legitimacy, equality, plurinationality, and a refoundation of the modern state built upon

direct democracy. The revolution begins now!

Referencias

Badiou, A. (2009). *In praise of love.* The New Press.

Brown, H. (2013). *Marx on gender and the family: A critical study.* Haymarket books.

Ebert, T. (2014). *Alexandra Kollontai and red love. Solidarity: A socialist, feminist, anti--racist organization.* Retrieved http://www.solidarity-us.org/node/1724

Kollontai, A. (1921). *Theses on communist morality in the sphere of marital relations.* Retrieved https://www.marxists.org/archive/kollonta/1921/theses-morality.htm

Lilia D. Monzo (Canadá)

Doctora en Educación por la Southern California, USA.

Docente en la Universidad de Chapman, California, Estados Unidos.

Peter McLaren (Canadá)

Doctor en Educación por la Universidad de Toronto, Canadá.

Docente en la Universidad de Chapman, California, Estados Unidos.

El cannabis medicinal y la violencia estructural

Por Jose I. Bozano Herrero

Recientemente tuve la oportunidad de realizar una estancia de investigación en México, en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), desde el 1 de septiembre hasta el 15 de octubre de 2014. La experiencia de estar en uno de los centros mundiales de la Antropología fue sin duda muy grata y enriquecedora tanto a nivel académico como a nivel personal. Y es que no sólo tuve la posibilidad de generar contactos y redes en lo relacionado a mi campo de investigación, sino que también pude asistir a diferentes actos (algunos no directamente relacionados con la temática sobre la que investigo) que me sirvieron para reflexionar sobre algunas cuestiones relativas a la desprotección de determinadas poblaciones frente al uso de prácticas médicas no legitimadas (por muy efectivas que puedan resultar), y por extensión a la aplicación de la violencia política y estructural sobre el control de los individuos y sus cuerpos y, en definitiva, sobre el control de las poblaciones.

El evento al que hacemos referencia, que resulta el punto de partida de esta reflexión, es el *Foro sobre Cannabis Medicinal en México*, que tuvo lugar en dos jornadas y espacios diferentes. El día 22 de septiembre se realizó en el Auditorio Ricardo Flores Magón de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el día 23 en el Auditorio Octavio Paz en las instalaciones del Senado de la República. El evento fue organizado por la Coalición Canadiense de Política de Drogas (CDPC por sus siglas en inglés) en colaboración con el Colectivo por una Política Integral hacia las Drogas (CuPIHD), la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH), Espolea, México Unido Contra la Delincuencia (MUCD), ReverdeSer Colectivo, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal y el Senado de la República.

En la primera sesión intervinieron los científicos canadienses Dra. Lynda Balneaves y Dr.

Para citar este artículo: Bozano, J. (2014). El cannabis medicinal y la violencia estructural. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, pp. 52-54. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/el-cannabis-medicinal-y-la-violencia-estructural

Mark Ware, así como el estadounidense Dr. Alan Shackleford. Todos ellos reputados investigadores del ramo médico que trabajan en centros médicos de referencia mundial en sus respectivos lugares de origen, con el cannabis como herramienta terapéutica debido al reconocimiento legislativo de tales tratamientos en esos sitios (Canadá y el estado de Colorado). Estos investigadores dejaron claro a lo largo de sus intervenciones que el cannabis como medicamento tiene unas potencialidades enormes en distintos procesos de enfermedad, no únicamente como paliativos, llegando a presentar numerosas posibilidades de aplicación (enfermedades crónicas inflamatorias, VIH, epilepsia, glaucoma, artritis, reumatismo, etc.) que han sido reconocidas por distintos pueblos en diferentes épocas, fechándose sus primeros usos terapéuticos en la China de hace 5000 años.

El cannabis (indica, sativa o rudelaris) en su composición posee alrededor de 70 cannabinoides diferentes (sustancias químicas propias de esta variedad de plantas, en las que algunas como el THC son psicoactivas, mientras que la mayoría no posee esa cualidad), algunos de los cuales tienen aplicaciones específicas para enfermedades concretas. No obstante, es esa gran variedad de cannabinoides la que hace de esta planta una suerte de remedio sistémico que puede ayudar al tratamiento de diferentes desórdenes simultáneamente, en oposición a los medicamentos actuales fabricados en laboratorios farmacéuticos que se generan para tratar las especificidades propias y concretas de determinados procesos de enfermedad. Por otro lado, los investigadores plantearon lo que para ellos suponía una de las principales ventajas del cannabis, los escasos problemas secundarios aparejados a su uso. Así, explicaban que mientras que el Naproxeno (un antiinflamatorio no esteroideo ampliamente usado en el tratamiento de los síntomas de enfermedades crónicas inflamatorias) generan cientos de miles de hospitalizaciones anuales en EEUU por problemas gástricos, o que se producen varias decenas de miles de muertes anuales por acción directa de los medicamentos prescritos por facultativos, la planta del cannabis no ha provocado ninguna muerte en los 5000 años de uso demostrado como medicina.

Llegados a este punto solo queda cuestionarnos sobre la razón o las razones que justifican que el cannabis como medicamento (no hablamos de la mal llamada e inexacta dimensión lúdica) se encuentre vetado en la gran mayoría de países del mundo si han quedado suficientemente demostradas sus posibles aplicaciones. Pese a que el asunto es complejo y hemos de atender a distintas variables para explicarlo sin reduccionismos, si podemos señalar sin miedo a equivocarnos dos aspectos que resultan clave para entender la situación. Por un lado la cuestión económica y los intereses de las grandes farmacéuticas que obtienen pingües beneficios por la manera en la que está configurado el tratamiento de la enfermedad, y que ejercen presiones continuas para asegurar la reproducción del modelo económico que las sostiene y la reproducción del sistema ideológico que las valoriza. Por otro lado, y es el aspecto sobre el que nos centraremos a continuación, la cuestión política e ideológica, profundamente imbricada con el aspecto económico al que hacíamos referencia.

Esta dimensión es la que sostiene la consideración del cannabis desde lo negativo, aun cuando las evidencias científicas demuestran lo positivo de su uso para un variado rango de dolencias de naturaleza diferente. La extendida creencia de lo negativo es soportada y promovida a través de numerosos falsos mitos sobre el cannabis que se proyectan tanto sobre la dimensión médica como sobre cualquier otro tipo de uso que se haga (dentro de los que también encontramos determinados usos abusivos o descontrolados, aunque habría que ponderar el impacto que sobre estos han tenido la NO educación en esta materia, la exacerbación de las dinámicas del consumo compulsivo, e incluso el planteamiento y la imposición de las políticas en materia de drogas). De hecho, incluso en países donde el cannabis es legal como medicina como en Canadá o en EEUU (algunos de sus estados), la estigmatización que conlleva el empleo del cannabis aun como medicamento persiste, tal y como dejaron patente los propios investigadores, recayendo sobre los pacientes el peso de los prejuicios que se han construido en torno a la definición del uso del cannabis como problema político. Y es precisamente en este sentido en el que hablamos de violencia política o de violencia estructural, que niega e imposibilita la satisfacción de las necesidades de la población pese a no poseer argumentos lógicos para ello, y que en el camino vulnera el derecho a la salud, despoja a los individuos del control sobre su propio cuerpo y los obliga a asumir situaciones de riego para su integridad física basándose únicamente en una tradición ideológica que se construye sobre la creencia arbitraria de la contaminación simbólica de determinados elementos, en este caso de medicinas no legitimadas por los estados.

A esta breve reflexión me gustaría traer, para concluir, una de las ideas que me pareció más interesantes y que responde a la siguiente pregunta: ¿cómo se pudo conseguir la regulación del cannabis medicinal en determinados países pese a esta imagen polucionante? El Dr. Mark Ware hizo referencia al caso canadiense, para él la clave está en la organización de los pacientes y la exigencia al gobierno de la materialización de sus derechos, en este caso aquellos relacionados con la salud. Deben ser pues la toma de conciencia por parte de los pacientes, la reapropiación de parte del poder decisorio sobre sus cuerpos y la organización de los mismos con objeto de enfrentarse a la violencia que lleva consigo la imposición por parte del poder político, los elementos que permitan empoderarse a los pacientes para enfrentar una situación que tiene impacto directo en la calidad de vida de las poblaciones y que en ningún caso debería formar parte de una estrategia política o una estrategia de poder.

Jose I. Bozano Herrero (España)

Máster en Antropología, Universidad de Sevilla.

Doctorando en Antropología, Universidad de Sevilla, Sevilla, España

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN SOBRE LA TEMÁTICA PRINCIPAL

• **Movimientos sociales de piernas cruzadas. Nuevas miradas que emergen.**
De *Claudia Mercedes Jiménez Garcés* (Universidad Nacional Abierta a Distancia, Bogotá, Colombia)

• **Análisis del trato migratorio a las mujeres en América a través del cine.**
De *Pilar García Carrasco* (Universidad de Cádiz)

• **Coeducación, la erradicación de los estereotipos de género en la educación del siglo veintiuno.**
De *Lurdes Guadalupe Salamanca López* (Universidad Pedagógica Nacional)

MOVIMIENTOS SOCIALES DE PIERNAS CRUZADAS

NUEVAS MIRADAS QUE EMERGEN.

Claudia Mercedes Jiménez Garcés
Universidad Nacional Abierta a Distancia, Bogotá, Colombia

Recibido 22/09/2014
Aceptado 02/10/2014

Resumen: El presente artículo es la presentación a manera de escrutinio de los resultados parciales de la investigación denominada: "Hermenéutica del cuerpo como lugar de lo político a partir del movimiento social piernas cruzadas. Barbacoas, Nariño, Colombia" que reflexiona sobre el cuerpo de la mujer como lugar de lo político. Por esta razón, uno de los temas centrales es reflexionar el concepto y la práctica de la subjetividad como una apuesta de los nuevos movimientos sociales organizados por mujeres. Se trata a partir de estos análisis de proyectar nuevas miradas de estudio desde las emergencias de lo emergente a partir de las reflexiones en torno a los desencantamientos modernos. Presentando además, las condiciones simbólicas, sociales, políticas y culturales, por las cuales las mujeres cruzan las piernas, para determinar acciones colectivas.

Palabras Clave: desencantamientos modernos, subjetividad, nuevos movimientos sociales y cuerpo.

Abstract: This article is the presentation by way of scrutiny of the partial results of the so-called research: "hermeneutics of the body as a place of political social movement legs crossed." Barbacoas, Nariño, Colombia" that reflects on the body of the woman as a place of the political. For this reason, one of the central themes is to reflect the concept and the practice of subjectivity as a bet of the new social movements organized by women. It is from these analysis of designing new looks of study from emergencies of the emergent from the reflections on the modern desencantamientos. In addition, presenting the symbolic, social, political and cultural conditions which women cross their legs, to determine collective actions.

Keywords: modern desencantamientos, subjectivity, new social movements and body.

Para citar este artículo: Jiménez, C. (2014). Movimientos de piernas cruzadas. Nuevas miradas que emergen. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, 56-67. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/movimientos-sociales-de-piernas- cruzadas-nuevas-miradas-que-emergen

De donde emergen los nuevos movimientos sociales

Comenzaré por decir que los nuevos movimientos sociales de mujeres, surgen de las fisuras de los desencantamientos modernos. ¿Por qué? porque la modernidad fue un proyecto pensando desde el hombre y para el hombre, lo que inhibía la participación de otros grupos sociales como: los niños, lo jóvenes, las mujeres, y claro está los afro – africanos y los indios – americanos. La razón de ello, se traduce en los contextos históricos del nacimiento moderno y por tanto de la construcción de posturas sociales, políticas y culturales, que dieron nacimiento a imaginarios sobre las comprensiones de mujer en los procesos productivos iniciales del capitalismo como de los roles en las sociedades nacientes.

La historia de la modernidad según Berman (1989), en el sentido lineal de aparición de acontecimientos, presenta las siguientes etapas: se reconoce la primera en el siglo XVI hasta finales del XVIII; la segunda, a partir de las revoluciones intelectuales y políticas, como la francesa; y el tercero, el siglo XX en aras de la globalización. Peter Wagner (1997), plantea que estas modernidades (las primeras) son europeas, y se caracterizan de acuerdo a la época histórica, por las nuevas formas de estar en el mundo y la aparición de actitudes novedosas sobre las relaciones sociales y que se reflejaban en la razón instrumental. La segunda modernidad, es el cambio de las dinámicas industriales, lo que Beck (2002) llama modernidad reflexiva.

La idea de lo moderno, y como idea, surge ante la necesidad de refundar el pensamiento occidental sobre la condición católica que había subordinado al hombre a consideraciones totalizantes y esclavas de formas de pensamiento y de actuación. Pero generar el pensamiento moderno, es proyectar el razonamiento de la antigua Grecia, como lo hace saber De Souza (2012) y Enrique Dussel (2012). Para estos autores, lo que hace la modernidad es traer la idea de racionalismo de los griegos al desarrollo de las sociedades del siglo XIX y que se reafirmo sobre las revoluciones del siglo: renacimiento italiano, revolución inglesa, etc. Además el pensamiento moderno, como forma de comprensión del mundo, conjugaba separaciones y a la vez conjugaciones, por ejemplo la idea Kantiana que genera la especificidad y por otro lado, la idea Hegeliana, donde las partes se conectan con el todo y el todo con las partes.

Cuando la modernidad separa la razón del cuerpo, la mujer quedaría condenada al cuerpo porque la razón era masculina. Veamos porque:

Para Pedraza (2002): "uno de los aspectos que permite reconocer la condición moderna es el peso que adquiere el cuerpo en su constitución y evolución de sus representaciones y discursos hasta ocupar un lugar preponderante y definitorio de la modernidad" (p. 42). Siguiendo a Giddens (2007), una de las transformaciones de la modernidad es sobre las nociones de lo íntimo y esto hace referencia a descartar la idea de la apertura a la dominación y dejar a puerta abierta: el poder – cuerpo. El mundo moderno, provocó que el cuerpo se desarrollara como autocontrol, como dominio de sí mismo, fundamento del nuevo sistema económico capitalista que suponía que la propiedad

es privada, que el cuerpo es propietario de sí mismo, no depende del mundo exterior, es en términos marxistas: la fuerza de trabajo.

Para Le Breton (2002), por ejemplo, la relación entre cuerpo y modernidad surge desde el individualismo de la época renacentista. Para el autor: "las sociedades occidentales hicieron del cuerpo una posesión más que una cepa de identidad. El cuerpo de la modernidad, resultado de un retroceso de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, marca la frontera entre individuo y otro, el repliegue del sujeto sobre sí mismo" (p. 24). Este sentimiento de individuación desconecto al sujeto de su comunidad, y convierte al cuerpo en elemento diferenciador del otro, puesto que el cuerpo se asocia al poseer y no al ser. Esta mirada, para el autor se refuerza con el pensamiento mecanicista después de la revolución de Descartes en la ciencia: "el cuerpo molesta al hombre; ese cuerpo tiene una desventaja, aún cuando sea considerado como una máquina no es lo suficientemente confiable y riguroso en la percepción de los datos del entorno" (Le Breton, 2002, p. 69). Es decir el cuerpo es para el hombre, una máquina.

El problema de la modernidad, también se encuentra en la subjetividad. La subjetividad moderna: "comprende todo aquello que le permite al sujeto distinguirse del mundo. Al sujeto lo integran y perfilan las maneras de pensar y sentir con respecto a sí mismo y al mundo exterior, objetivo, que él aprehende justamente por medios de los rasgos del pensar y el sentir que denominados subjetividad" (Bonder, 1998, p. 47). La subjetividad moderna se centra en el individuo que nace de las sensaciones que se relaciona con la expresión de sí mismo como condición de la existencia, que se encuentra en el yo.

¿Dónde estaba la mujer en el proyecto moderno?, atrapada en el cuerpo racional. En el estudio realizado por Federici (2004), en su texto *El Calibán y las Brujas*, se determina que la construcción de la vida moderna capitalista, obedece a la noción del cuerpo de las mujeres como el foco que provocó los antagonismos y por ende de la dialéctica del mundo moderno. Para la autora, fue la caza de brujas la que provocó la instauración de un nuevo régimen económico en la vida feudalista. Eso suponía un cambio en las comprensiones del mundo moderno, pues la acumulación de capital obedeció a una acumulación del trabajo no remunerado de las mujeres, como parte de la división sexual del trabajo.

La clave de la hipótesis de la autora es que la persecución a las mujeres "brujas" obedecía a métodos de regulación de la procreación y de las posibilidades de disminuir el control de las mujeres sobre la reproducción del capital: "el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según ritmos que estaban fuera del control de las mujeres" (p. 39). Es el cuerpo de las mujeres entonces, una disposición de control del estado, lo que dio comienzo a la caza de brujas.

¿Qué más le quedaba a la mujer?, ser condenada al único significante posible, ser bruja, pero no era precisamente por un rechazo feminicida, sino porque su cuerpo, su fuerza de trabajo, era lo que había logrado generar la acumulación del capital, por lo tanto abría que desvanecer, fundir en las miedos de la nacimiento producción capitalista. De esta manera, la modernidad es un proyecto que desconoció a la mujer, porque en ella se cargaría simbólicamente las contradicciones, los desencantos, del naciente proyecto moderno. La mujer le trabajo a la modernidad, pero fue anónimo, como toda revolución, las fuerzas de trabajo son inferiores a la ganancia del capital.

¿Por qué las mujeres cruzan las piernas?

Para muchos hombres y mujeres un movimiento de las piernas cruzadas y huelga de sexo, se convierte en cuestión de banalidades o sin-sentidos que no lograrán cambios significativos en las dinámicas de las complejidades problémicas de las sociedades. Varias de las mujeres que han sido parte de los movimientos han sido insultadas, menospreciadas, vinculadas al cuerpo – sexo. Más aún, los movimientos de piernas cruzadas han contenido elementos de luchas políticas en pro de la paz, del cese de hechos violentos, de las confrontaciones políticas, de la búsqueda del bienestar social y comunitario.

Los movimientos de piernas cruzadas, según los indicios de manifestaciones obedecen a la época del siglo XXI, una época de avances tecnológicos y la conocida era virtual. Políticamente se configura el concepto de terrorismo para definir los nuevos ataques armamentistas entre los países, como de las confrontaciones internas que generan terror como estrategia de dominación. El siglo XXI también es una época en la cual surge con mayor énfasis la lucha por los derechos humanos, las acciones particulares de su aplicación, los nuevos movimientos sociales y las acciones colectivas en pro de intereses como el medio ambiente, el género, los jóvenes, etc.

Es preciso entonces presentar las manifestaciones de los movimientos sociales de piernas cruzadas o huelgas de sexo, para determinar luego su relación con las nuevas subjetividades y las miradas que emergencias sobre acciones colectivas, construidas por mujeres. Para el caso de la investigación, el rastreo de información lleva a encontrar lo siguiente: movimiento de mujeres denominado Acción Masiva por la Paz de Liberia en el año 2002. Esta manifestación tenía por objetivo fomentar acuerdos de paz después de la presencia histórica de dos guerras civiles, de dos tomas de poder y de la presencia de gobiernos radicales. Dentro de las proclamas relevantes se encuentra: "queremos la paz y no la guerra", cruzar las piernas, es decir negarse a tener relaciones sexuales con sus esposos, fue definido por estas mujeres como una herramienta para la paz.

En el año de 1991, en Kenya, se presenta la manifestación de la huelga de sexo liderado por mujeres. Esta movilización es consecuencia de la presencia de autoritarismos políticos, dictaduras, golpes de estado y el uso desmedido de la fuerza por parte del gobierno. Las mujeres deciden abstenerse del sexo con sus parejas con el fin de impulsar a los miembros del partido de gobierno y de la oposición a sentarse en la mesa de diálogo y negociar un acuerdo político

a través de un grupo denominado G10.

En Filipinas en la isla de Mindanao y como consecuencia de las tensiones entre los musulmanes pobres con orientación de los movimientos radicales separatistas, se presentan enfrentamientos entre los *ethnic* y los Jemaah Islamaniyah considerados como terroristas, provocando una guerra étnica que delimitó las fronteras entre dos aldeas vecinas. En el año 2008, las mujeres de la isla deciden formar el movimiento de piernas cruzadas, que tenía como fin presionar a los hombres para el logro de la paz y como consecuencia de ello, permitir el libre tránsito de la carretera principal para la comercialización de productos derivados de la actividad económica de la costura.

La península de Crimea está ubicada al este de Europa. Tras una variedad de hechos históricos, Crimea comienza a tener procesos de lucha para lograr la independencia de Rusia. En este contexto, en el año 2013, se lanza por medio de la red social de Facebook, la huelga de sexo a través de la campaña denominada "No se lo dé a un ruso", cuyo objetivo es frenar las pretensiones de Rusia de apropiarse del territorio ucraniano y además de llamar la atención por sus acciones en Crimea.

La República Togolesa está ubicada en la África Subsahariana. En el año 2005 muere el presidente que gobernó por cuarenta años el Togo después del golpe de estado. Después de ello, el ejército colocó en el poder a Faure Eyadéma, el hijo del ex presidente fallecido. Estas dictaduras provocaron violación de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario. Un grupo de mujeres, integrantes del grupo defensor de los derechos civiles "Salvemos Togo", se organizó en torno a la huelga de sexo con el fin de exigir la renuncia del presidente.

En el caso de Colombia, se presentaron tres manifestaciones de huelga de sexo: en el año 2006 en Cereté, Córdoba, donde se buscó la construcción de la vía principal del corregimiento de Martínez, las mujeres hicieron una huelga de piernas cruzadas como mecanismo de presión para que no dejaran la vía inconclusa. Por su parte en Pereira, en el año 2006, las esposas de los pandilleros se unieron y decidieron que no tendrían más relaciones sexuales con sus parejas hasta que éstos dejaran las armas. Esto debido al alto índice de violencia que se vive en esta localidad. La tercera es el caso de Barbacoas en el 2011, debido a que no obtenían ninguna respuesta por parte de su gobierno para mejorar un camino que unía a la localidad con el resto del país, ellas tomaron la decisión de hacer la "huelga de piernas cruzadas", es decir, que no tendrían sexo con sus hombres hasta que las autoridades comenzaran con la construcción de la carretera, la cual ya había causado muchas muertes y el alza del precio de los productos debido al difícil acceso.

El movimiento de piernas cruzadas, se supone desde las crisis y las fisuras de las sociedades actuales, su lucha se centra en el uso de herramientas simbólicas colectivas: el cuerpo. Las mujeres se unen en torno a esa construcción cultural, con el fin de provocar formas de presión particular de acuerdo a las crisis y necesidades de cambios locales. Si bien su aprendizaje es global, la repercusión es local, debido no solo a la iniciativa de un grupo (Mujeres por la

paz de Liberia en el año 2011) sino además porque las luchas se optimizan con la ganancia obtenida y es el logro de acuerdos de paz, de acuerdos políticos, de la disminución de hechos de violencia o de restituciones colectivas frente a necesidades sociales compartidas. Si los movimientos sociales producen una ideología, en el caso de las piernas cruzadas, la presentación de sus relaciones sociales se traduce a través de la definición de cuerpo, de sexo y de género, pero más allá de las concepciones de comunidad, que se traduce en la noción del cuerpo como lugar de la política.

Según Melucci, citado por Mellano (2002), "la acción colectiva contemporánea, en su unidad empírica, combina diferentes orientaciones y significados. A menos que se distingan e identifiquen tales componentes es imposible comparar diferentes formas de acción. Se puede acabar considerando a los movimientos como personajes que se mueven en el escenario histórico y que afirman algún tipo de esencia". (p. 3). Esto se configura además sobre nuevas nociones de cultura política y por lo tanto de nuevas ciudadanías, que logren ejercer sus derechos pero también de participar en los proceso de determinación de las nuevas trayectorias o cambiones de sus colectividades. Citando a Garreton (2002) diríamos que:

> Si la ciudadanía es el lugar del reconocimiento y la reivindicación de un sujeto de derecho frente a un determinado poder, y ese poder fue normalmente el Estado, hoy día se generan campos o espacios en que la gente hace el equivalente o la analogía con la ciudadanía. Quiere ejercer derechos pero ese poder frente al que hay que conquistarlos ya no es necesariamente el Estado o lo es sólo parcialmente (p. 17)

El movimiento de las piernas cruzadas, se produce bajo el nacimiento de los nuevos intereses de las acciones colectivas, que se caracteriza para este caso, en la generación de quiebres y rupturas, que no necesariamente se refieren al término de nacionalidad, sino que se encuentran ligados a intereses y presiones particulares, contextuales y regionales de acuerdo a los hechos históricos que dinamizan sus manifestaciones, sin perder con ello, el explicar la articulación de los movimientos puestos en práctica desde el año 2009 con el caso de Liberia, que se evidencia gracias a la implicación del globalizante uso de los medios tecnológicos y de la fuente virtual que ha permitido la comunicación, el aprendizaje y la socialización de solidaridades y encuentros que superan las fronteras nacionales y que viajan a través de los mecanismos de información global. Las piernas cruzadas se centran en procesos de lógicas y comprensiones comunitarias y de región.

Pero por otro lado, las piernas cruzadas se relacionan con el mundo de lo cotidiano, con el mundo de la vida. Para Habermas (1987) los mundos de la vida están cargados de subjetividad que se comprende como la producción simbólica emocional que le da una cualidad constituyente a la cultura, si esto es posible entonces las reivindicaciones del sujeto tomaran nuevos rumbos y se comprenderán como el ejercicio del poder en torno a las definiciones de etnias, de discapacidad, genero, entre otras. Si se retoma a Boaventura de Souza (2000) diremos que las acciones colectivas de transformación social exigen una cobertura emocional ya sea del entusiasmo o de la indignación. la globalización nos invita a dos miradas según Boaventura, la primera es pensar una globalización desde arriba que descubre lineamientos universales y occidentales y la mirada de la globalización desde abajo que presenta las accio-

nes multiculturales de las minorías, de las nuevas acciones colectivas, de la búsqueda por los derechos humanos.

Para Garreton (2002), una de las causas para la generación de las nuevas acciones colectivas, sin las situaciones de dictaduras militares y por otro lado de los procesos de homogenización e individuación de las comunidades, que ha empujado a las reconstrucciones de las nociones comunitarias y colectivas desde los criterios de identidad y de memoria. En este sentido, existe una relación entre las transformaciones de la acción colectiva con los escenarios del mundo de la vida y por ende de las nuevas subjetividades.

Subjetividades Emergentes

La subjetividad se presenta individual y colectiva, como subjetividad social se comprenden para Gonzales (2012) como: "las acciones de la persona y sus formas de expresión en los escenarios en que se desarrolla su vida social" (p. 15), pero más allá que esta postura, la subjetividad social se expresa en representaciones conscientes generadas a partir de los escenarios de control y dominación.

Es preciso invitar a Hugo Zemelman (2012), para quien la "transformación que experimenta el contenido del mundo real como vivencia de cada hombre, exige que se reflexione sobre esta dialéctica entre lo subjetivo y privativo del hombre y lo que es externo pero que representa la realidad que puede conquistar" (p. 235). Es obligatorio explicar que la subjetividad trasciende las condiciones históricas pues pretende de cierta manera lograr la libertad del sujeto y generar procesos de transformación que abran la posibilidad a desarrollos de la humanidad y de nuevas aperturas frente a las nuevas conformaciones de exclusión social de las sociedades globales. "La voluntad de acción encarna una subjetividad en proceso de ampliación conforme se enriquece la capacidad de apropiación de lo real, y, por lo mismo, se produce una ampliación de la propia conciencia del sujeto" (p. 240).

En las tensiones de la sociedad moderna, la subjetividad prevalece como emergencia desde las resistencias, la creatividad y la capacidad de generar transformaciones. Como es propio del ejercicio de las ciencias sociales, el conocimiento construido colectivamente, evacua la idea de comprender que la subjetividad se construye socialmente y al percibir la dinámica de las realidades sociales es posible referenciar que la subjetividad emerge en múltiples circunstancias, tal como lo menciona Paredes (2012): "en medio de contingencias, modos transitorios de vida, luchas permanentes, entre el deseo, las presiones sociales y las necesidades de vivir y sobrevivir (p. 117).

Lo que emerge es necesario ser reconocido, como una construcción que no registra lo apriorístico que es propio del pensamiento empírico – analítico. Lo emergente entonces se relaciona intensamente con la subjetividad, pues ambos se hacen urdimbre en las relaciones sociales cotidianas de los sujetos, en acontecimientos particulares que deben la necesidad de explicaciones específicas. Además, el investigador debe reconocer sus propias subjetividades

para incorporar las construcciones de sentido de la realidad social que pretenden las ciencias sociales.

Es en el escenario de los desencantamientos de la modernidad donde se permite un nuevo análisis social sobre las ausencias, lo emergente y la subjetividad. Al comprender que la subjetividad desde las emergencias de la subordinación o totalización requieren del estudio de:

> Motivaciones humanas expresas en los sentidos subjetivos de las diferentes prácticas, son constituyentes de todos los dominios de la realidad humana, lo que la subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política implica trascender la lógica del comportamiento al analizar los efectos de ciertas políticas y del funcionamiento de las sociedades (Gonzales, 2012, p. 15).

Si citamos a Goffman (1959) y a Beck (2002) para reflexionar sobre las construcciones de la vida cotidiana, se logra determinar que ésta es dinámica, transformadora, reflexible, por lo tanto su comprensión requiere de múltiples miradas en las construcciones de discursos sociales que investiguen sobre la subjetividad y su expresión sobre lo emergente.

El devenir de los subjetivo se separa de lo homogenizante y totalizante, así entonces se pretende re – conocer que el conocimiento, las formas de interpretación, de comprensión, de apropiación, de criterios de identidad, que el sujeto construye obedece a estructuras estructurantes pero también a acciones subjetivas que se traducen en alteridad. La subjetividad da cuenta de la diferencia ontológica, de lo que es ser excluido y porque se excluye, de que excluye.

Para el estudio de la subjetividad - de lo emergente - es apostarle a la subjetividad del sujeto investigador "si no comprendo mis pedazos rotos, como podré hablar de los pedazos del otro". Es así que la subjetividad se constituye con otros, sin embargo, no se puede desconocer que existe la posibilidad de sí sobre sí, es decir, un trabajo de ejercicio en la constitución de la propia subjetividad como un ejercicio ético de reconstruirse, de pensarse, revaluarse y ubicarse en el lugar de la crítica no solo como auto-evaluación, sino como posibilidad de interrogar a la verdad y lo que me han dicho que soy, teniendo en cuenta que los discursos constituyen unas relaciones de poder y de constituir un tipo de sujeto (Aldana, 2012, p. 80).

Significa además que la mirada no puede hacerse por fuera de los mismos sujetos de investigación, sino desde adentro y con ellos mismos; un planteamiento del crítico social que bosqueja la idea de la interacción, que le da un carácter singular y que precisamente le apuesta a la comprensión de la subjetividad en las ciencias sociales.

A manera de conclusiones

Cruzar las piernas trasciende la idea de la negación del sexo, es decir se convierte en una terapia social comunitaria. Los movimientos de piernas cruzadas registrados hacen parte del siglo XXI, en ellos las mujeres han logrado ubicar su cuerpo como lugar de lo posible, de la descolonización de la política, descolonización de su saber y de su cuerpo. Las huelgas de sexo, han trascendido el concepto mecanicista del cuerpo y lo han convertido en una posibilidad de hacer hablar el cuerpo, aún siendo cuerpos – sujetos, sujetados. En un mundo contemporáneo que ha pasado de un cuerpo de razón y de lenguaje a un cuerpo de mundo, que se inscribe a partir del mundo y que el lenguaje es en sí mismo. Pabón (2002) dice: "El cuerpo contemporáneo es un cuerpo fatigado que ya no tiene referentes divinos ni materiales. Es un cuerpo que está frente a su propia nada: no sabe lo que puede" (p. 10).

La mujer entonces entiende que su cuerpo es un campo de exigencia, que moviliza los roles comunitarios y que pondera el papel de las mujeres en la comprensión de las realidades y en el planteamiento de nuevas representaciones. Entonces, habrá que comprender que el cuerpo es un ámbito político que media la relación social y cultural, no solo entre el hombre y la mujer, sino sobre el papel que cumplen en la edificación de identidades y de recuperación del lugar como fuente de identificación de las personalidades colectivas: por esto es con el cuerpo y desde el cuerpo que puede realizarse una transmutación. Porque más allá de las razones del hombre, es la vida misma la que se resiste y nos enseña lo que pueden nuestros cuerpos.

Esta realidad, y la negación de identidad por parte de los hombres que permitan asumir compromisos respecto a su región, las mujeres fundan el movimiento de las piernas cruzadas, que es una negación al sexo con sus parejas, que es una negación misma a la reproducción, que en las sociedad es la definición de la familia y de las comunidades, es un paro que define la masculinidad y la feminidad y que convierten el cuerpo en un ritual y en un circuito político que permite no solo el dialogo interno sino que además por su papel definitorio de lo colectivo, se convierte en el elemento identificador y por lo tanto manifestante de los intereses colectivos, es decir un referente de identidad cultural y política.

Las piernas cruzadas, es una manifestación simbólica que prepara los criterios de identidad, que moviliza la conciencia colectiva y que hacen de su cuerpo una entramado de significados que crean códigos culturales como los ritos y el lenguaje, que define a las comunidades. La política de los cuerpos, definen políticas de lugar, definen las necesidades de manifestar los espacios sociales y culturales que provoquen un cambio social. Harcourt & Escobar (2002, p. 38) una política que define glocalidades, que impulsan políticas locales sociales, económicas y culturales, es decir, una política de lugar.

Las mujeres son protagonistas de sus propias vidas, sus actividades son basadas en la mirada de lugar, crean redes y definen las glocalidades. Una intensión hacia la transformación social basadas en un reconocimiento cotidiano que

solo puede ser visto por aquellas que definen las relaciones particulares y locales, un entendimiento de lo regional que se vivencia a partir de las experiencias que construyen las identidades de lo colectivo.

El lenguaje del cuerpo, logra construir subjetividad, en la relación social que incluye no solo el género, sino también la clase y la etnia, que conllevan a su vez a las transformaciones de los imaginarios sociales, en una apuesta desde lo femenino, tal como lo plantea Nelly Richard (1992) la "disidencia de identidad en el sentido del cuestionamiento de la cultura masculina paterna por la subjetividad fluida y no codificada de lo femenino" (p. 40). De tal forma, que el movimiento de las mujeres, sobrepasa en sus luchas a la idea en contra de la masculinidad, sino que se sirve de ella, para resignificar y crear nuevas prácticas sociales, discursos y dispositivos culturales que en sus contextos, les ofrezcan nuevas invenciones para las luchas por las reivindicaciones y la alteridad.

Y a la vez, el sexo que es un ejercicio de poder y de dominación, es ahora también un elemento de manifestación política y que en última instancia abarca una nueva definición del sujeto de mujer. Tal como lo afirma Braidotti, citado por Femenías (2004, p. 84) las nuevas subjetividades de la mujer, es la búsqueda de elecciones políticas en la toma de decisiones desde lo particular que define el cuerpo, es decir el lugar. El reconocimiento del cuerpo como lugar de pensamiento, crea una nueva subjetividad de la mujer, que convierte el cuerpo en un deseo necesario para el planteamiento político, es la definición de una política de localización, el cuerpo es entonces un encuentro de discursos.

Braidotti, citado por Femenías (2004, p. 86), plantea que la legitimidad del discurso de las mujeres a través de procesos deconstructivos, se logran en cierta medida a partir de las nuevas relaciones de poder, de la disposición del cuerpo como escenario político. Además de ser el cuerpo un escenario de resistencia. La interacción entre las redes locales y lo transnacional, implica una defensa de los intereses de lugar y la transformación de las relaciones de desigualdad, como lo plantea Harcourt y Escobar (2002, p. 35) en su texto denominado mujeres políticas de lugar.

El cuerpo como lugar es una comprensión de las experiencias de la mujer, del hombre y de la comunidad; y de la definición posterior de la masculinidad, al ser lugar es un encuentro político que llama a la toma de decisiones y que por tanto es urdimbre para la construcción de identidades colectivas. El movimiento de las piernas cruzadas es una lógica de cuerpo que se circunscribe a una necesidad pero que manifiesta una posición de género como llamado a la definición de roles y de comprensiones culturales.

Cruzar las piernas trasciende el hecho de la dominación biológica a manera de sexo por parte de las sociedades, cruzar las piernas es la envergadura de que algo es posible, hacer hablar el cuerpo se configura en el hecho simbólico de cruzar, que es la negación al contacto, ese mismo que nos hace humanos. Configurar el lenguaje del cuerpo, desde su poder intrínseco, inherente, inalienable, para generar colectivamente configuraciones culturales hacia lo comunitario, que es además las definiciones de identidad, de encontrar el otro en mí. Parafraseando a Pabón, di-

remos que las nuevas subjetividades construidas por las mujeres de las piernas cruzadas, no habla de cuerpo como unidad básica, única, absoluta o sin fronteras, sino que son modos de existencia que afirmar las contradicciones de las sociedades pero que a la vez crea realidades diferentes. Los movimientos de piernas cruzadas, no solo han logrado acuerdos de paz y encuentros entre adversarios políticos sino que además han aportado a la creación de comunidad, Le Breton (2002) nos ayuda con esta afirmación: "dentro de la misma comunidad social, todas manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significantes para sus miembros" (p. 9).

El cuerpo de las piernas cruzadas, construye resistencia, existencias y transformaciones que devienen de procesos de presión caracterizados por la violencia, el terror, la dominación, la autoridad, la cultura y la política. El cuerpo de las mujeres de las piernas cruzadas, es el cuerpo del poder, de la ficción y de la afección.

Referencias

Aldana, O. (2012). *Diferencia, subjetividades en resistencia y micro política del acontecimiento.* En: Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos. Bogotá: CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

Berman, M. (1989). T*odo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia moderna.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores. S.A.

Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad.* Barcelona: Paidós.

Bonder, G. (1998). *Género y Subjetividad: Avatares de una relación no evidente.* Chile: PIEG

Dussel, E. (2014). *La Crisis de la subjetividad moderna y el sujeto de la liberación.* https://www.youtube.com/watch?v=yMMqBekVF0s Publicado a youtube por Otro Mundo Si Es Posible. 10 de mayo de 2014.

Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de

sueños. Femenías, M. Y Ruíz, M. (2004). *Rosi Braidotti: De La Diferencia Sexual a La Condición Nómade.*

Revista 3
Escuela de Historia, Vol. 1 (3), 30 – 46.

Garreton, M. (2002). *La transformación de la acción colectiva en América Latina.* Revista de la Cepal 76. Chile.

Giddens, A. (2007). *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas.* México: Taurus.

Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu editores

González, F (2012). *La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y*

política. En: Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos. Bogotá: CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Harcourt, W. Y Escobar, A. (2002). *Mujeres y política de lugar*. FLACSO. PRIGEPP: Argentina.

Le Breton, D. (2002). *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Mellano, V. (2002). *Nuevos movimientos sociales y política: formas emergentes de reivindicación en el contexto de la posmodernidad*. En: Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales, año 1, número 1. Mendoza, Argentina.

Pabón, C. (2002). *Construcciones de cuerpos*. En: Grupo de derechos humanos (Comp.), Expresión y vida: prácticas en la diferencia, Bogotá, Escuela Superior de Administración Pública –ESAP, pp. 36-79.

Paredes, E. (2012). *Dinámica del devenir de la subjetividad femenina feminista*. En: C. Piedrahita, A. Díaz, P. Vommaro (Comps.). Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos. Pp. 111-130. Bogotá: CLACSO / Universidad Distrital Francisco José de Caldas, IDEP.

Pedraza, Z. (2002). *Las hiperestesias: principio del cuerpo moderno y fundamento de la diferenciación social*. En: Cuerpo, Diferencias y Desigualdades. Bogotá: CES.

Richard, N (1992). *Masculino/Femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Chile: Francisco Zegers, 1992.

Souza, B. (2000). *Sociología de las Ausencias*. Argentina: El milenio Huérfano.

Wagner, P. (1997). S*ociología de la Modernidad*. Buenos Aires: Herder.

Wagner, P. (2013). *Redefiniciones de la Modernidad*. Santiago de Chile. Revista de Sociología. No. 28. Pp. 9 - 27.

Zemelman, H. (2012). *Subjetividad y Realidad Social*. En: Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos. Bogotá: CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

ANÁLISIS DEL TRATO MIGRATORIO A LAS MUJERES EN AMÉRICA A TRAVÉS DEL CINE

Pilar García Carrasco
Universidad de Cádiz, Cádiz, España

Recibido 23/09/2014
Aceptado 12/10/2014

Resumen: Aquellos que se han visto obligados a emigrar a otro país han recibido, a menudo, un injusto tratamiento basado en los estereotipos. Las razones que llevan a ello, y, por tanto, las consecuencias para quienes lo sufren, son variadas, pero a la vez parecidas en cada emigración. En este artículo pretendemos ahondar en dichas cuestiones a través del cine y para ello hemos analizado distintas películas y series de televisión. A partir de las cuales hemos llegado a la conclusión de que estas manifestaciones las han sufrido, sin excepción, emigrantes de diferentes épocas y países, siendo un comportamiento que se recrudece cuando ese emigrante no es un hombre sino una mujer.

Palabras clave: emigración, género, mujer, medios de comunicación, estereotipos.

Abstract: Those who have been forced to migrate to another country have received an unfair treatment based on the stereotypes that are made about these people. The reasons behind this and therefore, the consequences for those who suffer are varied, but also similar in each migration. In this article we want delve into these issues, and for this we have analyzed some films and TV series. Concluding that these manifestations have been suffered, without exception, by immigrants of different periods and countries, but, as has been common throughout all History, it is a behavior that intensified when the migrant is not a man but a woman.

Keywords: migration, gender, women, media, stereotypes.

Para citar este artículo: García, P. (2014). Análisis del trato migratorio a las mujeres en América a través del cine. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, 68-83. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/analisis-del-trato-migratorio-a-las-mujeres-en-america-a-traves-del-cine

La idea de centrarnos en el tema sobre el que gira la investigación de la que nace este artículo, viene de la llegada masiva de inmigrantes a las costas europeas (España e Italia sobre todo) y la opinión que se forma la ciudadanía europea sobre ello.

Según el país de origen del inmigrante, se usará un medio de transporte u otro. Podemos pensar que la mayoría llega en pateras o embarcaciones similares, o, atravesando la valla de Melilla, pues es de lo que más eco se hace los distintos medios de comunicación. Pero esto no es cierto, si atendemos a la siguiente tabla comprobaremos que el sistema más utilizado ha sido el avión, seguido por distintos medios terrestres, a través de ambos sistemas ha entrado casi el 88% de los inmigrantes en los últimos 20 años, los inmigrantes que entran en patera, cayuco o similares son, por lo tanto, una minoría.

Medio de transporte utilizado para llegar a España

	Porcentaje
Automóvil	10,1
Autocar de línea regular	11,9
Autocar particular	3,2
Avión	62,7
Barco	9,2
Tren	1,4
Patera, cayuco y similares	1,0
A pie	0,2
Otros	0,3
Total	**100**

Fuente: Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007

Fuente: Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística (INE).

Los inmigrantes que se corresponden con ese 1,2% (patera, cayuco y similares, y, a pie), son, obviamente, los procedentes de África. La dureza de su viaje, el riesgo al que se exponen, y las distintas medidas tomadas por los gobiernos para frenarlos, hace que estén constantemente presentes en los medios de comunicación, y, por lo tanto, que se creen diversas opiniones en torno a ellos.

Recientemente, el periódico español *ABC,* publicaba que, según la IV encuesta anual «Transatlantic Trends: Inmigración» elaborada por la German Marshall Fund de EEUU en colaboración con Fundación BBVA y otras entidades europeas, "el 55 por ciento de los españoles considera que los inmigrantes «son una carga para los servicios sociales» y hacen que bajen los salarios en el país".

En la misma línea, el diario *Público,* señalaba que según se desprenden del informe Evolución del racismo y la xenofobia en España 2010, elaborado por el Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia (Oberaxe), y a partir de los datos recogidos por el Centro de Investigaciones Sociológicas "cuatro de cada diez españoles se muestran a favor de expulsar a los inmigrantes que se encuentran en situación de desempleo durante mucho tiempo y casi el 80%

piensa que hay un número "excesivo" o "elevado" de extranjeros en España".

En otro de los países europeos que más emigración recibe, en Italia, también podremos encontrar titulares muy similares, recientemente Nicolo Fantin, el coordinador regional de Forza Italia Giovani (la organización juvenil del partido fundado por Silvio Berlusconi) afirmaba en su perfil de la red social Facebook, sentirse "orgullosamente fascista y racista" criticando la falsa solidaridad porque, según él, los italianos están primero.

Esto es solo una pequeña muestra de las muchas encuestas que podemos encontrar, en ellas los datos arrojados son prácticamente iguales. La actual crisis económica, y el modo de tratar este tema por parte del gobierno y de los medios de comunicación, podrían explicar que los ciudadanos europeos tengan estas opiniones al preguntarles sobre los inmigrantes.

Como bien sabemos, durante la Edad Contemporánea, la población europea ha sido también inmigrante en varias ocasiones, dentro de sus fronteras pero también fuera de ellas, en ese caso ¿Qué postura tomaba la población que los recibía ante este fenómeno? ¿Qué opinión les merecía?

Partiendo de las dos preguntas con las que terminamos el párrafo anterior, hemos intentado hacernos eco de la opinión que tenían los vecinos de los países a los cuales llegaban los emigrantes europeos. Pero queríamos dar un paso más, y centrarnos en la mujer emigrante y en la visión que de ellas tenía los países que la recibían.

Nos centramos en un periodo cronológico y en un espacio geográfico determinado. Nos ajustamos a las olas migratorias producidas entre la mitad del siglo diecinueve y principios de la segunda mitad del siglo veinte. Y, específicamente, a la emigración a Latinoamérica desde Europa (sobre todo desde España e Italia).

Para poder realizar este trabajo hemos recurrido, primero de todo, a diferentes bibliografías y páginas webs. Tanto una, como la otra, no destacan, precisamente, por su abundancia, menos aun cuando reducimos la temática al papel de la mujer (gran olvidada de la Historia) en la emigración. Así las cosas, nos encontramos con un tema a trabajar bastante interesante, pero poco tratado anteriormente. Pero nuestro trabajo en este caso no ha sido "solo" analizar el papel de la mujer emigrante. Como hemos indicado más arriba, queríamos hacerlo centrándonos en la visión del pueblo que las acogía, para ello hemos procedido al análisis de distintas películas y series de televisión cuyo tema central es la emigración a Latinoamérica. Siempre teniendo en cuenta que a través del cine no podemos encontrar una postura objetiva de los hechos, ya que cada película nos va a presentar una realidad vista a través de los ojos de directores y guionistas, por tanto, puede que lo que veamos no coincida con la opinión del resto de la sociedad europea al completo.

Desde que nace el cine y la televisión, nunca se han mantenido al margen de los principales problemas de cada época y cada país. Además tienen gran poder de influencia ideológica y política.

En este artículo pretendemos analizar las películas y series de televisión que a continuación nombraremos, aunque veremos que algunas de las que vamos a mencionar no son excesivamente conocidas. Y las separaremos en función de su fecha de emisión.

La intención de separarlas según su fecha de emisión es para darle visibilidad a un hecho claro: cuando el latinoamericano tiene una visión más negativa del emigrante europeo es en aquella época en la que estos movimientos se intensifican más por lo que el mundo del cine, y otras artes muestran la necesidad de hacerse eco de la situación social, algo parecido a lo que ocurre en la actualidad en Europa. Cuando llegaban los primeros emigrantes a Europa, los europeos tenían una opinión de ellos más amable, más comprensiva; cuando estos llegaron en mayor número y, sobre todo, cuando se acentuó la crisis económica que aún atravesamos, se hizo más palpable ese tratamiento injusto hacia los emigrantes que llegaban a nuestros países.

Ese cambio de visión ante la emigración queda perfectamente retratada en la obra de Aguilar, Mª J: *De la España que emigra a la España que acoge,* 2006.

Películas y serie de televisión a analizar

A continuación propondremos cuatro películas y una serie de televisión. Tanto el cine como la televisión son medios de comunicación, deberíamos interpretar sus resultados para comprobar qué es lo que nos quiere decir. No basta con verlos, hay que analizarlas con ojo crítico con el fin de comprenderlas mejor y valorarlas como contadoras de historias, como transmisoras de valores y como portadoras de arte y de conocimientos.

Y esto es algo aplicable no sólo al cine, sino también a la literatura, a la música, a la pintura, etc. porque cuando vemos una película o leemos un libro con elementos de juicio se le encuentra mayor sentido.

La primera película que analizaremos será ***CHARLOT EMIGRANTE***, esta es su ficha técnica:

Título original: The Immigrant (A Modern Columbus)
Año: 1917
Duración: 25 min.

País: Estados Unidos
Director: Charles Chaplin
Guión: Vincent Bryan, Charles Chaplin, Maverick
Terrell Música: Película muda
Fotografía: Roland Totheroh (B&W)
Reparto: Charles Chaplin, Edna Purviance, Eric Campbell, Albert Austin, Henry Bergman
Productora: Lone Star Corporation / Mutual Film
Género: Comedia. Romance | Inmigración. Cine mudo. Cortometraje
Sinopsis: Charlot, un inmigrante que llega a los Estados Unidos procedente de Europa, es acusado falsamente de haber cometido un robo durante la travesía en barco. (Filmaffinity-Movieaffinity. 2014)

The inmigrant es una película muda protagonizada por Charles Chaplin, quien representa a un inmigrante que viaja en barco a América. En dicho barco es acusado falsamente de robo, él entabla amistad con su supuesta víctima, supuesta porque realmente había intentado ayudarla dejándole en su bolsillo un dinero que ganó jugando a las cartas. Cuando Chaplin llega a suelo americano se da cuenta de que no tiene dinero para comer.

Ya en esta película, casi en clave de humor, descubrimos visiones que perfectamente podrían ser comparables a la sociedad de hoy. Representa los verdaderos problemas a los que los inmigrantes tuvieron que hacer frente al entrar en los Estados Unidos, las dificultades para adaptarse a una nueva vida en un lugar extraño usando los medios que tenían más cerca. Se nos muestra a un emigrante pobre al que la autoridad inmediatamente ve como posible ladrón, criticando la hipocresía estadounidense que por un lado vendía el famoso sueño americano pero por otro recibía a los extranjeros no de muy buenas maneras (ALBA, R., 1990, p. 52).

Por otro lado tenemos a la pobre mujer indefensa que necesita de esa fuerte y masculina autoridad para que la defienda y vele por su seguridad. Edna, la mujer a la que supuestamente robaba Chaplin, era una joven cuya madre ha perdido todo su dinero. Meses más tarde, se encuentran en un restaurante, él quiere cuidar de ella pero las posibilidades son prácticamente nulas, ya que ni siquiera puede pagar el plato que en ese momento estaba comiendo.

Podemos apreciar en esa cinta cómo eran tratadas las mujeres emigrantes en América, En ese sentido, Chaplin nos hace ver cómo la pobreza las podía conducir a la pérdida de identidad. Y nos lo muestra en una escena justo antes de abandonar el barco, cuando la autoridad obliga a los recién llegados a permanecer tras una cuerda, con unas etiquetas de identidad que nos recuerda a las usadas para identificar al ganado, todas con el mismo aspecto.

Esta película puso de relieve la desigualdad de clases y la desigualdad étnica bien temprano en el tiempo. Retrata la primera oleada migratoria, la que se dio a principios del siglo pasado y que impulsó a millones de europeos a tomar el camino hacia América, según cifras oficiales solo España envió más de tres millones de españoles, aunque recien-

tes investigaciones aumentan esa cifra hasta los cuatro millones y medio. Esa diferencia de cifras se debió a la emigración clandestina (Inmigrantes-Emigrantes. Movimientos migratorios en el Siglo XX., 2014, p.3)

Esta cinta le trajo ciertos problemas a Charles Chaplin, ya que una de sus escenas (en la que da patadas a un oficial de inmigración) fue citada más tarde como prueba de su antiamericanismo, en la época en que lo forzaron a dejar los Estados Unidos. (Solo cine clásico, 2013)

Si avanzamos un poco en el tiempo, a finales de la década de los años treinta nace una serie de películas ***Cándida***, esta serie es la que más datos pueden arrojar a nuestra investigación, esta es su ficha técnica:

Título original: Cándida
Año: 1939
Duración: 102 min.
País: Argentina
Director: Luis Bayón Herrera
Guión: Luis Bayón Herrera (Historia: Hernán de Castro, Niní Marshall) Música: Alberto Soifer
Fotografía: Francis Boeniger (B&W)
Reparto: Niní Marshall, Augusto Codecá, Juan Carlos Thorry, Tulia Ciámpoli, César Fiaschi, Nélida Bilbao, Chiche Gicovatte, Lita Fernand, Pepe Biondi, Zully Moreno
Productora: Establecimientos Filmadores Argentinos (EFA)
Género: Comedia
Sinopsis: Recién llegada de Galicia, Cándida se emplea en la casa de un abogado viudo, para atender a sus hijos. Más tarde conocerá a Jesús, con quien se pondrá de novia. A su vez, el abogado se casa con una mujer más interesada en su fortuna que en su persona, y que lo lleva a la bancarrota. Al verlo desesperado, Cándida y su novio le prestarán secretamente sus ahorros para que pueda salir adelante. (Filmaffinity-Movieaffinity. 2014).

Cómo hemos señalado, *Cándida* es una serie de varias películas, que llevaban títulos como: "Cándida", "Cándida Millonaria", "Una gallega baila mambo", "Una gallega en México" y "Una gallega en la Habana". Nini Marshall, una actriz argentina, era la encargada de meterse en la piel de esta gallega, pobre, inculta que, por culpa de su torpeza, acaba en situaciones absurdas.

La ficha técnica anterior se corresponde con el primer largometraje de dicha serie. Las demás están protagonizadas todas por la misma actriz, Nini Marshall, y dirigidas por Luis Bayón Herrera, Luis César Amadori y Enrique Santos Discépolo.

Cándida era una mujer pobre gallega que emigra a Cuba a principios de los años cuarenta. Los medios de comunicación en Cuba habían creado para entonces una imagen estereotipada de ciertos grupos raciales, sexuales y nacionales. Uno de estos grupos eran los españoles, y dentro de ellos los gallegos

En 1939 nace una serie de películas cuyo protagonista era un personaje femenino y emigrante, era, como no, gallega, y se llamaba Cándida. La irrupción de este personaje en el cine latinoamericano provocó fuertes protestas.

Con este personaje, Galicia, la tierra de mujeres de la talla de Emilia Pardo Bazán o Rosalía de Castro, se convirtió, a ojos de los americanos, en el lugar del cual partían mujeres como Cándida.

De España hacia Cuba salieron muchas mujeres, en todas las oleadas emigratorias, sobre todo a principios del siglo XX y después de la Guerra Civil, eran emigrantes campesinas, pobres, que solo tenían en común con este personaje el empleo al que aspiraban (Emigrantes-Inmigrantes. Movimientos migratorios en la España del Siglo XX. 2014, p.1). A pesar de ello, las películas de Cándida se hicieron muy famosas y batieron todos los records de espectadores, incluso surgieron imitadores dentro de la radio nacional con personajes como el de Cundita. Esta otra gallega se hizo un personaje clásico que llegó a ser retomado en series humorísticas hasta los años noventa con la actriz Aurora Pita.

Como apuntamos anteriormente, el personaje de Cándida, al igual que el de Cundita, provocaron sonoras protestas, posiblemente la más famosa fue la realizada por el periodista gallego Fuco Gómez.

Este periodista publicó, en 1941, el siguiente escrito: "Reprobamos las conductas indignas. Nuestra calumniada Galicia y el humilde campesinado gallego son dignos de que se le tenga en mejor concepto y más alta estima" (GÓMEZ, F., 1943, s.p.).

Fuco Gómez fue muy duro en sus críticas, que extendió a sus propios compatriotas, señalando: "Los profesores y catedráticos de nuestra Patria y la casi totalidad de los gallegos profesionales e insignes, en vez de hacer cuanto está a su alcance por contrarrestar esas campañas difamatorias consistentes en la propagación de calumniosas imputaciones levantadas contra Galicia y su campesinado, y en lugar de realizar una verdadera educación patriótica (...), han contribuido también a mantener un ambiente hostil..." (GÓMEZ, F., 1943, s.p.) Se refería, sobre todo, a la indiferencia con que habían sido recibidas las películas por parte de muchos intelectuales y, en otros casos, hasta con muestras de simpatía por parte de la misma comunidad gallega.

A su vez elogiaba la actitud que 20 años atrás había tenido la comunidad gallega, cuando una protesta obligó a las

autoridades a suspender la obra "El Amor de los Amores", en el Cine-Teatro Payret de La Habana, donde se ridiculizaba a la mujer gallega. También hacía referencia a cómo en el año 1940, en Buenos Aires, jóvenes de la Sociedad "Mocedades Gallega" habían protestado contra un sainete donde "la mujer gallega hace un papel bajo, deshonesto y torpe, una prueba de lo que se ha dicho es la película "Cándida".

Fuco Gómez, acabó criticando tanto la actitud de los gallegos como la de los cubanos sobre la representación de que eran objeto los sectores más marginados: "Un gran dolor nos ha causado siempre el hecho de que en Cuba se exhibiesen películas y se llevasen a escena obras teatrales en las que el gallego y el negro desempeñaban el más bajo e infame papel, pero nuestro asombro, nuestra decepción y nuestra amargura han sido aún mayores cuando, en nuestro propio país, hemos visto cómo allí eran aplaudidas las obras de autores gallegos y españoles (...). Un caso parecido es el que venimos presenciando en esta República desde hace muchos años, en relación con las infames campañas de que suele ser objeto la mujer cubana, el guajiro, y el negro" (Gómez, F. 1942, s.p.).

Como señalaba Julio César González Pagés en su obra Gallegas en Cuba, las críticas realizadas por Fuco Gómez en contra del tratamiento discriminatorio hacia las mujeres, fueron excepcionales en Cuba, donde los medios de comunicación y el arte perpetuaron estereotipos folkloristas sobre los gallegos, objetos de las burlas y las más severas discriminaciones (Pagés, J.C. libro digital, s.f.).

La actriz Nini Marshal tenía una postura totalmente contraria a la de Fuco Gómez y aquellos que lo apoyaban. Llegó a señalar que para representar el papel de Cándida se inspiró en la mujer gallega que trabajaba en su casa como interna, según esta actriz, además: "Cándida representa a los inmigrantes gallegos honrados y tenaces, trabajadores, fieles, incapaces de la bajeza pero muy apegados a lo utilitario. Ellos se emocionan fácilmente cuando les viene "la morriña", o sea la nostalgia por su tierra, Galicia" (Pagés, J.C. 2003, s.p.).

La siguiente película, ***Sempre Xonxa***, nos permite ver el fenómeno migratorio desde otro punto de vista, desde el de las mujeres que se quedaban en el lugar de origen, su ficha técnica es la siguiente:

Título original: Sempre Xonxa (Siempre Xonxa).
Año: 1989
Duración: 114 min.
País: España
Director: Chano Piñeiro
Guión: Chano Piñeiro
Música: Pablo Barreiro, Carlos Ferrant, Marcial
Prado Fotografía: Cristina Otero
Reparto: Uxía Blanco, Xavier R. Lourido, Miguel Insua, Roberto Vidal Bolaño, Roberto Casteleiro, Rodrigo Roel,

Aurora Redondo, Loles León, María Viñas, Roberto Fernández, Manuel Alonso Pérez, Gisela Romero, Javier Rocha
Productora: Produciós Cinematográficas Piñeiro
Género: Drama
Sinopsis: En una aldea remota de los montes de Galicia se entremezclan la complejidad de los sentimientos y la miseria de la emigración, y la realidad se confunde con la fantasía. Esta es la historia de una mujer, Xonxa, y de dos hombres, Pancho y Birutas. La película nos cuenta las relaciones de estos tres personajes desde su infancia en 1947 hasta su madurez en 1986. (Filmaffinity-Movieaffinity. 2014)

El director Chano Piñeiro, nos mostró en este caso la emigración desde el punto de vista de los "que se quedan" como ya hizo antes con la película *Mamasúnción.*

Xonxa, Pancho y Birutas, los protagonistas de este film, crecen juntos. Ya en la adolescencia Birutas emigra a México y durante diez años no hay noticias de él. Pero un día, bien trajeado y dueño de un buen coche, regresa la aldea con la certeza de que Xonxa lo espera. Pero Xonxa y Pancho llevan tres años casados y tienen una hija "Xonxiña".

La aparición de Birutas con un buen traje y un buen coche no es algo poco común, sino al contrario, era muy habitual que los emigrantes, al visitar a sus familias y paisanos, lo hicieran de esta manera. Esto tiene un fin claro, tienen que demostrar que su marcha a otro país ha servido de algo, que al irse han conseguido estar mejor de lo que estarían si se hubieran quedado.

Una vez aquí Birutas convence a Pancho de que en la aldea no hay futuro y le ofrece un puesto de hombre de confianza al frente de alguno de sus negocios. Pancho confía en su palabra y marcha con él. Pero Birutas lo deja embarcar sólo, haciéndole creer que tiene problemas con los papeles. Convencido de que en la ausencia de Pancho podrá conseguir a Xonxa, Birutas vuelve a la aldea, pero ante la negativa de la mujer, la viola y se marcha a América.

Chano Piñeiro nos muestra en esta película cómo era la vida del que se quedaba en el lugar de origen, cómo esa persona admira al que emigra y quiere emular su hazaña, y cómo la mujer que sale de su país no era nada sin un hombre. No lo hace la mujer sola si no la espera un hombre en el puerto de desembarque, y por supuesto, si no es con el permiso del padre o del marido.

Este director ya en su otra gran obra, *Mamasunción* nos hizo ver los efectos dramáticos de la emigración a través del punto de vista de una mujer que espera durante décadas a llegada de una carta de su hijo en México, el país que lo acogió.

En cada película nos muestra a las mujeres tal y como realmente eran, sin falsos folklorismos ni formalismos deformadores. *Mamasunción* encarnaba además un personaje insólito en el cine español de tema migratorio: las llamadas viudas de vivos, las que se quedaban a esperar.

Mamasunción está cargada de simbolismo, en la escena final, la protagonista conoce de la muerte de su hijo y quema el dinero que le enviaba. Esto se considera el símbolo de la derrota de todo un pueblo, que a lo largo del tiempo vio emigrar por todo el mundo a sus jóvenes, mientras los que se quedaron vieron naufragar sus ilusiones y su futuro.

Más reciente es la película ***Nuevo Mundo***, su ficha técnica es la siguiente:

Título original: Nuovomondo (The Golden Door).
Año: 2006
Duración: 120 min.
País: Italia
Director: Emanuele Crialese
Guión: Emanuele Crialese
Música: Antonio Castrignano
Fotografía: Agnès Godard
Reparto: Charlotte Gainsbourg, Vincenzo Amato, Francesco Casisa, Aurora Quattrochi, Filippo Pucillo, Federica De Cola, Isabella Ragonese, Vincent Schiavelli, Massimo Laguardia, Filippo Luna, Andrea Prodan, Ernesto Mathieux
Productora: Coproducción Italia-Francia; Memento Films / Arte France cinéma / Titti Film / Respiro
Género: Drama | Inmigración
Sinopsis: Crónica sobre la emigración italiana durante el siglo XX a través de las experiencias de los Mancuso, una familia siciliana que, en 1900 parte de Agrigento con destino a los Estados Unidos. Salvatore (Vincenzo Amato), sus hijos y su madre, Donna Fortunata (Aurora Quattrocchi), deberán enfrentarse a un mundo nuevo muy diferente al que habían imaginado. Lucy (Charlotte Gainsbourg), una joven inglesa con un pasado misterioso, se une a ellos en este largo periplo. Pero no todos gozarán del privilegio de cruzar las puertas del paraíso... (Filmaffinity- Movieaffinity. 2014).

"Nuevo mundo" relata un viaje que cambia a los seres humanos que se marchan al lugar donde ellos creen que los hombres de buenos podrán tener una vida mejor.

Nos centramos de nuevo en las oleadas migratorias de principio del siglo veinte, pero ahora sólo en el caso italiano. Hacía poco que la esclavitud ha sido abolida en Estados Unidos y se necesitaban manos jóvenes para trabajar la tie-

rra. El gobierno italiano ve con buenos ojos que se vayan esos hombres que empiezan a reclamar sus propiedades, que ya no soportan más hambre y que están dispuestos a todos para salir de la pobreza. El Estado italiano y la Iglesia Católica les animan a irse.

Nacen así las primeras compañías marítimas de viajeros. Los billetes se venden en las comisarías, donde se obtiene un pasaporte a cambio de dinero, y comienza así un sueño para los millones de jóvenes que se marchan; en los pueblos solo se quedan los ancianos y algunas mujeres. Las primeras imágenes de esta tierra nueva en la que empezar una vida diferente llegan a las zonas rurales a través de imágenes retocadas que muestran a pequeños hombres al lado de grandes hortalizas o cochinos gigantes. Es la primera propaganda que anima a los campesinos a abandonar sus tierras.

Descubrimos en esta película a hombres extremadamente supersticiosos, que llevan pocas cosas materiales, pero van siempre acompañados de sus muertos.

Su primera parada será "Ellis Island", la isla de la cuarentena, donde comprobamos lo que ya comentábamos anteriormente, el emigrante casi pierde su propia identidad por la manera en la que es tratado.

Es en esta isla donde tienen contacto por primera vez con ciudadanos americanos, quienes le hacen pruebas y reconocimientos de todo tipo, comenzando por revisiones médicas para detectar enfermedades como tracoma, tuberculosis, alcoholismo, malfuncionamiento de miembros, ceguera... Cualquier discapacidad que impidiera trabajar al emigrante y ganarse la vida eran consideradas como imperfecciones y los que las padecían eran deportados inmediatamente. Para Javier Domínguez (1976, p.93), el chequeo médico que se le realizaba al emigrante no tenía el fin de evitar contagios, sino simplemente, el de asegurar la productividad del obrero.

En anteriores investigaciones tuvimos la ocasión de entrevistar a emigrantes españoles retornados de Alemania, cuando ellos nos hablaban de las pruebas médicas podíamos comprobar que eran trámites que llegaban a herirles su dignidad. Según palabras de los mismos emigrantes, los desnudaban y les "reconocían todo", si no se superaba esta revisión médica, les denegaban la inmigración. La dentadura era la parte del cuerpo a la que más hincapié le hacían los médicos alemanes, por eso algún emigrante se comparaba en este proceso, con animales, con expresiones como: "buey que no mastica, no tira del carro", e incluso con los esclavos, pues, igual, en tiempos de la esclavitud legal, la dentadura era lo primero que le miraban a los esclavos (Pérez Murillo, Mª D., 2012, p. 256).

Volviendo a la película, los emigrantes que superaban los exámenes físicos debían someterse a otros de inteligencia y aptitud. Sorprendentemente, o no, lo que la autoridad americana quería eran hombres poco inteligentes pero fuertes para el trabajo, gente capaz de trabajar de sol a sol sin que se les agote las energías pero que no sea capaz de

formular una protesta ni reconocer que están siendo explotados pero todo ello sin que mostrara una gran deficiencia mental. En este sentido destaca la escena en la que Lucy, la emigrante inglesa, es capaz de resolver sin ninguna dificultad todos los test de inteligencia, además muestra su capacidad a la hora de hablar en distintos idiomas. Es a ella a la que le dicen que están convencidos de que la falta de inteligencia era hereditaria, como puede serlo el color del pelo o de los ojos, y los emigrantes que no alcanzaban el nivel mínimo debían pasar una segunda batería de exámenes que confirmarían o desmentirían su deficiencia mental.

A Lucy esa inteligencia le sirvió de poco, porque por encima de todo seguía siendo, simplemente, una mujer, que además estaba soltera. Es por ello que tuvo que conseguir que la reclamaran para casarse con ella, de lo contrario no podría salir de la isla. De nuevo, ser mujer se convertía en una lacra que solo el hombre podría curar.

Por último, la serie ***Vientos de Agua***, es una serie de televisión que más bien parecen 13 películas por su duración y su formato, aquí su ficha técnica:

Título original: Vientos de agua (TV Series).
Año: 2005
Duración: 975 min.
País: Argentina
Director: Juan José Campanella
Guión: Juan José Campanella, Juan Pablo Domenech, Aída Bortnik, Aurea Martínez
Música: Emilio Kauderer
Fotografía: Tele 5 / 100 bares
Reparto: Héctor Alterio, Ernesto Alterio, Eduardo Blanco, Silvia Abascal, Iván Hermés, Claudia Fontán, Pablo Rago, Giulia Michelini, Marta Etura, Angie Cepeda, Valeria Bertuccelli, Bárbara Goenaga, Rubén Ochandiano, Pilar Punzano, Mariano Bertolini, El Gran Wyoming, Joan Dalmau
Productora: Coproducción Argentina-España: 100 bares producciones / Tele 5
Género: Serie de TV. Drama | Inmigración. Años 30
Sinopsis: Serie de TV (2005). 1 temporada. 13 episodios. Narra dos historias paralelas: la de José Olaya (Ernesto Alterio), un joven minero asturiano que se ve obligado a emigrar a Argentina en el año 1934 utilizando la documentación y el nombre de su hermano Andrés; y la de su hijo, Ernesto Olaya (Eduardo Blanco), un arquitecto argentino de mediana edad que emigra a España en 2001, también en contra de su voluntad, en busca de una salida a los problemas económicos que acucian a su familia (Filmaffinity- Movieaffinity. 2014).

Esta serie cuenta con 13 capítulos protagonizados por un elenco que reunió a los mejores actores españoles y argentinos del momento. Es una verdadera obra de arte gracias a la cual podemos acercarnos un poco más a la inmigración española en Argentina de principios del siglo veinte y la argentina en España en el año 2001, a la misma vez.

La miniserie relata en paralelo dos historias. Una historia es la de José Olaya, un minero asturiano que en 1934, etapa convulsionada de la España justo antes de la Guerra Civil, emigra a una prometedora Argentina para buscar mejores horizontes.

La otra historia es la de Ernesto, uno de los hijos que tuvo José en su larga vida en Argentina. Como todo hijo de inmigrantes, responde al arquetipo del profesional que progresó en la vida y formó una familia. Ernesto llega al fatídico año 2001 viendo cómo su vida se derrumba al quedarse sin trabajo, y con sus ahorros afectados por el "corralito" argentino. José en el 2001, está a punto de emprender su viaje soñado a su Asturias natal. Sin embargo al ver tocar fondo a su hijo decide ofrecerle el pasaje para que emigre a España para rehacer su vida y la de su familia.

Ambas historias son contadas de forma intercalada. Se pasa del escenario asturiano de los años treinta y del barco de inmigrantes que lleva a José a su destino, al Buenos Aires del 2001, marco de protestas callejeras e incertidumbre. Creo que ese paralelismo es uno de los mejores aspectos de esta serie, pues nos permite comparar continuamente ambas emigraciones, haciéndolas más cercanas.

Nos transmiten una historia seria, realista y verdaderamente fiel a los hechos, sin edulcorantes, sin buenos y malos. Esto nos permite comprobar verdaderamente cómo era la sociedad española y la argentina en cada época, y cómo han sido las personas que han vivido en ellas.

De esta forma vemos que las mujeres del primer relato, las que aparecen en la historia de la emigración de José a Argentina, son muy diferentes entre sí. Cada una está condicionada por una sociedad.

Así descubrimos que por ejemplo Henar, la novia asturiana de José, es muy diferente a Sophie, su primera esposa. Henar representa al prototipo de mujer de pueblo española de los años treinta, una mujer trabajadora que debe respeto y obediencia a un hombre, a su padre primero, y a un posible marido después. En cambio Sophie es una mujer que ha viajado, una mujer cosmopolita, madre soltera y pianista. Es mayor que José, al que el carácter y la independencia de esta mujer le irritan y fascinan a partes iguales.

Otra de las mujeres claves de este primer relato es Laia, quien quiere huir de ese prototipo de mujer española del que hablábamos en un principio. Para eso ella misma le dice a José que sólo tenía dos posibilidades, ser monja o prostituta, y elige la segunda opción, lo que le permitirá alcanzar la independencia deseada.

Por otro lado tenemos la historia que narra la emigración del argentino Ernesto al Madrid de 2001, allí él encuentra y entabla amistad con distintas mujeres. De esta parte del relato la mujer de más importancia quizás sea Mara,

una atractiva colombiana que sufre en sus carnes todo lo que hemos contado que antes que sufrían las europeas al llegar a América. Esta chica es licenciada en Matemáticas, tan inteligente como atractiva, aunque lo que resalta siempre es ese último detalle, su inteligencia siempre queda en un segundo plano. Continuamente se ve como para los españoles que tratan con ella e incluso para sus propios compañeros emigrantes, ser bella, emigrante e inteligente es incompatible.

Conclusiones

Lo que está ocurriendo actualmente en las fronteras de los países del sur de Europa, y la manera injusta en la que son tratadas las personas que llegan hasta dichos puntos, nos llevó a emprender la investigación de la que extraemos este artículo.

Observando la prensa diaria o simplemente escuchando las opiniones de la gente a pie de calle, podremos comprobar que nuestros antepasados emigrantes europeos no han sido una excepción en estos injustos tratamientos basados en los estereotipos que algunos hacen de los que emigran a otros países. En la película de Antón García Abril, *Vente a Alemania, Pepe* (1971), tenemos un claro ejemplo de esto, Pepe es un español que llega a Alemania y se tiene que enfrentar a ser visto como un hombre torpe y tonto.

Provocados por la acción de los medios de comunicación, por el temor a lo diferente, también por culpa de la actual crisis económica estas manifestaciones indudablemente hacen sufrir a aquellos que las padecen y empobrecen a aquellos países y personas que lo permiten.

Siguiendo en la línea de lo ocurrido a lo largo de toda la Historia, estos hechos se recrudecen cuando van dirigidos a la mujer, a quien a menudo se ve como un alguien inferior, que necesita de una figura masculina que la proteja y la cuide.

Viendo todo esto hemos considerado oportuno recordar los tiempos en los que los ridiculizados eran los europeos. Cuando ser "bachicha", "gallego" o, peor aún, "gallega"- era fuente de chistes o insultos. Como dato curioso, queremos finalizar señalando que el *diccionario de la Real Academia Española* (DRAE), hasta su última edición, que es la 23º y se publicó en octubre de 2014, aceptaba el término "tonto" como sinónimo de "gallego".

Referencias

AGIER, M. (2000). *La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas.* Revista Colombiana de Antropología, vol. XXXVI, pp. 7-19

AGUILAR, Mª J. (2006). *De la España que emigra a la España que acoge.* Madrid: Fundación Francisco Largo Caballero, Obra Social Caja Duero.

ALBA, R. (1990). *Ethnic Identity: The Transformation of White America.* Yale University.

BALLARDÍ DOMINGO, P. (2001) (ed.). *La educación de las mujeres en la España contemporánea (siglos XIX-XX).* Síntesis, Madrid.

CARRILLO, M.C. (2005). *Las mujeres en los procesos migratorios.* En M. Prieto (ed.), Mujeres ecuatorianas.
Entre las crisis y las oportunidades. 1990-2004, pp. 99-117, Quito, Ecuador.

CAZORLA PEREZ, J. (1981). *Emigración y retorno. Una perspectiva europea.* Instituto Español de Emigración, Madrid.

DOMINGUEZ, J. (1976). *El hombre como mercancía, españoles en Alemania.* Ed. Española Desclèe de Brouwer, Bilbao, España.

Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007: Una monografía.

Filmaffinity- Movieaffinity. 2014. Recuperado de:

http://www.filmaffinity.com GÓMEZ, F. (1942). *Conciencia y Patriotismo*,

Patria Gallega, La Habana.

GÓMEZ, F. (1943). *Los envidiosos son detractores.* en Patria Gallega, La Habana.

Inmigrantes-Emigrantes. *Movimientos migratorios en el Siglo XX., 2014.* Recuperado de: http://sauce.pntic.mec.es/jotero/

PAGÉS, J.C. (2003). *Emigración de mujeres gallegas a Cuba: Las hijas de Galicia.* Ed. Eco, Vigo.

PAGÉS, J.C. (2010). *Gallegas en Cuba.* Editorial Fundación Karisma, Bogotá.

PAGÉS, J.C. libro digital *Gallegas en Cuba.*

PEREZ MURILLO, Mª D. (coord., y coautora), (2000). *Oralidad e Historias de vida de la emigración andaluza hacia América Latina (Brasil y Argentina) en el siglo XX*, p.222. Cádiz, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.

PÉREZ MURILLO, Mª D. (2012). *Las migraciones contemporáneas: Andalucía y América Latina.* Aportes a la Historia Oral, Padilla Libros editores y libreros, Sevilla.

ROSALDO, M. (1979). *Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica*. En OLIVIA HERNES y KATE YOUNG (comp.): Antropología y feminismo, Anagrama, Barcelona.

SALLÉ ALONSO, M, A.: (2006). *Inmigrantes latinoamericanas en España: panorama general y marco de análisis en Las mujeres, protagonistas de la inmigración latinoamericana en España.* Perspectivas, políticas y experiencias en dos orillas. Madrid, Casa de América.

Solo cine clásico. 2013. Recuperado de: http://www.solocineclasico.com

TOBIO, C., (comp.) (1995). *El espacio según el género. ¿Un uso diferencial?*. Madrid, Comunidad de Madrid y Universidad Carlos III.

VILANOVA, M. (1996). *Las mayorías invisibles, explotación fabril, revolución y represión*. Icaria, Barcelona.

COEDUCACIÓN, LA ERRADICACIÓN DE LOS ESTEREOTIPOS DE GÉNERO EN LA EDUCACIÓN DEL SIGLO VEINTIUNO

Lurdes Guadalupe Salamanca López
Universidad Pedagógica Nacional, Ciudad de México, México

Recibido 15/09/2014
Aceptado 28/10/2014

Resumen: El propósito fiel del artículo es promover la función social de la coeducación en la escuela, como medio para desarrollar un paradigma de equidad, principalmente entre los niños, evitando así una reproducción y preservación de estereotipos que resalten el equívoco papel de ambos géneros. La escuela es una institución de trasformación, dentro de la cual se desvanecen tabúes o clichés del entorno, es por ello que el modelo coeducativo debe ser fomentado como parte de la educación de todos los sectores, sin importar su religión, condición social, grupo étnico, etc. al final todos compartimos la misma naturaleza, la HUMANIDAD.

Palabras claves: Coeducación, equidad, género, escuela, diversidad.

Abstract: The true purpose of the article is to promote the social function of co-education in schools, as a means to develop a paradigm of equality, especially among children, preventing reproduction and preservation of stereotypes that highlight the equivocal role of both genders. The school is an institution of transformation, within which environmental taboos and clichés fade, which is why the co-educational model should be promoted as part of the education of all sectors, regardless of religion, class, ethnicity and so in the end we all share the same nature, the HUMANITY.

Key words: Co-education, equity, gender, school, diversity.

Para citar este artículo: Salamanca, S. (2014). Coeducación, la erradicación de los estereotipos de género en la educación del siglo veintiuno. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III),* 84-91. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/coeducacion-la-erradicacion-de-los-estereotipos-de-genero-en-la-educacion-del-siglo-xxi

> La masculinidad y la feminidad no son sólo rasgos de carácter o el aprendizaje de roles sexuales y sociales que se aprenden durante la infancia y la adolescencia para después desarrollarlos en la vida adulta. Por el contrario, hemos de entender la construcción de las identidades sexuales como procesos continuos, contradictorios, que se definen y redefinen en todas y cada una de las acciones humanas a lo largo del proceso de vida (Tomé, 1999, p. 169).

Tomé, resalta la constante construcción de las identidades sexuales, lo que implica que estás pueden ser modificadas, es por ello, que sin importar lo arraigados que estén los estereotipos o los roles de género existe una posibilidad de modificarlos, la coeducación, es esa posibilidad. Actualmente, la promoción de verdadera coeducación en las escuelas es una utopía, porque aunque se hable de educar a los alumnos de ambos sexos de igual manera, al final sólo se educa a las niñas como a los niños, porque la sociedad ve la equidad de género, como permitirle a las féminas tener acceso a lo que por siglos ha sido exclusivo de los varones, omitiendo que ambos deberían ser acreedores por ser primeramente humanos, habitantes de la tierra, es decir , hay que borrar esa etiqueta social de igualdad para hombres y mujeres y sustituirla por equidad para los habitantes de nuestro mundo.

> La socialización femenina que se inicia en el hogar y se continúa en los colegios no estimula el deseo latente de autonomía en las niñas. Por el contrario, más bien incita sus fantasías de satisfacción de sus deseos en forma vicaria: a través de un hombre (Hierro, 1996, p.124).

Este tipo de conductas de satisfacción de deseos como lo refiere Hierro, son el reflejo de la mal entendida coeducación, ya que en el afán de alcanzarla, sólo se desvirtúa el concepto. Desde hace más de veinte años se ha trabajado en diversas cumbres y convenciones de carácter internacional, respecto al tema de la equidad de género y la educación no discriminatoria, no centrándose en la idea de negar a la mujer la educación, sino al estereotipo que se crea para ella, donde la educación, es sólo una cualidad que la hace más "atractiva" o "interesante", al final es considerada como un ornato, ya que lo indispensable es saber sobre los deberes del hogar, características de un modelo de superioridad masculina.

La familia, es una de las instituciones que fortalece este negativo y tan común paradigma, fomenta en sus hijos varones una absurda idea de superioridad y en las mujeres un complejo de inferioridad, en el que los hombres tienen la oportunidad de obtener todo lo que deseen y ellas son quienes deben facilitárselo. Parecería que el uso del color rosa y el azul es inofensivo, a largo plazo no son más que un estigma que cataloga como un ser diferente e incluso inferior (hombre y mujer), y no como un humano. Uniforma y desprende al sujeto de su identidad, llegando a un punto en que el uso del color te define más cualquier otro factor, entre los varones ocasiona burlas y dudas sobre su masculinidad. ¿Quiénes son responsables de ello?, el propio sujeto y su contexto, éste se mueve y adquiere comportamientos exigidos por las instituciones sociales, las máximas formadoras de dichas identidades, tanto la escuela, la religión y la familia, son las reproductoras, esta última juega un papel protagónico y a veces casi intraspasable,

> en la medida en que tanto los niños como las niñas crecen y se identifican con la función que cumple su padre o su madre, adquieren, en un proceso complejo, habilidades destrezas y comportamientos diferentes, lo cual prefigura sus identidades de género (Valenzuela, María de Lourdes, 2004 p. 34).

La historia es un espejo de cómo se ven separados los individuos por el sexo al que pertenecen, puesto que la sociedad se ha encargado de atribuir características particulares a hombres y mujeres. La problemática no existiría si se abrieran las mentes para aceptar o crear nuevos paradigmas, radica en que estas concepciones continúan transmitiéndose y aceptándose, tanto que se cree y resalta negativamente la idea de que la diferencia de género, de hacer superior o inferior y que la homogenización en derechos, oportunidades y condiciones te hace menos.

Que un niño crea que hay programas, ropa, juguetes, colores e incluso habilidades propias de cada sexo, es evidencia de estereotipos de segregación, desde muy corta edad se marcan las diferencias y se producen comentarios que a simple vista parecerían inofensivos, pero realmente contienen una carga muy fuerte y violenta de intolerancia a la diferencia, producto de las "exigencias", de las instituciones en las que nos desenvolvemos.

Los cuentos de hadas y las clásicas películas de princesas, se han encargado de transmitir esos roles, las niñas buscan ser la encantadora princesa que espera al apuesto príncipe, mientras los varones son aquellos valientes salvadores que luchan contra dragones y al final obtienen el amor de la doncella como recompensa. En el siglo diecisiete los cuentos de hadas tuvieron la finalidad de criticar el arcaico estereotipo del patriarcado, con el paso del tiempo y el aumento de la popularidad de éstos. el propósito evolucionó, tornándose como un código de conducta, en especial para las niñas y jovencitas. Desde ese momento, la sociedad desvirtuó los intentos por crear una sociedad equitativa. Durante el siglo veinte y veintiuno los cuentos se trasladaron al cine, Disney fue el principal promotor de dichas historias (La sirenita, Cenicienta, La bella durmiente), que encantaron a chicos y grandes, todo fue un éxito, hasta que finalmente para el bien de las generaciones jóvenes, el encanto se rompió y decidieron optar por producir películas que no promovieran el clásico paradigma femenino de sumisión y el valeroso príncipe capaz de todo (Valiente, Frozen), se optó por resaltar el valor de la mujer como un ser capaz de sobrevivir sin depender del amor o la protección de un hombre y que no requiere de una pareja para que sus logros se reconozcan. Evitando así, caer en un feminismo radical o en el machismo misógino, hay un balance entre las cualidades de hombres y mujeres. Ambos, viven la equidad, cohabitan, y no buscan ser superiores al otro, sólo exteriorizar sus potenciales.

Algunos psicoanalistas, identifican dentro de la trama de los cuentos de hadas, elementos dignos de analizar, como lo es el *rito de paso* (el paso de un niño a un hombre o de una niña al matrimonio), se identifican elementos propios del desarrollo sexual, como lo es el complejo de Edipo, la teoría de arquetipos, los problemas generacionales y el incesto. Además se reconocen elementos de acoso femenino, búsqueda incansable de poder, promoción a la competencia (violenta) por ser él o ella la mejor, nula autonomía, sacrificios sin fundamento, enemistades familiares y subordinación ante un ser que se considera superior.

Con un contexto saturado de estereotipos como los anteriores, es necesario entender a la escuela, como una institución social con dos exigencias, la preservación y transmisión de las tradiciones (valores, conocimientos y simbolismos) y la preparación y modificación del mundo, es decir la escuela es un centro de preservación y de renovación. El dilema se establece con la encrucijada de elegir a qué camino dirigirse, la de preservar sin cuestionar o la de renovar sin claridad; esa es la problemática a la que nos enfrentamos los profesores especialmente en la coeducación,

> la forma dominante de hacer escuela en la actualidad ya no se apoya en la explicitación de la jerarquía y la división en función de sexo-género, sino que adopta el modelo de lo neutro, como pretendidamente incluso y válido para todo. (Nieves Blanco: 2001, p. 250).

Esta cortina de humo descrita por Nieves Blanco, nos engaña haciéndonos creer que todo marchar bien, la igualdad para ambos géneros, pero al analizarlo meticulosamente se descubre que simplemente es permitirle a la mujer lo que siempre ha tenido el varón, entonces no podemos hablar de neutralidad, ese es el error en la concepción de coeducación, lo neutro suele inclinarse a desaparecer los matices de cada individuo, si bien deben poseer igualdad de derechos y oportunidades, en ningún sentido son idénticos, poseen necesidades propias, que sólo la equidad logra satisfacer.

Revelar las diferencias que ambos poseen no es un problema, ya que éstas son evidentes, el conflicto se hace notar cuando hay un comportamiento de exclusión, la diferencia no presupone la desigualdad, mientras que esta última sí, por lo tanto, al darle un concepto de superioridad a uno de los dos bandos, el otro buscará acceder a lo que no tiene, es así como se inicia y se mantiene la llamada "guerra de los sexos". La discriminación se produce cuando un grupo humano se ve sometido a un trato diferenciado que le impide acceder a ámbitos o condiciones que necesita y merece, su acceso no tendría que depender del fenotipo o por la cultura, sino por la única característica que nos hace iguales, el pertenecer a la misma especie: la especie humana.

En necesario hablar de género para comprender en su totalidad la coeducación,

> el género se refiere a un estatus logrado, que es una función de la socialización con componentes sociales, culturales y psicológicos. Como resultado de experiencias directas e indirectas, de aprendizajes formales e informales, desarrollamos imágenes, concepciones, percepciones de la masculinidad y la feminidad (Alvares, 2007, p. 130).

El término género, es un constructo humano para resaltar la diferencia, y la hemos llevado a una imagen negativa, en gran medida porque confundimos la igualdad de derechos y oportunidades para ambos sexos, con que éstos son iguales, cuando no es así. "Los estereotipos de género no sólo contraponen lo masculino a lo femenino, sino que impiden el desarrollo de la diversidad en el propio concepto de masculinidad y feminidad" (Noddings, 1992, p.

659). Desde una visión ultrafeminista, el varón es el normal, y las mujeres son las diferentes, olvidamos que ambos son personas, lo que es realmente importante, vivimos reproduciendo patrones del viejo patriarcado, por comodidad, sumisión o mera tradición, pero prevalece el remarcar las diferencias como negativas, y no sólo para las niñas, esto también lo viven los varones. Hablar de diferencias de género, es siempre complicado y delicado, ya que aferrarse a defender un sólo lado resulta inútil, no hay un equilibrio, es extremista; se requiere una visión intermedia en la que ambos tengan acceso a las mismas posibilidades, haya mediación y reconocimiento de que ser diferente no implica superioridad o inferioridad, sino otras condiciones, que son válidas: buscar la coexistencia.

Enseñar a comportarse como un niño o una niña podría ser reemplazado por una orientación, para reconocernos como personas, la humanización como la propone Edgar Morín sería un medio, para dirigirnos a una sociedad en la que el diferente no sea juzgado, sino valorado, y aprovechado para el enriquecimiento del colectivo, fin de la coeducación cuando nos referimos a género.

La parte medular de la temática, radica en cuestionarnos a partir de la reflexión, si la coeducación como tal, no es una realidad, cómo promover una educación adecuada para ambos sexos sin beneficiar o afectar a alguno, la respuesta puede ser, "educar en valores democráticos, basados en el respeto y la corresponsabilidad, abarcando todos los aspectos de la vida" (Cebrián y Huertas:2001,p. 77), aunque suena sencillo, su aplicación es un reto, no sólo para los profesores, sino para la sociedad en general, que debe modificar su percepción de la realidad, aceptando que existen dos géneros, cada uno posee características muy particulares, por lo tanto, tienen necesidades que cubrir, sin que ello implique la limitación del resto, a pesar de esas diferencias ambos son personas, y esta condición los hace merecedores de todos los derechos.

> Persona nos llevaría a concebir a ésta, como una unidad consciente con identidad, autonomía, singularidad, libertad,.... capaz de transformar la sociedad y organizar el mundo de una manera más justa e igualitaria; tomando como centro del orden social, a todas las personas. Su desarrollo integral y su felicidad, con el fin esencial de su cultura; y no como objetos manipulables susceptibles de sometimiento por los diferentes poderes existentes en la sociedad (Begoña Salas García, 2005, p. 32).

La educación formal e informal debe tener presente este ideal, su papel es preponderante, para dejar de lado las ideas sexistas, los ideales hegemónicos de superioridad, que por años se han dejado pasar, porque aparentemente no hacen daño a nadie, o sólo parecen tomar importancia al ver en las noticias la explotación o la violencia doméstica (en ambos géneros).

Los valores son construcciones mentales que demostramos en nuestro comportamiento, por lo tanto la sociedad necesita una reconstrucción de estos esquemas, reformular los paradigmas de lo público (masculino) y lo privado o doméstico (femenino), interiorizando una humanización, partiendo desde el sujeto, la familia y la sociedad, con el

postulado de "la construcción global de la persona. Considerando todas sus potencialidades y superando la construcción social y jerárquica del género" (Mari A. Lires, 1991, p. 23).

Con el fin de erradicar dichas conductas, existen diversas propuestas de intervención, basadas en el desarrollo de proyectos integrados o implementar la Transversalidad (Sexualidad y género) para reflexionar la problemática, sin importar el nivel educativo, el propósito es lograr la revaloración del individuo, como ser humano, sin importar su género u otras condiciones.

La problematización es el primer factor a tomar en cuenta, ambas intervenciones deben partir desde cuestiones como las siguientes:

Figura 1: Problematización para la coeducación en la erradicación de estereotipos de género.

Dichas cuestiones no se resolverán en un primer momento, sino a lo largo de la intervención, que deberá partir de un diagnóstico y de un proceso de planeación meticuloso. Aprovechar recursos o materiales inmediatos en la realidad de los participantes, así como estrategias, herramientas, dependerán del educador para ser dirigidas a la finalidad misma del proyecto del eje Transversal. Las siguientes actividades son algunas que podrían incluirse, con las variaciones que así lo requieran.

- Conocer, analizar, debatir y modificar los cuentos. Se sugiere "Un montón de bebés", "El aprendizaje amoroso", "Con la cabeza en el bolso", "Nunca beses a los sapos", Las historietas "El pecado de Oyuki", entre otros títulos.

- Reflexionar y analizar los estereotipos de la publicidad, tanto en carteles, revistas, comerciales de radio y televisión.

- Debate o mesa de discusión sobre las películas, tanto infantiles como juveniles. Se sugiere "Nausicca en el valle del viento", "Valiente", "Billy Eliot".

- Investigación sobre los mensajes que promueve la música más popular entre la población infantil y juvenil. Identificación de estereotipos en canciones conocidas como "Arroz con leche", "La patita".

- Modificar la organización del aula y del alumnado, la posición en qué están sentados, la división de mujeres y varones, eliminar del aula elementos que resalten la diferencia, como rosa para las niñas y azul para los niños

- Un viaje en el tiempo, a través del papel de los hombres y de las mujeres desde el inicio de la humanidad.

- Sensibilización, reflexión y participación de las familias.

Lo más importante es abrir espacios de debate, crítica y toma de acuerdos, aceptar las opiniones de los participantes, promover el paradigma de la coeducación como una forma de reconocerse y reconocer al otro como un ser multidimensional, recordando que para conseguirlo se necesita adentrarse en terrenos complicados, de ideales culturales arraigados, transitar una crisis y finalmente la perspectiva de la coeducación. No es un proceso sencillo, por lo tanto debe desarrollarse desde la primera infancia, no exclusivamente en la escuela, sobre todo en la familia.

Estos nuevos procesos educativos se mueven con la idea de valorar las diferencias, es decir un respeto por la diversidad, ¿Cuánto nos falta para reconocernos como un sistema que requiere de todos los elementos para resistir los embates del exterior?, demasiado, hemos olvidado que somos individuos de una misma especie, que compartimos rasgos, pero también somos muy diversos. El camino que hay que recorrer es muy largo, la cohesión social aún está lejana, el reconocimiento social está comenzando a ver la luz, las posibilidades son mayores y sólo queda darle continuidad a través de nuestras acciones.

Referencias

Alario Trigueros, Teresa y García Colmenares, C. (1998). *Hacia una pedagogía de la igualdad.* Actas de la II Universidad de Verano. Ed. Amarú, Salamanca.

Alvares, Juna Luis, Gayou, Jurgenson. (2007). *Educación de la sexualidad: ¿en casa o en la escuela? Los géneros, la escuela y la educación profesional de la sexualidad.* Ed. Paidós educador. México.

Ariza, C, et al. (1991). *Programa integrado de pedagogía sexual en la escuela*. Ed. Narcea. Madrid.

Aznar Minguet, Pilar y Cánovaz Leonhardt. (2008). *Educación Género y Políticas de Igualdad.* Ed. Universidad de Valencia, Valencia.

Barragan., Fernando. (1996). *La construcción colectiva de la igualdad.* Vol. 2. ¿Qué podemos hacer con las diferencias? Ed. Junta de Andalucía. Sevilla.

Barbera, Ester. (2005). *Psicología y género*. Ed. Pearson Prentice Hall. España.

Belgich, Horacio. (2005). *Los afectos y la sexualidad en la escuela.* Ed. Homo sapiens. Argentina.

Dallayrac, Nicole. (1999). *Los juegos sexuales de los niños.* Ed. Gedisa, España.

Dolto, Francoise. (1983). *En el juego del deseo.* Ed. Siglo XXI, México.

Dolto, Francoise. (1999). *La imagen inconsciente del cuerpo.* Ed. Paidós, Barcelona.

Hierro, Graciela. (1990). *Ética y feminismo.* UNAM. México.

Fernández, García et al. (2005). *Multiculturalidad y Educación. Teorías, ámbitos y prácticas.* Ed. Alianza. Madrid.

Filippi, Ronald. (2005). *Como hablar a los niños de sexo, guía para padres, maestros y educadores.* Ed. Limusa. México.

Fonseca, Mora Carmen. (2002). *Realidad de mujer, la tarea de observar desde la perspectiva de género.* Ed. Septem. Oviedo.

Lires, M.; Nuño, T.; Solsona. (2003). *Las científicas y su historia en el aula.* Ed. Síntesis. Madrid.

Morin, Edgar. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* Ed. Santillana. México.

Mosconi, Nicole. (1998). *Diferencias de sexo y relaciones con el saber.* Ed. Novedades educativas, Argentina.

Noddings, N. (1992). *Gender and the Curriculum.* En PH. W. Jackson, Handbook of Research on Curriculum.

Salas García, Begoña et al. (1997). *Guía para la elaboración del modelo coeducativo del centro.* Bilbao [citado 12-11-14]. Disponible en internet: http://www.emakunde.euskadi.net/contenidos/informacion/pub_guias/es_emakunde/adjuntos/guia.04.01.elaboracion.modelo.coeducativo.centro.cas.pdf ISBN 84-87595-55-3

Tomé, Amparo, et. al. (1999). *Identidades de género. Nuevas masculinidades y nuevas feminidades en un mundo en proceso de cambio.* Ed. Narcea Ediciones, España.

Valenzuela, María de Lourdes, et al. (2004). *El enfoque de género, una perspectiva necesaria en la reforma curricular de la educación inicial y preescolar.* México. [citado 12-11-14]. Disponible en internet: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100606.pdf ISBN: 968-5552-09-6

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN SOBRE TEMÁTICA LIBRE

• Cadenas formales de cuidado. Un esquema para describir la creación y transferencia de bienes y servicios por parte de entidades del tercer sector.

De *Jorge Ramírez Plascencia* (Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México)

CADENAS FORMALES DE CUIDADO

UN ESQUEMA PARA DESCRIBIR LA CREACIÓN Y TRANSFERENCIA DE BIENES Y SERVICIOS POR PARTE DE ENTIDADES DEL TERCER SECTOR.

Jorge Ramírez Plascencia
Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México

Recibido 22/09/2014
Aceptado 29/10/2014

Resumen: El presente trabajo aborda el fenómeno del cuidado desde una de sus expresiones específica y formal, a saber, las acciones gratuitas o casi gratuitas que se emprenden para ayudar a terceros en el marco de organizaciones de la sociedad civil. Pretende identificar y describir lo que llama cadenas formales de cuidado, concepto heurístico acuñado para entender el proceso de conexión entre agentes, estructuras y mecanismos que da como resultado la provisión de cuidados gratuitos o casi gratuitos. Basado en la aproximación de Pranab Chatterjee sobre el bienestar, se busca con la descripción de este proceso superar la visión individualizante y psicologicista que prevalece a menudo sobre este tipo de acciones de cuidado.

Palabras Clave: cuidado, cadenas formales, tercer sector, voluntariado, Chatterjee.

Abstract: This paper is about one specific and formal expressions of care phenomenon, namely the free actions that are undertaken to help others in the context of civil society organizations. It aims to identify and describe what it is use to call the formal chains of caring, an heuristic concept coined in order to understand the connection process between agents, structures and mechanisms resulting in nearly free or free care provision. Based on the approximation of Pranab Chatterjee on welfare, what it was pursued with the description of this process, it is to overcome the individualized and psychological view that oMen prevails about this kind of care actions.

Keywords: care, formal chains, third sector, voluntary, Chatterjee

Para citar este artículo: Ramírez, J. (2014). Cadenas formales de cuidado. Un esquema para describir la creación y transferencia de bienes y servicios por parte de entidades del tercer sector. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, 93 -104. Recuperado de http://iberoamericasocial.com/cadenas-formales-de-cuidado-un-esquema-para-describir-la-creacion-y-transferencia-de-bienes-y-servicios-por-parte-de-entidades-del-tercer-sector

Introducción

El "cuidado" aparece en las ciencias sociales con un contenido polisémico. Comprende lo tradicionalmente concebido como trabajo doméstico y su redimensionamiento global (Hoschchild, 2001); los cuidados dentro del hogar, el cuestonado rol de la mujer en esas labores y sus implicaciones para las políticas públicas (Szinovacz y Davey, 2008; Mandell, 2010; Glenn, 2010; Tobío, 2012); la praxis de la enfermería y otras profesiones orientadas hacia la salud (De la Cuesta, 2009; Talley & Crew, 2012), así como la implicación del cuerpo en las prácticas del cuidado y sus múltiples modos de expresión (Twigg, 2000; Twigg et al., 2011). Esta polisemia es provechosa y le da al término una capacidad heurística e integradora que no posee ninguna de estas vías de investigación por cuenta propia. En aras de esta fecundidad analítica, conviene considerar dentro del concepto de cuidado las variadas prácticas de atención que realizan gratuitamente ciertas personas en ayuda de terceros. Conocidos genéricamente como voluntarios, representan una parte medular de los esfuerzos cívicos por crear estructuras y acciones de cuidado al margen del mercado y del estado (Musick y Wilson, 2008). El propósito de este trabajo es analizar este tipo de cuidado, que ocurre de modo más formal, público e institucionalizado.

Muchas veces las acciones de ayuda a terceros ocurren a través de un proceso informal por el cual el donante transfiere gratuitamente bienes o presta servicios directamente al beneficiario, de manera individual, más o menos ocasional y circunstancial. Otras veces, sin embargo, asume la forma de un proceso complejo y relativamente constante que liga a voluntarios con beneficiados a través de una serie de etapas, procedimientos e intermediarios. Este proceso formal se acentúa cada vez más conforme las ayudas se hacen más globales e intervienen muchos más agentes y mecanismos (véase Cagney y Ross, 2013). Nuestro objetivo en este trabajo es tratar de identificar y describir los componentes de este proceso más extendido y formal. Al avanzar en esta dirección, se hace una crítica inmanente a la idea del sentido común que enmarca la provisión gratuita o cuasi-gratuita de ciertos bienes como un proceso individualizado y fortuito. Por el contrario, queremos indicar la cada vez mayor prevalencia de procesos institucionalizados y complejos donde se sostiene buena parte de la capacidad cívica de promover el cuidado. Nos ha parecido afortunado entenderlo como un proceso de encadenamiento, similar a los que son necesarios para la marcha de empresas comerciales o ramas y sectores enteros de la economía. No parece haber en la literatura sobre el sector no lucrativo una noción parecida. Aún en los estudios realizados desde una perspectiva económica no se ha hecho el intento, hasta donde sabemos, de comprender el proceso de formación de cadenas formales de cuidado, si vale llamarlas así, de modo semejante a como se estudia la formación de cadenas productivas.

Hablar de cadenas de cuidado puede invitar a la metáfora. Hoschchild (2001) escribió hace algún tiempo sobre las "cadenas globales de cuidado" (*global care chains*) para referirse al trabajo de mujeres migrantes que cuidan niños en países industrializados mientras sus propios hijos son atendidos por otras mujeres en sus lugares de origen. El uso que queremos darle a la expresión "cadenas formales de cuidado" es más literal. La idea de cadenas de cuidado, equiparables a las cadenas de valor o cadenas productivas, no es sólo indicar que la provisión de ciertas formas de cuidado suele requerir de uno u otro modo la acumulación de varios insumos y la participación regulada de varios agentes. Queremos, sobre todo, describir cómo esta acumulación depende de unidades claramente distinguibles y

cómo, eventualmente, se convierte en un proceso ordenado y sostenido en el tiempo. Sería interesante comprender las condiciones que hacen exitosos a estos encadenamientos, de manera equivalente a como se intenta hacer en la literatura económica a propósito de las ventajas competitivas de las empresas o sectores de la producción. Este propósito rebasa el más modesto que intentamos aquí: contar con un concepto descriptivo que haga visible un conjunto de factores que, con fines analíticos, pueden interpretarse como un proceso secuencial y dotado con ciertas propiedades dinámicas.

El trabajo se compone de tres partes. En la primera hacemos una revisión somera de las ideas de Michael Porter sobre la cadena de valor. También revisamos aquí la noción de cadena productiva, noción equivalente a la anterior. En la segunda, examinamos brevemente el sistema de transferencias de bienestar que propone Chatterjee. Concluimos haciendo una caracterización de las cadenas formales de cuidado con las ideas previamente expuestas.

Cadena de valor o productiva

La literatura sobre el tercer sector no parece interesarse en analizar la secuencia completa que sigue la transferencia de bienes y servicios de cuidado provenientes de iniciativas civiles. No sucede así en el sector lucrativo, orientado a la ganancia. En los trabajos de administración y economía de las empresas se ha concedido cierta importancia a la formación de encadenamientos.

Una referencia clásica es Porter (1991) quien creó --o al menos formalizó-- el concepto de cadena de valor (*value chain*). Una cadena de valor es un conjunto de actividades que añaden valor a un producto o servicio. El valor se mide por el precio que los consumidores están dispuestos a pagar por el producto o servicio ofrecido. Las empresas son rentables si este precio supera los costos totales de producir dicho producto o servicio. La ventaja comparativa de una empresa, por su parte, surge cuando las empresas son capaces de ofrecer el mismo valor pero a más bajo costo que sus competidoras o creando un valor diferenciado.

Porter divide las actividades de la cadena de valor en primarias y de apoyo. Las primarias se refieren a todo el proceso productivo: desde la logística de entrada de insumos hasta los servicios posventa. Las actividades de apoyo, por su parte, comprenden a su vez la infraestructura de la empresa, la gestión de recursos humanos, el desarrollo de tecnologías y los aprovisionamientos. Estas actividades se visualizan como componentes que atañen solamente al proceso interno de una empresa. La imagen de la cadena de valor, sin embargo, podría ampliarse para considerar las interacciones de las empresas con otros tipos de cadenas: la de los proveedores, de los distribuidores y la del comprador. A todos estos encadenamientos Porter propone llamarlos *sistema de valor* (1991, p. 75). Llamarle sistema, en su opinión, no sólo sirve para indicar un conjunto de unidades más o menos coherente, sino para resaltar su interdependencia: el cambio en alguna de las unidades traerá cambios en las restantes. Sirve también para indicar la importancia de los *enlaces* entre ellos. Los enlaces son claves para incrementar la ventaja competitiva de una cadena

(o rama productiva) si se gestionan de una manera que incremente el valor y acreciente la rentabilidad de la empresa.

En otra clase de literatura, más propia de la economía del desarrollo, se ha usado un concepto análogo al de cadena de valor. Se le conoce como cadena productiva (*production chain*). Una breve revisión de la literatura nos lleva a pensar que no es una cosa distinta de la que Michael Porter llama cadena de valor. Se usa simplemente como "una etiqueta genérica para una estructura de actividades insumo-producto que añaden valor, comenzando con materias primas y terminando con productos terminados" (Gereffi et al. 2001, p. 3). Los analistas de la administración empresarial parecen preferir el concepto de cadena de aprovisionamiento (*suply chains*). No parece tampoco distinto. En una publicación se le define como "el flujo de una familia de productos dentro de una red de aprovisionamiento, la cual comprende toda la familia de productos significantes en la red, con referencia a una empresa focal". Y añade: "a una cadena de aprovisionamiento va desde los proveedores y sus propios proveedores a través de fabricantes y distribuidores para satisfacer a consumidores finales y obtener valor para sus compañías" (Sadler, 2007, p. 252). Sin embargo, como también sucede en Porter, lo interesante no es el concepto, que no pasa de ser efectivamente una etiqueta para designar un proceso productivo, sino las conexiones que suceden entre ellas. A este respecto, un estudio empírico sobre los eslabones productivos formados entre seis países europeos de Dietzenbacher y Romero (2007), demuestra que tanto la fuerza de los vínculos entre las unidades productivas como la distancia son relevantes para comprender la secuencia y el tiempo de propagación de un efecto determinado en una de las unidades interconectadas.

La pregunta natural que surge es por la utilidad de las ideas que han desarrollado economistas o administradores en torno a las cadenas de valor o productivas para un sector que no se rige por el lucro. Una limitación evidente para hacer una aplicación directa de esta clase de ideas es la dificultad de medir el valor de los productos y servicios que aquí se ofrecen. El valor, como lo define Porter y como ya lo apuntamos arriba, se mide por el precio que el consumidor está dispuesto a pagar. En el caso de los bienes generados por organizaciones no lucrativas el precio no existe o, si existe, es meramente simbólico y quizás no refleje ni siquiera los costos de producirlo. Las unidades productivas también son distintas, en la medida en que no están regidas por el lucro. La imposibilidad de apropiarse de manera privada de las utilidades netas (algo que definiría a las organizaciones no lucrativas en opinión de Hansmann, 1980) complica también una modelización similar a la que hacen los economistas para tratar las empresas comerciales. No obstante estas limitaciones, la revisión somera que hemos hecho nos permite observar dos aspectos interesantes a tener presentes para los encadenamientos propios de las organizaciones no lucrativas. La primera, y más básica, es la necesidad de visualizar el proceso entero que va de la provisión de ciertos recursos por parte de múltiples agentes a la recepción por parte de los beneficiarios. La segunda es examinar las propiedades sistémicas que forman estas unidades y sus enlaces, que implicarían efectos de causalidad lineal y circular como parte de las interacciones entre ellas.

El bienestar social como un sistema de transferencias

En un estudio de Chatterjee (1996) se ofrece una definición del bienestar social que es susceptible de transformarse en un esquema útil para identificar los componentes de las cadenas de valor altruistas o de bienestar. El bienestar social lo define como

> *Un sistema de transferencias a través del cual asignaciones de bienes y servicios son hechas a individuos y grupos a través de una unidad de organización social dada, tal como la familia, la iglesia, el sindicato, el estado o el grupo corporativo, bajo un conjunto de reglas y con un conjunto de roles recíprocos* (1996, p. 4, énfasis en el original).

Como se puede observar, esta definición enuncia cuatro componentes: un sistema de transferencias, asignaciones, unidades de organización social y reglas. Describamos brevemente cada uno de estos componentes. Chatterjee no ofrece una definición del sistema de transferencias, sino una clasificación de los tipos y subtipos que comprendería.

Sistema de transferencias. En el sistema de transferencias, se pueden distinguir dos tipos: las transferencias y los intercambios. Chatterjee (1996, pp. 4-6) quiere resaltar con esta distinción las transferencias unidireccionales y las que son de doble vía. Las primeras pueden ser a su vez de dos tipos: transferencia por fuente y transferencia por centricidad. Las primeras pueden ser de tres clases: regresivas, progresivas y neutrales. Son progresivas cuando el proveedor es un grupo o persona pudiente y el receptor un grupo o persona con medios modestos. Es regresiva cuando sucede de modo inverso y es neutral cuando las transferencias se dan en grupos o personas de igual status o condición económica. Las transferencias por centricidad, por su parte, podrían ser de dos tipos: céntrica y no céntrica. La diferencia entre ambas depende de si existe o no un agente central en una situación de transferencia. La idea es que hay una transferencia céntrica cuando es operada por el gobierno; y sería no céntrica cuando intervienen contribuciones privadas y voluntarias dirigidas a los receptores (Chatterjee, 1996, p. 58). En cuanto a las transferencias de doble vía, o intercambios, deben distinguirse las que son intercambios de mercado, reguladas por la ley de la oferta y la demanda, y las que son intercambios personales, debidas a normas sociales y lazos emocionales.

Asignaciones. Chatterjee (1996, pp. 6-8) propone distinguir entre asignaciones en efectivo o en especie y entre asignaciones directas o indirectas. Las asignaciones en efectivo pueden ser a través de cheques, dinero, créditos fiscales o deducciones fiscales. Las que son en especie implica realizar la transferencia por medio de la prestación de servicios, sea que se empleen a personas para o se creen organizaciones para tal propósito. Lo directo o indirecto de las asignaciones depende esencialmente de esta distinción, de manera que las asignaciones en efectivo son consideradas asignaciones directas, mientras las que son en especie se califican de asignaciones indirectas. El autor introduce más especificaciones, que no viene el caso detallar, señalando que las asignaciones pueden ser comprensivas o diversificadas, universales o particulares.

Unidades de organización social. Las transferencias requieren frecuentemente organizaciones sociales para funcionar, las cuales establecen reglas de membresía. El autor considera a la familia, las iglesias, la comunidad y el estado como unidades que articulan las transferencias. Habría que ver a cada una de estas unidades como líneas de provisión discernibles por su grado de proximidad con los receptores: la familia constituyendo la primera línea y el estado la última (véase Chatterje, 1996, pp. 8-10).

Un conjunto de reglas. El sistema de transferencias está regulado por un conjunto de reglas. Estas reglas indicarían las características que deberían poseer los transferentes y receptores de una transferencia para asumir tal rol. Se extenderían a cinco dominios: la membresía del receptor; la condición de vulnerabilidad; el status de merecimiento (*deserving status*) del receptor; la asignación como un derecho o una dádiva; y el proceso por el cual alguien llega a convertirse en una agente transferente (Chatterjee, 1996, pp. 10-12).

Es suficiente esta descripción. Se habrá advertido que el esquema que propone Chatterjee pretende dar cuenta de toda clase de transferencias orientadas al bienestar que ocurren al interior de una sociedad. Una pretensión tan amplia no es nuestro propósito. Nuestro interés es identificar un tipo de transferencia entre las que describe este autor que sea propia del tercer sector. Se habrá advertido también que la propuesta de Chatterjee no está diseñada para indicar un proceso secuencial. El habla expresamente de un sistema de transferencias. Aludir a un sistema, sin embargo, parece no tener el significado más teórico que le asigna Porter al referirse al sistema de valor. Como vimos, Porter quiere indicar con esto que no sólo las unidades que componen la cadena cuentan, sino también que el cambio en cualquiera de ellos tiene efectos sobre todo el conjunto. Probablemente esta presunción está implícita en la idea de Chatterjee. En todo caso, aún si se debe comprender su esquema como un sistema de partes interactuantes, y no de una cadena, es fácil convertirlo en una noción de este tipo. Las transferencias orientados al cuidado se podrían caracterizar, entonces, principalmente como una transferencia unidireccional de tipo progresivo, no céntrico, de asignaciones mayormente en especie e indirectas que se canalizan mediante unidades organizativas civiles, de tipo no lucrativas y con base en una discriminación del estatus de vulnerabilidad o merecimiento de los receptores. Trataremos de desarrollar en la siguiente sección este recorte que se puede inferir del esquema de Chatterjee.

Cadenas formales de cuidado

Antes de usar las ideas previamente discutidas, vale la pena detenernos un momento en revisar un par de trabajos sobre el tercer sector y su papel en la promoción del bienestar que aluden a las nociones discutidas arriba. Esta revisión servirá de contraste para una mejor apreciación del valor heurístico y analítico del esquema de Chatterjee.

Uno de ellos promete en su título usar la noción de cadena de valor. Se trata de un trabajo aparecido en un ámbito cercano al de nuestro interés (véase Schabbel, 2007). Su aplicación es en la esfera de la asistencia al desarrollo que brindan las naciones opulentas a países pobres. El libro trata de comprender cómo se generan estas ayudas, qué

secuencia siguen y, sobre todo, qué impacto tienen en lograr sus objetivos. La noción de cadena de valor aparece aquí, aunque solamente con un propósito indicativo, no descriptivo ni teórico, para señalar de modo general este proceso. Este uso no evita que el autor proponga un esquema general de las unidades y enlaces que sigue la ayuda al desarrollo. Propone tres eslabones principales: donantes, transacciones internacionales y receptores. En su opinión, cada una de estas unidades se corresponde con tres momentos específicos: la provisión, la asignación y la utilización final. En el primero cabría analizar a los actores/instituciones, el volumen de la ayuda, los instrumentos y la coordinación; en el segundo, las políticas de asignación y las estrategias subyacentes para reducir la pobreza; y en el tercero, las políticas locales de transferencia y los impactos macroeconómicos. Habría, pues, en este esquema tres unidades básicas: donantes, transacciones y receptores. Un esquema tríadico también aparece en un artículo sobre el papel de las organizaciones no lucrativas en Estados Unidos (Hammack, 2005). Aquí, sin embargo, los tres elementos identificados son: donantes, intermediarios y beneficiarios. Los intermediarios son naturalmente las organizaciones del tercer sector. El papel de estas no es solamente servir de enlace entre unos y otros, por decir lo más evidente, sino que también "identifican a quienes necesitan asistencia y evalúan su elegibilidad y mérito" (p.183), algo que recuerda las reglas de asignación consideradas por Chatterjee.

A la luz de la discusión anterior y de estos trabajos ¿Cómo podríamos modelar los componentes del sector no lucrativo y su particular modo de encadenamiento? La figura 1 presenta un esquema básico que indica los componentes de esta cadena:

Figura 1. Componentes de las cadenas formales de cuidado

Como se puede observar, el esquema trata de vincular elementos descritos anteriormente. Se integraría por cinco componentes fundamentales: donantes, asignaciones, unidad de intermediación, receptores y reglas de asignación. Describamos brevemente cada uno de ellos.

Donantes y/ o Voluntarios.- Es evidente que el principio de la cadena se conforma por los que cumplen la función de provisión. Son los donantes de tiempo o dinero. Estos donantes pueden ser tanto individuos y corporaciones, como donantes públicos y privados. Los voluntarios, desde luego, ocupan un lugar central en el esquema. Su rele-

vancia no se debe solo al valor económico que puede adquirir su trabajo, sino a las funciones de cuidado que procuran en el sector asistencial. Este aspecto es decisivo en la medida en que el voluntariado desempeña funciones expresivas, además o por encima de las instrumentales, basadas en un trabajo emocional singular (Ramírez, 2013).

La presencia de donantes individuales y los voluntarios no debe hacernos olvidar el peso que tienen las corporaciones privadas y públicas en la canalización de recursos de todo tipo a las organizaciones. En el caso de las corporaciones públicas, que podemos designar genéricamente como gubernamentales, ha sido documentado el enorme papel que desempeñan en el sostenimiento de los sectores no lucrativos en casi todas las naciones (véase Salamon et al. 1999)[1]. No menos decisivo es el papel de las corporaciones privadas. El papel creciente que han tenido las fundaciones en la última década, como potentes vehículos para acopiar y transferir recursos, ha sido calificado como el cambio más grande en la escena filantrópica (Havens et al. 2006).

Si bien en abstracto se puede pensar que las acciones de donar están distribuidas uniformemente en la sociedad, lo cierto es que tienden a ser realizadas con mayor probabilidad por personas con ciertas características. Décadas de investigación sobre el perfil de los donantes de dinero, indica que suelen ser personas con mayor ingreso y riqueza, alto nivel educativo, mayor participación religiosa, casados y mayor edad (hasta los 65 años, cuando empieza a declinar) (Havens et al. 2006). En el caso de los donantes de tiempo, quienes desarrollan directamente las labores de cuidado, otros estudios han mostrado que se trata de personas en posesión de un alto capital social (Wilson y Musick, 1998; Putnam, 2000).

Asignaciones.- Las asignaciones son otro elemento importante de la cadena. Podemos considerarlas de dos tipos: asignaciones de ingreso y asignaciones de salida. Las de ingreso es fácil mencionarlas. Se conforman por donativos de dinero y de tiempo, aunque también por la comercialización de bienes y servicios que hacen las propias organizaciones bajo esquemas de financiación cruzada (véase Weisbrod, 1998). Las de salida, por su parte, podrían caracterizarse por consistir principalmente de bienes y cuidados. Es posible suponer que el grado de complejidad de las unidades de intermediación, en cuanto a sus estructuras internas y formas de gestión, variará fuertemente en función de la complejidad de las asignaciones de salida. Por eso es importante tenerlas en consideración.

Unidades de intermediación.- Como vimos, en la propuesta de Chatterjee las unidades que cumplen un papel importante en el sistema de transferencias incluyen lo que podemos considerar grupos primarios (familias y comunidades). En el esquema que proponemos las unidades se reducen a las organizaciones del tercer sector. Esta reducción obedece a que nuestro deseo de capturar solamente una parte de los encadenamientos que producen acciones de cuidado, justamente aquellas que no están permeadas por relaciones de reciprocidad (como son los grupos familiares, de amigos y vecinos).

1 Es cierto que las corporaciones públicas no constituyen donantes en sentido estricto: sus transferencias dependen de ingresos tributarios, de manera que el contribuyente es aquí el "donador" real.

No obstante, la propuesta de Chatterjee de situar a las iglesias como una parte importante de esas unidades es totalmente acertada. Datos empíricos comprueban esta centralidad que tienen las iglesias como receptoras de las donaciones. En Estados Unidos, las contribuciones económicas entregadas a la beneficencia se dirigen principalmente a organizaciones y actividades de tipo religioso. En los datos mostrados por Havens et al. (2006) que captura el total de ingresos vía donaciones individuales por tipo de organización, se observa que la religión recibe el 38 por ciento de las donaciones, la educación el 15 por ciento, las fundaciones el 12 por ciento, los servicios asistenciales (human services) el 10 por ciento y la salud el 9 por ciento. Esta predilección de los estadounidenses por favorecer al sector religioso parece incluso mayor que lo reflejado por estas cifras. En una medición de Independent Sector en 2002, se determinó que del monto total de las donaciones que realizan los hogares estadounidenses más de la mitad se destinan a la religión (54 por ciento). Le sigue los servicios asistenciales con el 8 por ciento, la educación con el 10 por ciento, el desarrollo de la juventud con el 6 por ciento, la salud con el 6 por ciento y el restante porcentaje (16 por ciento) repartido entre fines diversos (Havens et al., 2006). En México, de acuerdo a la investigación sobre acciones voluntarias que realizan sus habitantes (Butcher, 2008), se aprecia también una mayor predilección por las organizaciones de tipo religiosa como destinatarias de la ayuda. Según los resultados encontrados, el 29 por ciento de quienes dijeron contribuir periódicamente con trabajo en organizaciones lo hacían a favor de iglesias o grupos religiosos; el 21 por ciento reportó hacerlo a favor de grupos de vecinos, colonos o ejidos; el 16 por ciento en escuelas y asociaciones de padres; y el 10 por ciento en beneficio de instituciones de salud (incluida la Cruz Roja), por mencionar los resultados con los valores más altos (Butcher, 2008, p. 68).

Receptores o beneficiarios.- Los beneficiarios de las asignaciones de salida de las organizaciones no lucrativas no necesariamente son individuos. Muchas organizaciones prestan servicios y apoyos a otras organizaciones no lucrativas. Es el caso de las fundaciones. Por ello, hemos querido distinguir entre receptores individuales y corporativos.

Es difícil formarse una imagen nítida de los beneficiarios de las organizaciones no lucrativas considerando la diversidad de fines que persiguen. Las características de los beneficiarios parecen variar de acuerdo al tipo de servicio. Entre las pocas investigaciones que existen al respecto, se pueden citar los trabajos reunidos por Clotfelte (1992). Se tiene evidencia, por ejemplo, que en el ámbito sanitario y asistencial los receptores suelen ser personas de bajos ingresos (Salkever y Frank, 1992). En el caso de las organizaciones religiosas, se ha observado que una alta proporción de los ingresos son dirigidos a los propios miembros de las organizaciones en la medida en que se solventa con ellos los gastos de las propias iglesias. Sin embargo, una cantidad equivalente al 6 por ciento se destinaría a personas en situación de pobreza o vulnerabilidad (Biddle, 1992). En el ámbito educativo los beneficiarios de las organizaciones no lucrativas tienden a tener comparativamente mayor nivel de vida que los que asisten a escuelas públicas (Schwartz y Baum, 1992).

Reglas de asignación.- Las reglas de asignación son claves para la configuración de toda la cadena. Pensamos que dichas regulaciones comprenden tanto el ámbito referido a los donantes como el de los beneficiarios, algo insinuado en el planteamiento de Chatterjee. Las reglas de asignación son reglas de elegibilidad en ambas direcciones, tanto de las organizaciones con respecto a los donantes como de manera inversa. Esta doble dirección es posible suponerla también entre organizaciones y beneficiarios, aunque el margen de estos últimos puede ser reducido debido a su

condición de vulnerabilidad y a la existencia de dos o más proveedores elegibles. La elegibilidad está determinada por criterios valorativos y técnicos. Ambos son importantes para decidir a quién deben canalizarse las asignaciones, cuánto debe ser otorgado y durante cuánto tiempo.

No se debe subestimar estas reglas. En el caso del sector no lucrativo, pueden conducir a peculiaridades de operación que pueden tematizarse como fallas. En efecto, Salamon (1995) advirtió hace tiempo sobre la posibilidad de que las organizaciones que operan en este ámbito incurran en paternalismos y/o particularismos, los cuales podrían comprenderse como derivados de la aplicación de ciertas reglas de asignación. En observaciones de campo, se ha constatado cómo los dispensadores voluntarios de cuidado tienen ciertas preferencias por escenarios o personas receptoras de ayuda -- los que simbólicamente parecen representar mejor la "enfermedad" o la "necesidad"--, al margen de criterios más técnicos de operación (Ramírez, 2013, cap.VIII).

Conclusiones

La revisión de algunos aspectos de las cadenas de valor y productivas, así como de las ideas de Chatterjee sobre el bienestar como un sistema de transferencias, nos ha permitido avanzar en un concepto descriptivo sobre el tipo de agentes, componentes y enlaces que estructuran lo que hemos llamado *cadenas formales de cuidado*. Este concepto sirve para tratar de comprender integralmente el proceso que sigue la canalización de acciones de cuidado, proceso que casi siempre queda sobreentendido en la literatura sobre este tema o comprendido a partir de variables individuales y psicológicas. Nos permite visualizar el conjunto de eslabones que son necesarios para producir efectos visibles en la creación del bienestar proveniente de fuentes no lucrativas o, por el contrario, entender el fracaso de iniciativas con el mismo propósito. El punto es importante. A menudo la capacidad de una sociedad para generar acciones de cuidado no lucrativas se mide por la disposiciones agregadas para hacerlas por parte de sus miembros, según aparece, por ejemplo, en las encuestas mundiales de valores (Inglehart, 2003) y en otros estudios similares. En cambio, lo que el concepto que hemos construido busca es enfatizar que la producción de ciertos outputs en la esfera del cuidado altruista también involucra otras unidades y elementos de acción. La idea es paralela a la que propuso hace un tiempo Salamon (1995) de visualizar al sector no lucrativo menos como un conjunto de esfuerzos autónomos e independientes del gobierno y más como un asunto de asociación, vínculos, redes y puentes entre ambas esferas. De la misma manera, la idea de las cadenas formales de cuidado pretende llamar la atención sobre la conexión y sinergia entre diversos factores que producen, en última instancia, las expresiones de cuidado altruista.

Es indudable que el cuidado requiere un tipo de expresión y control de las emociones específico, como bien puso de manifiesto Hochschild para profesiones que implican un encuentro personal intenso. Sin embargo, nos equivocaríamos si viéramos en este recorte analítico del fenómeno de cuidado la totalidad del proceso. Justamente el concepto de *cadenas formales de cuidado* busca indicar los aspectos de contexto que estructuran estas acciones.

Referencias

Biddle, Jeff E. (2006). *Religious organizations*. En: Clotfelter (2006)

Butcher, Jacqueline (2008). *México solidario. Participación ciudadana y voluntariado*. Limusa. México.

Cagney, Penelope y Ross, Bernard (2013). G*lobal fundraising: how the world changing rules of philanthropy*. Wiley. New York.

Chatterjee, Pranab (1996). *Approaches to the welfare state*. NASW press. Washington.

Clotfelter, Charles T. (1992). *Who benefits from the nonprofit sector?* The University of Chicago Press. Chicago.

De la Cuesta, Carmen Benjumea (2009). *El cuidado familiar: una revision crítica" Investigación y educación en enfermería*. Vol. XXVII, no. 1, marzo, 96-102

Dietzenbacher, Erik y Romero, Isidoro (2007). *Production Chains in an Interregional Framework: identification by Means of Average Propagation Lengths*. International Regional Science Review, Vol. 30, No. 4, 362-383

Gereffi, Gary; Humphrey, John; Kaplinsk, Raphael y Sturgeon, Timothy (2001). I*ntroduction: Globalisation, Value Chains and Development*. Institute of Development Studies, IDS Bulletin 32.3.

Glenn, Evelyn Nakano (2010). *Forced to care: coercion and caregiving in America*. Harvard University Press. Cambridge.

Hammack, David (2005). *Donors, intermediaries, and beneficiaries: the changing moral dynamics of American nonprofit organizations*. En: Smith David H. Good intentions. Moral obstacles and opportunities. Indiana University Press. Bloomington.

Hansmann, Henry B. (1980). *The role of nonprofit enterprise*. The Yale Law Journal. Volumen 89, no. 5.

Havens, John J.; Herlihy, Mary A.; Schervish, Paul G. *Charitable giving: howmuch, by shom, to what, and how?* (2006). En: Powell, Walter y Steinberg, Richard. The nonprofit sector. A handbook research. Yale University Press. New Haven.

Hochschild, Anne Russel (2001). *Cadenas globales de afecto*. En Giddens, Anthony y Hutton, Will. En el límite. La vida en el capitalismo global. Tusquets. Barcelona.

Inglehart, Ronald (2003). *Human values and social change. Findings from the value surveys*. Brill, Leiden.

Layton, Michael D. (2006). *La generosidad en México: ¿quién da? ¿a qué? Discusión de los resultados de la encuesta Nacional sobre Filantropía y Sociedad Civil*. Presentación realizada en el VIII Encuentro Iberoamericano del Tercer Sector en México.

Mandell, Betty Reid (2010). *The crisis of caregiving: social welfare policy in the United States*. Palgrave. New York.

Musick, Marc y Wilson, John (2008). *Volunteers. A social profile*. Indiana University Press. Bloomington.

Porter, Michael (1991). *La ventaja competitiva de las naciones*. Javier Vergara Editor. Buenos Aires.

Putnam, Robert D. (2002). *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad americana*. Galaxia Gutenberg- Círculo de lectores. Barcelona.

Ramírez, Jorge Plascencia (2013). *Organizaciones no lucrativas y voluntariado en México*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara.

Sadler, Ian (2007). *Logistics and Supply Chain Integration*. Thousand Oaks: Sage.

Salamon, Lester M. (1995). *Partners in public service. Government-nonprofit relations in the modern welfare state*. The John Hopkins University Press. Baltimore.

Salkever, David S. y Frank, Richard (2006). *Health Services*. En: Clotfelter (2006).

Schabbel, Christina (2007). *The Value Chain of Foreign Aid*. Heidelberg: Physica-Verlag.

Schwartz, Saul y Baum, Sandy (2006). *Education*. En Clotfelter (2006).

Szinovacz, Maximilien y Davey, Adam (2008). *Caregiving contexts: cultural, familial, and societal implications*. Springer. New York.

Talley, Ronda C. y Crews, John (2012). *Multiple dimensions of caregiving and disability*. Springer New York.

Tobío, Constanza (2012). *Cuidado e identidad de género. De las madres que trabajan a los padres que cuidan*. Revista Internacional de Sociología. Vol. 70, no.2, mayo-agosto, 399-422.

Twigg, Julia (2000). *Bathing- the body and community care*. Routledge. New York.

Twigg, Julia; Wolkowitz, Carol; Cohen, Rachel Lara y Nettleron, Sarah (2011). *Body work in health and social care*. Wiley-Blackwell. Malden.

Weisbrod, Burton A. (1998). *To profit or not profit. The commercial transformation of the nonprofit sector*. Cambridge University Press. New York.

Wilson, John y Musick, Marc (1998). *The Contribution of Social Resources to Volunteering*. Social Science Quarterly (University of Texas Press), Dec, Vol. 79 Issue 4, 799-814.

MISCELANEA

• **Para una amiga.** Rap Feminista.
Por *Francisca Araya Herrera.*

• **Amoras Crespas.** Serie de aquarelas.
Por *Annie Gonzaga Pereira.*

• **Imagina.** Serie de ilustraciones.
Por *Susana Martín Gerena.*

PARA UNA AMIGA

Por Francisca Araya Herrera

Pulsa aquí para escuchar

Amiga tengo que contarte lo que me ha pasado,
sé que esta vez comprenderás mi estado.
Estoy harta de la sumisión, de amar a dios, de la falo-adoración,
de la hetero-normalización, de concebir el mundo en dos,
estoy harta de valorar la fuerza sobre el amor.
Donde la gente ve cariñó, veo encadenación.
Donde pasión y obsesión Donde pasión, obsesión, errada concepción del amor.
Harta de la familia y su consanguineidad.
Amiga, que nos impone la obligatoriedad de amar a quienes nos someten,
estamos amando a quienes nos someten porque…

Desde pendejas las quieren con las bocas cerradas,
ocupadas en casa viendo los quehaceres,
primarias instrucciones hacia el hogar las mujeres,
controlado los espacios haciendo lo que papa quiere.

Cierra esas piernas señorita que la lujuria la encandila
y ahí arriba siempre hay alguien que de cerca te vigila.
¿Cuál es la osadía? Dar cuenta de que en la historia dos mil años de teoría,
rebosante misoginia. Aquí crecen las niñas con muñecos de plástico
y princesa Rapunzel, deseando un Ken y un auto último modelo Ferrari o Mercedes Benz.

Esquemas que pretenden al capitalismo fortalecer y a todas complacer,
torturas nuestras cuerpas, reservarlas para un él, acoso en la tv,
muchos machos pueden convertir en arma el pene.

Por la calle el infierno arremete, los silbidos, las miradas, en objeto las convierte.
La situación no se revierte, en su casa las señoras de la pobla encuentran muerte
en manos de su amado conviviente. Sociedad de odio para las mujeres.
Quien no abandona sus privilegios simplemente es porque no quiere, estamos hartas.

Hartas de obedecer siempre, hartas de esa madre que traicionó desde el vientre.
Hartas del sistema que nuestras úteras convierten en máquinas reproductoras de sirvientas.

Hartas de obedecer siempre, hartas de esa madre que traicionó desde el vientre.
Hartas del sistema que nuestras úteras convierten en máquinas reproductoras de sirvientas.

Dispuesta a convocar a quienes quieran ensayar cambios en su cotidianidad
contra el patriarcado que las quiere dominar, mujeres feministas juntándose a conspirar
nuevas relaciones para romper la autoridad, y por la libertad amiga,
para liberar nuestras cuerpas de quien nos quiere aprisionar.

Ya nunca más.

Hartas de obedecer siempre, hartas de esa madre que traicionó desde el vientre.
Hartas del sistema que nuestras úteras convierte en máquinas reproductoras de sirvientas.

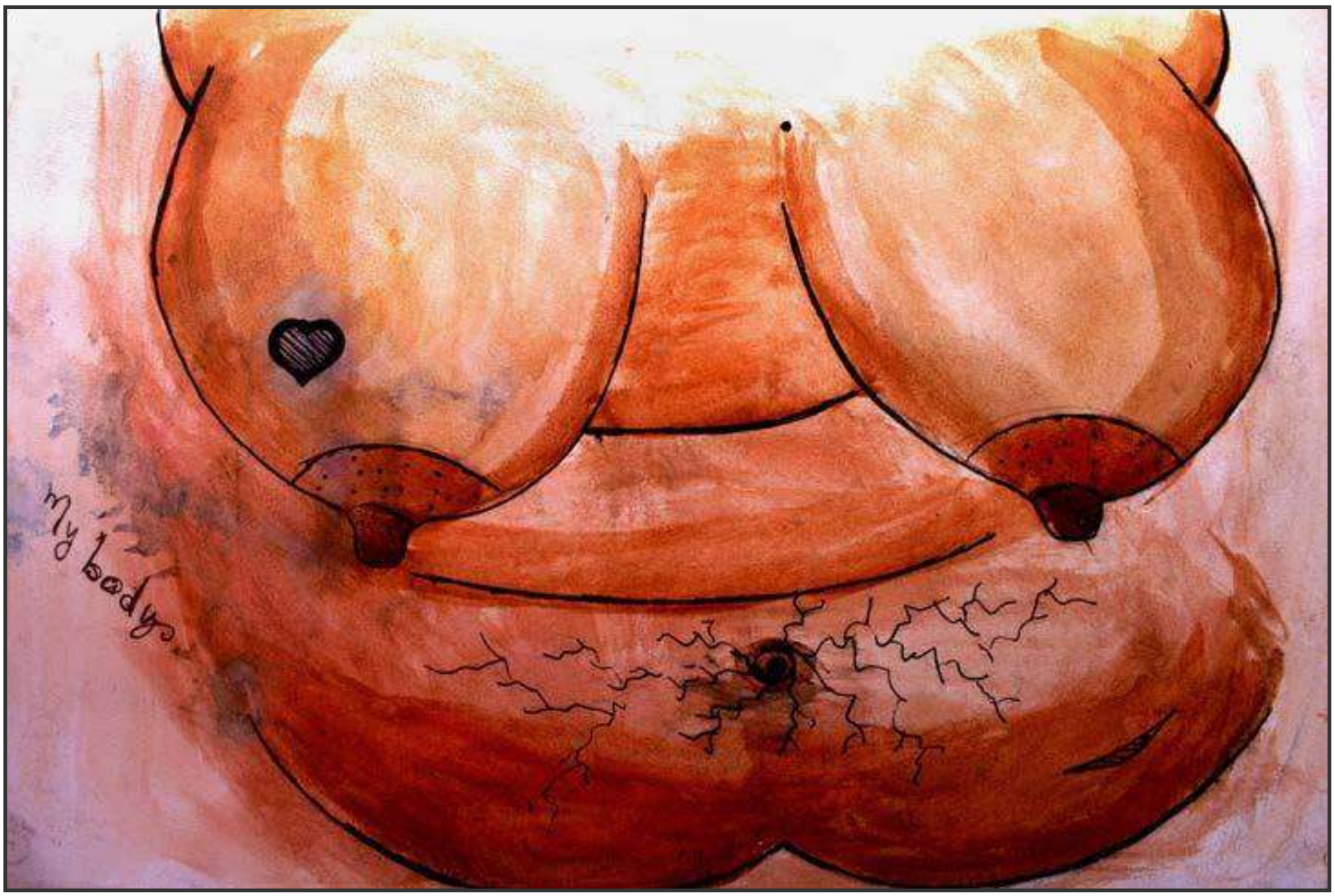
Hartas de obedecer siempre, hartas de esa madre que traicionó desde el vientre.
Hartas del sistema que nuestras úteras convierte en máquinas reproductoras de sirvientas.

Dedicado para todas las niñas que están siendo violadas en alguna parte del mundo.

AMORAS CRESPAS

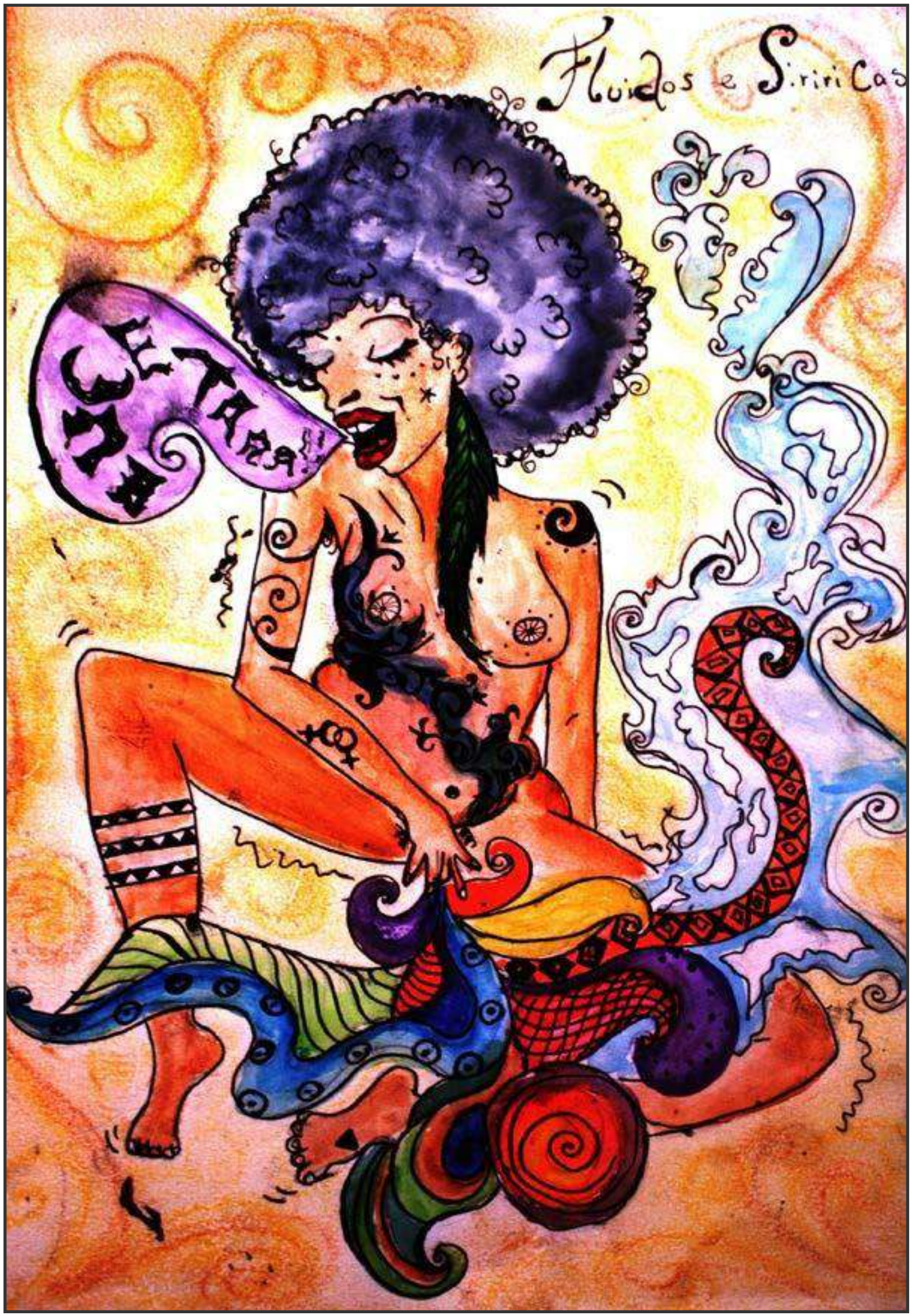
Por Annie Gonzaga Pereira

"Este trabalho autónomo e artístico está disponível **para quem quiser apreciar. Essa arte é de mulher negra, latinamericana para mulheres de todos os cantos, em sua** mais ampla definição, neutrxs e meninos que menstruam."

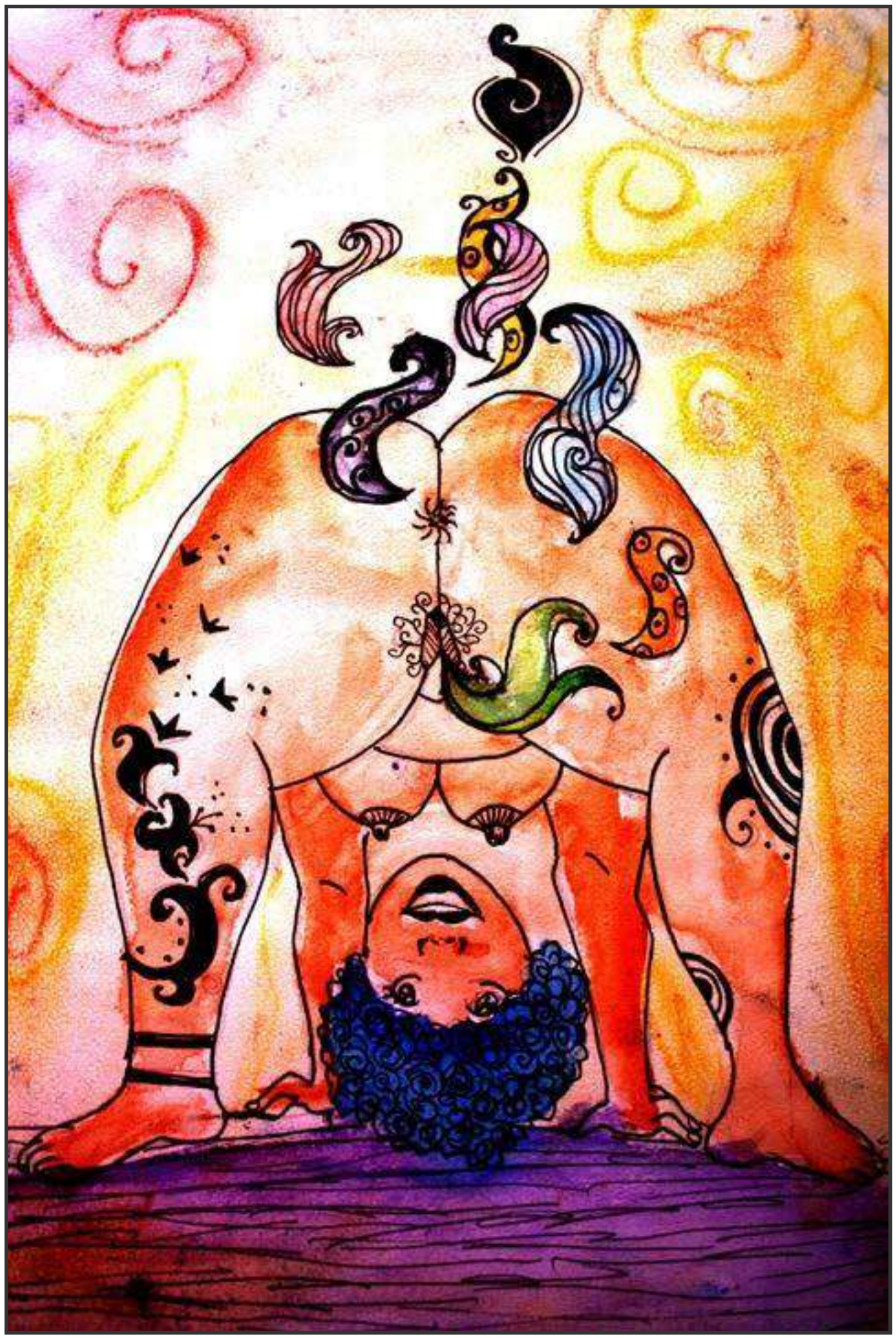


"Os desenhos são feitos com tinta aquarela, pastel seco

e nanquim bico de pena sobre papel canson"


Fluidos e Siriricas
LETRA

“ As ruas são minhas folhas de papel das latas de sprays para a aquarela e pincel... assim vagueio e transbordo cores de mim e dxs outrxs que também fazem parte de uma construção coletiva, nômade, sonora e afetiva. Assim me desfaço e faço das mulheres marginalias que que sou e milhões por aí potência e poesia, traço e tinta.”

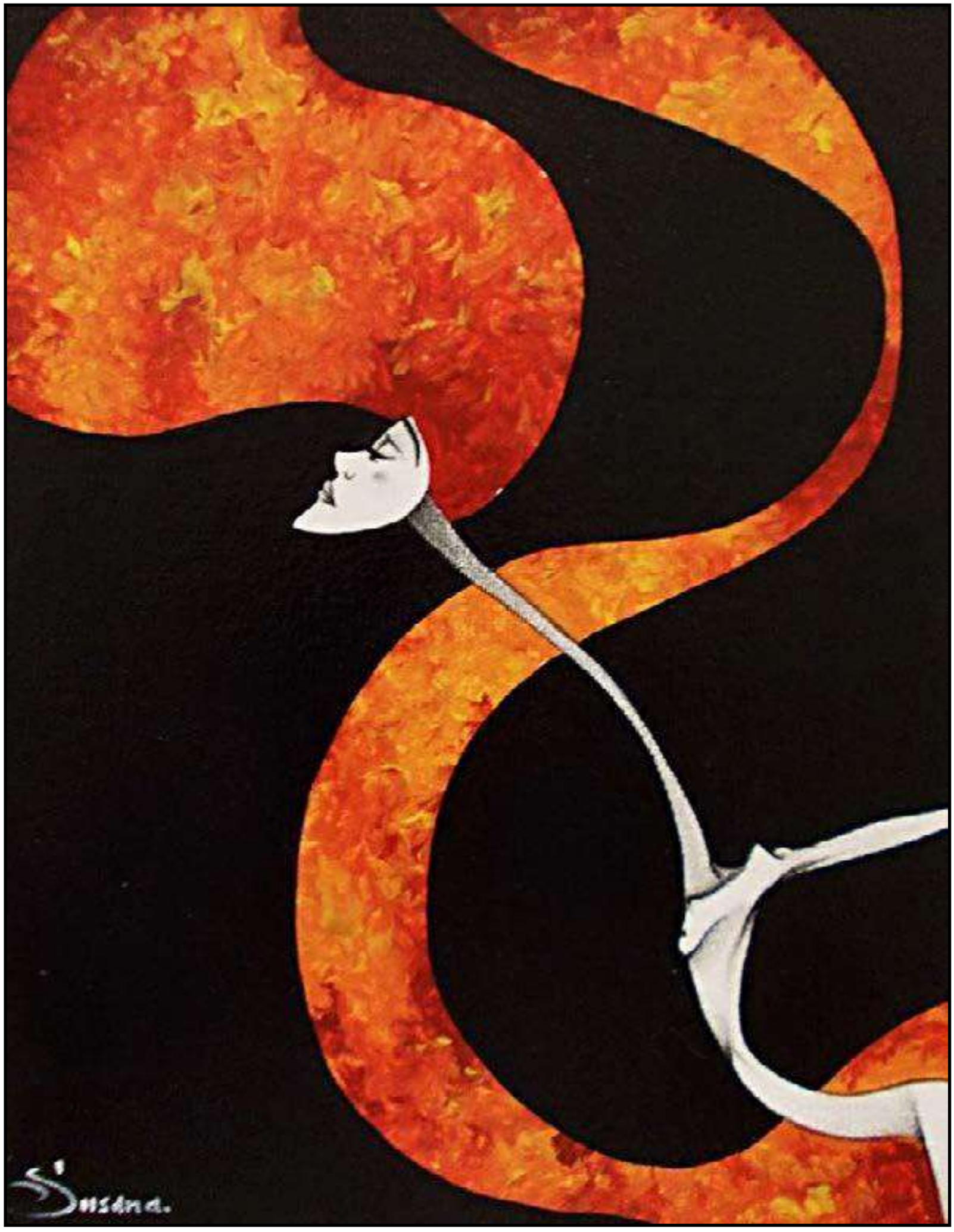


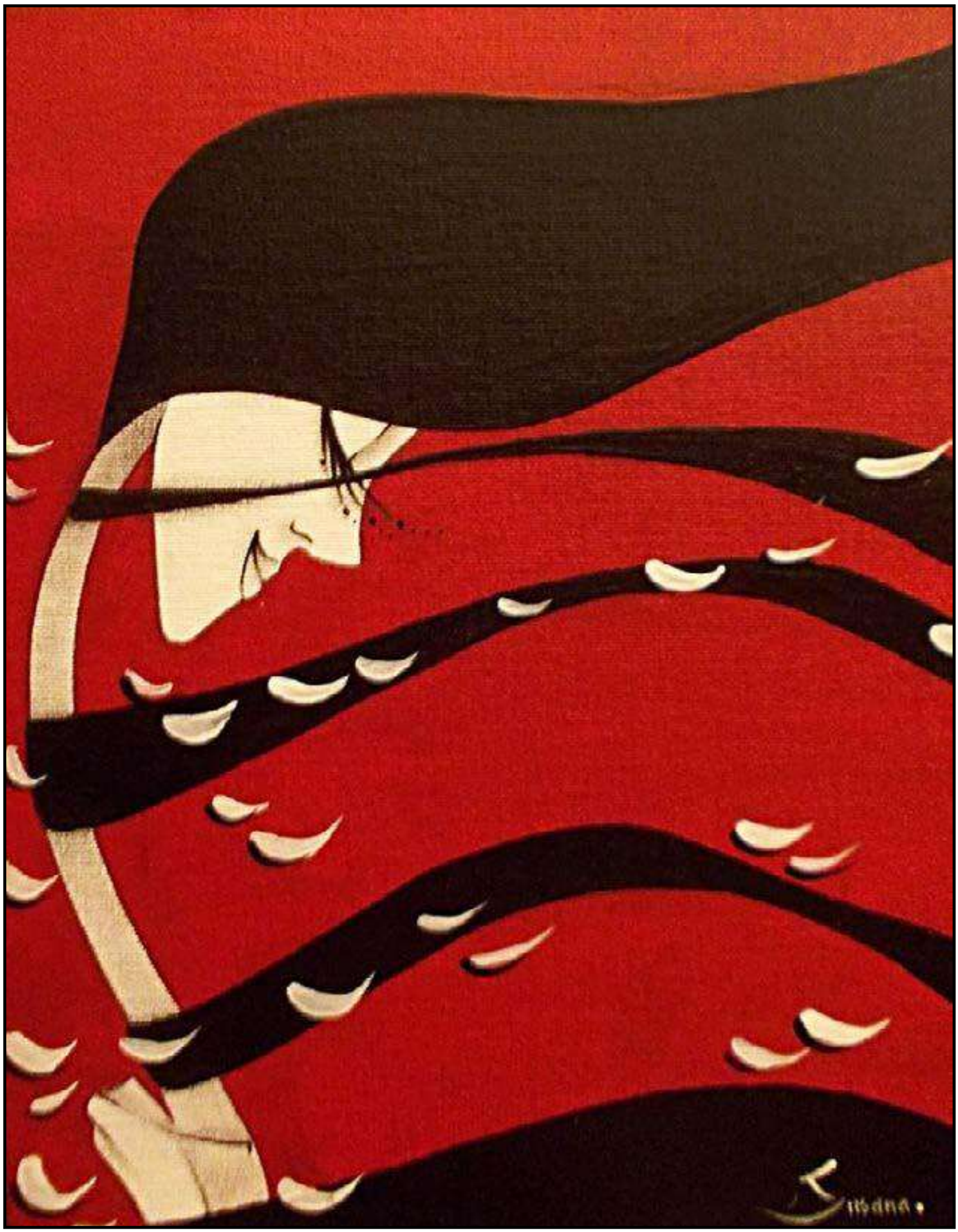
IMAGINA

Por Susana Martín Gerena

www.susanamartingerena.blogspot.com
Facebook

Son creaciones a base de mis emociones, intento crear mi mundo interior, aquel que forma parte de las fantasías, de los sueños, de los colores, de la imaginación, porque la imaginación es esencial para nuestras vidas, no dejar de soñar.


Susana.



CALL FOR PAPERS

Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales Año III N° 4.

Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales se fundó con el objetivo de propiciar la cooperación intelectual y la difusión de conocimiento académico entre los países de la región iberoamericana, aprovechando la tecnología que la plataforma digital ofrece.

Se trata de una publicación semestral de carácter científico y multidisciplinar que rebasa el límite de los estudios sociales en busca de una ciencia social, humana, respetuosa y responsable. La idea es crear un espacio que impulse la reflexión y producción intelectual de todo el espectro de investigaciones. Por ello, alentamos a las jóvenes investigadoras y a los jóvenes investigadores a que participen de este.

Tendrán prioridad las temáticas actuales que involucren, afecten e interesen a la sociedad iberoamericana, como son: democracia, derechos humanos, género, medioambiente, y el desarrollo de nuestros pueblos. Por ello, además de los artículos sobre la temática principal, contamos con un espacio para los de temática libre.

Este cuarto número se titulará **"Con el corazón dividido: migración e inmigración en el ámbito iberoamericano".** El equipo de Iberoamérica Social invita a las estudiosas y a los estudiosos de diferentes disciplinas sociales (antropología, ciencia política, sociología, historia, filosofía, educación, historia del arte) a enviar trabajos para debatir sobre la temática propuesta, tan presente y que ofrece gran variedad de puntos de análisis.

Partiendo de este título, desde Iberoamérica Social deseamos propiciar la reflexión sobre las corrientes migracionales que han tenido lugar en el continente americano desde el siglo XVI y han supuesto un intercambio poblacional entre Europa y América tradicionalmente, así como el forzado por las coyunturas históricas desde y hacia África o Asia. También se tendrán en cuenta las movilidades interregionales, éxodos rurales y todos aquellos fenómenos que rodean la ruta del migrante hacia el norte del continente.

A causa de la industrialización, la violencia, los paradigmas existentes y los tradicionales lazos de desigualdad que unen al norte con el sur, la migración como fenómeno es una constante en la región Iberoamericana. Para ello proponemos a los interesados en participar, analizar y reflexionar en torno a la migración como eje transversal que nos permita dilucidarlo desde todas las perspectivas posibles.

Siguiendo esta línea y con un tópico de tanta actualidad, son evidentes sus infinitas posibilidades de abordaje para

el próximo número de Iberoamérica Social.

Los artículos académicos podrán ser enviados hasta el **16 de abril del 2015** a la siguiente dirección: admin@iberoamericasocial.com. Los trabajos se clasificarán de la siguiente manera: de seis a diez artículos del tema principal de cada número, una sección con hasta seis artículos de tema libre, y de seis a ocho artículos en la sección miscelánea (reseñas bibliográficas, experiencias de investigación, opiniones de lectores, ilustraciones, fotografías, etc.).

Los escritos serán sometidos al dictamen de expertos en cada materia, y no deben ser de una extensión mayor a las 6000 palabras; para el caso de opiniones el límite es de 600 palabras, y para las reseñas 2000. Serán considerados para esta convocatoria principalmente escritos en español, y para trabajos de excepcional calidad también se tomarán en cuenta el inglés y portugués.

Consejo Editorial Iberoamérica Social:
revista-red de estudios sociales

ÚNETE

IBEROAMÉRICA SOCIAL
revista–red de estudios sociales

f
in
g+

BY NC ND