



GOBIERNO DEL
ESTADO DE MÉXICO

EDOMÉX

DECISIONES FIRMES, RESULTADOS FUERTES.

PENSAMIENTO FEMINIS TAS



REVISTA DE LA
SECRETARÍA DE LAS MUJERES
DEL ESTADO DE MÉXICO

núm. 1

2022

DIRECTORIO

Alfredo Del Mazo Maza

Gobernador Constitucional del Estado de México

Martha Hilda González Calderón

Secretaria de las Mujeres del Estado de México

Coordinación de Estudios y Proyectos Especiales

Ana Luisa Rojas Chaix

Efraín Díaz García

Estrella de los Ángeles Ramírez Morales

María Fernanda Becerril Salinas.

Corrección de estilo

Patricia Ortiz Castro

Verónica Serrano Valenzuela

Diseño

Monica Laurent Vargas

PENSAMIENTO FEMINISTA



Índice

EDITOR

Gobierno del Estado de México
Secretaría de las Mujeres

Alfredo Del Mazo Maza
Gobernador Constitucional

Martha Hilda González Calderón
Secretaria de las Mujeres

Revista Pensamiento Feminista.
© Primera edición 2022

D.R. © 2022 Secretaría de las Mujeres
Av. Miguel Hidalgo núm. 1031 poniente,
Barrio San Bernardino, C. P. 50080.
Toluca, Estado de México.
Tel.: 722 934 27 00.
<https://semujeres.edomex.gob.mx/>

Número de autorización del Consejo Editorial de la
Administración Pública Estatal
CE:CSSM/05/01/22

Queda prohibida la reproducción total o parcial de
esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin la
autorización previa del Gobierno del Estado de México
a través de la Secretaría de las Mujeres.

Introducción

6

 **Brujas y memoria histórica:
una perspectiva feminista.**
Silvia Ruiz Tresgallo

8

 **Feminismo encarnado: la emancipación de los
cuerpos de las mujeres.**
Ana Paola Galván Serrano

15

 **Arte urbano y feminismo: la ola del *paste up*.**
Estrella de los Ángeles Ramírez Morales

22

 **Ciudadanías de las mujeres hñähñú: experiencias
afectivas, corporalidades y prácticas políticas en
el Valle del Mezquital, Hidalgo.**
Ana Magali Rebolledo Claro

30

 **Ser Soltera en Quialana: resistencia o maldición.**
Karla Ivonne Mijangos Fuentes

43

 **Más allá del privilegio epistémico:
los retos de poner a las mujeres en el centro.**
María del Rosario Ramírez Morales

52

 **Remando en mares hostiles: la violencia epistémica
contra las mujeres en la sociología.**
Selene Aldana Santana

62

 **La reflexión en torno a la ausencia de las mujeres en
los programas de sociología en el Estado de México.**
Claudia Elisa López Miranda

72

Introducción

En nuestro país, y especialmente en el Estado de México, la violencia de género contra las mujeres ha sido uno de los problemas más acuciantes, y a pesar de los diferentes esfuerzos por parte del Estado y la sociedad para prevenirla, combatirla y atenderla, sigue siendo una tarea difícil, en tanto que deviene de diversas prácticas sociales y culturales derivadas del machismo y el patriarcado, las cuales prevalecen arraigadas; sin embargo, es menester del Estado continuar trabajando y visibilizando las diferentes experiencias que las mujeres han vivido a lo largo de los siglos, como se hará en el presente documento.

Lo anterior se ha reflejado en diversas expresiones donde las mujeres han sido y siguen siendo invisibilizadas o discriminadas para acceder al espacio público. Por ello, es fundamental reconocer y recordar los movimientos feministas de distintas épocas y contextos que enuncian una lucha en pro de los derechos de las mujeres, para exigir más y mejores condiciones de vida; así como la defensa de sus territorios, romper con el deber ser y tomar papeles cada vez más significativos en la vida social, cultural, política, etcétera. Posteriormente, las mujeres comenzaron a elaborar, desde su propia experiencia genérica, trabajos académicos y literarios para ofrecernos una nueva forma de ver el mundo, alterna a la mirada masculina, lo cual ha derivado en múltiples movimientos académicos, artísticos y literarios que permean hasta hoy.

El presente trabajo es una recopilación de ocho artículos de diversas autoras, los cuales se dividen en dos ejes principales: "Movimientos Sociales, Mujeres y el Accionar Político" y "De los Movimientos Sociales a la Teoría Feminista", esto con el fin de plantear una línea transversal entre el feminismo, como movimiento social, y la manera en que estos movimientos han derivado en la construcción de la teoría feminista.

En la primera parte, Silvia Ruiz Tresgallo describe una de las más grandes matanzas de mujeres entre el siglo XVI y el XVII: la caza de brujas. En este artículo, la autora retoma este suceso histórico con el fin de reconocer los asesinatos de mujeres, que ahora denominamos feminicidios, y de realizar una memoria histórica desde una perspectiva feminista en torno a dichas matanzas; de manera que todas las mujeres asesinadas sean reconocidas y se erradique toda justificación de la violencia contra ellas, derivada de diversos mitos y creencias de un mundo eminentemente patriarcal.

A partir de este suceso, la violencia contra las mujeres se expresa y recae principalmente en sus cuerpos, como bien lo indica Paola Galván Serrano. Los diferentes significados y construcciones del cuerpo de las mujeres han sido desarrollados desde una perspectiva patriarcal y androcéntrica, la cual ha ido construyendo las violencias desde esa misma lógica. A pesar de eso, las mujeres han tomado su cuerpo como una forma, no solo de construcción social, sino como una herramienta política de subversión a través del uso de anticonceptivos, el acceso al aborto y el body paint, por mencionar algunos, cuyas prácticas o expresiones colocan al cuerpo en el centro y enfrente de la lucha feminista como una forma de encarnarla.

Por otro lado, Estrella Ramírez Morales menciona que dentro de los diferentes momentos de la lucha feminista, representados por olas, se retoma al arte como una manera de expresión que ha ido en aumento, ya que a través del arte urbano ha sido posible que las mujeres plasmen y nombren las diferentes violencias experimentadas a lo largo de su vida. Asimismo, el uso del espacio público juega un papel fundamental para el desarrollo de cada una de las olas del feminismo, las cuales tienen diferentes particularidades y fueron realizadas en distintos momentos; sin embargo, una de las principales aportaciones de la cuarta ola del feminismo, que se sigue gestando en este momento, deriva en tres ejes fundamentales: la búsqueda de la legalización de la interrupción del embarazo como parte de los derechos humanos de las mujeres, el uso de los lugares públicos como espacios para la búsqueda de la justicia social y el uso del arte urbano como una herramienta para exigir la erradicación de la violencia contra las mujeres.

Es importante mencionar que la lucha feminista está presente tanto en el ámbito internacional como local, pues también en las diferentes comunidades indígenas se han gestado movimientos y resistencias feministas que contribuyen a romper el "deber ser femenino", como puede observarse en el trabajo de Magali Rebolledo Claro, quien expone los procesos de resistencia y reformulación de la participación de las mujeres hñähñü dentro de sus comunidades, a partir de la investigación que realiza en esta comunidad. De igual forma, desde el ejercicio político y comunitario, las mujeres han logrado incorporarse en la toma de decisiones de la comunidad, como una forma de reafirmar su participación en el espacio público, construyendo otras formas de hacer comunidad y vínculos desde las emociones y los sentimientos.

Por otro lado, Karla Mijangos Fuentes menciona cómo las mujeres del pueblo de Quialana, Oaxaca, usan la soltería como una forma de transgresión contra el orden social y machista dictado por los roles de género que han dejado la colonialidad, donde las mujeres solo tienen una función instrumental, cosificada y mercantilizada, y en la cual únicamente pueden ser esposas y dedicarse al trabajo del hogar no remunerado. A partir de estas creencias, la soltería es mal vista y castigada, no obstante, las mujeres de Quialana buscan romper con esos mandatos y desmitificar su cuerpo a través de la soltería, aunque esta, a su vez, se vuelve una guerra contra ellas.

Estas investigaciones no serían posibles sin el trabajo académico de las autoras, pero también de los estudios feministas y de género que otras mujeres han ido desarrollando a lo largo de los años, porque no sería posible hablar de una teoría sin todos los movimientos feministas que los precedieron. De esta manera, se crea el puente entre los movimientos feministas y la teoría feminista en las universidades y diferentes espacios académicos, como resultado de dichos movimientos.

En este sentido, Rosario Ramírez Morales reitera que la historia de las mujeres, y en general del mundo, siempre había sido escrita desde una versión masculina, hasta ahora. El estudio de las mujeres ha llevado a desarrollar otras estrategias para conocerse desde las propias experiencias y visibilizar su propia forma de ver el mundo. De esta manera, la epistemología feminista es una de las herramientas para el análisis y estudio que las investigadoras contemporáneas consideran uno de sus mayores retos: poner a las mujeres en el centro y construir una historia universal con y desde ellas.

Lo anterior ha llevado a un vacío o a una falta epistémica de las mujeres en la ciencia, tal es el caso concreto de la sociología, como lo describe Selene Aldana Santana, quien habla de un "borramiento" de mujeres dentro de la disciplina. Este término se utiliza porque las mujeres siempre han existido en la creación y desarrollo de la ciencia y específicamente en los estudios sociales; sin embargo, además de no haber sido tomadas en cuenta, en la mayoría de las ocasiones sus nombres fueron suplantados por el de algún hombre, lo que conforma una violencia epistémica para la conformación de la sociología como disciplina.

Aunado a esto, Elisa López Miranda menciona que, a partir de este borramiento de mujeres al estudiar esta disciplina, en específico dentro de la Universidad Autónoma del Estado de México, se acota a una sola forma de hacer ciencia, de crearla y de ver los fenómenos sociales que ocurren alrededor de quienes estudian sociología. Esta disciplina, al ser una de las que analiza las diferentes problemáticas y movimientos sociales, necesita transversalizar la perspectiva feminista dentro de sus estudios, empezando por el fomento a la lectura de mujeres autoras y su inclusión en los planes de estudio, para así entender, analizar y estudiar el mundo y nuestro contexto desde diferentes perspectivas.

Este esbozo que conforma el primer número de la Revista Pensamiento Feminista nos invita a pensar, analizar y reflexionar sobre la importancia de revalorar y reconocer la historia de las mujeres y así seguir abonando a su estudio para la construcción de una vida libre de violencia, a través de la concientización y visibilización de la violencia de género contra las mujeres.

Brujas y memoria histórica: una perspectiva feminista

Resumen

Este ensayo muestra la caza de brujas, y la prisión, tortura, desplazamiento o asesinato sufrido por las mujeres acusadas de este delito, como crímenes de lesa humanidad que deben ser reconocidos por la memoria histórica. Consideramos que la brujería, tal y como era entendida por las autoridades religiosas y gubernamentales del siglo XVI al XVIII, es un mito que el patriarcado utiliza para justificar las violencias ejercidas contra las mujeres por su género. No solo las parteras y curanderas eran acusadas de brujería, sino que cualquier mujer que estuviera en una situación de vulnerabilidad podía ser denunciada ante el Santo Oficio. Además, las posibilidades de recibir una acusación aumentaban de forma considerable cuando las hembras se alejaban del modelo caucásico y cristiano que suponía el ideal social tanto en la península como en las Américas. Proponemos que es necesario dar materialidad a las vidas de las mujeres acusadas a través de su reconocimiento. Además, consideramos que los territorios que carecen de memoria histórica sobre estos hechos son consistentes con la continuación de las violencias que, de forma sinuosa e imperceptible, siguen perpetrándose contra las mujeres. Para llevar a cabo este ensayo nos apoyamos en los planteamientos teóricos de Silvia Federici y Rita Segato.

Palabras clave: bruja, memoria histórica, caza de brujas, mujeres, femigenocidio.

Abstract

The following essay proposes the witch hunt, as a crime against humanity that must be recognized by historical memory. We consider witchcraft in the Early Modern Period as a gender crime; a myth that patriarchy creates to justify violence against women. Not only were midwives and healers accused of witchcraft, but also any woman who was in a vulnerable situation. In addition, women whose bodies do not conform to the white and Christian ideals are more prone to receive accusations in both, Spain and the Americas. It is necessary to give materiality to the lives of accused women and recognize the falsity of their crimes. In addition, we propose that those territories that have not yet made amends with historical memory continue to apply violence against women, sometimes in sinuous and imperceptible ways. This essay includes the theories and critical perspectives of Silvia Federici and Rita Segato.

Keywords: witch, historical memory, witch-hunt, women, Femi-genocide.

AUTORA: SILVIA RUIZ TRESGALLO

Correo electrónico:
 ruiztresgallosilvia@gmail.com

Introducción

Este artículo pretende profundizar en la construcción del mito de la brujería y cómo esta fantasía patriarcal ha sido utilizada, desde el principio de la Edad Moderna, para demonizar los cuerpos de las mujeres y justificar distintos tipos de violencia ejercida sobre el ser femenino. Por un lado, aunque en general se acusa a las mujeres autónomas y con oficios vinculados a la reproducción, como parteras y curanderas, cualquier mujer, si carecía de los apoyos pertinentes, podía ser acusada de bruja. Por otro lado, tanto los documentos históricos como los textos literarios en ambos lados del Atlántico, en especial durante los Siglos de Oro y la época colonial, colocan en el cuerpo de las brujas a hembras que, en general, se alejan del modelo caucásico.

Estas narrativas, analizadas desde una perspectiva que une género y memoria, dan materialidad a las vidas negras, mestizas, y mulatas. En algunos casos los textos exponen los abusos a los que son sometidas las mujeres acusadas de brujería, mismos que van desde la prisión y la humillación pública hasta el feminicidio. Si bien la memoria histórica se ha utilizado para condenar los asesinatos de judíos en los campos de concentración nazis o las desapariciones en la dictadura argentina, estas violencias ejercidas sobre las mujeres por su género todavía no han sido criminalizadas, ni tampoco los responsables expuestos en muchos de los territorios donde tuvieron lugar. Consideramos que la falta de memoria histórica sobre estos hechos es consistente con la continuación de las violencias que, de forma sinuosa, siguen perpetrándose contra las mujeres.

Brujas y memoria histórica: una perspectiva feminista

Podría sorprender que en una revista de estudios feministas en el 2022 regresemos al término bruja utilizado en la modernidad temprana. Sin embargo, como planteamos aquí, este término, creado para demonizar a las mujeres y justificar las violencias ejercidas sobre ellas, sigue presente. Covarrubias Orozco en Tesoro de la lengua castellana o española (1611) define el término bruja con las siguientes palabras: "Bruxa, brujo, cierto género de gente perdida y endiablada que, perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa [...]". El autor coloca el femenino antes que el masculino, en este caso no para priorizar a la mujer sino más bien para indicar que las féminas, debido a su supuesta debilidad natural, eran más dadas a ser siervas del maligno. Como indica Silvia Federici "hacia el siglo XVI el ataque de la magia estaba ya en su apogeo y las mujeres eran sus objetivos más probables" (2004/2010, p. 239). El aspecto que parece condenar Covarrubias en su definición es la libertad, dando a entender que aquellas damas que no se acomodan al molde que los varones han creado para ellas corren el peligro de ser acusadas.

El término bruja se sigue utilizando en la actualidad para denigrar a las mujeres y para ello no tenemos más que aludir a algunos ejemplos del panorama político reciente. Durante la toma del capitolio en Estados Unidos el pasado 2021, en el cartel de uno de los manifestantes se podía leer "Pelosi Satán"; una demonización de esta política que continúa en las redes, donde no es difícil encontrar alusiones a las supuestas



conspiraciones satánicas en las que participa. En el mismo año, en España, el diputado José María Sánchez García, del partido de ultraderecha VOX, llamó a una de las diputadas del parlamento “bruja” por defender el derecho al aborto.

Evidentemente, la perspectiva de quienes usan esta palabra para aludir a una mujer no es la del empoderamiento femenino que plantean las integrantes del colectivo W.I.T.C.H. con su reapropiación contemporánea, o las participantes en las marchas feministas al exclamar “Somos las nietas de las brujas que no pudisteis quemar”. Más bien, lo que se encuentra detrás de este término suele ser el insulto y el odio que llevó en los siglos XVI, XVII y XVIII a la persecución, prisión, tortura, exilio o asesinato de miles de mujeres en Europa y América. Según nos informan Abalao, Fillat y García, la caza de brujas no ha terminado, sino que sigue desarrollándose en determinadas zonas de África, India y Papúa Nueva Guinea (2019).

Nadie osaría folklorizar o burlarse de los cuerpos de los judíos asesinados en las cámaras de gas de los campos de concentración nazis; sin embargo, aún en la actualidad, las brujas, torturadas o quemadas en hogueras son caricaturizadas y colocadas en cuerpos femeninos que el sistema patriarcal considera devaluados y desechables. Nos preguntamos por qué la persecución de las brujas no ha sido aún considerada en todos los espacios donde tuvo y tiene lugar como un crimen de lesa humanidad y cómo esta decisión influye en las violencias que continúan sufriendo las mujeres.

La memoria histórica es un concepto historiográfico acuñado por Nora (1997) para designar el esfuerzo de grupos humanos por encontrar su pasado. El interés por recuperar la historia puede hallarse no solo en representaciones físicas del pasado (estatuas, monumentos), sino en toda una serie de documentos reales o ficticios. Dentro de las políticas de recuperación de la memoria histórica están los llamados sitios de memoria, lugares donde se han desarrollado hechos traumáticos que se pretenden recordar con la intención de hacer justicia a las víctimas y procurar que atrocidades semejantes no vuelvan a suceder.

² Con espectacularización de la brujería nos referimos a la puesta en escena de los lugares donde supuestamente tuvieron lugar los aquelarres o los espacios donde las mujeres fueron torturadas. Estos entornos teatralizados, más que proveer una información que intente mantener el respeto hacia las víctimas, se centran en exponer los actos más escandalosos o las torturas más despiadadas. No se busca hacer memoria, sino convertir a las mujeres acusadas de pacto y familiaridad con el demonio, y las múltiples violencias a las que fueron sometidas, en un producto de consumo de carácter gore que se enlaza con el turismo negro.

Sin embargo, en su mayor parte, los lugares donde se desarrollaron los supuestos aquelarres, nos referimos a los ritos del Sabbath, o los museos que exponen las torturas aplicadas a las mujeres imputadas por pacto y familiaridad con el demonio, participan de una espectacularización² de la brujería más vinculada al “turismo negro” que a la búsqueda de justicia. “El turismo negro se relaciona con los viajes a lugares donde se han producido eventos relacionados con la muerte, la tragedia, la violencia y/o el dolor” (Ruiz Tresgallo, 2019a, p. 215).

Tal pareciera que en vez de destacar la falsedad de acusaciones disparatadas —que incluyen la capacidad de volar, la práctica de relaciones sexuales con el demonio o la destrucción de bienes y cosechas— siguen manteniendo la culpabilidad de las víctimas; tanto aquellas que fueron asesinadas como las sobrevivientes. Además, la visita a estos espacios de dolor va a menudo acompañada de prácticas de consumo capitalistas, ya que se obtiene un beneficio económico por la visita, que, de forma directa o indirecta, se beneficia del sufrimiento de las mujeres torturadas.

Hasta el momento, los lugares donde se ha buscado reparar la memoria de las mujeres condenadas por brujería de los siglos XV al XVIII han sido Escocia, Suiza, Noruega, Navarra y recientemente Cataluña. El pasado enero de 2022 se expuso esta iniciativa en el parlament para honrar a más de mil mujeres como “víctimas de una persecución misógina y dar soporte a la campaña impulsada por la revista ‘Sàpiens’ denominada ‘No eren bruixes, eren dones’ (‘No eran brujas, eran mujeres’), así como promover la justicia histórica” (Macedo, 2022, párrafo 2). La Cámara solicitó a los ayuntamientos de toda Cataluña modificar la nomenclatura de su callejero, para incluir los nombres de las mujeres condenadas y ejecutadas por delito de brujería (Macedo, 2022). Con este acto, se busca reparar y restituir la memoria histórica sobre las acusadas, un delito que es necesario abordar desde una perspectiva de género, puesto que las imputadas son mujeres en un 90% de los casos. Ellas son construidas como brujas al no pertenecer a la comunidad o llevarse mal con sus vecinos.

En un estudio previo sobre las condiciones de precariedad que facilitaban las denuncias ante el Santo Oficio, hemos propuesto algunas categorías a tener en consideración, en particular, en el territorio americano:

El primer elemento es el género, puesto que ser mujer supone pertenecer a una categoría inferior a la del varón. La etnia es el segundo aspecto a tener en cuenta, ya que, cuanto más alejado esté un individuo del modelo caucásico peninsular, más posibilidades tiene de ser perseguido. Nos referimos aquí a las afrodescendientes (negras, mulatas), mestizas, etc. El tercer elemento es el estado civil, ya que, para una mujer, estar soltera o viuda significaba no solo no cumplir con su papel reproductivo, sino no ser controlada por el esposo. Por supuesto, la clase social y la filiación resultan muy importantes en la sociedad colonial, ya que, en muchos casos, las esclavas y criadas se adscribían a sus amos, y por tanto al rancio abolengo de quienes las contrataban para justificar que, como sus señores, eran buenas cristianas, y no discípulas de Satán. La última condición que incluimos es el nivel económico, porque tanto si este es bajo como si las actividades lucrativas le permiten a una mujer ser autónoma, la fémina es más susceptible de ser acusada. Es decir, la pobreza, que dificulta la subsistencia y la independencia económica, que elude la supervisión masculina, colocan a las damas en una situación de precariedad (Ruiz Tresgallo, 2019b, s. p.).

Aunque cualquier mujer podía ser acusada como bruja, existe un perfil criminal que hace a determinados cuerpos más susceptibles de este delito. Las mujeres dedicadas a los oficios vinculados con la reproducción y la sexualidad, tales como las parteras, curanderas y trabajadoras sexuales se encuentran entre las imputadas. Como comenta Federici “con la marginación de la partera, comenzó un proceso por el cual las mujeres perdieron el control que habían ejercido sobre la procreación, reducidas a un papel pasivo en el parto, mientras que los médicos hombres comenzaron a ser considerados como los verdaderos dadores de vida” (2004/2010, p. 137). En general las mujeres

con cierto grado de autonomía que vivían solas, las ancianas pobres, y también las extranjeras, eran mal vistas por la sociedad y cuando ocurría algún tipo de desgracia como la pérdida de cosechas, la enfermedad de animales o la muerte de personas, en especial infantes, buscaba chivos expiatorios a quienes culpar. Aunque los delitos eran falsos, se lograban las declaraciones de culpabilidad por medio de la tortura.

En el caso de América, las mujeres que forman parte de las castas desprestigiadas dentro de la sociedad colonial, nos referimos a afrodescendientes (negras, mulatas) y mestizas, son las que con más frecuencia aparecen dentro de los procesos inquisitoriales, los autos de fe y la literatura que alude a las mujeres condenadas por tal delito. Dentro de las imputadas en el famoso caso de Tolú (1632) en el Nuevo Reino de Granada, Colombia hoy en día, “la mayor parte son negras y mulatas [...] La evidente falsedad de estas denuncias fantásticas, que ya habían recibido numerosas mujeres en Europa, muestra que en el Nuevo Reino de Granada la intersección entre género y etnia señala claramente a las afrodescendientes como las víctimas propiciatorias de la sociedad colonial” (Ruiz Tresgallo y López Badano, 2021, s. p.). En la Nueva España, los casos recogidos por Méndez (1997) y leyendas, como la de la mulata de Córdoba, identifican los cuerpos más vulnerables, así como el deseo de eliminar a determinados colectivos étnicos de la identidad nacional. Estas narrativas, analizadas desde una perspectiva que une género y memoria, dan materialidad a las vidas negras, mestizas, y mulatas, invisibilizadas en otros ámbitos, pero que aquí existen y tienen voz.

La violencia no se encuentra únicamente en la acusación, sino también en la manera en la que los agentes del Santo Oficio tratan los cuerpos de estas mujeres. No solo eran aisladas y encerradas en prisiones para romper sus lazos afectivos y hacerlas más vulnerables, sino que además se las transformaba en brujas a través de un proceso de producción similar, que porta la marca de la masculinidad. Muchas mujeres eran azotadas por las calles; castigo que implicaba una humillación pública. Segato (2013, p. 21) considera que “por su calidad de violencia expresiva más que instrumental —violencia cuya finalidad es la expresión del control absoluto de una voluntad sobre otra— la agresión más próxima a la violación es la tortura, física y moral”.

“La vara, el látigo o las cuerdas con las que probablemente se ejercieron los azotes [...] poseen un carácter fálico que señala que quienes imparten el castigo son los hombres” (Ruiz Tresgallo, 2018, p. 147). En otros casos, las mujeres eran rapadas (despojadas de su cabello) y atravesadas con objetos puntiagudos y penetradores para encontrar la supuesta marca de Satán. La intensidad de la violencia podía llevar incluso al asesinato de la mujer, que en los peores casos acababa ahorcada o quemada en la hoguera.

Además, no podemos obviar que el exilio con el que eran penadas muchas de las mujeres juzgadas, en su mayoría pobres y sin apoyos, debió de causar a corto o medio plazo su muerte. La acusación de brujería permitió torturar el cuerpo de la mujer, una violencia realizada por los hombres, ya que como afirma Weisz, “los verdugos crean un sentido de identidad criminal compartida entre los hombres, la unidad que caracteriza al grupo es un odio hacia la mujer y a las brujas como su pretexto” (2015, p. 58). Estas violencias no se alejan demasiado de las violaciones y feminicidios actuales, donde el cuerpo femenino pasa por un maltrato que indica que el agresor o agresores son varones.

En este sentido, sería interesante relacionar la caza de brujas con el delito de femigenocidio que propone Segato (2012). En opinión de la investigadora:

Necesitamos una categoría que pueda ser llevada a la categoría de un nivel jurídico en el fuero internacional de Derechos Humanos, que hable de un tipo de crimen de otro orden, donde la mujer muere no en la dinámica de las relaciones interpersonales, sino que muere por el *genus* (género), es decir que no hay conocimiento, que sus torturadores no la conocen, no hay una relación personal, ni una proporcionalidad uno a uno entre el asesino y su víctima. Sino que un grupo y un mandante de asesinos victimizan a un número alto de mujeres, un número mayor de víctimas y es allí donde propongo que reservemos la categoría femigenocidio (Segato, 2012, s. p.).

La antropóloga y activista aplica esta tipificación criminal a Guatemala, durante el conflicto armado de los ochenta, o a la situación del narcotráfico en Ciudad Juárez, en los noventa. Consideramos que las mujeres condenadas a muerte por delito de brujería

corresponden a esta categoría de femigenocidio, puesto que formaron, especialmente en Europa, un grupo importante. En muchos casos no conocían a sus verdugos y no había una proporcionalidad entre el número de asesinos y sus víctimas. Ellas fueron torturadas y asesinadas por su género.

A pesar del paso del tiempo, las violencias que promovían la caza de brujas continúan en muchas sociedades contemporáneas, aunque con distintos grados de intensidad. En muchos países, los cuerpos de las mujeres no son considerados autónomos sino más bien una propiedad de las instituciones patriarcales. La falta de acceso a medidas anticonceptivas o la ilegalidad de la interrupción del embarazo proceden de una criminalización de los actos en contra de la reproducción que toma el Estado contra las mujeres. Otras instituciones, como las de la salud realizan violencias obstétricas normalizadas que pueden llegar a poner en peligro la vida de las pacientes. Sin embargo, la violación, el maltrato y el asesinato de mujeres no parecen ser perseguidos ni con los mismos medios ni con la misma intensidad; la impunidad o las bajas condenas que producen estos crímenes nos hacen pensar que, para el poder judicial, sus cuerpos no importan.

Reflexiones finales

Para finalizar, las razones que comenzaron la caza de brujas surgieron en un clima de enfermedad y pérdida de cosechas, paralelo a la situación actual de COVID-19 y crisis económica pandémica, y responden a determinadas lógicas asociadas a los valores de una sociedad. La misoginia, que pregonaban hace siglos los Padres de la Iglesia (Ruiz Tresgallo, 2020, p. 97), conduce a una devaluación del ser femenino que crea el campo de cultivo perfecto para convertir en brujas a las mujeres más precarizadas. La caza de brujas, tal y como recoge el *Malleus Maleficarum* (1487) de Kramer y Sprenger, se sostiene en un discurso de odio hacia el ser femenino. También se estigmatiza a colectivos que no pertenecen a la cultura hegemónica, como determinados grupos étnicos, minorías religiosas, migrantes y población LGBTTTIQ+.

Consideramos que el reconocimiento de las vidas de las mujeres perseguidas, torturadas y en los peores casos, asesinadas a través de la memoria histórica podría ser una medida de restauración política que condujera a favorecer la equidad y la justicia en nuestro presente. La investigación de estos hechos desde la academia debería recuperar de manera simbólica estas vidas, reconocer la falsedad de las acusaciones, así como apoyar leyes y prácticas instruccionales que defiendan la autonomía y la libertad de las mujeres en nuestro presente y futuro.

Bibliografía

- Abalao, N., Fillat, N. & García, B. (2019, 20 de marzo). Recuperar la memoria histórica de las brujas. *Contexto y Acción*, (213). <https://ctxt.es/es/20190320/Politica/25098/Nuria-Alabao-Nerea-Fillat-Beatriz-Garc%C3%ADa-quema-de-brujas-asesinatos-Pamplona.htm>
- Covarrubias, S. (2006). Tesoro de la lengua castellana o española. (I. Arenallo y R. Zafra, eds.). Editorial Iberoamericana. (Original publicado en 1611).
- Federici, S. (2010). Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria (V. Hendel y L. Sebastián Touza, trads.). Traficantes de sueños (Original publicado en 2004).
- Kramer, H., & Sprenger J. (1975). *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujos)* (F. Maza, trad.). Orión (Original publicado en 1487).
- Macedo, G. (2022, 26 de enero). Cataluña repara la memoria de las mujeres condenadas por brujería "víctimas de una persecución misógina". *20 minutos*. <https://www.20minutos.es/noticia/4947320/0/cataluna-repara-memoria-historica-mas-de-mil-mujeres-condenadas-brujeria/>
- Méndez, M. A. (coord.) (1997). *Catálogo de textos marginados novohispanos: Inquisición siglo XVII, Archivo General de la Nación (México)*. El Colegio de México.
- Nora, P. (1997). *Les lieux de mémoire. Gallimard*.
- Ruiz Tresgallo, S. & López Badano, C. (2021). Voces silenciadas por la historia. La hechicera Juana García o la obliteración de la afrodescendencia. *Cuadernos de literatura*, 25. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl25.vshh>
- Ruiz Tresgallo, S. (2020). La dialéctica de los cuerpos abyectos: Mujer y demonio en *El Conde Lucanor* y *El Arcipreste de Talavera*. *Medievalia*, 23(2), 65-101. <https://doi.org/10.5565/rev/medievalia.462>
- Ruiz-Tresgallo, S. (2019a). Turismo negro y políticas del recuerdo: la mercantilización de la memoria histórica en el cine argentino sobre el terrorismo de estado. *Hispanic Issues On Line*, 22, 214-235. https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/212845/hiol_22_10_tresgallo_0.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Ruiz Tresgallo, S. (2019b). Voces silenciadas por la historia: la mujer en la lengua del barroco americano. *Hablar y vivir en América. Siglos XVI-XIX* (C. Company, ed.). UNAM y El Colegio Nacional (aceptado para publicación en 2019).
- Ruiz Tresgallo, S. (2018). La construcción política de la hechicera: discursos de género y poder en *El caso de Juana de Mansilla de Bernal Díaz del Castillo*. *Études Romanes de Brno*, 39(2), 137-150. <https://doi.org/10.5817/ERB2018-2-9>
- Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta Limón (Original publicado en 2006).
- Segato, R. (2012). *El femigenocidio, ¿De qué se trata?* Fundación Iberoamericana para el desarrollo. <http://www.fundacionfide.org/comunicacion/noticias/archivo/81564.html>
- Weisz, G. (2015). Estigma de bruja. En M. Fe (coord.) *Mujeres en la hoguera: representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja* (pp. 53-62). UNAM.

Feminismo encarnado: la emancipación de los cuerpos de las mujeres

Resumen

El poder ejercido sobre los cuerpos de las mujeres es el abuso más generalizado de los derechos humanos en el mundo, y también el menos reconocido. Si bien la fisiología humana representa diferencias en funciones reproductivas, el género como elemento social ha sido creado desde la óptica hegemónica masculina, el cual define el deber ser de las personas en la sociedad en función de su genitalidad, situándolos así en dos sitios: lo masculino (que representa el poder, la inteligencia y la fuerza) y lo femenino (desde la subordinación, la emocionalidad y la debilidad) (Millet, 1995). Estos ideales impuestos promueven la discriminación hacia las mujeres. Ante el hartazgo del control ejercido sobre sus cuerpos y subjetividades, las mujeres, desde la praxis feminista, han visibilizado aspectos culturales que las discriminan y que amparan situaciones que las violentan. Por tanto, se han atrevido a situar su corporalidad como medio de subversión desde las prácticas de reapropiación, tal como el uso de anticonceptivos, el aborto y la colocación de sus cuerpos en el centro de la protesta. Las pintas corporales, los cantos, el performance, entre otros, parten de estos proyectos encarnados. De esta manera, han rechazado la construcción de la femineidad que la cultura les ha heredado, desarrollando una crítica de la política del cuerpo, pero no desde el discurso biológico, sino en términos del cuerpo material como sitio de la lucha política, denunciando así las diferentes formas de opresión y descubriendo lugares de afirmación y de reconocimiento con otras mujeres.

Palabras clave: feminismo, cuerpo de las mujeres, violencia contra las mujeres.

Abstract

The power over women's bodies is the most widespread abuse of human rights in the world, and also the least recognized. Although, human physiology represents differences in reproductive functions, gender as a social element has been created from the male hegemonic perspective, defining the duty of individuals in society according to their genitality and placing them in two positions: the masculine (power, intelligence and force) and the feminine (subordination, emotionality and weakness). These imposed ideals promote discrimination against women. Faced with

AUTORA:

ANA PAOLA GALVÁN SERRANO

Correo electrónico:
paola.galvanserrano@gmail.com

the weariness of the control over their bodies and subjectivities, women from feminist praxis have made visible cultural aspects that discriminate against them and protect situations that violate them. Therefore, they have dared to situate their bodies as a means of subversion from the practices of reappropriation, such as the use of contraceptives, abortion and the placement of their bodies in the focus of the protest.

The body painting, songs, performance and others, start from these embodied projects. In this way, they have rejected the construction of femininity that culture has inherited from them, developing a critique of the politics of the body, but not from the biological discourse, but in terms of the material body as a site of political struggle, thus denouncing the different ways of oppression and discovering places of affirmation and recognition with women.

Keywords: feminism, women's body, violence against women.

“Nadie puede describir en realidad la angustia y desesperación sufrida por una mujer al ver su cuerpo convertido en su enemigo”.

Silvia Federici

Introducción

Las mujeres se desnudan ante los reflectores, toman misoprostol, se observan en espejos, se erotizan, tienen sexo con uno, dos, cien, una, dos, cien. Descubren sus mamas en espacios públicos para alimentar, y a veces en manadas para incomodar. Pelean con otros cuerpos, usan collares con figuras de vulva, encapuchan su rostro en tiempos de revolución. Consumen anticonceptivos, fotografían su cuerpo con el celular, se abrazan entre sí. Perforan su piel, se depilan, o no. Se pintan consignas, portan pañuelos morados, verdes, usan minifaldas, maquillan sus golpes, ensucian tachones, vuelven a las parteras, se introducen copas de látex, se reencuentran con sus cuerpos después de una relación violenta.

Los cuerpos de las mujeres caracterizados por su compleja diversidad han sido históricamente representados en reducidos imperativos creados desde una óptica hegemónica masculina. Estas delimitaciones conllevan no solo las representaciones, sino también las normas, las conductas y las realidades percibidas sobre sus corporalidades. Socialmente se les ha impuesto el deber ser a través del control de sus cuerpos, la maternidad es uno de ellos, colocado como la cúspide en la lista de mandatos a cumplir. A todo lo anterior, ¿cómo y desde dónde han sido creados estos imperativos? ¿qué significa vivir (más no poseer) un cuerpo femenino?

Apropiación de la corporalidad de las mujeres

La condición y las conductas esperadas de las personas en la sociedad están definidas por las normas. A partir de ello se ha propuesto el concepto “género”, el cual tiene el objetivo de darle significado a las diferencias que determinado contexto cultural atribuye a las mujeres y a los hombres (Money, Hampson y Hampson, 1957). Desde la década de los 70, este término comenzó a ganar popularidad entre las feministas, quienes lo fueron incluyendo en sus argumentos críticos que hablaban de la situación de las mujeres. De esta manera, el género ha sido definido como un proceso cultural que deposita de manera jerárquica las identidades, los cánones de comportamiento y los roles a partir de la simbolización de las características sexuales diferenciadas entre mujeres y hombres (Lamas, 2014). Estos elementos culturales, si bien son dependientes de las características biológicas, son modificables conforme al contexto y al momento histórico.

Se retoma entonces, como base de análisis, al sistema sexo-género (Rubin, 1986), el cual fue situado como la primera referencia teórica para describir el conjunto de representaciones de la cultura, normas, valores y acciones que la sociedad elabora desde las diferencias anatómico-fisiológicas de las personas, relacionadas con la satisfacción de los impulsos sexuales. En esta interpretación de los cuerpos se va conformando el Yo, en tanto se va apropiando de la comunidad en la que se encuentra, experimentando así su identidad corporal, psíquica y simbólicamente (Benhabib, 1997).

Pero estas interpretaciones son producidas y controladas por sujetos de poder (Butler, 2002), regulando las corporalidades de las personas a través de disciplinas, discursos y prácticas concretas. A esto Michel Foucault (1998) lo llamó bio-poder, cuyos efectos se han destinado a la producción de cuerpos dóciles, es decir, que están a expensas de un poder que gestiona mecanismos permanentes para clasificarlos, medirlos, jerarquizarlos y excluirlos estableciendo estrategias de normalización. Dichos elementos biológicos se encuentran como territorios ocupados, tomados por las figuras de poder, lo que se conoce como la colonización de los cuerpos. Es así como van adquiriendo elementos específicos regulados por el poder que conforman su identidad, categorizándose en dos sitios: lo masculino y lo femenino, situados en lugares polarizados y complementarios uno del otro (Saucedo, 2011).

Esta división no solo coloca a los hombres y a las mujeres en lugares distintos, sino que también les ubica en una posición vertical evidenciando ventajas en los varones. Ellos son situados desde la inteligencia, la agresividad y la fuerza, con lo que pueden ver realizados sus intereses en los espacios de productividad humana, mientras que a las mujeres las posiciona desde la ignorancia, la emoción y la debilidad, asignadas al servicio doméstico que tiende a detener su progreso al nivel de la experiencia biológica (Millet, 1995). Estos ideales impuestos sobre el deber ser en el cuerpo generizado (Turner, 2008) han creado espacios que promueven y justifican la subordinación y control de las mujeres.

Desde la crítica feminista, se ha evidenciado el proceso de naturalización del que ha sido objeto el género. Aunque es necesario visibilizar no solo las relaciones de dominación en función del mismo, sino tener presentes otros elementos sistémicos y culturales que se van entrelazando y creando situaciones concretas de opresión. Por ejemplo, la triada patriarcado-colonia-modernidad, que describe adecuadamente la prioridad del sistema patriarcal como apropiador del cuerpo femenino, como la primera colonia (Segato, 2016). En efecto, el control ejercido sobre ellas puede verse representado en diferentes prácticas como violaciones grupales, ablaciones genitales, planchado de mamas, matrimonios infantiles, exposición de fotografías en los espacios cibernéticos sin su consentimiento, acoso sexual, feminicidios, entre otros. Dicho poder sexualizado encarnado se presenta en diferentes momentos de su vida, incluso desde antes de su nacimiento y hasta su vejez.

Los mandatos religiosos y políticos han cuestionado su autonomía y justificado su opresión en todos los ámbitos sociales. Lo anterior puede verse representado en el valor que la sociedad otorga a cada figura femenina desde una visión moralista. Por ejemplo, si es soltera, madre, sexoservidora; el lugar y trato que la sociedad les otorga dependerá de la performatividad que las mismas exponen a través de su carne.



Revaloración del cuerpo desde la epistemología feminista

Ante el hartazgo del control ejercido sobre sus cuerpos y subjetividades, las feministas han visibilizado desde la praxis aspectos culturales que las discriminan y que amparan situaciones que las violentan, pues uno de sus objetivos es que tomen consciencia de la opresión, dominación y explotación de la que son objeto por parte del sistema social, económico y político existente, con el propósito de rebelarse para cambiarlo.

En México, el movimiento feminista empezó a visibilizarse a partir de los años 60, que heredó un camino de lucha que se ha visto plasmada en diferentes ámbitos como el académico, el artístico, el periodístico y el cultural. La revista *Fem*, en 1976, imprime en una de sus publicaciones una frase que expresaría una de las pautas para analizar el fenómeno del control y violencia hacia las mujeres: "lo personal es político", es decir, la opresión vista no como un asunto privado que deba resolverse en casa, sino que compete a la sociedad y a las instituciones que la conforman. La justificación ideológica de esta situación alude a que los hombres pertenecen a la cultura como responsables del espacio público, mientras que las mujeres en sus roles domésticos cumplen funciones "naturales" como la crianza de las hijas e hijos y el cuidado de la familia, por lo que todo fenómeno que suceda dentro del espacio privado, incluida la violencia hacia las mujeres, compete solo a quienes están involucrados directamente.

Dentro del abordaje de la violencia perpetrada en contra de las mexicanas se cuenta con uno de los referentes más indignantes en la historia de nuestro país, y es la serie de torturas y asesinatos a mujeres iniciados en 1993 en el estado de Chihuahua. Esta entidad ha expuesto, como todo el territorio mexicano, que sus cuerpos son valorados meramente como objetos de consumo, pues las cofradías desde su poder terrorista en conjunto con el Estado se encargaron de plasmar el control territorial a través de la violencia colocada en los cuerpos de las mujeres (Segato, 2016). Y es que, actualmente, Amnistía Internacional (2019) ha declarado que México ocupa el primer lugar en feminicidios en América Latina.

Si bien dicha cultura misógina sostenida en el sistema patriarcal exige conformidad a las mujeres por medio de sus discursos, existe un potencial para la resistencia a partir de sus mismos elementos biológicos, pues siempre ha habido momentos de transgresión en los que las ideologías de lo establecido como "normal" han sido cuestionadas (Richarson y Locks, 2014). Entonces, estos cuerpos, como medio de subversión, han implicado aquellas prácticas dirigidas a su reapropiación como es el aborto, las protestas, el uso de anticonceptivos, la desnudez pública, entre otras (Muñiz, 2010), prácticas corporales impulsadas en mayor medida por las feministas.

Desde la epistemología feminista, se sustentó el rechazo a la construcción de la femineidad que el patriarcado les había heredado, y durante estas demandas se adquirió la consciencia de su corporalidad. Kate Cregan (2012) señala que las feministas han sido clave para analizar y cuestionar la perpetuación de imágenes sexualizadas de las mujeres en los medios. Dichos esfuerzos han buscado ahondar en este tipo de estudio, pues sus

atributos biológicos han sido colocados en un sitio inferior dentro de la lógica de la oposición binaria. Dicho así, la complejidad como categoría ha sido elegida como emocional y feminizada en oposición a la mente racional masculinizada (Bordo, 1995) para justificar la violencia perpetrada en contra de ellas. En respuesta a estos mandatos, las mujeres suponen a su corporalidad como un espacio de decisión y acción. Las prácticas corporales que han adoptado desde la resistencia han mostrado que este elemento biológico representa algo más que sus capacidades físicas, pues tiene la posibilidad de construirse y reconstruirse a la medida de los deseos individuales y colectivos.

Para el uso y goce de la corporalidad de las mujeres, la sociedad las prepara para que presuman juventud, delgadez y sensualidad, por lo que se debe rechazar su envejecimiento o elementos que indiquen alguna discapacidad (Muñiz, 2014). Las feministas empezaron a desarrollar una crítica de la "política del cuerpo", pero no como es representado desde el discurso biológico, sino en términos de lo material, como sitio de la lucha política.

Colocación del cuerpo frente a la lucha

Las mujeres han situado su corporalidad en el centro de la lucha feminista. Las marchas, las consignas pintadas en su piel, los cantos parten de estos proyectos encarnados:

Siglo veinte, "cuerpos dóciles", "bio-poder", "microprácticas" son conceptos útiles, y los análisis de Foucault que emplea para explorar los cambios históricos en la organización e instalación del poder son brillantes. Pero ni Foucault ni ningún otro pensador posestructuralista descubrió o inventó la idea de que el cuerpo "es el punto focal de las luchas contra el poder", eso fue descubierto por el feminismo. Lo personal es político, después de todo, ¿qué es más personal que la vida del cuerpo? y para las mujeres, quienes en su mayoría están confinadas a una vida que se centra en el embellecimiento, reproducción y cuidado de otros cuerpos (Bordo, 1993/2001, p. 36).

De acuerdo con lo anterior, diversos colectivos feministas han partido desde su propia anatomía para apropiarse de los espacios y exigir justicia. Recordemos el *performance* "Un violador en tu camino"¹, creado por el colectivo feminista chileno "Lastesis" y que fue replicado en noviembre de 2019 por miles de mujeres en el mundo, incluyendo las mexicanas, con el objetivo de denunciar las violencias recibidas por parte de elementos del Estado y de la sociedad en general (Forbes, 2019). Diferentes medios periodísticos cubrieron la noticia desde sus diferentes canales, incluyendo las plataformas digitales, y de entre los grupos mexicanos que replicaron destacó el realizado por las estudiantes de la preparatoria "General Francisco Villa 128" del municipio de Ecatepec en el Estado de México. Según el informe del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (Velasco, 2019), Ecatepec encabeza la lista de feminicidios en el territorio mexicano, es decir, las adolescentes vistas como "cuerpos dóciles" plasmaron su coreografía desde uno de los sitios considerados como los más peligrosos para ser mujer en México, colocando su corporalidad en el centro de la protesta a fin de buscar el reconocimiento de las distintas formas de opresión que encaran cotidianamente.

Como menciona Josefina Alcázar (2008), investigadora de los estudios del *performance*, dentro de la sociedad tradicional la misma anatomía femenina puede convertirse en una expresión libertaria, pues ha sido reprimida y reducida a objeto sexual. Al encontrarse posiciones de poder, emergen grupos que se rebelan ante estos dispositivos. Dado que el cuerpo es la materia prima de algunas activistas feministas, abordan la problemática desde este instrumento.

Algunas *performances* se han esforzado por recuperar la representación y la experiencia de su carne, como aquellas que se atreven a decir lo que otros no dicen. Buscan decolonizar ese territorio conquistado; como mencionan algunas artistas: "quizá la meta última del *performance*, especialmente si eres mujer, gay o persona de color (no anglosajona) es descolonizar nuestros cuerpos y hacer evidentes estos mecanismos descolonizadores ante el público, con la esperanza de que ellos se inspiren y hagan lo mismo por su cuenta" (Gómez-Peña, 2005, p. 205).

1 Ver video <https://www.youtube.com/watch?v=aB7r6hdo3W4>

Entonces, la figura de la performancera es el soporte de su obra, es la materia prima con la que se experimenta, cuestiona y transforma, a fin de combatir las estructuras de representación que definen a las mujeres como objetos y no como sujetas de acción.

Conclusiones

La posición de la figura masculina heterosexual y blanca, por encima de todo lo demás, ha ocasionado, entre otros fenómenos, relaciones de poder entre diversos seres corporales, principalmente los cuerpos de las mujeres marcados como territorios ocupados. A partir de los mandatos impuestos, surge el género como una naturalización artificial que exige a las personas alinearse de acuerdo con su sexo. La conciencia performativa de las mujeres ha dado lugar a que hayan resignificado esas acciones, en donde se señala la opresión que viven de manera cotidiana para encarnar la teoría feminista en la acción.

Las protestas han sido clave, como en otras luchas sociales, para cuestionar al sistema social vigente. La colectividad desafía profundamente al sistema que busca a su conveniencia mantener a la sociedad fragmentada. Las mujeres, a través de su corporalidad, proponen romper los límites que las reducen a aparatos sexuales y reproductivos; emanciparse, desafiar a un sistema que las prefiere dóciles, en silencio, quietas. Por ello, se ha despertado una conciencia colectiva de mujeres alrededor del mundo, quienes han buscado reconocer esas formas de opresión para reivindicar su papel desde su autonomía.

Realizar performance, organizar marchas y otros elementos creativos propuestos por las feministas retan los roles establecidos, pues algunas de ellas han situado a sus cuerpos al frente de la protesta como instrumento. Se proponen entonces nuevas formas de redescubrir las diferentes potencialidades del cuerpo en lo individual y lo colectivo, reconocer cómo las ancestras han sobrellevado los avatares patriarcales, escuchar a las mujeres del pasado y del presente que desde sus diferentes espacios han puesto su cuerpo al frente para exigir justicia. Concebir la corporalidad de las mujeres como sujetas deseantes y no como objetos deseados.

La sola corporalidad de las mujeres, el ser y organizarse con las otras desafía al patriarcado.

Bibliografía

- Alcázar, J. (2008). Mujeres, cuerpo y performance en América Latina. En K. Araujo & M. Prieto (eds.). Estudios sobre sexualidades en América Latina (pp. 331-350). FLACSO.
- Amnistía Internacional (2019). La violencia de género en México debe ubicarse en el centro de la discusión y de las políticas públicas. <http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/>
- Benhabib, S. (1997). The Generalized and the Concret Other. En Carol C. Gould (ed). Gender. Key Concepts and Critical Theory Humanities Press.
- Bordo, S. (1995). Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body. University of California.
- Bordo, S. (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo (M. Silva, trad.). Universidad de California (Original publicado en 1993).
- Butler, J. (2002). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Paidós.
- Cregan, K. (2012). Key Concepts in Body & Society. SAGE Publications.
- Forbes (2019, 12 de diciembre). Entrevista Lastesis: un mensaje transversal contra el patriarcado. Forbes. <https://www.forbes.com.mx/entrevista-lastesis-un-mensaje-transversal-contra-el-patriarcado/>
- Foucault, M. (1998). Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. Siglo Veintiuno.
- Gómez-Peña, G. (2005). En defensa del arte del performance. Colectivo La Pocha Nostra, Estados Unidos. Horizontes antropológicos, 11(24), 199-226.
- Lamas, M. (2014). Cuerpo, sexo y política. Océano.
- Millet, K. (1995). Política sexual. Feminismos. Ediciones Cátedra.
- Money, J., Hampson, J., & Hampson, J. (1957). Imprinting and the Establishment of the Gender Role. Archives of Neurology and Psychiatry, 77(33), 333-336.
- Muñiz, E. (2010). Las prácticas corporales. De la instrumentalizada a la complejidad. Antrhopos.
- Muñiz, E. (2014). Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista. Revista Sociedad Estado, 29(2), 415-432. doi: 10.1590/S0102-69922014000200006
- <http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/> & [http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/](http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/Body%20Studies.%20The%20Basics.%20http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/)
- Rubin, G. (1986). The Traffic in Woman: Notes on The Political Economy of Sex. En R [http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/R. Reiter \(ed.\), Towards an Anthropology of Women \(157-210\). \[http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/Monthly Review Press.\]\(http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/Monthly%20Review%20Press.\)](http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/R.%20Reiter%20(ed.)%20Towards%20an%20Anthropology%20of%20Women%20(157-210).%20http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/amnistia-internacional/amnistia-internacional-mayo-2019/Monthly%20Review%20Press.)
- Saucedo, I. (ed.) (2011). La violencia contra las mujeres en México ¿Qué debemos conocer sobre este tema? Programa Universitario de Estudios de Género; ONU Mujeres.
- Segato, R. (2016). La guerra contra las mujeres. Traficantes de sueños.
- Turner, B. (2008). The Body & Society. SAGE.
- Velasco, M. (2019, 04 de octubre). 15 municipios del Estado de México, dentro de primeros 100 lugares del país por feminicidio. Periódico Excelsior. <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/15-municipios-del-edomex-dentro-de-primeros-100-lugares-del-pais-por-feminicidio/1340064>

Arte urbano y feminismo: la ola del *paste up*.

AUTORA:
**ESTRELLA DE LOS ÁNGELES
RAMÍREZ MORALES**

Correo electrónico:
angelesmatilda@gmail.com

Resumen

Hoy, la violencia contra las mujeres es uno de los fenómenos más asiduos, por ello, es necesario visibilizarla para combatirla y a su vez reconocer la historia y logros de las luchas feministas alrededor del mundo en sus diferentes tiempos y contextos. Uno de los elementos fundamentales que nos han dejado los feminismos es la necesidad de apropiarnos del espacio público para ser escuchadas y visibilizar nuestras luchas. Sin embargo, a pesar de todo este bagaje, se nos siguen negando espacios, lo que impide apropiarnos de ellos; por ese motivo, esta cuarta ola feminista, gestada en los últimos años, nos convoca a salir a la calle para encontrarnos, celebrarnos, acompañarnos y luchar de la mano. Una de las principales expresiones que se ha retomado en los últimos años ha sido el arte urbano en sus siguientes manifestaciones: grafiti, estencil, paste up y, más recientemente, el tejido y el bordado para, a través de ellos, exigir el respeto de nuestros derechos. En este sentido, desde una breve revisión histórica, el presente trabajo pretende indagar cómo estas expresiones artísticas se han vuelto una forma de visibilizar las violencias que vivimos todos los días; así como enfatizar sobre la importancia de resignificar las calles como un espacio femenino y feminista fundamental de enunciación.

Palabras clave: Olas del feminismo, arte urbano, violencia, feminismo.

Abstract

Violence against women is one of the most common phenomena today, it is necessary to recognize it in order to fight it and at the same time make visible the history of feminist struggles around the world in their different times and contexts to recognize all that has been achieved in all these years of struggle. One of the fundamental elements that feminisms have left us is the need to appropriate the public space to be heard and make our struggles visible. However, despite all this baggage, we are still denied spaces and it is still difficult for us to appropriate it; this is why the fourth feminist wave that has been developing in recent years continues to invite us to go out to the streets to meet, celebrate, accompany and fight hand in hand. One of the main tools that have been taken up in recent years have been, mainly, through urban art such as graffiti, stencils, paste up and more recently, weaving and embroidery to demand respect for our rights. Thus, this paper aims to investigate how, from a brief historical review, these artistic expressions have become a way to make visible the violence we live every day; in the same way, it aims to emphasize the importance of resignifying the streets as a fundamental feminine and feminist space of enunciation.

Keywords: Waves of feminism, urban art, violence, feminism.

Introducción

En los últimos años, hemos sido testigas y testigos de la violencia de género contra las mujeres como una de las problemáticas sociales que más nos aqueja; aunado a su forma más extrema, los feminicidios, que van cada vez al alza, sin embargo, es muy importante seguir trabajando para conocer y reconocer las diferentes manifestaciones de la violencia y poder combatirlas.

Algunas de las razones por las que han convergido las olas feministas en sus diferentes épocas son las distintas crisis mundiales, políticas, económicas y sociales, ya que las mujeres son las primeras afectadas, y, en segundo lugar, la negación nuestro papel en la historia por la cual quedamos apartadas y vulneradas.

En este sentido, el espacio público se ha vuelto uno de los elementos más importantes en las luchas sociales del mundo, ya que ahí se reflejan las inquietudes y problemas de la sociedad, y por supuesto, el feminismo no está fuera de este espacio. Por otro lado, la calle también ha sido un lugar que se nos ha negado históricamente y en donde las mujeres no nos sentimos representadas, por esa razón, es necesario seguir construyendo espacios libres de violencia para todas, siendo el arte urbano una de las herramientas de mejor accesibilidad con expresiones como el *paste up*, el grafiti, el estencil, el bordado y el tejido, solo por mencionar algunas.

Por ello, nace el interés del presente trabajo, el cual tiene como objetivo hacer un breve recorrido histórico de las diferentes olas del feminismo y analizar el arte urbano como eje fundamental en la lucha feminista.

La violencia, el eje transversal del feminismo

La violencia, y específicamente la violencia de género contra las mujeres, es una de las principales razones por las que se han creado diferentes espacios de lucha y resistencia desde la sociedad civil, las instituciones, colectivas, etc. Sin embargo, hoy la violencia se sigue invisibilizando y perpetuando en la cotidianidad, y para hablar de su visibilización y erradicación es necesario definirla. De acuerdo con ONU Mujeres (s.f.) consiste en aquellas acciones que causan daños o sufrimiento, ya sea físico, sexual o mental contra las mujeres, adolescentes y niñas por razones de género, colocándolas en alguna situación de riesgo en espacios públicos o privados.

A partir de esto se derivan diferentes tipos de violencia, como la económica, psicológica, emocional, física y sexual; pero también el abuso sexual, hostigamiento, acoso, estupro, trata de personas, la violación y una de las más letales, el feminicidio. Este último ha sido uno de los problemas más críticos en el país, ya que en promedio ocurren 10 feminicidios al día (García, 2021), lo que pone a todas en un estado de emergencia y se vuelve necesario combatirlo desde donde nos sea posible. El tema de la violencia de género se ha inmiscuido cada vez más en la agenda feminista, por lo que de ahí se han derivado las diferentes olas feministas abordadas brevemente a continuación.



El feminismo a través de los años

Los feminismos se han gestado en diferentes momentos de crisis históricas donde las mujeres “hemos sido el reflejo de todas las crisis globales” (García, 2018, p. 17), conocidas como oleadas, principalmente en Europa y Estados Unidos.

La primera de ellas corresponde a la crítica de las obras filosóficas “clásicas” y el iluminismo del siglo XV que solo reconocía a los hombres como ciudadanos y sujetos racionales; a partir de esto surgieron diversas pensadoras que criticaron este pensamiento machista para reivindicar el papel de las mujeres en la sociedad de la época; así se generaron grandes obras como *La ciudad de las damas* de Christine de Pizan, *Los derechos de la mujer y la ciudadana*, de Olympe de Gouges, y *Una vindicación de los derechos de la mujer*, de Mary Wollstonecraft (Muñoz, 2019a).

La segunda ola surge en el siglo XIX con el movimiento sufragista principalmente en Europa, donde se buscaba el reconocimiento de las mujeres como ciudadanas en el sentido de tener el derecho de votar y ser votadas¹. Una de las principales características de este movimiento fue utilizar la calle como un espacio de protesta que era necesario conquistar para hacer visibles las demandas de las mujeres sobre la base de la igualdad. De esta segunda ola se desprendieron diferentes feminismos, de acuerdo con las necesidades de las mujeres en diferentes contextos, tal es el caso del feminismo socialista, el materialista y el anarquista (Muñoz, 2019b).

Posteriormente, en el siglo XX, bajo los lemas: “Lo personal es político” de Kate Millet, y “No se nace mujer, se llega a serlo” de Simone de Beauvoir en 1949, germina la tercera ola del feminismo también en países occidentales como Estados Unidos y el continente europeo, de la cual se originan diversas luchas como la estudiantil, la antirracista de mujeres afrodescendientes, orientales y chicanas de donde surgen grandes luchadoras como Angela Davis, Bell Hooks, Gloria Anzaldúa, Yolanda López, Alma García, etc., quienes pusieron en la mesa temas como la racialidad, la importancia del lenguaje, la clase y la sexualidad (Cacheux, 2003); y, al igual que con las sufragistas, las calles fueron uno de los principales espacios donde se generaron las protestas.

¹ Se recomienda ver la película *Las sufragistas*, de Sarah Gavon.

Otra de las ramas importantes de esta oleada fue el feminismo dentro del arte, ya que las artistas feministas comenzaron a destacar no solo en los espacios cerrados como galerías de arte o teatros, sino que muchas de ellas empezaron a salir a la calle para alzar la voz desde sus propias disciplinas, principalmente en el performance, la pintura, el arte objeto, la música y la danza, tal es el caso de Judy Chicago, Ana Mendieta, las Guerrilla Girls, Louise Bourgeois, Carolee Schneemann, Polvo de Gallina Negra, entre otras.

Por otro lado, en Latinoamérica, los movimientos feministas no se quedaron atrás; sin embargo, la distinción entre Latinoamérica y occidente es bastante marcada, si bien no se conocen con el nombre de oleadas, se dividen por etapas. La primera corresponde a los siglos XIX y XX con los movimientos sufragistas en países como Chile, en 1949; Brasil, en 1932, y Argentina, en 1947. Recordemos que el sufragio femenino en nuestro país surgió como tema de debate público en espacios del movimiento constitucionalista; sin embargo, no fue hasta 1953 que la reforma de ley entra en vigor y en 1958 fue la primera vez que las mujeres pudieron acudir a las urnas (Cano, 2014).

En la segunda etapa sobresalió la creación de colectivas y la participación de mujeres obreras y campesinas para la defensa de sus derechos en países como Honduras, Venezuela, Ecuador y Bolivia (Barrancos, 2020). Posteriormente, debido a los procesos independentistas, dictaduras, procesos bélicos, etc., se dio un estancamiento del movimiento; no obstante, gracias a estos acontecimientos políticos y económicos, las mujeres empezaron a organizarse en países como El Salvador, Nicaragua, Panamá, Costa Rica, Colombia, Perú, Uruguay, Argentina y Chile (Barrancos, 2020).

La tercera etapa corresponde a la creación de programas académicos dedicados al estudio de las mujeres, de género o feminismo, por ejemplo, en México, Panamá, Cuba, Costa Rica, Venezuela, Colombia, Ecuador, entre otros. Podríamos decir que las principales exigencias del siglo XX recayeron en la participación, la representación política y el derecho a la educación; al igual que las demás etapas y oleadas europeas, estas exigencias se presentaron en la calle.

Todo este devenir mundial nos permite vivir el hoy en la marea de la cuarta ola feminista (García, 2018),

la cual nace como una respuesta a la crítica del capitalismo neoliberal, donde la explotación de los territorios, los cuerpos, el agravio de la desigualdad social, el hambre, la pobreza y la violación de los derechos humanos fundamentales reflejan una crisis global donde el mundo es cada vez más inseguro y violento, principalmente para las personas más vulnerables, es decir, las niñas, niños, mujeres, adultas y adultos mayores, personas sexo disidentes, personas neurodivergentes, es decir, quienes están fuera de lo hegemónico.

Por ello, en países como Argentina y México, inició una importante lucha contra los feminicidios y la legalización del aborto. Por ejemplo, en Chile se ha destacado la organización universitaria para erradicar el acoso escolar, la privatización de la educación y la necesidad de modificar la constitución que rige al país desde la dictadura; en Colombia, la pronunciación de las mujeres por la paz luego de que este sector fuera afectado por los conflictos guerrilleros. En Brasil surgió una coyuntura política y de resistencia a partir de la destitución de Dilma Rousseff y el nombramiento de Jair Bolsonaro con sus discursos homofóbicos, antifeministas y anti derechos. En Guatemala, Honduras y El Salvador se proclamaron comunidades originarias, particularmente con los juicios Abya Yala y, por último, en varios espacios se abrieron debates en torno al concepto de género (Barrancos, 2020). En resumen, las demandas feministas en el siglo XXI se concentran en los reclamos anticoloniales, exigencias de la comunidad LGTBTTIQ+ y de los pueblos originarios (Barrancos, 2020).

Sin embargo, uno de los principales temas en la agenda de esta oleada, tanto en países latinoamericanos como europeos, es la violencia contra las mujeres, las agresiones sexuales, la desaparición, el acoso laboral, el acoso en espacios públicos (García, 2018) y el feminicidio, siendo este último uno de los ejes fundamentales de esta lucha, ya que como menciona Rita Segato (2013), el feminicidio es una forma de poder masculino para adueñarse del cuerpo de las mujeres y es necesario hacer visible ese poder a partir del asesinato de mujeres por razones de género.

Esta última ola ha sido una de las más importantes, en tanto que gracias a las plataformas sociodigitales, la información ha llegado a múltiples lugares y mujeres que comparten el mismo enojo y rabia por la violencia latente, lo cual ha llevado a manifestaciones multitudinarias en diversas partes del mundo.

Feminismo y espacios públicos

De manera general, los diferentes movimientos sociales se han llevado a cabo en las calles y es ahí donde es posible visibilizar las voces de quienes nunca han sido escuchadas. Por ello, el espacio público se vuelve una forma de generar identidad a través de representaciones sociales y de comunicación donde podemos dejar alguna marca, esto quiere decir que somos nosotras y nosotros quienes construimos nuestra identidad y les damos significado a estos espacios donde convergemos todos los días.

Nuestras acciones en los espacios públicos tienen repercusiones en las y los demás con el fin de hacer visible aquello que otras personas no

ven. Este hecho nos lleva a pensar que los espacios públicos están en constante cambio y nuestro papel como personas es poder transformarlos.

Lo anterior, nos lleva a pensar en la calle como uno de los principales espacios de encuentro dentro de la lucha feminista, ya que es ahí donde la violencia se ha hecho cada vez más asidua, y por tal razón, donde se ha buscado hacer visibles las demandas de las mujeres y su lucha por reivindicar y reapropiarse de las calles bajo las consignas "ni una menos", "justicia", "se va a caer", "no más feminicidios" como una forma de denuncia de las violencias y la realidad social de muchas mujeres a partir de un agenciamiento femenino desde el arte en la calle, ya que este es un espacio fundamental de libertad y de liberación femenina (Perrot, 2008).

Lucha feminista y arte urbano

La historia del arte, en general, ha delegado a las mujeres el papel de musas y no de creadoras; asimismo, los espacios de exhibición también han sido negados a través del tiempo, razones por las cuales es necesario crear formas de visibilizarse, de dar a conocer su arte y tomar el papel de creadoras a partir de la autorrepresentación para sentirse parte de los espacios en donde habitan y construir una relación entre su identidad, sus sentires, necesidades y problemas con su entorno. En este tenor, el arte urbano hecho por mujeres ha sido una herramienta clave para lograr esa representación y visibilidad en la calle.

En primer lugar, es necesario definir a qué nos referimos cuando hablamos de arte urbano. Históricamente, los seres humanos hemos tenido la necesidad de dejar huella, un ejemplo de esto son las pinturas rupestres, con el fin de reflejar nuestra realidad, plasmar un mensaje político y social en las paredes (Alonso, Navazo y Oklay, 2018). Esta necesidad de intervenir en el espacio público se ha ido transformando con los años, como el grafiti, pasando por los carteles, las pegatinas, el estencil, e incluso el uso del textil (Pérez Santos, 2017). Si bien estas herramientas nacen como una marca personal, han ido evolucionando para expresar lo que sucede a nuestro alrededor plasmando aspectos políticos, sociales y culturales, como la discriminación, el racismo, la pobreza, la violencia, etcétera.

El grafiti, las pegatinas, el aerosol, el grabado, la

tela, el estambre y los hilos son el arte gratuito, de libre acceso, que cuestiona todo lo que sucede en el espacio donde se plasma (Ballaz, 2009), por lo tanto, salir a la calle a plasmar algo, ya lleva consigo un acto político (Gama-Castro y León-Reyes, 2016). En este sentido, los feminismos han tomado estas expresiones artísticas como una forma de denuncia ante la violencia latente en espacios públicos y privados con base en la idea del activismo.

El activismo, según diversas autoras como Alandro-Vico, Jivkova-Semova y Bailey (2018), es la hibridación del arte y del activismo como un mecanismo semántico para comunicar el cambio y la transformación. Generalmente, al ser plasmado en espacios públicos, se emplea un lenguaje global que deviene del arte urbano. Esta herramienta busca la transformación de cómo comunicar, haciendo intervenciones sociales efímeras, prácticas colectivas y anónimas que buscan crear una conexión con el receptor o la receptora; esto, en primer lugar, rompe con la idea del arte hegemónico, donde no cualquier persona puede acceder al arte y solo se exhibe en espacios muy específicos como galerías y teatros; de esta manera, el activismo se vuelve más accesible para quien lo percibe y quien lo genera.

El activismo nos brinda la oportunidad de expresar y crear una "función" social y política de acuerdo con el mensaje que se va a transmitir (Alandro-Vico, Jivkova-Semova y Bailey, 2018), y el feminismo ha tomado al activismo como una herramienta fundamental para señalar, visibilizar y dar voz a las injusticias y desigualdades que viven las mujeres en la cotidianidad; asimismo, son una llamada a la acción para concientizar a la sociedad sobre el poder de transformación y comunicación de nuestros sentires desde lo inmediato, en tanto que "el arte urbano, y especialmente el grafiti, es entendido globalmente como un medio para empoderar y dar voz a ciertos movimientos que buscan una serie de cambios sociales" (Alonso, Navazo y Oklay, 2018, p. 9), y, en este sentido, los feminismos han encontrado en el arte urbano "un acto de rebelión contra las estructuras patriarcales" (Pérez Santos, 2017, p. 8).

Generalmente, las mujeres dentro del arte "tienden a retratar el machismo, el papel de la mujer en la sociedad actual, el aborto, la sensualidad, etc." (Uribe, 2011, p. 7), y la perspectiva feminista ha sido esencial en los últimos años en Latinoamérica y especialmente en México, en tanto que el arte

urbano ha sido un parteaguas importantísimo en la lucha feminista, ya que ha acompañado a las marchas como un ejercicio de apropiación de los espacios públicos; es un aporte fundamental en la visibilización de las exigencias de las mujeres en los últimos años, por lo que "el feminismo puede servirse del arte urbano para continuar en sus reivindicaciones, pues encuentra en este un altavoz al que llegar a un público muy diverso" (Pérez Santos, 2017, p. 63).

Aquí radica la importancia de ocupar la calle no solo como espacio de denuncia y reivindicación de los derechos de las mujeres a través de una pinta, un estencil, bordado, cartel, sticker, dibujo o grabado; sino como espacios con un nuevo significado por donde transitamos todos los días. A partir de lo anterior, diversos grupos de mujeres en México como Paste Up Morras² (PUM), Morras Chidas Rotulando³, Aurora Arte Urbano han realizado festivales como Feminem Miktlán Colectivo, Juntas somos más fest, Festival Amazonas Urbanas, entre otras, han tomado el papel, el engrudo, estencil, lápiz, aerosol, pegatina, purpurina, el bordado, el tejido, la tela y el cartón para salir a las calles y exigir justicia por sus hermanas y compañeras asesinadas, por las niñas violadas, por todas las mujeres que llevan años desaparecidas, por el derecho a decidir sobre nuestros cuerpos, por salir a la calle libres y seguras.

Una de las grandes enseñanzas que nos han dejado los feminismos en el mundo es la potencia que tenemos las mujeres organizadas, ya que se ha dejado testimonio de lo que el feminismo ha logrado y el poder que ha ido adquiriendo a través de los años gracias a la organización, principalmente a través de herramientas sociodigitales para encontrarnos no solo en las calles, sino para acompañarnos fuera de la lucha y poder combatir nuestra realidad social de una manera más amena recreando lazos de sororidad. Por ejemplo, PUM no solo hizo intervenciones en calles y callejones que varias mujeres percibían como peligrosos o donde habían sido violentadas, sino que gracias al grupo que formaron para crear e intervenir, han dado acompañamiento a diversas mujeres en situación de violencia, ayudándolas a salir de estos círculos

² Para mayor información consultar la página <https://blog.seccionamarilla.com.mx/paste-up-morras-arte-contra-violencia-genero/>

³ Para mayor información consultar la página https://www.instagram.com/morras_chidas_rotulando/

y poder contar sus historias desde otros espacios.

Por otra parte, sabemos lo difícil que fue el encierro tras la pandemia por el COVID-19 y después de la marcha multitudinaria del 8M, en 2020, aún quedaba el impulso de continuar accionando en las calles; a partir de esta necesidad nace Morras Chidas Rotulando, quienes desde la digitalidad han servido como puentes para crear comunidad y favorecer el empoderamiento colectivo a través del estambre, el tejido, el bordado y el pincel por medio de los rótulos tradicionales para encontrar a mujeres con las mismas inquietudes y seguir contribuyendo desde nuestras propias creaciones e inconformidades. Hasta el día de hoy, se han llevado a cabo nueve intervenciones, tanto digitales como presenciales, sobre temas como menstruación consciente, inconformidades sociales, feminismos, consignas, igualdad y justicia reproductiva.

Por otro lado, uno de los grupos poblacionales que más ha participado en el tema de los feminismos han sido las estudiantes; por ello, desde 2020, la Universidad Autónoma de Querétaro, de la mano con Miktlán Colectivo, ha llevado a cabo "Laken: Festival de Arte Urbano Multidisciplinario Liderado por Mujeres", donde se convocan a mujeres de todo el país a participar en diferentes ramas del arte, como el grafiti, muralismo, música (rap), breaking, danzas urbanas, poesía, artes escénicas, etc. Este festival se lleva a cabo en diferentes inmediaciones de la Universidad, a fin de generar un puente entre la sociedad civil, la universidad y las estudiantes para crear espacios más seguros y mostrar el trabajo de las mujeres en el país.

Una de las principales razones por las que se retoman estas agrupaciones es porque surgieron en los últimos años, en los cuales la pandemia jugó un papel muy importante. A la vez, estas sirvieron como una alternativa de accionar tras el encierro provocado por el COVID-19 y siguen trabajando para que cada vez seamos más las mujeres que podamos salir a la calle a expresar nuestros pensamientos por medio del arte y hacernos presentes como creadoras y ciudadanas, no solo para garantizar nuestros derechos individuales, sino para hacer escuchar las voces de las que ya no están, de las niñas, adolescentes y mujeres asesinadas y desaparecidas para seguir abonando a espacios más seguros y libres de violencia.

Reflexiones finales

En los últimos años, la violencia de género se ha convertido en una de las problemáticas de mayor interés para las mujeres. Sin embargo, esta necesidad de lucha no es reciente; las mujeres hemos estado históricamente invisibilizadas como artistas, como madres, esposas, hijas, ciudadanas, científicas, y un largo etcétera; sin embargo, los diferentes momentos de los movimientos feministas nos han enseñado que podemos y debemos exigir el respeto hacia nosotras, nuestros cuerpos y nuestros derechos, libres de estereotipos y violencias; asimismo, es necesario reconocer a quienes nos precedieron en las diferentes luchas que van desde el siglo XV hasta nuestros días.

A partir de esto, han surgido diferentes olas del feminismo en las que, desde la búsqueda de la igualdad y derechos, se han hecho escuchar nuestras voces en todas partes del mundo, por las injusticias y crisis mundiales a las que se nos ha sometido históricamente, pero sobre todo, por la importancia que tiene conocer y reconocer a todas las mujeres que han luchado para que hoy podamos acceder a derechos fundamentales como votar, ir a la escuela, el derecho al divorcio, el uso de métodos anticonceptivos, etcétera.

Uno de los ejes más importantes que nos ha dejado este devenir histórico es la apropiación del espacio público para que las mujeres puedan encontrarse, ser escuchadas y compartir sus sentires ante el contexto de violencia que nos acecha todos los días; asimismo, para transformar tanto nuestros espacios y nuestra realidad social, y percibir nuestro potencial para transformar y crear nuevos contextos donde nos sintamos seguras e identificadas.

Tras la necesidad de hacernos escuchar, los feminismos han tomado diversas herramientas como los pinceles, la tela, el hilo, el aerosol y el estambre para, desde sus trincheras y quehacer artístico. Este ejercicio responde a lo que diversas autoras han llamado artivismo donde, como su nombre lo indica, desde el arte y en este caso el feminismo, se actúa mediante distintas intervenciones para denunciar la violencia contra las mujeres.

La relación feminismo/artivismo/espacio público se ha vuelto esencial para el desarrollo de esta ola feminista, ya que, por medio de estas expresiones y exigencias muchas mujeres lograron nombrar las

violencias que han vivido; así como nombrar a sus agresores a través de una pinta, de un estencil o de un grabado.

Esto tampoco sería posible sin la organización de mujeres que, mediante plataformas sociodigitales, consiguieron hacer frente a la violencia, incluso a la pandemia causada por COVID-19 que nos obligó a permanecer en nuestras casas. Colectivas como PUM, Morras Chidas Rotulando y Miktlán Colectivo han hecho del arte urbano una forma de expresar nuestra realidad social, convirtiéndose además en compañeras de lucha que han acompañado a otras para salir de sus círculos de violencia.

Lo anterior ha permitido que la hermandad entre las mujeres y el tejer redes de sororidad se fortalezca para empoderarnos de manera individual y colectiva y para seguir siendo la voz de las que ya no están y de las que seguimos aquí frente al unísono "¡Fuimos todas!" y bajo ese mismo eco que busca seguir combatiendo la violencia contra niñas, adolescentes y mujeres desde nuestras trincheras, siempre a partir del respeto y acompañamiento entre nosotras. La invitación está abierta para todas las que se quieran sumar, son bienvenidas, las estábamos esperando.

Bibliografía

- Aladro-Vico, E., Jivkova-Semova, D. & Bailey, O. (2018). Artivismo: Un nuevo lenguaje educativo para la acción social transformadora. *Comunicar*, XXVI (57), 9-18.
- Alonso, D., Navazo, P. & Oklay, T. (2018). Paralelismos entre el arte urbano y el artivismo online: comparación de aspectos artísticos, comunitarios y comerciales. *ASRI: Arte y sociedad. Revista de investigación*, (15), 49-64. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6562330>
- Ballaz, X. (2009). El graffiti como herramienta social. Una mirada psicosocial a las potencialidades críticas del arte urbano. En I. Markez, Fernández, A. & P. Pérez (coord.), *Violencia y salud mental. Salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva* (pp. 131-144). Asociación Española de Neuropsiquiatría. Barrancos, D. (2020). *Historia mínima de los feminismos en América Latina*. El Colegio de México.
- Cacheux, E. (2003). Feminismo chicano: raíces, pensamiento político e identidad de las mujeres. *Reencuentro*, (37), 43-53.
- Cano, G. (2014). Sufragio femenino en el México postrevolucionario. En Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (eds.), *La revolución de las mujeres en México* (pp.33-46). INEHRM.
- Gama-Castro, M. M. & León-Reyes, F. (2016). Bogotá arte urbano o graffiti. Entre la ilegalidad y la forma artística de expresión. *Arte, Individuo y Sociedad*, 28(2), 355-369. https://doi.org/10.5209/rev_ARIS.2016.v28.n2.49933
- García, A. K. (2021, 13 de febrero). Sólo en los primeros seis meses del 2020 fueron asesinadas 1,844 mujeres en México: INEGI. *El Economista*. <https://www.economista.com.mx/politica/Solo-en-los-primeros-seis-meses-del-2020-fueron-asesinadas-1844-mujeres-en-Mexico-Inegi-20210213-0002.html>
- García, M. P. (2018). Una ola feminista recorre el mundo. En A. Altamirano, E. Cioffi, J. de Titto, L. Fabbri, N. Figueroa, V. Freire, M. P. García, M. Gerez & G. Stablun (eds.). *La cuarta ola feminista* (pp. 15-24). Oleada Revista Digital, Mala Junta, Poder Feminista.
- Muñoz, C. (2019a). Los primeros feminismos. Material del curso Introducción a las teorías feministas, impartido en UAbierta, Universidad de Chile.
- Muñoz, C. (2019b). Los feminismos en el siglo XX. Material del curso Introducción a las teorías feministas, impartido en UAbierta, Universidad de Chile.
- ONU Mujeres. (s.f.). Tipos de violencia contra las mujeres y niñas. <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/faqs/types-of-violence>
- Pérez Santos, M. T. (2017). *Arte urbano, graffiti y activismo feminista un recurso para la educación social* [tesis de licenciatura, Universidad de Valladolid]. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/28477>
- Perrot, M. (2008). *Mi historia de las mujeres*. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón.
- Uribe, C. (10, 11 y 12 de noviembre de 2011). El arte urbano y la producción de sentidos políticos juveniles [Ponencia]. VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Congreso llevado a cabo por el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Ciudadanías de las mujeres hñähñú: experiencias afectivas, corporalidades y prácticas políticas en el Valle del Mezquital, Hidalgo.

AUTORA:
ANA MAGALI REBOLLEDO CLARO
 Correo electrónico:
 magaliclara7@gmail.com

Resumen

Este trabajo analiza la construcción de ciudadanías de las mujeres en las comunidades hñähñú de la región del Valle del Mezquital, Hidalgo, enmarcadas en la actual coyuntura histórica de crisis (local y global), que ha dado lugar a procesos de resistencia y reformulación de lo político. Se considera como eje de análisis la experiencia social de las mujeres cuya aparición en la escena comunitaria de la organización política y la toma de decisiones (sistema de cargos públicos) ha entrado en conflicto con las representaciones tradicionales de la ciudadanía y con la normatividad comunitaria que estipula un deber ser para las mujeres, desde el cual se detonan discursos que subordinan y demeritan su papel en las comunidades, pero ante ello, surge un descontento donde las mujeres reafirman que su participación en el espacio público es un derecho que poseen como ciudadanas y que es por voluntad propia que han decidido ejercerlo. En este sentido, los ejercicios ciudadanos de las mujeres del Mezquital son una expresión de la lucha histórica y cotidiana por la reafirmación de la vida en un contexto que las niega y normaliza sus experiencias, donde el deseo de existir irrumpe las tramas y lógicas del poder a través de los hechos de la vida afectiva y las formas "no posibles" de la acción política, que escapan a la lógica de la racionalidad instrumental y del cálculo, en tanto que son prácticas que reconstruyen el vínculo comunitario desde una matriz afectiva de sentimientos y emociones.

Palabras clave: ciudadanías, mujeres, comunidades, sentimientos, corporalidades.

Abstract

This study analyzes the construction of women's citizenship in the Hñähñú communities of the Valle del Mezquital region, Hidalgo, framed in the current historical situation of crisis (local and global), which has given rise to processes of resistance and reformulation of politics. The axis of analysis is considered to be the social experience of women whose appearance in the community scene of political organization and decision-making process (public positions system) has come into conflict with the traditional representations of citizenship and with the community regulations which stipulates a duty to be for women, from which discourses that subordinate and demerit their role in the communities are triggered, but in the face of this, arises a discontent in which women reaffirm that their participation

in public space is a right that they possess as citizens and that it is by their own will that they have decided to exercise it. In this sense, the citizen exercises of the women of the Mezquital are an expression of the historical and daily struggle for the reaffirmation of life in a context that denies them and normalizes their experiences, where the desire to exist breaks the plots and logics of power through the facts of affective life and the "not possible" forms of political action, which escape the logic of instrumental rationality and calculation, as they are practices that reconstruct the community ties from an affective matrix of feelings and emotions.

Key words: citizenships, women, communities, feelings, corporalities.

Introducción

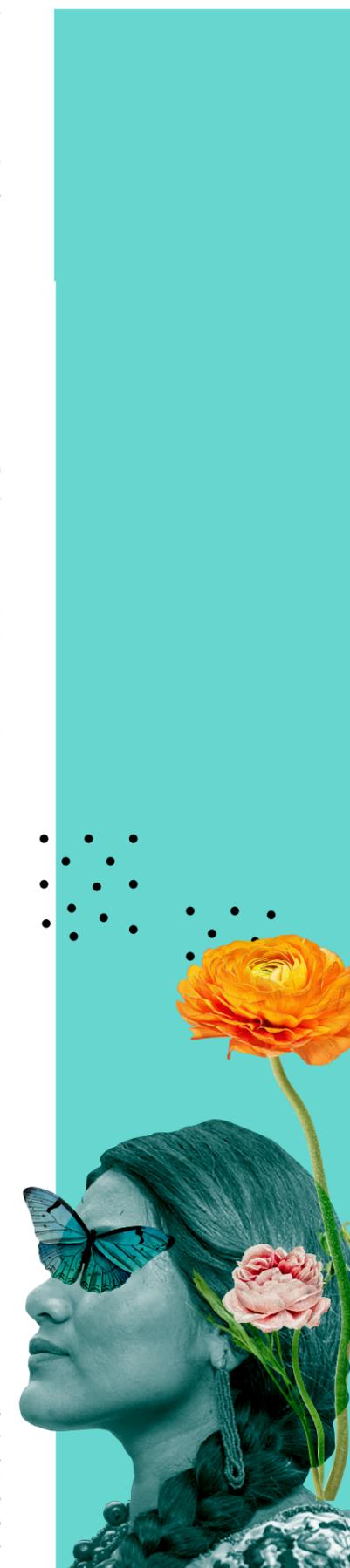
En términos generales, la ciudadanía nombra la condición de sujetos que son miembros de una comunidad política, lo cual conlleva el reconocimiento de sus derechos políticos y sociales, una condición social que se construye a partir de la tensión, el conflicto, luchas y resistencias históricas.

Por lo que hablar de ciudadanía en tanto construcción histórica nos remite necesariamente a los principios de libertad e igualdad, el goce de derechos individuales y el cumplimiento de obligaciones, todo ello dentro de los marcos del Estado-nación, pero también a una postura en la que se reflexionen las luchas actuales por el reconocimiento y la participación en la toma de decisiones de grupos sociales y políticamente diversos como son los grupos de mujeres, comunidades originarias, afrodescendientes, jóvenes, homosexuales, entre otros.

Esta postura nos lleva a la necesidad de interpelar la definición de ciudadanía de tal manera que se aporten elementos que permitan el reconocimiento de las experiencias políticas de los diferentes sujetos así como el cuestionamiento a los principios y la configuración histórica de los Estados modernos (Corona, Pérez y Hernández, 2008), al mismo tiempo que responda a los cambios y demandas sociales actuales por la inclusión, la participación, el respeto y la equidad e integre las diferentes ideologías y las diferencias culturales e identitarias, pero sobre todo las prácticas comunitarias que emanan de ellas.

De manera que estamos frente a la complejización de la ciudadanía como concepto político y condición social, en tanto que la realidad social evidencia la capacidad de acción y pugna por la ampliación del reconocimiento de aquellos sujetos que históricamente han sido marginados o limitados dentro del espacio público, para ser partícipes en los escenarios políticos de toma de decisiones y ser respetados en su diversidad identitaria, lo que nos llevaría a pensar en una ciudadanía cultural, comunitaria, desde la condición de género¹ y generación, que no

¹ Entiendo el género como categoría analítica que permite analizar las posiciones relacionales de los sujetos en una estructura jerárquica de poder, que permite analizar las diversas formas de sentir, decidir, vivir su sexualidad, entre otros aspectos referidos a la manifestación y a la conformación de la propia identidad. Así el sexo, la sexualidad y el género son el resultado de la interacción de las condiciones materiales y simbólicas de existencia, que a su vez están atravesados por la representación y el lenguaje emanados de la clase, etnicidad, edad, religión entre otras dimensiones de la vida social y psicológica (Moore, 1986).



solo connota la añadidura de adjetivos calificativos, sino un reencauzamiento en la concepción de la práctica política y, por consiguiente, la transformación política de la sociedad.

Frente a estas consideraciones, lo que se reflexiona en este estudio es la experiencia social y política de las mujeres hñähñú² del Valle del Mezquital³, cuya aparición en la escena comunitaria de la organización política y la toma de decisiones ha sido una respuesta a los múltiples efectos de la crisis estructural, y cuya manifestación se da en la migración, la precariedad laboral, el envejecimiento del campo y la dificultad del recambio generacional en la estructura organizativa.

Estos hechos han obligado a las mujeres a aparecer de una forma antes no pensada, con “nuevos” roles, tareas, prácticas y responsabilidades, realidad que no ha sido cosa menor para las mujeres ni para sus comunidades, ya que ha significado, por un lado, la reconstrucción de las subjetividades e identidades femeninas⁴ y, por otro lado, el reacomodo de las estructuras organizativas, la normatividad y las reglas de convivencia, incluyendo la ciudadanía misma, una tensión que ha sido posible no solo a causa de los comportamientos ciudadanos, sino por hechos de la vida afectiva y las formas “no posibles” de la acción política (Pineda, 2017) que llevan a cabo las mujeres, acciones que escapan a la lógica de la racionalidad instrumental y del cálculo, en tanto que son prácticas que reconstruyen el vínculo comunitario desde una matriz afectiva de sentimientos y emociones.

Lo anterior ha llevado a la reflexión en el interior de las comunidades hñähñú del Valle del Mezquital, orientada a discutir si la ciudadanía es una condición social que recae originalmente en los hombres, o si reside en la institución familiar (compartida) y no en la persona, si es prestada hacia las mujeres en ausencia del jefe de familia o si las mujeres tienen su propia ciudadanía, y si es esto último, qué implicaciones políticas y sociales tiene para la comunidad y para las mujeres mismas.

Las preguntas centrales que detonan esta discusión son las siguientes: ¿cómo se ha desarrollado el proceso de construcción de la ciudadanía de las mujeres hñähñú del Valle del Mezquital?, ¿de qué forma las mujeres hñähñú construyen sus representaciones sobre la ciudadanía y en qué medida entran en conflicto con las representaciones tradicionales de la ciudadanía en las comunidades indígenas del Valle del Mezquital?, ¿cómo inciden la corporalidad y las emociones en la formulación de la práctica política de las mujeres hñähñú? Para responder a estos cuestionamientos, se consideran los siguientes apartados que son un esfuerzo por abordar estos ejes de reflexión ligados a la relación que sostiene el fenómeno de la migración con las nuevas movilizaciones ciudadanas de las mujeres, así como la centralidad que ocupan los sentimientos y las corporalidades en la constitución de las prácticas políticas (ciudadanas) de las mujeres hñähñú y el abordaje central que han generado los estudios críticos de género, los análisis feministas y la sociología de las emociones sobre estos ejes.

² Históricamente la región del Valle del Mezquital ha sido habitada por distintos pueblos, quienes, después de una travesía desde el norte del país, llegaron y se asentaron en el actual Mezquital; entre ellos se encuentran los pames, chichimecas, jonases y los hñähñú, siendo este último pueblo el que se adaptó a las duras condiciones geográficas y climatológicas mediante un sistema de recolección de alimentos y prácticas agrícolas que lo llevaron a asentarse en la actual región del Mezquital. La palabra hñähñú proviene del vocablo *hñä*, hablar, y el vocablo *hñú*, nariz, que significa “los que hablan con la nariz”.

³ El Valle del Mezquital se ubica al suroeste del Estado de Hidalgo, colinda con el estado de Querétaro (noroeste) y el Estado de México (sur), la Sierra Gorda y la Sierra Baja al norte y del lado sur con el Valle de México.

⁴ Entendida como “la particular concepción del mundo y de la vida del sujeto; constituida por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, físicas, intelectuales, afectivas y eróticas” (Lagarde, citada por Vélez, 2006).

⁵ Históricamente, las mujeres han contribuido en la dinámica de sus comunidades, ocupando un lugar central en las tareas productivas y reproductivas. En la vida económica comunitaria se han dedicado al sustento de las unidades doméstico-familiares, tanto en la producción de alimentos que conllevan la siembra y cosecha de cultivos como el maíz, el frijol o el café, a través del mantenimiento de los traspatios donde cultivan árboles frutales, plantas medicinales u ornamentales, o bien mediante el cuidado de los animales. Su importante participación no se ha reducido al ámbito doméstico, pues las mujeres también se han dedicado a la producción artesanal, así como a la venta de productos comestibles en los mercados regionales, locales y nacionales; además, se han incorporado en espacios de trabajo asalariado, dejando poco a poco el trabajo en las parcelas y la venta artesanal, pero aportando ingresos sustanciales para el mantenimiento de las familias (Canabal y Ochoa citados por Vizcarra, 2014, p.310).

Migración y movilizaciones ciudadanas de las mujeres en los contextos rurales

El papel que las mujeres han ocupado en la esfera de la reproducción social de las comunidades en México ha sido trascendental, aunque no siempre reconocido⁵, sobre todo en escenarios actuales donde las mujeres han comenzado a ocupar los espacios de representación política, tanto en el ámbito comunitario local como municipal, formando parte de los órganos políticos tradicionales (sistema de cargos, asambleas, faenas), o bien en instituciones estatales como los cabildos, los partidos políticos y asumiendo cada vez más nombramientos en las presidencias municipales, regidurías, secretarías y en los congresos estatales. En las estructuras políticas de las comunidades, este fenómeno no podía visualizarse hace algunas décadas, pues los hombres eran los representantes de las familias ante los órganos de autoridad comunitarios y los que tomaban las decisiones más importantes. Sin embargo, actualmente las mujeres aparecen como participantes en las asambleas⁶, como parte de la mano de obra en los trabajos comunitarios (faenas)⁷, se han desempeñado principalmente en cargos⁸ importantes como la delegación, los comités de obras públicas, de la escuela, en la tesorería, como vocales o en los comités de agua, pozos, luz eléctrica, entre otros.

Estos cambios propiciados en esta última dimensión se explican por el importante factor de la migración que ha reconfigurado la dinámica demográfica, económica y política de las comunidades, pero sobre todo la normatividad y las reglas entorno a la participación política en los espacios de autoridad.

Los cambios ocasionados por la migración pueden verse reflejados en las formas de reconocimiento

como la ciudadanía comunitaria, la cual va más allá de la relación jurídica que otorga derechos a sujetos pasivos, ya que implica la participación y la capacidad de tomar decisiones trascendentales para las comunidades.

La inserción de las mujeres en la estructura de cargos hace posible pensar lo que Sassen (2003) llama la “feminización de la supervivencia” de las comunidades, dado que las mujeres no solo posibilitan la entrada de recursos económicos para sus familias a través de los trabajos asalariados que desempeñan principalmente en la región, sino por permitir la reproducción de los vínculos y la vida comunitaria, pues además de participar activamente en las instituciones comunitarias (asamblea, faena y cargos), llegan a estar al frente de ellas.

Para las mujeres, el ejercicio de los cargos trae consigo, por una parte, la precarización de su tiempo, pues se hacen cargo de los cuidados de la familia, el trabajo asalariado (en algunos casos), así como la organización de los trabajos comunitarios acordados en la asamblea; por otra parte, los mismos cargos presentan cambios, dado que las mujeres no son sujetas pasivas y en su desempeño le imprimen una perspectiva propia al ejercicio de la autoridad, lo que genera modificación en los horarios, días de las actividades y la periodicidad de las faenas para no descuidar sus otras tareas y evitar la sobrecarga de trabajo⁹.

Otro de los aspectos que tiende a modificarse es el concerniente a la prioridad en la gestión o ejecución de los proyectos comunitarios; así, las mujeres anteponen proyectos de salud pública en la prevención de las enfermedades a través de la difusión de información, la gestión de medicamentos y el acceso a la atención médica; en esta misma línea,

⁶ Las asambleas constituyen otra de las instituciones más importantes, en ellas participan todas las personas que son consideradas como ciudadanas, ya que son espacios en los que se tejen los lazos colectivos a partir del consenso, la discusión de temas públicos y la toma de decisiones, acuerdos y nombramientos comunitarios.

⁷ La faena es otra institución importante dentro de la estructura organizativa de los pueblos originarios, la cual hace alusión al trabajo cooperativo, solidario y obligatorio que llevan a cabo los miembros de la comunidad, desde el que se socializan e inculcan los principios del trabajo comunitario a través de la relación con el espacio o territorio y con los demás miembros (Cortés, 2014, p.120).

⁸ El sistema de cargos se materializa en nombramientos que tienen una jerarquía social que se gana a través del desempeño de acciones y responsabilidades con el objetivo de generar beneficios a la comunidad, por lo que constituye un sistema rotativo de poder (Bartolomé, 1997) autoridad, representación y participación política de la ciudadanía, que organiza la dinámica sociopolítica, administrativa y religiosa a través de la distribución de cargos en diferentes comités de trabajo como el Comité de la delegación, el Comité de padres y madres de familia, el Comité de obras públicas, el Comité de agua potable, el Comité del Comisariado ejidal y el Comité de la iglesia o mayordomía.

⁹ Estas reflexiones tienen su sustento en el trabajo etnográfico iniciado en 2014 con continuidad en 2016, 2017 y 2018 en algunos municipios (Ixmiquilpan, Santiago de Anaya) y comunidades (El Águila, El Boye, San Andrés Orizabita, Santiago de Anaya [cabecera municipal]) de la región del Valle del Mezquital.

se sitúa la gestión de infraestructura y prácticas del cuidado del agua para la no contaminación, uso racional y prioritario para la agricultura y consumo humano.

Otra situación que han transformado las mujeres en el ejercicio de los cargos y la participación en la estructura organizativa es el contenido de las demandas de las asambleas, es decir, la exigencia de la inserción de sujetos excluidos tradicionalmente en la participación política y toma de decisiones, pero sobre todo, el acceso a los derechos como un asunto urgente a tratar y solucionar para el mejor funcionamiento de la comunidad, no sin antes enfrentar situaciones de tensión, confrontación y conflicto, tanto al interior de las familias como en el plano comunitario.

Así, uno de los asuntos más concurridos está relacionado con la titularidad de los cargos comunitarios que tradicionalmente estaban en manos de los jefes de familia, quienes se vieron ante la necesidad de transferir su nombramiento con la intensificación de la migración, de ahí que las mujeres pedían que se les "permitiera" ser las titulares de dichos cargos, situación que llevó a la discusión en asambleas sobre los sujetos de derechos y obligaciones comunitarias.

Por ejemplo, la participación política de las mujeres de algunas comunidades del Valle del Mezquital articula cuestionamientos en torno a las siguientes exigencias: a) que las instituciones comunitarias garanticen a las mujeres el pleno y universal acceso a los derechos, reconociendo que ellas han cumplido con las obligaciones comunitarias sin el reconocimiento y valoración, por lo que la garantía tendría que ser acompañada de nueva normatividad en la que su perspectiva sea parte fundamental; b) reconocer las prácticas femeninas de cuidado como prácticas comunitarias de suma importancia, en el sentido de que estas contienen principios y valores de solidaridad que permiten mantener el vínculo comunitario, al mismo tiempo que es una posibilidad de hacer frente a los problemas ambientales, dado que las prácticas de cuidado no se reducen a los miembros de la familia, sino también al medio, y c) la libertad de participar en la elaboración de propuestas y proyectos comunitarios en los que las mujeres puedan discutir la prioridad y la urgencia de obras, acciones comunitarias y, sobre todo, recursos.

Estos discursos permiten considerar la configuración de representaciones propias¹⁰ de la ciudadanía de las mujeres, que se objetivan en la demanda de un reconocimiento real de su participación en el sistema de cargos comunitarios, la gestión de proyectos comunitarios (pozos, apertura de caminos, carreteras, líneas eléctricas), además de las prácticas de cuidado

¹⁰ Las representaciones se definen como un proceso social de conocimiento que circula en los intercambios de la vida cotidiana y que se traduce en un conocimiento de tipo práctico, orientado hacia "una manera particular de comprender y comunicar, una manera que, al mismo tiempo, crea la realidad y el sentido común" (Moscovici, 2000, p.33 citado por Villarreal, 2007, p. 436). Este proceso que genera conocimiento se alimenta de una dimensión cognoscitiva y simbólica de los sujetos que no son pasivos frente a los sistemas sociales y de interacción en los que despliegan sus acciones cotidianas, por lo que las representaciones se construyen y son cambiantes e innovadoras porque contienen una naturaleza significativa en la que se representa un objeto, se imagina mentalmente, y al momento de comunicarlo, hay una reconstrucción autónoma y creativa del objeto [realidad experimentada] (Villarreal, 2007, p. 436).

que llevan a cabo en el espacio familiar (cuidado de personas adultas mayores, hijas e hijos, alimentación), pero también de otras experiencias, emociones y sentimientos que van alimentando sus trayectorias de vida y que son parte de sus experiencias migratorias, profesionales, de pareja, entre otras.

Estas representaciones entran en conflicto con los constantes señalamientos, la vigilancia y la estigmatización generados por los miembros de las comunidades sobre su participación, los cuales circulan en los discursos en los que consideran que las mujeres participan porque están representando a un familiar (migrantes por lo general), porque son madres solteras, o bien, porque el ejercicio del cargo se asume como un castigo (ausencia a reuniones, madres solteras o cuando el esposo es foráneo). Ante estas representaciones tradicionales donde todavía persisten discursos que subordinan y demeritan el papel de las mujeres, surge un descontento, así como nuevos discursos en los cuales ellas reafirman la convicción de que la participación en las asambleas y el ejercicio de los cargos es un derecho que poseen como ciudadanas y que es por voluntad propia que han decidido ejercerlo¹¹.

En medio de estas discusiones centrales se posiciona el papel de los sentimientos y corporalidades como ejes desde donde es posible analizar los cambios en el hacer político de las mujeres, y luego entonces, el foco de las nuevas representaciones ciudadanas.

Emociones, sentimientos y corporalidades en las prácticas políticas de las mujeres

Los estudios críticos de género y los análisis feministas han posibilitado el cuestionamiento de las relaciones de poder, las instituciones y las prácticas sociales que organizan la vida cotidiana de las sociedades y que han marginado a las mujeres de diversos espacios. Estos estudios ponen énfasis en las desigualdades y jerarquías en las que se pondera lo masculino sobre lo femenino como la experiencia legítima y los modos de proceder adecuados donde las experiencias de

las mujeres son negadas o invisibilizadas, pero en cuya identificación y denuncia se buscan "otras" posibilidades y proyectos de sociedad desde la crítica al dispositivo de sexualidad, a la estructura y a la organización de las sociedades patriarcales.

Estos enfoques constituyen un eje fundamental para la orientación de las reflexiones en torno a la construcción de las ciudadanías de las mujeres en contextos comunitarios, en tanto que la ciudadanía va más allá del acceso a los derechos, porque apunta a la constitución de personas a través de su autonomía, la participación con equidad en la política y sobre todo en la apropiación libre de sus cuerpos y la construcción de subjetividades e identidades que forman parte de las prácticas políticas de las mujeres.

Respecto a este último punto, se vincula el cuerpo y las emociones como espacios de observación que ocupan un papel fundamental para comprender la manera en que se está reconfigurando la noción de lo político y las prácticas tradicionales en los contextos comunitarios de México, un hecho que se está llevando a cabo desde acciones que han estado al margen de la agenda del análisis político y sociológico (cuerpo, emociones), por lo que se hace necesaria una matriz teórica o un marco conceptual más amplio que considere estas dimensiones.

En primera instancia, la sociología del cuerpo y las emociones centra la mirada en el agenciamiento, la estructuración de la sociedad y el establecimiento de la dominación social desde los cuerpos y emociones, en tanto que ambos denotan un proceso constitutivo a través del "estar en"¹² un espacio-tiempo, en donde su interacción con el mundo¹³ despliega una historicidad, un orden simbólico y ritual.

Entonces el cuerpo-emociones es una co-constitución y coexistencia entre lo biológico y lo social en donde la historia de los agentes se traduce en una narración escrita en términos de la sociedad hecha cuerpo/emoción construidos en enclaves espacio temporales, localizados y situados (Scribano, p. 2013, p. 100).

¹¹ Alma Susana Rivera Garay (s.f.), miembro de una comunidad del Valle del Mezquital, ratifica estas representaciones al analizar que, si bien la participación de las mujeres en la vida pública de las comunidades es algo evidente, lo que se observa cotidianamente es el control que las mujeres ejercen sobre ellas mismas y el control que las comunidades ejercen cuando se trata de ocupar un espacio de representación política.

¹² Retomo el concepto de "estar en" del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1983), el cual se contrapone al concepto filosófico occidental del "ser" como vector unidireccional, ascendente y metafísico; "estar en" implica un saber de orden práctico, simbólico y ritual, que se construye a través de la interacción con el medio, es decir con el espacio y el tiempo.

¹³ El mundo como totalidad es el horizonte cotidiano dentro del cual vivimos, el mundo del hogar, del barrio o del país, no es solo la suma exterior de entes, sino la totalidad de los entes con sentido (Dussel, 2011).

Entorno a estas precisiones, Silvia Federici (2010) acentúa este análisis del cuerpo enfatizando la revalorización que le han atribuido los estudios feministas, desde los cuales la dimensión corpórea constituye la clave para vislumbrar “las raíces del dominio masculino y de la construcción de la identidad femenina” (Federici, 2010, p.24). Este ejercicio se apoya de una lectura profunda de las condiciones sociales e históricas que rodean la constitución de los cuerpos de las mujeres, que es central para comprender la fuente de las relaciones de poder y dominación, pues “los cuerpos son elementos centrales para la constitución de la identidad y la femineidad de las mujeres en la medida en que en ellos se realizan las inscripciones de la maternidad, el parto y la sexualidad, experiencias que resultan centrales para la teoría feminista, así como para la historia de las mujeres” (Federici, 2010, p. 29-30).

Desde otro planteamiento dentro de las perspectivas feministas, Donna Haraway (1988) analiza que el cuerpo ha sido objeto del discurso biológico, pero, lejano al determinismo que lo aísla y asocia como algo meramente fisiológico, su abordaje ha sido re teorizado y revisualizado, por lo que ahora no se puede concebir una separación entre mente y cuerpo. En esta medida, afirma que el cuerpo de las mujeres, lejos de asociarse con la pasividad en el marco de las explicaciones conductuales biológicas, es propiamente “un agente, no un recurso” (Haraway, 1988, p. 610), de tal manera que la dimensión corpórea evidencia un espacio de cambio constante que se alimenta de las experiencias vividas producidas en una conexión necesaria con el espacio-tiempo y el mundo, y que a su vez generan importantes transformaciones en las formas de relacionalidad establecidas con los demás sujetos.

Siguiendo esta línea de reflexión, el estudio de Verónica Rodríguez (2015), dedicado a analizar las redes de la sexualidad en el municipio de Tehuantepec (Oaxaca), considera un abordaje del cuerpo de las mujeres relacionado con la dimensión sexual, en el cual identifica un elemento de cambio y transformación constante dentro de la compleja red de conexiones en la interacción humana. De esta manera, la diversidad

de experiencias que van a alimentar los cuerpos evidencia una variedad de prácticas, objetos deseables, imaginarios colectivos, asociaciones que refieren procesos de inclusión y producción de diferencias; estas últimas, según Rodríguez, se convierten en una de las constantes a las que van a estar expuestos los cuerpos en la medida en que establecen interacciones con elementos que los configuran física, subjetiva y objetivamente¹⁴.

El abordaje de la dimensión cambiante y subjetiva de la corporalidad pone de manifiesto la necesaria conexión entre cuerpo y emociones, pues la corporalidad va a aludir a la encarnación de las experiencias y vivencias que después van a tener su expresión en las emociones. Sin embargo, “estas expresiones no se van a formar como algo individual o aislado, sino que se inscriben en los contextos históricos y socioculturales que constituyen su marco de sentido” (Cornejo, 2016, p. 96).

Este preámbulo resulta clave, en tanto que nos permite comprender la constitución histórica de los cuerpos-emociones a partir de las condiciones de una sociedad determinada, en la que las normas, sistemas de valores y reglas de convivencia se sedimentan y especifican las emociones adecuadas y los usos legítimos del cuerpo, pero también los sentimientos in-apropiados que salen de la lógica de control y subordinación (Besserer, 2010).

En un esfuerzo teórico que parte de la antropología feminista y los estudios transnacionales, Federico Besserer puntualiza que las emociones (sentimientos) juegan un papel fundamental en las nuevas formas de organización del poder y la economía a nivel global, por lo que se requiere de una “economía política de los sentimientos” que revele los mecanismos de sujeción y explotación actuales, considerando que los sentimientos son un producto de los procesos políticos y económicos (Besserer, 2014).

En este sentido, Besserer realiza un análisis en el que apunta que a todo orden social le va a corresponder un orden o un *régimen sentimental*¹⁵ y por consecuente, usos legítimos del cuerpo, por lo que bajo esta

¹⁴ En estas últimas dimensiones, los cuerpos van a estar configurados a partir “del cuidado procurado, la edad biológica y cultural, las características del género, las posibilidades económicas, la moral instruida, las prerrogativas concedidas, la pertenencia étnica, el nivel educativo, los procesos quirúrgicos, los métodos anticonceptivos, entre otros elementos de carácter heterogéneo y múltiple” (Rodríguez, 2015, pp. 195-196).

¹⁵ Besserer argumenta que tanto en el seno de las comunidades, en esferas como la familia y de grandes dimensiones como el Estado, la normatividad y el poder que esta confiere se han sustentado en un orden sentimental (por ejemplo, un régimen de terror) para ejercer gobernabilidad. De este modo la construcción contemporánea de la nación se sustentó sobre un régimen sentimental melancólico (Bartra, 1987 citada por Besserer, 2010) y amoroso (amor a la patria), sentimientos de los que se alimentaron los discursos que guiaron la vida de la nación, la familia y la femineidad modernas.

premisa se puede explicar cómo el devenir de las mujeres ha estado marcado por la virginidad, el pudor, la maternidad y el cuidado, en contraparte con la figura del hombre protector, héroe y padre, cuyos atributos son la valentía, la independencia y la razón.

Ante la prevalencia de un régimen sentimental, el autor concibe la existencia de situaciones en las que las mujeres pueden movilizar prácticas y sentimientos considerados (in)apropiados desde el orden y régimen sentimental existente, y que son el resultado de la “apropiación” de experiencias situadas en otros escenarios donde se imbrican múltiples vivencias relacionadas con la escuela, el trabajo, las relaciones de pareja y las experiencias fuera de los contextos de origen (migratorias).

Se nombran *experiencias y sentimientos (in) apropiados* en la medida en que el prefijo “in” en paréntesis refiere a los sentimientos “apropiados” por las mujeres, pero considerados “inadecuados” en el contexto del régimen de sentimientos imperante, por lo que el calificativo (in) apropiado es el que enuncia la movilización consciente e inconsciente de sentimientos que contribuyen al cambio social y la resistencia cotidiana de las mujeres al orden masculino imperante (Besserer, 2010).

Como parte de los resultados del estudio empírico realizado en las comunidades del Valle del Mezquital (2014-2018), se nombran algunas de las experiencias de las mujeres de la comunidad El Boye, municipio de Ixmiquilpan (Hidalgo), las cuales ofrecen una mirada a los cambios y transformaciones en la normatividad y el orden sentimental comunitario, a través de experiencias y sentimientos movilizados desde la compleja concatenación de condiciones tradicionales (madres, esposas) y las que han emergido situando a las mujeres como jefas de familia y representantes políticas. Estas experiencias incorporadas (hechas cuerpo en el marco de espacios y tiempos diferentes) forman parte de las trayectorias de las mujeres que, acompañadas por sentimientos considerados “in” apropiados, cuestionaron el orden comunitario tradicional y posibilitaron un cambio en la comunidad.

La primera trayectoria de vida la de Marina, una mujer que al vivir la experiencia de migración a la ciudad de México conoció a su esposo, pero al volver a la comunidad fue cuestionada por unirse a un hombre que no compartía las reglas y normas comunitarias¹⁶. Esta situación hizo necesaria una negociación en la asamblea comunitaria, cuyo resultado derivó en que Marina asumiera la representación política de su familia a través de la adquisición de la ciudadanía comunitaria.

La experiencia de Marina nos muestra el despliegue de cambios cuyo detonante fue la movilización de experiencias afectivas atravesada por la

¹⁶ El señalamiento y no reconocimiento del esposo de Marina se generó por su indisposición a acatar las normas y reglas que la comunidad había establecido para la obtención de la membresía y la ciudadanía comunitaria, que en el caso de los hombres que no son originarios se traducen en una carga doble de trabajo, donde el candidato a ser ciudadano es sometido a pruebas y tareas por un tiempo indefinido tanto en la realización de faenas como en el desempeño de cargos de menor jerarquía (secretario, vocal, celador).

migración (amor romántico, desobediencia¹⁷), que por su carácter (in) apropiado abrió el cuestionamiento de los lineamientos que históricamente habían reconocido a los hombres como representantes políticos, cuestionando de igual modo la manera en la que tradicionalmente se había planteado la feminidad (maternidad, matrimonio).

Pese a estos cambios, la nueva condición ciudadana de Marina modificó considerablemente sus tiempos y las responsabilidades familiares y comunitarias, sobre todo en el periodo que le tocó cubrir el cargo de la Delegación¹⁸, sin embargo, como una estrategia para sobrellevar esta carga de trabajo, tuvo la iniciativa de plantear otros acuerdos que disminuyeron tal carga que se invertía en las faenas, que en gestiones anteriores se programaban cada fin semana¹⁹. De esta manera y durante su gestión, Marina anunció que solo se programarían tres faenas al año, una medida que estuvo dirigida a disminuir la carga de trabajo de los miembros de la comunidad, pero en específico para las mujeres.

La siguiente experiencia es la de Martha “la primera madre soltera” de la comunidad, pero también “la primera mujer profesionista”, quien a través de ambas condiciones movilizó los sentimientos de “sacrificio” y “esfuerzo” ante los constantes señalamientos de la comunidad que la tachaban como “mujer fracasada”.

La percepción negativa de las madres solteras se debe a que las mujeres con hijos, pero concebidos fuera del matrimonio, son objeto de rechazo social entre su propia familia y ante la comunidad, ya que

esta condición es contraria a las formas tradicionales de ser mujer en comunidad expresadas en las figuras de hija, esposa y madre, con roles y prácticas socialmente aceptadas y definidas por un orden que traza el proceso natural de la feminidad.

Las madres solteras irrumpen este orden porque fueron madres, pero sin estar respaldadas por la protección y el cuidado del hombre, por lo que, al no tener una figura de representación, las comunidades deciden sancionar su comportamiento obligándolas a asumir un lugar en la lista de ciudadanas y ciudadanos de la comunidad, con el fin de garantizar la membresía y la representación política de un hogar en el que la figura masculina se encuentra ausente.

En esta condición se sitúa la experiencia de Martha, quien después de trabajar un tiempo en la ciudad de México regresa a su comunidad con un bebé. Sin embargo, su padre le niega apoyo y, ante ello, decide emplearse en un taller de costura en la comunidad de San Andrés Orizabita, ubicada a escasos 2 km de El Boye.

En este lugar se da cuenta de la escasez de los sueldos, y contemplando que “ya tenía la secundaria”, Martha decide buscar empleo en la Jefatura de Educación Indígena²⁰. Con esfuerzo y al pendiente de la apertura de alguna plaza, Martha logró insertarse en un curso de capacitación en Tlaxcala, lo que le permitió certificarse como maestra en Educación preescolar, con lo cual adquirió no solo un ingreso estable sino una nueva condición muy respetada y valorada en las comunidades: la de ser maestra y profesionista²¹.

¹⁷ Este sentimiento aparece en el momento en que Marina se casa con un hombre foráneo o externo a la comunidad, quien decide no reconocer las reglas comunitarias y por ello, ante el desacuerdo de la comunidad, Marina decide asumir la representación de su familia, pese a las consecuencias que se reflejarían en la precarización de su tiempo-vida.

¹⁸ El cargo de la Delegación constituye el más importante y el de más responsabilidad en las comunidades del Valle del Mezquital. Quien funge como delegado o delegada se convierte en la autoridad máxima y la que pone en funcionamiento las decisiones tomadas en la asamblea comunitaria relacionadas con la solución de problemáticas, la vigilancia de las funciones de otros colaboradores (vocales, tesorero, secretario), la organización del trabajo comunitario (faenas), así como la gestión de obras públicas.

¹⁹ *No es lo mismo cuando toca a una mujer o un hombre como delegado, porque hay delegados que nos traen de aquí para allá, hace dos, tres años que hubo un delegado, cada ocho días las faenas, y entrábamos a las nueve y la hora de salida no sabíamos, a veces a las dos, dos y media, a veces a las tres de la tarde. A mí cuando me dijeron que iba a ser delegada, les dije – “a mí sí me van a perdonar, yo ya estoy harta de que córrele pa’llá, que córrele pa’cá, yo si hago faena va a ser dos, tres veces al año y digan que les fue bien” – y ya la gente me dice – “ya vamos a hacer faena porque la carretera se está poniendo fea, que no sé qué” – y yo les digo – “yo les dije que no va haber faena, así que aguántense” – y luego me dicen – “tú si estas cumpliendo” – y les digo – “pues sí, yo no voy a ser como Peña Nieto, que está promete y promete y no cumple, así que yo cumplo que no hay faenas” (risas). Porque sí ha habido delegaciones que han sido muy severas, por ejemplo, un delegado que sí de plano nos discriminó y no quiso aceptar que las mujeres fuéramos a faenear, sí, es aquí depende de cada delegado (Marina, El Boye, 2017).*

²⁰ La decisión de Martha se vio influenciada por su tío, un maestro que mantenía contacto con dos instituciones: Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y la Jefatura de Educación Indígena.

²¹ El respeto que despertaban las maestras y los maestros se debe a que ellos constituyeron una de las figuras de autoridad y de conocimiento en las comunidades, cuya jerarquía social fue considerada equivalente a la de las autoridades comunitarias, pero con la diferencia de que profesoras y profesores contaban con más capital social, cultural e incluso económico que respaldaba su experiencia profesional.

Las cualidades y la carga simbólica que acompañaron estas nuevas condiciones fueron adquiridas por Martha al entrar en contacto con otros espacios de formación educativa y profesional (capacitaciones, diplomados), pero además, Martha se apropió de otras experiencias, de otros discursos y sentimientos que la motivaron a “esforzarse” y “sacrificarse” para tratar de cambiar la condición tradicional de las mujeres en la comunidad que, como su mamá, se habían dedicado “al pastoreo, al hilaje (de ixtle) y al cuidado de los hijos”, todas estas actividades que, desde la opinión de Martha, habían encerrado a las mujeres en “cuatro paredes” y no les habían permitido generar una autonomía económica.

En este escenario y al convertirse en la primera mujer profesionista, la comunidad se vio expuesta a otra situación de tensión que obligó a sus miembros a cambiar los sentimientos de desaprobación para dar lugar al “respeto” hacia una nueva figura de la feminidad, la de una “mujer preparada”. Este sentimiento de “respeto” rompió con el monopolio que los hombres habían tenido en la ritualización del respeto, como figuras de la intermediación masculina que, a través del matrimonio (como ritual), habían otorgado representación, legitimidad y reconocimiento a las mujeres frente a la comunidad (Besserer, 2010).

En este mismo contexto, donde la experiencia de Martha reclamó el respeto de la comunidad, ella pudo transformar el significado de sanción que tuvo la adquisición de la representación política y la ciudadanía, dándole un nuevo sentido a las obligaciones comunitarias: el de contribuir y mejorar las condiciones de vida de su comunidad gestionando la entrada de nuevos servicios públicos (como drenaje, la carretera, una planta de aguas residuales y el pozo de agua) durante el periodo que ocupó el cargo de la Delegación²².

Este panorama de tensión y confrontación que han mostrado los relatos de vida de Martha y Marina ha ilustrado dos casos donde las mujeres tensionaron la normatividad comunitaria y la forma tradicional de ser mujer y aparecer en la comunidad, haciendo parte de un conflicto que Besserer (2010) ha llamado contienda de sentimientos, un escenario que muestra la movilización consciente o inconsciente de sentimientos (in) apropiados dentro de un régimen sentimental existente.

Como se puede apreciar en estas experiencias, los cuerpos-emociones como construcciones sociales no son ajenos a la diferenciación social jerarquizada, sino que, por el contrario, han sido constituidos como dispositivos donde se despliega la jerarquía y la desigualdad social, en tanto que su sentido y el devenir se ha construido a partir de principios jerárquicos como el género, generación, raza y clase. Estos principios no suprimen del todo la capacidad de agencia de los sujetos, en tanto que los cuerpos-emociones son constituciones, es decir, sus sentidos se reinventan constantemente en la medida en que interactúan con el mundo, lo que posibilita pensar la construcción de otras apropiaciones del cuerpo y otras emociones-sentimientos-afectos como principios organizadores de la subjetividad que apunten a la reconfiguración de lo político.

²² Martha ocupó en dos ocasiones el cargo de delegada y fue presidenta del Comité de agua potable en una ocasión; actualmente es profesora jubilada y se encuentra viviendo en la comunidad al lado de sus hijos y de su actual esposo originario de San Andrés Orizabita, con quien contrajo una nueva unión, pero esto no le implicó cederle la representación política y la ciudadanía comunitaria porque es un hombre que no es nacido en la comunidad.

Conclusiones

Las múltiples experiencias de las mujeres hñähñú del Valle del Mezquital reflejan cambios en la forma de ver el mundo social que las rodea, desde la forma de asumir los roles tradicionales (familiares), hasta la forma en la que se visualizan en otros espacios donde no tuvieron injerencia históricamente, pero que desde hace varias décadas han reclamado y generado una intervención activa que refleja cambios centrales en los sentidos de la política en las comunidades.

El papel que ocupan los afectos, emociones y los cuerpos en estas prácticas políticas no se debe reducir al hecho de que son ejes que corresponden a estudios que analizan a las mujeres como grupo social, sino como centros de análisis y observación que, como señala Besserer (2010), dan cuenta de los cambios en los sistemas de organización social, en las normatividades, en las identidades y las subjetividades de todas las sociedades.

En esta medida, la migración (interna–internacional) detonó cambios sustanciales en las comunidades del Mezquital para todas las personas que las conforman; en ellas se generó, como motivación inicial, un sentimiento de solidaridad y afecto familiar que las condujo a cumplir cargos comunitarios de los hermanos, esposos o padres que migraron a Estados Unidos, por lo que se quedaron al frente de la familia para “desquitar” la responsabilidad de sus familiares y contribuir a la salvaguarda del prestigio y el honor de la familia. Sin embargo, esta motivación ha cambiado y ahora las mujeres demandan el reconocimiento de estas responsabilidades ante las comunidades, no solo a través de la ciudadanía sino de una forma concreta que se evidencia en la participación y la intervención en decisiones y en proyectos centrales para las comunidades.

De esta manera, la inclusión de la voz–demanda femenina a la “gramática” comunitaria detona una serie de prácticas en las que las mujeres ocupan de manera distinta el “espacio público”²³, modificando las formas y las lógicas sedimentadas que en esos espacios se habían establecido (Padierna, 2013). A través de estos cambios en los discursos y en las prácticas cotidianas, ellas cuestionan los límites comunitarios, al mismo tiempo que pugnan por el establecimiento de “otras” relaciones “ciudadanas” y de género. De lo anterior, podemos plantear que las mujeres ocupan el “espacio público” a través de interpelaciones propias, es decir, ya no aceptan solo a las presentadas desde otros actores, sino que producen discursos en los que expresan sus propios proyectos y demandas para sus comunidades, cimentando las bases para la elaboración de planes y prácticas de “estar” en comunidad desde una ciudadanía distinta.

En este sentido, las ciudadanías femeninas en contextos étnicos del Valle del Mezquital son una expresión de la lucha histórica y cotidiana por la reafirmación de la vida en un contexto que las niega, las anula e intenta normalizar sus prácticas y experiencias, donde el deseo de existir irrumpe las tramas y lógicas del poder a manera de acontecimientos afectivos, de una racionalidad y juicio reflexivo diferente.

²³ Se entiende el espacio público desde el sentido de Hannah Arendt (2016), cuya concepción tiene que ver con el espacio de la comparecencia con el otro desde la singularidad/diferencia y no desde la división entre el espacio público-político y espacio doméstico-privado, en el que hay una jerarquización del espacio a partir de la injerencia y no injerencia de la política, mediante acciones legítimas y formas no posibles de la acción política.

Bibliografía

- Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Paidós.
- Bartolomé, M. A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. SIGLO XXI Editores.
- Badiou, A. (2016). *La verdadera vida. Un mensaje para los jóvenes*. Malpaso.
- Besserer, F. (2010). Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes. En D. Barrera Bassols, y C. Oehmichen (eds.) *Migración y relaciones de género en México* (pp.371-388). GIMTRAP-UNAM/IIA.
- Besserer, F. (2014). Regímenes de sentimientos en la subversión del orden sentimental. *Hacia una economía política de los afectos*. *Nueva Antropología*, 27(81), 55-76. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362014000200004
- Cornejo, A. (2016). Una lectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones. *Interdisciplina*, 4 (8), 89-103. Centro de Estudios Superiores sobre México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Corona, Y., Pérez, C. & Hernández, J. (2008). Ciudadanía y participación de jóvenes en comunidades de tradición indígena. *Anuario de Investigación UAM Xochimilco* (142-162). UAM.
- Cortés Rivera, D. (2014). *Participación de los jóvenes hñähñú en las comunidades de origen en el contexto de migración del Valle del Mezquital, Hidalgo*. [tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Xochimilco)].
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficantes de sueños*.
- Fischer Pfaefle, A. (2003). *Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales*. En D. Maffía. (comp.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp.9-30). Feminaria Editora.
- Haraway, D. (1988). *Saberes situados: La cuestión de la ciencia en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*. En *Feminist Studies Inc*, Vol. No. 14, (3), otoño, (pp. 575–599). <http://www.jstor.org/stable/3178066>
- Maffía, D. (Coomp.) (2003). *Sexualidades migrantes: Género y transgénero*. Feminaria Editora.
- Mestre, R. (2011). Ciudadanía de las mujeres: el espacio de las necesidades a la luz del derecho antidiscriminatorio y la participación política. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45, 147-166.
- Moore, H. (1986). *Space, text and gender*. En MacDowell, L. (1999) *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, pp. 19-21. Ediciones Cátedra.
- Padierna, M.P. (2013). *Mujeres zapatistas: la inclusión de las demandas de género*. *Argumentos*, 26, (73), Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Pineda, J. A. (2017). *Pensamiento latinoamericano y crisis de la cultura moderna*. Seminario permanente. Universidad de Caldas.
- Rivera Garay, A. (s.f). *Nunca es tarde para luchar. Mujeres indígenas peleando por el derecho a la ciudadanía plena*. https://drive.google.com/file/d/1LUM7xKd63YtLX-5nIjQ7CP-dTiHOoMGS/view?fbclid=IwAR1zFW24LFX5iNEOfaCUwhWa4KEk1e2L-_RduzaNF7cd-fBo0vMzNVR29RI
- Rivera Garay, M. (2006). *La negociación de las relaciones de género en el Valle del Mezquital: Un acercamiento al caso de la participación comunitaria de mujeres hñähñús*. *Estudios de la cultura otopame*, (5), 249–266. UNAM; Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Rodríguez Cabrera, V. (2015). *Las redes de la sexualidad en Tehuantepec. Belleza, espacio, prácticas sexuales, maternidad y violencia íntima*. Universidad Autónoma Metropolitana; Unidad Xochimilco; La cifra Editorial.
- Sassen, S. (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Queimada.
- Scribano, A. (comp.) (2013). *Teoría social, Cuerpos y Emociones*. Estudios Sociológicos Editora.
- Vélez Bautista, G. (2008). *La construcción social del sujeto político femenino. Un enfoque identitario femenino*. H. Cámara de Diputados, LX Legislatura; UAEM; Miguel Ángel Porrúa.

- Villaruel, G. (2007). Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, (17), 49, pp. 434–454. Universidad de los Andes. <https://www.redalyc.org/pdf/705/70504911.pdf>
- Villarreal, E. y Martínez, V. (2010). (Pre) textos para el análisis político. *Disciplinas, reglas y procesos*. FLACSO; Universidad Von Humbolt.
- Vizcarra, Bordi I. (comp). (2014). *La feminización del campo mexicano en el siglo XXI. Localismos, transnacionalismos y protagonismos*. UAEM; Plaza y Valdés.
- Young, I. (1996). Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal". C. Castells, (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*, pp. 99-126. Paidós.

Ser soltera en Quialana: resistencia o maldición

Resumen

La estructura de la familia configura roles de género que instauran y colonizan los territorios, los espacios y los afectos de las personas. En esta colonialidad de género, a las mujeres les fue asignada la función instrumental, cosificada y mercantilizada de la reproducción a través del matrimonio, así como las tareas domésticas sin remuneración económica. Y desde estos planteamientos, a quien transgrede el rol reproductivo y decide voluntaria e involuntariamente ser soltera, se le castiga y controla a partir del cruce de la línea fronteriza que divide la veneración y la maldición. Por ello, el objetivo de este ensayo es desmitificar las telarañas patriarcales que se continúan reproduciendo simbólicamente y materialmente sobre los cuerpos de las mujeres solteras e indígenas de la comunidad de Quialana, en Oaxaca, México. Cabe mencionar que las mujeres quialanenses, al ser solteras e indígenas, presentan una doble o triple opresión. En este sentido y, tomando como referencia el trabajo de campo doctoral realizado en dicha comunidad, se han rescatado algunos relatos y experiencias de mujeres solteras para ponerlos a dialogar con referencias teóricas que proponen que el castigo social de la soltería es una nueva forma de guerra contra las mujeres. En síntesis, para las quialanenses, la soltería se convierte en el camino transgresor que evita el contrato civil a través del matrimonio forzado y, al mismo tiempo, se traduce como una forma de maldición moral que van cargando como una prenda de vestir que no las abandona nunca.

Palabras clave: mujer soltera; mujer indígena; opresión; estigmas; imaginarios.

Abstract

The structure of the family configures gender roles that establish and colonize the territories, spaces and affections of people. In this gender coloniality, women were assigned the instrumental, reified and commodified function of reproduction through marriage, as well as domestic tasks without economic remuneration. And from these approaches, whoever transgresses the reproductive role and voluntarily and involuntarily decides to be single, is punished and controlled by crossing the border line that divides veneration and curse. Therefore, the objective of this essay is to demystify the patriarchal cobwebs that continue to reproduce symbolically and materially on the bodies of single and indigenous women from the community of Quialana, in Oaxaca, Mexico. It is worth mentioning that Quialanense women, being single and indigenous, present a double

AUTORA:
KARLA IVONNE MIJANGOS FUENTES
Correo electrónico:
kaivo8416@gmail.com

or triple oppression. In this sense and, taking as a reference the doctoral field work carried out in this community, some stories and experiences of single women have been rescued to put them into dialogue with theoretical references that propose that the social punishment of singleness is a new form of war against women. In short, for quialanenses, singleness becomes the transgressive path that avoids the civil contract through forced marriage and, at the same time, it is translated as a form of moral curse they wear as a garment and which never abandons them.

Keywords: single woman; Indigenous woman; oppression; stigmata; imaginary.

Introducción

Previamente, se aclara que en este texto se hará uso frecuente del término "mujer soltera" desde una postura política y de emancipación a partir del lenguaje, porque enunciar la violencia patriarcal a través del concepto que encarna la subordinación y dominación de quienes portan el significado es buscar otras metodologías y discursos que reivindiquen la vida y los cuerpos de las mujeres, tal es el caso del concepto de "mujer autosuficiente".

Hablar de la construcción cultural del cuerpo de las mujeres indígenas es recurrir a la antropología del cuerpo y la salud, porque el cuerpo se manifiesta como un fenómeno social y cultural a través del cual podemos entrar al mundo simbólico, de representación e imaginación de las personas y de la propia sociedad sobre cómo construyen un sentido común y una cosmovisión del mundo (Le Breton, 2018; Merleau-Ponty, 2003).

Desde el paradigma antropológico de Le Breton (2018), el cuerpo se enmarca en un conjunto de sistemas simbólicos que nos permiten configurar las representaciones sociales que se entran en las historias y corporalidades de las mujeres solteras dentro de una comunidad indígena de Oaxaca. Ciertamente la corporalidad de una mujer soltera se acompaña de ideologías en función de la construcción del parentesco, la familia y el género femenino que terminan por colocar a la mujer en un lugar de subordinación; por ende, la mujer soltera indígena se debate entre la conservación de la virginidad y la anomia social hacia la reproducción femenina.

Cabe mencionar que el uso práctico y simbólico de la soltería está más relacionado con la mujer, pues al hombre nunca se le menciona como hombre soltero, y en caso de hacerlo, esto no les genera violencias corporales como en el caso de las mujeres, debido a que su rol se asocia más con la dueñidad (Segato, 2013b, p. 17).

A partir de este pensamiento sobre el origen de estas prácticas y sentires en una nueva forma de señorío, nos aproximamos al texto de Lawrence Stone (1990, p. 47) titulado *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*, en el cual apunta que el reforzamiento del patriarcado a través de la instauración de normas rígidas para el control de la sexualidad y los roles de las mujeres casadas y de familia configuró la estructura de la familia burguesa desde el año 1500 en Inglaterra.

Por esta razón, Duch y Mélich (2005, p. 113) refieren que los cuerpos de las personas encarnan las propias leyes de su contexto social, cultural y simbólico. Así, la soltería se convirtió en un mundo de disputas en torno a la funcionalidad que encarna el cuerpo de la mujer. Todo ello debido a que el territorio del cuerpo es el que ahora se localiza en el centro de las luchas socioeconómicas, por tanto, como menciona Butler (1999, p. 15), hay cuerpos que importan más que otros solo que ahora esto se traduce en términos de reproducción.

A este respecto, se entiende que las mujeres indígenas forman parte de la organización y reproducción de la vida, porque al mismo tiempo que participan del trabajo comunitario, también son el recurso primario para la reproducción y el cuidado de la fuente laboral (Tzul, 2016, p. 2). Por tanto, en Quialana, la norma social y patriarcal es que las mujeres contraigan matrimonio desde los trece años, ya sea de manera voluntaria o involuntaria.

Quialana es un pueblo indígena zapoteca perteneciente al municipio de Tlacolula, en el Estado de Oaxaca, al sur de México. Según datos poblacionales, el lugar presenta un alto grado de marginación y pobreza, por consiguiente, un alto índice de migración masculina. Estas características han configurado las tradiciones, las prácticas productivas y económicas de la población, pues ahora son las mujeres quialanenses quienes han tenido que renovar y activar su economía a través de la producción y venta de productos locales.

No obstante, aun si ya no existen con la misma frecuencia, muchas de las prácticas patriarcales incorporadas en los cuerpos de las mujeres, se continúan practicando y reproduciendo, tal es el caso de la negociación entre familias para el acuerdo matrimonial de hombres mayores con mujeres adolescentes.

Cabe mencionar que estas prácticas que reproducen los matrimonios forzados entre una niña de trece años y un hombre mayor se han instaurado como una tradición comunitaria patriarcal que convierte a la mujer quialanense en una mercancía de la reproducción del capitalismo, es decir, un cuerpo que importa en tanto reproduce la vida humana, o que promueve un intercambio de bienes entre familias contratantes del matrimonio.

En esta línea, se observa que la tendencia moral asigna un mayor valor a la mujer casada. No obstante, la soltería se convierte en un constructo

de veneración cristiana debido a que la mujer soltera conserva intacta la materia sexual, además de que es ella quien debe ejercer el cuidado de los progenitores.

Empero y al mismo tiempo, el cuerpo de la mujer soltera se demoniza porque actúa como un antagonista de la norma social, la cual se institucionalizó con la aculturación religiosa y de género durante la colonización. En este sentido, la mirada de la otredad "mujer soltera" se concibe desde un enfoque del ser egoico androcéntrico (Dussel, 2005, p. 18).

En esta línea, mirar la historia sobre la colonialidad del cuerpo, del ser y del género nos permite hacer un análisis crítico de las propias tradiciones filosóficas e ideológicas, debido que el control del cuerpo y de los sentidos se configuró como una norma social a partir de la cristiandad, la cual permanece en el imaginario de muchas de las comunidades indígenas en donde el cuerpo de la mujer soltera representa la alteridad al cuerpo de la mujer controlada, vigilada y castigada.

Esto significa que durante los procesos coloniales y la inserción de la tradición judeo-cristiana se interiorizó una cultura en los pueblos del Abya Yala, que identifican al cuerpo como la estructura que conserva la moralidad entre lo justo e injusto. Así, la mujer se simboliza como la precursora del pecado original, en tanto, el hombre se debate entre la lealtad a su pueblo y la lealtad al mandato de masculinidad cristiana (Segato, 2016, p. 21).

Rita Segato (2016, p. 15) señala que la cuestión de género "es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes". Por tanto, la relevancia del discurso moral de la política y cultura en función del castigo de las mujeres se proclama públicamente "en nombre de Dios", debido al génesis del pecado original atribuido a Eva como la primera pecadora de la humanidad, pero quien reencarna en todas las mujeres.

En este entramado, la forma de hacer una reconciliación con la moral y la deidad es hacer uso del cuerpo de las mujeres para la conservación y reproducción de la especie, así como para ser el instrumento del mantenimiento y cuidado de la familia nuclear, y desde esta perspectiva, la soltería en la mujer no está dirigida a reparar esta culpa simbólica e histórica de su corporalidad pecadora.

Sin embargo, en la misma tradición, el cuerpo debe estar por fuera del placer sexual porque con el refuerzo del patriarcado en las familias burguesas, aún se



conserva la idea de que la complacencia sexual de las mujeres les resta vida a los hombres. Se decía que una onza de semen equivalía a perder cuarenta onzas de sangre (Stone, 1990, p. 51). En este sentido, el cuerpo de las mujeres solteras se venera por su condición de abstinencia sexual y porque evitan que las almas de los hombres caigan en pecado y muerte.

Esta idea colonizada del cuerpo de la mujer es lo que nos permite hacer una reflexión más profunda de las representaciones que se instalan en las mujeres solteras. Tal y como refiere Canguilhem (1971, p. 27), es a través del concepto o la palabra que se formula un problema, porque a las mujeres de Quialana no les es fácil enunciar su estado civil de solteras, debido a toda la carga histórica y emocional que subsume el propio término.

Así, Canguilhem (1971, p. 15) cita que “la presencia permanente del concepto, a lo largo de toda la línea diacrónica que constituye su historia, es testimonio de la permanencia de un mismo problema”. Y para este caso, la violencia patriarcal sobre el cuerpo de las mujeres indígenas, es decir, las relaciones simbólicas que brotan de las personas que observan una corporalidad que camina descalza, sin acompañante masculino, disputado entre lo normal y lo patológico, categorizado entre la ciencia y el marco cultural, entre la resistencia y la maldición, siempre lleva una historia donde el propio concepto y significado termina por vulnerarlas.

Tal como indica Laplantine (1965, p. 37), ser distintos de las normas interpretativas que se elaboran y naturalizan por la propia sociedad es ser disidente, pero al mismo tiempo es llevar encarnado una patologización femenina socialmente construida, es decir, se cursa una enfermedad que lleva consigo una experiencia subjetiva.

Así, llegamos al entronque entre la salud, cuerpo y construcción social de la corporalidad encarnada en la mujer soltera e indígena, porque la soltería no solo lleva consigo características patológicas que se le asocian, por el contrario, encarna toda una cultura patriarcal colonial y cristiana que las exalta o castiga, por consiguiente, analizar estas prácticas culturales desde una mirada sociocrítica es lo que nos permitirá trascender por el arsenal simbólico que se encarna en las mujeres y en la sociedad que las vigila.

La práctica cultural de la soltería en Quialana

Reflexionar y analizar las prácticas culturales de las comunidades indígenas es transitar en el camino de las memorias, las resistencias e historias de las mujeres dentro de la cosmovisión y cosmogonía de dichos territorios y corporalidades, pero también, con ello se recuperan estas nuevas formas de organizar la vida para reorientar otras metodologías despatriarcalizadoras de la sociedad.

Desde este entendido, durante mi trabajo de campo realizado en la comunidad de Quialana en los primeros meses del año 2020, pude observar muchas de las prácticas culturales que organizan y redireccionan la interacción entre los pobladores indígenas; tal es el caso de la resistencia al matrimonio en las mujeres. Un fenómeno poco común, pero que empieza a ser más frecuente a partir de los procesos migratorios y de inserción de la mujer indígena a la universidad.

Tal como refiere Kemy Oyarzún (2013, p. 113), las prácticas culturales no solo hablan de una batalla social que se gesta en el interior de las categorías de etnia, raza, clase y género, las cuales, al mismo tiempo, se concatenan para atribuir un significado muy intencionado; sino, por el contrario, las prácticas culturales generan grandes batallas semióticas y semánticas, donde el sentido común se construye a partir de los conceptos que reproducen hegemonía y colonialidad de género (Canguilhem, 1971, p. 25).

En este entramado cultural, cuando hablamos en el siglo XXI sobre la soltería de las mujeres indígenas en Quialana, en una aproximación, podemos pensar que este término denota un estado autónomo de decisión, autosuficiencia y voluntad de las mujeres, por ende, representaría un estilo de vida que la mujer elige para sí misma y para su futuro. Sin embargo, en esta batalla semántica y semiótica, damos cuenta de que la soltería más que un término adherido al estado civil, representa una función de roles de género y, principalmente, conforma una condición precarizada de las mujeres indígenas, la cual se ha demonizado y castigado moralmente.

En esta dirección, una de las mujeres quialanenses de 40 años refería que era soltera, no por falta de pretendientes, sino porque atestiguó múltiples violencias que vivió su mamá al lado de su padre. Además de señalar que muchos de los hombres de Quialana consumen grandes cantidades de alcohol que los lleva a ser más violentos contra las mujeres,

por ende, ella había querido evitar a toda costa ser producto de esa vida. Sin embargo, la mujer puntualizaba que en el interior de su familia y de su comunidad sufre mucha presión social por no estar casada. Así, ser soltera en Quialana representa ser “quedada”.

Con base en esta premisa, la palabra y ejercicio de la soltería en un mundo patriarcal como Quialana, donde se reproduce atemporal y acriticamente una relación de dominación diferenciada y particular hacia las mujeres indígenas, la semiótica y semántica cobran un sentido común demarcado por la heteronormatividad y misoginia que sigue castigando el cuerpo de las mujeres solteras, quienes ponen el cuerpo como principal territorio de resistencia patriarcal.

Y en este poner el cuerpo, algunas mujeres de Quialana señalaban que preferían la exclusión y castigo social antes que aceptar el matrimonio como recompensa, porque ellas estaban muy conscientes de los sufrimientos de sus madres y abuelas a causa del matrimonio forzado y acordado entre familias. Cabe mencionar que algunas de estas mujeres ostentan una profesión, por tanto, se reconocen en una autosuficiencia y autogestión; motivo que les permite desistir de las normas sociales, pero que no las libera del estigma y prejuicio social.

En este tenor, recordamos a Lorena Cabnal (2018, p. 2) cuando decía: “el cuerpo de las mujeres indígenas se localiza en la línea frontal del ataque cotidiano”, porque justo este “entronque patriarcal”, en términos de Julieta Paredes (2010, p. 13), este pacto entre hombres colonizadores y hombres colonizados es lo que ha permeado en el ataque cotidiano a las mujeres de las comunidades y, no solo en sentido corporal, sino también simbólica y subjetivamente.

Rita Segato (2016, p. 19) llama a este pacto una nueva forma de guerra contra las mujeres, porque desde la informalidad y, justo en ese espacio intersticial paraestatal, es donde se juega el territorio de las mujeres indígenas, ya no como consecuencia de dichas relaciones; sino como centro de disputa e intercambio materializado entre grupos delictivos y militares.

En esta dirección, la agresión, la dominación y la rapiña sexual se configuran como centro de la estrategia – dice Segato– (2013b, p. 18). Por tanto, el paradigma territorial se transforma en el paradigma de la posesión y la dueñidad, en el que el cuerpo de las mujeres indígenas se convierte en la propiedad territorial.

Muchos son los casos que podemos nombrar de feminicidios territoriales (Berta Cáceres¹, Doña Ernestina², etc.), en los cuales el cuerpo de las mujeres se colocó como efecto de la batalla, pero también como origen de la lucha, porque siendo ellas quienes cuidan y defienden los territorios, son quienes reciben las amenazas; y con el concepto de territorios, también hacemos referencia al cuerpo de la mujer como tierra fértil de reproducciones de la vida, del bien común y del trabajo comunal (Tzul, 2014, p. 94).

En este sentido, la defensa territorial comprende la resistencia y disidencia política de las mujeres indígenas, tanto individual como colectiva, a dichas formas de dominación estructural y simbólica que cercenan sus vidas por un mandato masculino de posesión, en el cual la crueldad que habita es proporcional al aislamiento y desensibilización de los ciudadanos (Segato, 2013a, p. 23).

En general, se dice que persiste una violencia simbólica, porque ciertamente las mujeres indígenas y solteras de Quialana se alejan de una vida de violencia física, explotación sexual, corporal y laboral que les produce el contrato matrimonial al ser el objeto central de intercambio mercantil; empero, esta condición de soltería no las exime de otras formas de violencia subjetiva y objetivada que se ejerce sobre sus cuerpos solteros y disruptores.

Desde esta perspectiva, la soltería se convierte en una opción para evitar que sus cuerpos se cosifiquen y mercantilizan desde una temprana edad, porque muchas mujeres quialanenses con tan solo doce años contrajeron matrimonio con hombres doblemente mayores. La soltería las posiciona en una categoría subalternada de desobediencia, rebeldía, patologización corporal y exclusión social y cultural; por consiguiente,

¹ Berta Isabel Cáceres Flores nació el 4 de marzo de 1971 en el departamento de Intibucá, Honduras. Desde niña vivió en un hogar dirigido solo por su madre, doña María Austra Berta Flores, quien, además de ser partera, enfermera y alcaldesa, desde muy joven se involucró en la defensa de los derechos humanos. Cáceres, como mujer indígena, defendió el territorio y los derechos de los lenkas, grupo étnico que ocupa parte del territorio de Honduras y El Salvador (CNDH México, 2019).

² Ernestina Ascención Rosario, indígena nahua de 73 años, perteneciente al municipio de Soledad Atzompa, en Veracruz, México. Se le encontró agonizando en un camino de la sierra de Zongólica y lo único que pudo enunciar en náhuatl fue: “Pinomeh xoxokeh nopan omomotlatlamotlakeh” (los hombres extraños vestidos de verde se me echaron encima). Los familiares declararon que Ernestina se refería a los militares que ejercen violencia sobre los cuerpos de las mujeres indígenas (de Marinis, 2021).

ser soltera en Quialana se disputa entre la resistencia y la maldición (Canguilhem, 1971, p. 17).

Tal como refiere Canguilhem (1971, p. 28), el problema social se traduce entre las estructuras previamente constituidas y los comportamientos patológicos que se desprenden de dicha estructura, porque todo aquello que la sociedad ha naturalizado e instaurado como norma tiene relación con la historia de los pueblos, el poder de las ciencias, entre ellas la médica, quienes han depositado como normal.

De esta manera, la soltería dentro de esta clasificación categorizada y normal que se atribuye a las mujeres representa una conducta patologizada, un comportamiento que se aleja de la media poblacional, un cuadro clínico que se enmarca en las corporalidades solteras; por ejemplo: mal genio, histeria, decepción, depresión, infelicidad y tristeza; signos y síntomas que son valores ideológicos, pero también consecuencia de la propia estigmatización y discriminación cultural de dichas mujeres.

En esta línea, una mujer de 27 años apuntó con una sonrisa en el rostro que sus familiares y las personas con las que se relacionaba en el trabajo pensaban que ella tenía mal genio y enojo continuamente porque no tenía marido. Sin embargo, la patologización social tiende a asignar un cuadro clínico a roles disfuncionales.

¿Cómo es que se configuró este patriarcado violento en Quialana? Este primer cuestionamiento nos llevó a pensar el patriarcado como algo plenamente heredado y colonizado por los conquistadores, como si previamente no hubiera existido un tipo de patriarcado indígena o patriarcado de baja intensidad, como lo denomina Rita Segato (2013a, p. 32).

Aura Cumes (2012) reflexiona que previo a la colonización ya existían relaciones de dominación por género, claro que no se puede hablar de una mezcla de patriarcados, pero sí de un entronque, es decir, se trata de descubrir todas las telarañas y complicidades que se relacionan con la dominación y reconfiguración de la violencia hacia las mujeres, más que yuxtaponer o sumar los diversos sistemas de dominación patriarcal. Todo ello derivado de la pérdida de poder de los hombres indígenas sobre sus territorios y saberes. En consecuencia, el dominio de los hombres indígenas sobre los cuerpos de las mujeres se convirtió en la recuperación de su capacidad política vital.

Es en esta reconfiguración del poder de los hombres sobre las mujeres que se instituyó un patriarcado más violento, hasta convertir el cuerpo de las mujeres indígenas en mercancía (Cabnal, 2018, p. 4). Tal como refiere Segato (2013a, p. 31), los hombres constituyeron esa bisagra entre dos mundos, entre dos patriarcados (baja y alta intensidad) o entre dos lealtades, apuntando siempre a conservar el mandato de masculinidad y orden moral.

En este sentido, el cuerpo de las mujeres indígenas ha sido triplemente cosificado: 1) cuando se convirtieron en la propiedad de intercambio o trueque (mujeres por ganado, por dinero o por tierras); 2) al materializar su cuerpo en un objeto de la reproducción capitalista, porque ellas representan la materia prima o producto biológico diferenciado que se

divide genéticamente para la producción económica (ser humano) y, finalmente, 3) su cuerpo fue masculinizado para trabajar doblemente, dentro y fuera del hogar, porque a diferencia de las mujeres burguesas, las mujeres indígenas, afros y campesinas fueron explotadas laboralmente, tanto en la esfera privada como en la pública para la reproducción de la vida; es decir, para ellas la categoría de feminidad no respetaba sus corporalidades empobrecidas y vulnerabilizadas.

Frente a estas reflexiones y la experiencia del trabajo de campo, pude observar que el cuerpo de la mujer indígena y soltera de Quialana constantemente era atacado y violentado simbólicamente por el resto de la población, porque, efectivamente, muchas de ellas cumplían con la reproducción del capital a través de su fuerza de trabajo dentro y fuera del hogar, pero no atendían los otros roles adheridos a su género femenino, tales como el matrimonio nuclear y la reproducción biológica.

Esto cobra sentido porque en Quialana, como en otras comunidades indígenas, desde que saben que una niña va a nacer ya se le están atribuyendo ciertos roles que tienen relación con el valor de propiedad, por tanto, ella se transforma en producto y mercancía que necesitará de ciertos cuidados físicos y subjetivos, así como de crianza para poder comercializarse.

La soltería en Quialana atenta contra el orden moral hegemónico y heteronormado porque representa, por un lado, la pérdida económica para los padres a través del intercambio de productos, y condiciona una reducción de la materia prima para el Estado y el capitalismo. Además, produce una disminución del mancomunamiento de los hombres sobre el ejercicio del poder y la dominación patriarcal.

Cabe mencionar que esta violencia a la subjetividad de las mujeres indígenas y solteras no solo es ejercida por los hombres, sino también por otras mujeres indígenas de la comunidad, incluidas las propias madres o hermanas, quienes también han sido colonizadas por el género y el poder (Lugones, 2008, p. 78).

Tal como apunta Kemy Oyarzún (2013, p. 115), el patriarcado neocolonialista se funda sobre la primera forma de explotación de la especie, que abarca la explotación de los géneros sexuales, y con ello se despoja el carácter matrilineal de muchas sociedades precolombinas. En general, esta forma ideológica del

binarismo sexual, trajo consigo la colonialidad del género femenino y la categoría de mujer como objeto de dominación masculina (Lugones, 2008, p. 79).

Por otra parte, la dominación y poder masculino de los hombres indígenas se ve fuertemente truncado y obstaculizado por la condición de soltería, debido a que la mujer indígena y soltera es aquella que no solo dejará de reproducir formas nupciales violentas, por el contrario, su categoría de soltera le confiere y devuelve la soberanía, autonomía, independencia y estabilidad económica.

Como refería una quialanense de 27 años, ella prefería estar sola porque convivió con el alcoholismo de su padre y sufrió al verlo golpear a su madre. Además, ella se reconoce autónoma e independiente para la toma de decisiones de forma general y para elegir un trabajo, así como para el ejercicio de las prácticas de la vida cotidiana sin sentir culpa, obligaciones domésticas o represión.

En similitud con esta quialanense, hay otras mujeres solteras con quienes pude conversar y que son altamente desafiantes, resistentes y valientes para vivir en un territorio que constantemente las desacredita por mantenerse en ese estado civil. Sin embargo, muchas de ellas se han formado como profesionistas, artesanas o han aprendido un oficio que les garantiza estabilidad, seguridad y confianza; además de que las experiencias que ellas vivieron con sus antecesoras al permanecer en un círculo de violencia constante las mantiene firmes en su decisión de ser solteras, pese a que la moral colectiva las castigue frecuentemente.

Como muchas de ellas lo expresaron en las conversaciones, ser soltera en su comunidad altamente machista y misógina nunca ha sido fácil, debido a que primero tuvieron que atravesar un proceso deconstructivo del matrimonio, el cual habían interiorizado desde muy pequeñas como el complemento de sus cuerpos solteros. Asimismo, muchas de ellas pudieron acceder a la soltería cuando el padre de familia murió o migró a Estados Unidos; otras más tuvieron que abandonar sus hogares y, un porcentaje bajo se enfrentó al machismo subjetivado del padre y hermanos.

El reto más complicado al que las mujeres indígenas y solteras de Quialana se enfrentan a diario es al imaginario y también a la represión social que estigmatiza sus cuerpos solteros, sus cuerpos

“quedados” e ignorados por la población masculina; cuerpos que son objetos de burlas y murmullos y, sobre todo, ellas constantemente se enfrentan a sus propios demonios interiorizados en el que su cuerpo soltero se debate entre la resistencia y la maldición.

No obstante, en su trabajo comunal, en donde también las mujeres indígenas luchan por la erradicación de las violencias en sus vidas, la soltería entre las mujeres más jóvenes de la comunidad se ha convertido en la estrategia contra la explotación y expropiación de sus territorios corporales (Tzul, 2014, p. 95). Y en este sentido, el acuerpamiento entre mujeres solteras ha sido la clave para resistir y re existir en este mundo patriarcal.

Conclusiones

Desde el paradigma de la complementariedad, el cuerpo de la mujer soltera se ha interiorizado colectivamente como aquel que complementa al hombre, y es hasta cierta edad (menos de trece años) cuando el cuerpo de la mujer soltera es conservado, cuidado y aceptado como una corporalidad idealizada y “normal”, el cual habrá de trascender hacia un intercambio simbólico de significados y roles asociados.

No obstante, cuando el cuerpo soltero supera las fronteras de la edad nupcial y permanece en soltería, es cuando adquiere un carácter patologizado. Tal como refiere Engels, el cuerpo soltero de la mujer adolescente se localiza en la no “pertenencia”; es decir, se coloca en un “no ser”, el cual deberá complementarse y posicionarse en el lado del “ser” a partir del contrato nupcial. En este sentido, el cuerpo soltero pareciera ser que sigue descolocado del ser algo o alguien.

Lo anterior coincide con Tzul (2014, p. 96), al señalar que la resistencia de las mujeres solteras no podría lograrse por fuera del ejercicio del poder, porque la resistencia también es comunal y es de las mujeres. Al respecto, estas mujeres fueron disidentes porque otras las respaldaron y acuerparon y, en los casos observados, fueron las madres o abuelas quienes se enfrentaron al poder patriarcal de él o los hombres de la casa.

Por ello, el poder también se construyó en horizontalidad cuando las mujeres quedaron a cargo de la economía y gestión del pueblo a partir de la migración de sus esposos, quizás ya no tan

frecuente, por lo tanto, fueron ellas quienes analizaron el funcionamiento y poder del capital desde el punto de vista de las mujeres quialanenses y del trabajo comunal a través de la venta de artesanías, producción de la tierra y venta de comidas tradicionales que sostuvo y sostiene la reproducción de la vida de su comunidad, lo cual marcó una coyuntura en la lucha liberal individual de la mujer autosuficiente.

Tal como señala Tzul (2016, p. 4), la lucha de las mujeres solteras e indígenas puede leerse en clave de deseos y capacidad concreta. Es, por lo tanto, una lucha que conforma fuerza y fragilidad, contradicciones y límites; es una lucha corporal derivada de la fragilidad del cuerpo individual, pero que se teje con la fuerza de la lucha plural no segmentada.

La antropología nos permite encontrar en el cuerpo un marco cultural y simbólico que se configura en una historia, contexto, imaginario y cultura, así como ese ente animado en el que las relaciones de dominación se disputan y atraviesan los sentidos del poder a través de la estructuración corpórea.

En este sentido, recuperar los postulados antropológicos del cuerpo nos conduce a pensarlo como un territorio de posibilidades, de diálogos, de análisis, de resistencias y disidencias. No solo se trata de estudiar las características y dificultades que presenta para las mujeres vivir en soltería, sino que la lucha colectiva nos invita a caminar junto con ellas dentro de sus propias experiencias subjetivas.

Como estipula Le Breton (2005, p. 10) “el cuerpo es una materia inagotable de prácticas sociales”. Es decir, se puede aprender por y a través del cuerpo; sin embargo, leer-nos en términos corpóreos no es tan fácil cuando se vive dentro de un mundo egoico, dentro de un espacio donde el alter no tiene cabida y, desde donde se piensa que lo biológico y psicológico construyen la verdad sobre los cuerpos y sentidos.

En este tenor, analizar los sentidos y significados de ser mujer soltera desde un paradigma biomédico es volver a los estigmas y prejuicios patologizados que se trenzan en el tejido de la construcción social de los cuerpos de las mujeres solteras, sin hacer el desplazamiento por los sentidos, la historia colonizada, los entronques patriarcales, el cuerpo como un fenómeno de posibilidades culturales y sociales.

En definitiva, atravesar el cuerpo de las mujeres solteras de Quialana por el cuerpo sensible, en

términos de Le Breton (2005, p. 14), es haber tenido la posibilidad de desarrollar una “ética de la presencia”, porque aquí el propio cuerpo de la investigadora se conecta con el cuerpo de las mujeres, y desde esta conexión, ambas se convirtieron en materia de creación, de reflexión y de descubrimiento de la complejidad humana.

Bibliografía

- Butler, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cabnal, L. (2018, 26 de junio). Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra [entrevista]. Eugenia López; Avispa Midia. Periodismo de investigación.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos. (2019). Berta Cáceres Líder indígena hondureña, feminista y activista defensora del medio ambiente. CNDH México. <https://www.cndh.org.mx/noticia/berta-caceres-lider-indigena-hondurena-feminista-y-activista-defensora-del-medio-ambiente>
- Cumes, A. E. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17, 1-16.
- De Marinis, N. (2021). Por el derecho a la verdad: El caso de Ernestina Ascención y los efectos de la militarización en Zongolica, Veracruz. *Ichan Tecolotl*. <https://ichan.ciesas.edu.mx/por-el-derecho-a-la-verdad-el-caso-de-ernestina-ascencion-y-los-efectos-de-la-militarizacion-en-zongolica-veracruz/>
- Duch, L. y Mélich, J. (2005). *Escenarios antropológicos de la vida cotidiana de la corporeidad*. Ediciones Trotta.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>
- Laplantine, F. (1965). *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del sol.
- Le Breton, D. (2005). *Cuerpo sensible. Metales Pesados*.
- Le Breton, D. (2018). *La sociología del cuerpo*. Siruela.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción*. Fondo de Cultura Económica.
- Oyarzún, K. (2013). Madrigueras de piel y de casa: cuerpos, sujetos y territorios políticos en Chile. *Acta sociológica*, 61, 101-26. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando.
- Stone, L. (1990). *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. L. (2013a). Género y colonialidad del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado moderno de alta intensidad. En Segato, R. L. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (pp. 69-100). Prometeo.
- Segato, R. L. (2013b). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Tinta Limón.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficante de sueños.
- Tzul, T. G. (2014). *Mujeres indígenas: historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici*. *Bajo el volcán*, 15(22), 91-99.
- Tzul, T. G. (2016). *El deseo que moviliza la lucha de las mujeres comunales en Honduras*. <https://www.clacso.org/el-deseo-que-moviliza-la-lucha-de-las-mujeres-comunales-en-honduras/>

Más allá del privilegio epistémico: los retos de poner a las mujeres en el centro

AUTORA:
MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ MORALES

Correo electrónico:
mros.rm@gmail.com

Resumen

Sobre las mujeres se ha escrito desde distintas posturas y disciplinas. Se ha hablado de nuestros cuerpos, de nuestros dolores y violencias, de nuestras formas de organización, nuestra diversidad y resistencias, pero sucede con frecuencia que estos conocimientos se estructuran sin considerar necesariamente nuestras experiencias u opiniones, o se realizan desde disciplinas y abordajes científicos con una clara mirada masculina. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando comenzamos a hablar de y desde nosotras? El estudio de las mujeres ha pasado por distintas fases y cuestionamientos que nos han llevado a desarrollar estrategias críticas, innovadoras y encarnadas de conocer y analizar las experiencias propias y de las otras. Este trabajo hace una breve revisión de la epistemología feminista y los retos que enfrentamos quienes realizamos investigación teniendo como centro las experiencias y vivencias de las mujeres en plural. Para ello, se enmarcan las implicaciones de considerar a las mujeres como tema relevante en las agendas académicas y públicas; se apuntan algunos de los desafíos que esto ha traído consigo a la forma “tradicional” de crear conocimiento, y cierra con algunos retos a los cuales nos enfrentamos quienes dedicamos parte de nuestra vida a entender y accionar en pro de la mejora y comprensión de las condiciones y la vida de las mujeres desde el ámbito académico y activista.

Palabras Clave: epistemologías feministas, privilegio epistémico, experiencia, mujeres.

Abstract

Women have been written from different positions and disciplines. They talk about our bodies, our forms of organization and resistance, our pain and violence; but often this knowledge is structured without necessarily considering our experiences or opinions, or is created basing on disciplines and scientific approaches with a clear male gaze. But what happens when we begin to talk about us and from our own perspectives? The study of women has gone through different phases and questions that have led us to develop critical, innovative and embodied strategies to know and analyze our own experiences and those of others. This paper makes a brief review of feminist epistemology and the challenges faced by those who carry out research with women's experiences and experiences in the plural at its center. To this end, this paper frames the implications of

considering women as a relevant topic in academic and public agendas; it points out some of the challenges that this has brought to the “traditional” way of creating knowledge and closes with some of the challenges faced by those who dedicate part of our lives to understand, explain and act in favor of the improvement and understanding the conditions and lives of women from the academic and activist spheres.

Keywords: feminist epistemologies, epistemic privilege, experience, women.

Introducción

Los últimos años, a partir del auge del movimiento feminista mundial y de la circulación cada vez mayor de información sobre contextos, análisis, teorías y experiencias, las mujeres hemos reclamado y ocupado espacios sociales que anteriormente nos eran negados o donde éramos construidas como una otredad totalmente radical. Esta diferenciación entre el nosotros —en masculino— y las otras y otros —en femenino, y hoy en día en neutro—, tiene orígenes diversos y situados que operan diferencialmente en las sociedades contemporáneas.

Ortner (1974) decía, por ejemplo, que uno de los orígenes de la desigualdad entre hombres y mujeres se fincaba en la relación de las mujeres con la naturaleza, principalmente a través de la reproducción humana, y en la asociación de los hombres como los sujetos creadores de cultura. Este pensamiento dicotómico abrió la puerta a otros elementos que adquirieron gran importancia en y para las identidades sexogenéricas. Entre ellos encontramos a la razón/emoción, mente/cuerpo y sujeto/objeto, siendo las segundas partes de estas duplas aquellas que se relacionan con una cierta idea de lo femenino, donde las diferencias y desigualdades han encontrado históricamente un nicho donde instalarse. Así, las emociones¹, el cuerpo², y el ser objeto para otros —relacionado principalmente con las tareas de cuidado y de reproducción³— enmarcaba, y en muchos sentidos lo sigue haciendo, algunas de las características asociadas con las mujeres y lo femenino (Leñero, 2010).

Tanto los estudios socioantropológicos sobre las relaciones de género como el feminismo, en tanto postura teórica y política, han puesto en duda estas dicotomías y la constante negación de la importancia sociocultural de las emociones, del cuerpo y, por supuesto, han discutido la universalidad de la oposición entre naturaleza y cultura asociada con los sexos, ya que “la identificación de la mujer con la naturaleza y la del hombre con la cultura no es suficiente para abordar

¹ En principio asociadas con lo animal e irracional, como un producto del cuerpo y de la naturaleza, más que de la mente y la cultura (Bourdin, 2016).

² Entendido como una materialidad compleja, multidimensional y como la configuración de las representaciones culturales a través de sus usos intencionales y colectivos (Muñiz, 2010).

³ Ejemplo de ello es el planteamiento que realiza Héritier (1991) acerca de que una mujer, entre otras cosas, adquiere una importancia particular en tanto es fértil, tiene la capacidad de reproducción y el potencial de ser el vehículo principal para la continuidad del grupo social al cual pertenece. En este sentido, como afirma Tuñón (2008), “existe una especie de alienación femenina al servicio de la especie”.



y explicar el problema de la desigualdad" (Asakura, 2004, p. 727), debido a que cada sociedad construye sistemas de opresión y diferenciación a partir de sus propios contextos. La misma Ortner (2006), años después de su ensayo *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, publicado en 1994, sostiene, repensando esta idea, que la dominación masculina, más que una explicación universal o casi universal, es el resultado de "una compleja interacción de disposiciones funcionales, dinámicas de poder y factores corporales" (Ortner, 2006, p. 17).

Sin embargo, estas ideas ancladas en la diferenciación entre los sujetos en función de su sexo —aunado a la división sexual del trabajo— permearon por mucho tiempo el abordaje y consideración de las mujeres como sujetas culturales y de conocimiento, tanto en la vida cotidiana, las políticas públicas y, por supuesto, desde los análisis científicos. En estos espacios, las mujeres fuimos sistemáticamente construidas como una otredad radical, como un no hombre que habitaba y reproducía lo social, como un cuerpo extraño, como un sujeto que recibía lo que la cultura y la sociedad construía y producía, pero no como sujetos activos en la trama sociocultural. Pero, por otro lado, aquellas que comenzaron a habitar los espacios científicos también fueron miradas con suspicacia, silenciadas por sus pares varones o sus parejas o, en el mejor de los casos, eran vistas como poseedoras de un privilegio epistémico al analizar los que se consideraban "temas de mujeres" por la cercanía o facilidad que su identificación como mujeres suponía.

Hoy hemos cambiado la mirada y problematizamos nuestras realidades dando cuenta de nuestros contextos, nuestros problemas y nuestras experiencias de manera crítica y profunda. Teorizamos y pensamos el papel de las mujeres en la ciencia (Aldana, 2020; Buquet, 2014; Buquet, Cooper, Mingo y Moreno, 2013), en la política (Fernández, 2008 y 2016); problematizamos el trabajo sexual (Lamas, 2014; Reyes, 2014; Maldonado, 2019; Salazar y Curiel, 2019; entre otras), el trabajo no remunerado y los cuidados (Pedrero, 2004; Amilpas, 2020; Llanes y Pacheco, 2021); desnaturalizamos la maternidad, el pensamiento binario, los tabúes sobre nuestros cuerpos y emociones (Bordo, 2001; Palomar, 2005; Muñiz, 2014; Ramírez, 2016 y 2020; Esteban, 2013), entre otras; accionamos desde la ayuda mutua, desde la organización; cuestionamos el poder ejercido sobre nosotras

y aquel que reproducimos a nivel intragenérico y, por supuesto, reflexionamos profundamente sobre cómo pensamos y construimos ese conocimiento al ser nosotras mismas sujetas de género.

En un contexto donde el sexo, el género y sus múltiples acepciones son tema de discusión constante, hablar de mujeres resulta un asunto complejo; ¿quiénes son/somos las mujeres?, ¿creamos una ciencia propiamente feminista al retar las formas tradicionales y masculinas de creación de saberes?, ¿necesitamos otras herramientas o es suficiente con las que ya tenemos al apostar por una construcción epistemológica que parte de la experiencia, las vivencias encarnadas y el compromiso más allá de lo considerado objetivo?

Este trabajo hace una breve revisión de la epistemología feminista y los retos que enfrentamos quienes realizamos investigación socioantropológica, teniendo como centro las experiencias y vivencias de las mujeres en plural. Para ello, se enmarcan las implicaciones de considerar a las mujeres como parte central de las agendas académicas y públicas; se apuntan algunos de los desafíos que esto ha traído consigo a la forma "tradicional" de crear conocimiento, y cierra con algunos retos a los cuales nos enfrentamos quienes dedicamos parte de nuestra vida y labor a entender y accionar en pro de la mejora y comprensión de las condiciones y la vida de las mujeres.

¿Y por qué las mujeres?

¿Por qué o desde cuándo las mujeres nos convertimos en un "tema" y en el centro de discusiones políticas y académicas?, ¿por qué nosotras? ¿Las científicas contamos con un privilegio epistémico al ser mujeres trabajando, estudiando y creando con otras mujeres? En primer lugar, no podemos ser ajenas a nuestro contexto, uno en el que la violencia y la crueldad es diferenciada, y donde las desigualdades sociales y económicas tienen una clara marca de género. Pero ya sea por temas estructurales, o desde el análisis de la vida cotidiana, hoy las mujeres hemos reclamado nuestra importancia como agentes sociales y de cambio histórico desde los espacios que habitamos, aun cuando el camino ha estado rodeado de múltiples omisiones y de la invisibilidad de las diversidades raciales, sexuales, de clase, entre otras (Scott, 1992).

Siguiendo a Tuñón (1990, p. 378) "la historia de las mujeres es, en cierto modo, la de su acceso a la palabra". Pese a que seguimos buscando la visibilidad total y el análisis y la problematización de los procesos que nos cruzan y nos conforman en nuestra diversidad, al construirnos como sujetas históricas y activas en los procesos culturales transformamos la narrativa que nos dibujaba como las esclavas del sistema, como los cuerpos dominados y pasivos y, en cambio, nos colocamos en la historia cultural y de las ciencias como sujetas activas, como creadoras culturales y como sujetas de conocimiento.

Aun con estos giros y con la impronta de mirar a las mujeres como sujetas en relación con su contexto y con otros sujetos genéricos, persisten los abordajes científicos y políticos que reproducen la mirada patriarcal de los procesos de conocimiento. Desde esta mirada, muy lejana a la perspectiva feminista y de género, las mujeres siguen siendo objetos de estudio, anomalías, cuotas o cuerpos patologizados por su diferencia material, genérica y performática. Y aunque esta mirada patriarcal, sistémica y positivista ha sido la dominante en la ciencia, la inclusión de las mujeres también ha cuestionado y problematizado la manera en la que construimos conocimiento, como veremos más adelante.

Al pensar en el sujeto mujer, con frecuencia se alude a un sujeto con características definidas por una lista a veces interminable de elementos que suponen enmarcan un ideal de feminidad hegemónica⁴, que francamente resulta inalcanzable y cada vez menos cómodo. Por fortuna, con la incorporación de las mujeres al ámbito público y con el avance de los estudios de la mujer, del género y el feminismo, parte de estas miradas sesgadas, misóginas y profundamente limitadas se han ampliado, dando lugar a nuevos retos y desafíos. Pero ¿qué ha implicado eso que llamamos poner a las mujeres en el centro?

Recordemos que la antropología, por ejemplo, al hablar de otredad y alteridad, pensaba en sus inicios en la identificación de un "otro" radicalmente distinto al nosotros o al yo. Pero este "nosotros" y este "yo" habían sido casi siempre pensados y contruidos en masculino. Trayendo a cuenta a Irigaray (2009), las mujeres, en gran medida, se definían como el otro negado, como un no hombre; así que el primer gran reto fue nombrar a las mujeres con todas sus características y complejidades, y desde su diferencia, para recuperar, historizar, y dar valor a experiencias que no son solo masculinas, blancas, heterosexuales, y mucho menos neutrales y cien por ciento objetivas, como la ciencia lo habría construido.

Pero este giro no fue o ha sido un asunto fácil, y no porque no podamos o no contemos con la capacidad suficiente para hacerlo —como se creía desde la mirada masculina—, sino porque este cambio y construcción trajo consigo cuestionamientos muy profundos a las preguntas clásicas de las ciencias, a las formas metodológicas y epistemológicas con las que nos acercamos y construimos conocimiento, y el propósito y los alcances de nuestras investigaciones. En este sentido, poner a las

⁴ La feminidad hegemónica, desarrollada por Rosales (2006, pp. 23-24), "refiere a una serie de normativas que intentan imponerse como verdaderas y naturales acerca del ser mujer, es decir, que encuentra una relación lineal entre el sexo biológico y aquellas características, cualidades y papeles que se consideran propiamente femeninos".

mujeres al centro implicó, en principio, abrirle los ojos a la ciencia cíclope (Güereca, 2015 y 2016). Güereca (2016, pp. 99-100) rescata la metáfora del cíclope a partir de la descripción física de un ser con un solo ojo para asociarla con el androcentrismo presente en este caso en la Sociología. La autora dice que una sociología cíclope es una ciencia construida y fortalecida desde una mirada: la masculina, afirmación que, sin duda, puede ser aplicada a otras disciplinas científicas y a la arena política, donde el privilegio de la mirada única, masculina, androcéntrica y sexista construye y considera a las mujeres, en el mejor de los casos, como "las otras".

El cuestionamiento hacia las ciencias sobre poner a las mujeres al centro, es decir, al considerarlas como sujetas activas en la trama social y como sujetas cognoscibles y cognoscentes, ha implicado la reformulación de las teorías existentes para analizar la realidad social; pero también planteó reflexiones necesarias sobre los métodos para hablar de y desde las mujeres, al criticar y problematizar el supuesto privilegio epistémico que las científicas movilizamos en nuestros estudios; porque al profundizar en las reflexiones, tampoco podíamos caer en lo que criticamos. Porque hablar de las mujeres implica reconocer que nuestras experiencias, en tanto tienen la capacidad de constituirnos (Scott, 2001), están determinadas por la condición de género, por la formación social y de clase donde nacemos y vivimos, a partir de las relaciones de producción y reproducción en las que participamos y comprendiendo que las distintas formas de vivir y encarnarnos no caben en el genérico sujeto mujer (Castañeda, 2008). En este sentido, comprender la experiencia como "aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento", es darles historicidad a las vivencias, al conocimiento y a las identidades que la experiencia produce (Scott, 2001, p. 50).

De miradas patriarcales y otras suspicacias

Ahora, analizar a las mujeres en plural y sus experiencias responde en gran medida a una metodología de la visibilización donde se desnaturaliza y sitúa a las mujeres desde sus cuerpos, emociones y circunstancias. Pero también hacer este tipo de investigaciones ha implicado reconocer grados diversos de intersubjetividad que anteriormente habían sido desestimados desde los cánones científicos tan casados con la objetividad y el distanciamiento; y ha llevado a ejercicios etnográficos cercanos y comprometidos que no solo están enfocados en hacer investigación o política de las mujeres, sino desde ellas y con ellas⁵.

Este movimiento, que traslada el propósito de las investigaciones y que es una muestra de su compromiso político y de las conocidas como epistemologías feministas al dar cabida a una perspectiva situada, comprometida e interseccional, ha generado resistencias y suspicacia desde la mirada científica y masculina. Estas resistencias no solo ocurren en los pasillos y coloquios de investigación de los posgrados y entre pares, también ocurre a nivel epistemológico. Analizar a las mujeres, y además hacerlo dando cabida a la implicación, la empatía, la intersubjetividad, las emociones y experiencias compartidas, no solo de quien es investigada sino de quien investiga, ha sido visto como una afrenta a la ciencia misma y a su objetividad como medida de valor, así como a su estilo narrativo, donde quien escribe es borrado a través de un genérico modo impersonal.

En cambio, desde los abordajes feministas y de las mujeres, no solo se reivindica la experiencia en el sentido antes dicho, sino los saberes que se construyen en contextos determinados de interacción como son los contextos de campo y de investigación. En otras palabras, uno de los desafíos que enfrentamos quienes hacemos investigación desde esta posición epistemológica no es solo colocar a las mujeres como colaboradoras y creadoras de conocimiento, sino tomar nosotras mismas la palabra y nombrarnos también en primera persona sin que esto represente la pérdida del rigor científico y metodológico. Siguiendo a Esteban (2019, p. 12):

La mujer, la antropóloga que se escribe dice, sin decirlo, «esta soy yo, aquí estoy, miradme, escuchadme»; reivindica para sí misma y para las otras la libertad y el placer de ser, de ser distinta(s); distinta(s) a cómo el sistema, la cultura y la propia disciplina la(s) construye, la(s) limita, la(s) alteriza; reivindicando la posibilidad de diversificarse y autotransformarse, intentando dar(se) al mismo tiempo autoridad y definiendo un espacio y un tiempo para ella(s).

Desde la mirada científica, quienes dedicamos nuestro trabajo al análisis social o a la creación de conocimiento somos vistas como intrusas (Buquet, Cooper, Mingo y Moreno, 2013), como hacedoras de un tipo de trabajo menor o con una importancia diferenciada con respecto al tipo de ciencia que realizan los colegas varones. Algunos de ellos hablan, problematizan y publican investigaciones sobre procesos sociales movilizadas por mujeres sin considerarlas como sujetas políticas, históricas, culturales con agencia; sin haberse acercado a sus narrativas y experiencias, o a través de estrategias intrusivas y carentes de ética profesional⁶.

Si bien el "estar ahí" en campo o el ser una mujer indagando en los contextos y experiencias de otras mujeres desde el supuesto privilegio epistémico no garantiza un análisis profundo (Guber, 1991), quienes ponemos el cuerpo y hemos problematizado desde los feminismos y desde el género somos vistas bajo sospecha y tenemos que elaborar tratados y reflexiones epistemológicas profundísimas para justificar por qué elegimos los temas que elegimos, por qué no elaboramos comparaciones con los varones, y por qué nos acercamos con el cuerpo, la emoción, el compromiso y el conocimiento a nuestras interlocutoras y colaboradoras en nuestras investigaciones. Esto no solo es una inversión de tiempo que bien puede ser utilizado para la propia investigación o para cumplir con las otras actividades que nos cruzan la vida —como ser madres, cuidadoras, activistas, etc.— sino que nos pone bajo una lupa desigual que, en ocasiones, no hace más

que alimentar el síndrome de la impostora⁷ tan característico en nuestras profesiones.

Retos, alcances y desafíos

Esta forma diferenciada de crear conocimiento ha llevado a que se piense que desde los estudios feministas de género o de las mujeres no hacemos teoría, y que solo realizamos estudios de caso, que aprovechamos nuestro privilegio epistémico para acercarnos a ciertos temas, o que solo hacemos algunos ajustes a los métodos que utilizamos. Sin embargo, comparto la postura de Castañeda (2008, 2016, 2020) al decir que sí hemos creado teoría, que nuestros estudios sí han reformulado las perspectivas del análisis social actual —ahí tenemos toda la propuesta decolonial y la interseccionalidad— y que nuestras reflexiones metodológicas también han impulsado cambios necesarios sobre cómo estamos acercándonos a las personas de las cuales escribimos o para las cuales creamos conocimiento.

Siguiendo a esta autora, algunas de las contribuciones más importantes que se han hecho hacia las ciencias sociales a partir de la investigación feminista y de las mujeres son: el cuestionamiento a la universalidad de la dominación masculina; el desarrollo de la acepción cultural del género; el uso de términos y conceptos culturalmente situados; la contribución a la crítica del concepto "mujer"; el valor de la comparación y del reconocimiento de la diferencia; la crítica al etnocentrismo y al androcentrismo junto con el reconocimiento de la diversidad cultural y sexo-genérica; el análisis crítico de los procesos de simbolización y significación de las diferencias, en el marco de contextos culturales e históricos que dan lugar a mentalidades, ideologías y concepciones del mundo que legitiman las desigualdades y los múltiples ejercicios de los poderes de dominio; y el desarrollo de metodologías horizontales de acompañamiento a los sujetos de género, a los sujetos emergentes y a los movimientos sociales, haciendo cada vez más difusa la división entre el activismo, la academia y la acción política comprometida (Castañeda, *et al.*, 2020, pp. 68-69).

⁵ Cuatro obras fundamentales al respecto son: *Debates en torno a una metodología feminista*, compilada por Eli Bartra (1998); *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, coordinada por Blazquez, Flores y Ríos (2012); *Lecturas críticas en investigación feminista*, coordinada por Blazquez y Castañeda (2016); y *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, coordinada por Berrío et al. (2020).

⁶ Como el caso del estudio que origina el libro *El amor tiene cara de mujer. Intimidad de las lesbianas en la ciudad de México*, realizado por Serrano, y que muestra detallada y descaradamente estrategias etnográficas que sin duda podrían ser catalogadas como acoso y cuyas cuestiones éticas y de género fueron omitidas por revisores y dictaminadores de la obra y del trabajo de investigación. Por cuestiones éticas y por posicionamiento político, decido solo ponerlo como (mal) ejemplo y no citarlo en la bibliografía como una obra que merezca referencia alguna como fuente de información.

⁷ Ver artículo de López (2022) sobre el colectivo *Académicas Desvergonzadas* —Adesvergonzadas desde su cuenta de Twitter— y que tiene como propósito "dar visibilidad a todos esos trabajos que se quedan en el cajón".

Por otro lado, considerar a las mujeres como creadoras de conocimiento, y enfrentarnos a ese escrutinio del por qué lo hacemos, nos revela otras dificultades y carencias que es preciso enunciar. Una de ellas es el reto de historiar, conocer y reconocer los saberes que hemos generado de y con las mujeres. Una forma de saldar esas faltas es sacando de nuestra práctica cotidiana la lógica patriarcal de no leernos entre nosotras y acercarnos más seguido al estante alterno que concentra los estudios sobre las mujeres y el género, así como explorar las producciones de las mujeres científicas y no científicas, y saber qué han dicho y escrito, cuáles son sus contribuciones, temas, discusiones y acercamientos, y no caer en la tentación de construir, como Bartra⁸ decía, un monólogo como si fuéramos las primeras en encarnar un trabajo de campo, en descubrir que las emociones son importantes en los procesos sociales y en la creación de conocimiento, que el cuerpo es un elemento clave en los procesos de investigación, que las mujeres somos sujetas políticas y tenemos agencia, y que somos sujetas creadoras de cultura y conocimiento.

Esta lectura entre pares, ese reconocimiento de las plumas femeninas y de sus contribuciones también es otra forma de poner a las mujeres en el centro; es un ejercicio de justicia epistémica y de reconocimiento necesario no solo como una panorámica del estado de la cuestión de nuestros temas o de la construcción de un marco que nos permita articular políticas públicas, es —o debería ser— parte del compromiso con las mujeres de nuestro entorno.

De manera particular, hablar de las mujeres que realizan prácticas espirituales y de las que crean sistemas de creencia fuera de las instituciones (Ramírez, 2020), de las mujeres que abortan, de las que menstrúan (Ramírez, 2016), ha sido un reto desde el principio; no solo por la minimización de los temas por parte de mis colegas, al no ser importantes desde las agendas que ellos y ellas dominan y reproducen; también lo ha sido para encontrar interlocutoras que dialoguen de manera horizontal a partir de saberes varios, tanto dentro de la academia como fuera de ella. Porque hay temas que se piensan que son “tan de mujeres”, tan de ciertos grupos, tan desde ese privilegio epistémico que parecen esencialistas pero que, abordados en sus manifestaciones contemporáneas y complejas, colocan puntos críticos que resultan importantes de ver y discutir. Son temas que se construyen —o se constrúan— en los márgenes y que, algunos de ellos, han adquirido hoy visibilidad e importancia mediática a nivel de políticas públicas, tal es el caso del aborto, sus experiencias y símbolos sociales, o el de la menstruación, cuyo abordaje contemporáneo ha tenido auge a partir de propuestas como la menstruación digna⁹, sobre el cual las académicas y activistas que hemos trabajado el tema tendríamos algunas cosas que decir.

⁸ Hago alusión a un comentario de Eli Bartra durante el Primer Seminario de Estudios Feministas, organizado por la Coordinación de Estudios y Proyectos Especiales (CEyPE) de la Secretaría de las Mujeres del Estado de México, ocurrida el día 16 de marzo de 2022.

⁹ Ver la página <https://www.facebook.com/MenstruacionDignaMexico/>

A modo de cierre

Ya sea en el campo académico, activista, político, o en la vida cotidiana, seguimos teniendo una gran deuda con las mujeres en plural, porque hacer investigación sobre las mujeres, y además hacerlo desde el ser mujer, no es un ejercicio que trata de darles voz, como muchas y muchos dicen. Es escucharlas/escucharnos, es situarlas/situarnos, es construir con ellas y entre nosotras, es tejer otras formas de narrarnos, de compartirnos, de estudiarnos, de explicarnos. Es cuestionar las lógicas patriarcales para el bien de todas, todes y todos en cada una de las arenas en las cuales tenemos incidencia. Es crear distinto, es ir más allá del privilegio epistémico de ser mujeres y repensarnos en colectivo.

Y con y para ello, tenemos el desafío de elaborar explicaciones e interpretaciones culturales que partan del principio de que estamos colocadas en determinados contextos de interacción y que somos agentes creadoras de la sociedad y la cultura y, al mismo tiempo, ser críticas sobre nuestros propios sesgos y la manera en la que nosotras mismas podemos reproducir las desigualdades que analizamos, de modo que creemos espacios y conocimientos de manera conjunta e incluyente.

Bibliografía

- Aldana, S. (2020). La historia de la sociología: Si no te la contaron violeta, no te la contaron completa. *Revista Acta Sociológica*, (81), 59-95. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2020.81.77669>
- Amilpas García, M. S. (2020). Mujeres, trabajo de cuidados y sobreexplotación: desigualdades de género en México durante la pandemia por COVID-19. *Espacio I+D, Innovación más Desarrollo*, 9(25), 99-117. <https://doi.org/10.31644/IMASD.25.2020.a06>
- Asakura, H. (2004). ¿Ya superamos el género? Orden simbólico e identidad femenina. *Estudios sociológicos*, 22(66), 719-743. <http://www.jstor.org/stable/40420850>
- Bartra, E. (comp.). (1998). *Debates en torno a una metodología feminista*. PUEG; UNAM; UAM.
- Berrio, L. R., et al. (coords.). (2020). *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. UAM; UNAM; Bonilla Artigas Editores.
- Blazquez N. & Castañeda, M. P. (coords.). (2016). *Lecturas críticas en investigación feminista*. UNAM; CONACYT; CIIICH; Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos.
- Blazquez N., Flores, F. & Ríos, M. (coords.). (2012). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. UNAM.
- Bordo, S. (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, 2(14), 7-82. <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/566>
- Buenahora, G. (2016). Escribir para no ser silenciadas: mujeres, literatura y epistemología feminista. En N. Blazquez y M. P. Castañeda (coords.). *Lecturas críticas en investigación feminista* (pp. 195-214). UNAM; CONACYT; CIIICH; Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos.
- Buquet, A. (2014, 18-20 de junio). Género y educación superior: una mirada desde América Latina (Ponencia). Seminario Internacional Calidad de la educación superior y género en América Latina, Quito, Ecuador.
- Buquet, A., Cooper, J. A., Mingo, A., & Moreno, H. (2013). *Intrusas en la universidad*. IISUE; PUEG; UNAM.
- Bourdin, G. L. (2016). Antropología de las emociones: conceptos y tendencias. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 23(67), 55-74. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/9238>
- Castañeda, M. P. (2008). *Metodología de la investigación feminista*. Fundación Guatemala; CEIICH-UNAM.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Ediciones Bellaterra.
- Esteban, M. L. (2019). Prólogo. *Vidas que cuentan. La dimensión autoetnográfica de la investigación*. En S. Fernández-Garrido y E. Alegre-Agís (eds.). *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II): perspectivas feministas en la investigación en salud* (pp. 7-20). Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.
- Fernández, A. M. (2008). Las mujeres en la política latinoamericana. *Nuevos liderazgos, viejos obstáculos*. *Nueva Sociedad*, (218). <https://nuso.org/articulo/nuevos-liderazgos-viejos-obstaculos/>
- Fernández, A. M. (2016). Caracterización de las mujeres en la política hoy: un estudio en la ciudad de México. *Nóesis: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 25(49), 47-68. <https://doi.org/10.20983/noesis.2016.1.2>
- Guber, R. (1991). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Güereca, E. R. (2015). *Mujeres, conocimiento y poder: feminismo(s) en México ante las sociedades de la información y el conocimiento* (tesis de doctorado, UNAM). <https://repositorio.unam.mx/contenidos/95197>
- Güereca, E. R. (2016). Claves para una sociología feminista. En N. Blazquez y M. P. Castañeda (coords.). *Lecturas críticas en investigación feminista* (pp. 91-123). UNAM; CONACYT; CIIICH; Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos.
- Héritier, F. (1991). La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres. *Alteridades*, 1(2), 92-102. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/674>
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Ediciones Akal.
- Lamas, M. (2014). ¿Prostitución, trabajo o trata? Por un debate sin prejuicios. *Debate Feminista*, (50), 160-186. <http://www.jstor.org/stable/44735278>
- Lamas, M. (2017). Trabajo sexual e intimidad. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 24(68), 11-34. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/11288>
- Leñero, M. (2010). *Tercera llamada: orientaciones de género para la vida cotidiana*. PUEG; UNAM; UNIFEM.
- Llanes, N. y Pacheco, E. (2021). Maternidad y trabajo no remunerado en el contexto del Covid-19. *Revista Mexicana de Sociología*, (83), 61-92. <http://mexicanadesociologia.unam.mx/index.php/v83ne/461-v83nea3>
- López, C. (2022, 21 de enero). *Académicas Desvergonzadas, el colectivo que impulsa el autobombo de las mujeres investigadoras*. *Smoda. El País*. <https://smoda.elpais.com/feminismo/academicas-desvergonzadas-el-colectivo-que-impulsa-el-autobombo-de-las-mujeres-investigadoras/>
- Maldonado, J. V. (2019). Being a sex worker and migrant in times of trafficking: experiences from the Mexico (Chiapas)-Guatemala border. *Victims & offenders*, 15(3), 313-329. <https://doi.org/10.1080/15564886.2019.1697979>
- Muñiz, E. (coord.). (2010). *Disciplinas y prácticas corporales: una mirada a las sociedades contemporáneas*. *Anthropos/UAM-Azcapotzalco*.
- Muñiz, E. (2014). Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista. *Revista Sociedad y Estado*, 29(2), 415-432. <https://www.scielo.br/j/se/a/zQrjj86qktfrZ9NYgfJ4c4R/?format=pdf&lang=es>
- Pedrero, M. (2004). Género, trabajo doméstico y extradoméstico en México. Una estimación del valor económico del trabajo doméstico. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 19(2), 413-446. <http://www.jstor.org/stable/40315187>
- Ortner, S. (1974). Is Female to Male as Nature to Culture? En M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.). *Woman, Culture, and Society* (pp. 67-88). Stanford University Press.
- Ortner, S. (2006). Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura? *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 12-21. <https://doi.org/10.11156/aibr.010103>
- Palomar, C. (2005). Maternidad: historia y cultura. *Revista de estudios de género. La Ventana*, 3(22), 35-67. <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/782>
- Ramírez, M. R. (2016). Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 134-152. <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/12600>
- Ramírez, M. R. (2020). *Mujeres en círculo. Espiritualidad y corporalidad femenina*. Bonilla Artigas; UAM.
- Reyes, S. F. (2014). Trabajo sexual, una aproximación. *Debate Feminista*, 50, 333-335. <http://www.jstor.org/stable/44735284>
- Rosales, A. (2006). Género, cuerpo y sexualidad. Un estudio diacrónico desde la Antropología social (tesis de doctorado, UAM-Iztapalapa). <http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?recno=13993&docs=UAMI13993.pdf>
- Salazar, S. y Curiel, M. M. (2019). El cuerpo negociado, el cuerpo mercancía. Trabajo sexual y precarización de la vida en Ciudad Juárez, México. *Revista Espiral*, 26(75), 89-117. <https://doi.org/10.32870/eees.v26i75.6963>
- Scott, J. (1992). El problema de la invisibilidad. En C. Ramos C. (Comp.). *Género e historia, la historiografía sobre la mujer* (pp. 38-66). Instituto Mora.
- Scott, J. (2001). Experiencia. *Revista de estudios de género. La ventana*, 2(13), 42-73. <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/issue/view/69>
- Tuñón, J. (1990). Las mujeres y su historia. Balance, problemas y perspectivas. En E. Urrutia (coord.). *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México. Aporte desde diversas disciplinas* (pp. 375-411). El Colegio de México.
- Tuñón, J. (2008). *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. El Colegio de México.

Remando en mares hostiles: la violencia epistémica contra las mujeres en la sociología

AUTORA:
SELENE ALDANA SANTANA
Correo electrónico:
saldana_psm01@yahoo.com.mx

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo plantear algunas reflexiones sobre diversas manifestaciones de violencia epistémica contra las mujeres que estuvieron presentes en la conformación de la Sociología como disciplina científica y que lo siguen estando en su enseñanza en las Instituciones de Educación Superior (IES). Comenzaremos desarrollando qué entendemos por violencia de género y por identificarla como parte estructural de las IES. Posteriormente nos detenemos en una forma particular en que la violencia de género se manifiesta en estas, que es la violencia epistémica contra las mujeres. Después analizamos la presencia de violencia epistémica contra las mujeres en la Sociología, identificándola en la fundamentación dominante de la disciplina desde su periodo fundacional, en la versión más difundida de su historia, en su canon y en sus temas de interés prioritarios. Culminamos el artículo dando cuenta de que en América Latina la disciplina y su enseñanza también han presentado esa violencia epistémica contra las mujeres a un nivel estructural.

Palabras clave: violencia de género, violencia epistémica contra las mujeres, instituciones de educación superior (IES), Sociología.

Abstract

The final purpose of this article is to raise some reflections on various manifestations of epistemic violence against women that were present in the formation of Sociology as a scientific discipline and which continue to be taught in Higher Education Institutions (HEIs). We will begin by developing what we understand by gender violence and by identifying it as a structural part of HEIs. Later, we will focus on a particular way in which gender violence manifests in HEIs, epistemic violence against women. Then, we will proceed to analyze the presence of epistemic violence against women in Sociology, through its identification in the dominant foundation of the discipline since its founding period, in the most widespread version of its history, in its canon, and in its priority topics of interest. We will conclude the article by showing that, in Latin America, the discipline and its teaching have also presented this epistemic violence against women at a structural level.

Keywords: gender violence, epistemic violence against women, higher education institutions (HEIs), Sociology.

Introducción

La violencia de género es un tema que en los últimos años ha ganado creciente notoriedad tanto en el ámbito académico como en el extra académico, sin embargo, su dimensión epistemológica ha recibido menor atención. Resulta relevante posicionar el tema en la agenda educativa, ya que la violencia epistémica tiene efectos reales en la vida de las mujeres. Por ello, este texto tiene como objetivo plantear algunas reflexiones sobre diversas manifestaciones de violencia epistémica contra las mujeres que estuvieron presentes en la conformación de la Sociología como disciplina científica y que lo siguen estando en su enseñanza en las Instituciones de Educación Superior (IES).

Comenzaremos por desarrollar qué entendemos por violencia de género e identificar a esta como parte estructural de las IES. Posteriormente nos detenemos en una forma particular en que se manifiesta la violencia epistémica contra las mujeres. Enseguida analizaremos la presencia de esta en la Sociología, identificándola en la fundamentación dominante de la disciplina desde su periodo fundacional, en la versión más difundida de su historia, en su canon y en sus temas de interés prioritarios. Culminamos dando cuenta de que en América Latina la disciplina y su enseñanza también han mostrado esa violencia epistémica contra las mujeres a un nivel estructural.

Violencia de género contra las mujeres en las IES

La *violencia de género* se trata de una violación sistemática a los derechos humanos más fundamentales de las mujeres y de las disidencias sexuales. Es un mecanismo que reproduce y perpetúa al orden de género patriarcal a través de la dominación y de la naturalización de la figura del varón como quien detenta la autoridad para disciplinar a lo femenino. No tiene relación con los genes ni con la psique masculina, sino con los mecanismos sociales que ocasionan la subordinación de las mujeres y de quienes rompen con la cisheteronormatividad. Su génesis se encuentra en un orden de género que organiza a la sociedad en prácticas y representaciones socioculturales basadas en el binarismo sexual, la dominación masculina, la sujeción y desvalorización de lo femenino y la heteronormatividad. Algunos de los principales tipos de violencia de género son: violencia psicológica, física, patrimonial, económica y sexual. Así que se puede manifestar de forma contundente y directa —como en el extremo de los feminicidios— o ir implícita en las prácticas culturales y en la cotidianidad.

Aunque se halla presente en todos los espacios sociales, en aquellas instituciones sociales en que las mujeres se han incorporado y ocupado espacios existe la ideología del “velo de la igualdad”, como le llama Marcela Lagarde (2005), que consiste en asumir que están garantizadas las condiciones para que el avance de las mujeres sea un mero acto de voluntad que solo depende del esfuerzo personal de cada una (Ballarín, 2015, pp. 23 y 26; Fernández, 2018, pp. 311-312).

En las IES ese velo está presente, ya que en efecto en los últimos años se ha dado una masificación en el ingreso de mujeres. A partir de ese dato numérico se sostiene que, entonces, no hay motivos para que las mujeres



nos inconformemos o luchemos, al contrario, hasta agradecidas deberíamos estar. Sin embargo, “el crecimiento sostenido de las mujeres en la matrícula de educación superior no ha transformado el orden de género de la universidad” ni a su estructura desigual (Güereca, 2017, p. 17; Buquet, Cooper, Mingo y Moreno, 2013, p. 46; Palomar, 2005, p. 38). Como señalan en el libro *Intrusas en la universidad* (2013), la cultura de género dominante en las IES de América Latina mantiene la “prevalencia del modelo patriarcal” y heteronormado. Más aún, “la violencia de género forma parte de la cultura institucional” y cotidiana de las universidades y le es consustancial desde sus comienzos cuando nacen como instituciones exclusivamente masculinas (Buquet, Cooper, Mingo y Moreno, 2013, pp. 46 y 49).

Lo cierto es que las IES se hallan atravesadas por las mismas desigualdades y relaciones de poder a las que la vida cotidiana extra académica está sometida, incluida una lógica binaria naturalizada que subordina, violenta e invisibiliza a las mujeres y reafirma la posición de los hombres eurobiancos burgueses como agentes autorizados tanto política como epistémicamente (Palomar, 2005, p. 14). Contrario a lo que sugiere el velo de la igualdad, quienes participan en las IES no compiten como iguales, ya que, por cuestiones de género, de clase, de etnia y otras, no están en condiciones materiales y simbólicas de igualdad. Cada participante ocupa una posición particular con un grado desigual de poder. En esas relaciones de poder, las mujeres estamos en una posición desventajosa porque históricamente hemos contado con menor poder social para que se respeten nuestros derechos, se nos “tome en serio” y nuestras contribuciones sean reconocidas¹.

Una forma de violencia de género muy presente en las IES y en la que ahora nos detendremos es la violencia epistémica contra las mujeres. Por *violencia epistémica o epistemicidio* entendemos “el conjunto de prácticas científicas, disciplinares y cognitivas que, intencionadamente o no, invisibilizan, marginan, borran o invalidan las aportaciones de determinados sujetos sociales a la construcción, discusión y difusión del conocimiento científico” (Güereca, 2017,

pp. 22). Esto es, del conocimiento científico han sido marginados muchos saberes por motivos que no están relacionados con su calidad misma, sino con la condición de “género, orientación sexual, étnica, etaria o de nacionalidad” de quienes los han construido, es decir, tan solo por venir de grupos históricamente oprimidos, lo que contribuye a legitimar su opresión y exclusión social (Güereca, 2017, pp.24).

La violencia epistémica se ha ejercido contra las poblaciones del “Sur global”, esto es, el conjunto de grupos y clases sociales que de manera sistemática han sufrido las desigualdades y discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo, y que además se hallan feminizados, tanto por la alta proporción de mujeres que los componen, como por la forma en que dichos grupos suelen ser simbolizados y subordinados (Santos, 2011). Las universidades en nuestra región se han desarrollado dentro de relaciones de poder enmarcadas en la modernidad colonial que desde sus comienzos han discriminado a las mujeres, los pueblos originarios, las minorías, los sectores populares y los saberes que derivan de esos grupos (Aldana, Crisóstomo, Moreno, Vázquez y Vollbert, 2021, pp. 176 y 177).

En un sentido más específico, usamos la noción de *violencia epistémica contra las mujeres*, con la que, de entrada, retomamos el concepto de *violencia epistémica de género* de Raquel Güereca (2017), pero en nuestro caso, optamos por hablar de *violencia epistémica contra las mujeres* para integrar la consideración realizada por Alethia Fernández (2018), la cual establece que *violencia de género y violencia contra las mujeres* no son sinónimos, ya que la primera no solo afecta a las mujeres, sino a otros grupos con identidades de género no heteronormadas. Así que preferimos hablar de *violencia epistémica contra las mujeres* porque hacemos referencia específicamente a la invisibilización de las aportaciones de las mujeres en los contenidos transmitidos en las IES². De modo que con el concepto nos referimos a la borrada, marginación y devaluación sistemáticas de los saberes particulares de las mujeres en el mundo científico y su campo académico.

¹ Además, el supuestamente muy igualitario principio individualista de la meritocracia en que se basan las IES se asienta en la distribución inequitativa de las tareas de cuidado en la vida cotidiana, lo que pone en situación de desventaja a las mujeres, particularmente a las precarizadas, a quienes queda menos tiempo y energía para poder dedicarse a la actividad intelectual.

² Por supuesto, reconocemos que las IES han marginado a otras muchas subjetividades y sus saberes, incluyendo a las comunidades no cisheteronormadas, tema que sin duda merece su propio tratamiento especializado y detallado. Con *identidades y comunidades no cisheteronormadas* nos referimos a aquellas personas y grupos cuyos estilos de vida disienten de las normas heterosexuales y del orden de género (Véase Castro y Domingo, 2019).

Entre otras formas, la violencia epistémica contra las mujeres se manifiesta en el *currículum explícito* y en el *currículum nulo*. El *currículum explícito* se refiere al conjunto de “contenidos temáticos, teóricos, disciplinares” que se pretende transmitir al estudiantado (Güereca, 2017, p. 23). En cada época, la selección de cuáles son las nociones básicas que se han de enseñar a todas y todos en una disciplina es la cristalización de relaciones sociales de poder. Los saberes académicos legitimados han sido producidos o controlados por hombres y la inclusión de aportaciones femeninas ha sido hecha en términos definidos por ellos. De modo que en prácticamente todas las disciplinas universitarias la *currícula* tiene un sesgo androcéntrico y patriarcal. Como señala Raquel Güereca (2017, p. 21), “incluso en áreas disciplinares consideradas femeninas o con altos índices de feminidad, los conocimientos que se reproducen a través del subcampo educativo y profesional son creados por hombres”.

El reverso del *currículum explícito* es el denominado *currículum nulo*, conformado por “todo lo que se decide no enseñar”, los saberes excluidos de los contenidos oficiales por considerarse “nocivos, peligrosos, falsos o banales”. En las disciplinas universitarias, tanto la experiencia de vida de las mujeres y sus saberes como el pensamiento y perspectiva feministas constituyen un *currículum nulo*, que únicamente llega a “colarse” en asignaturas optativas y actividades extra curriculares (Debia, 2019, p. 5).

La reafirmación del *currículum explícito* y las omisiones del *currículum nulo* solo pueden sostenerse por el llamado *currículum oculto*, esto es, la cultura informal y las relaciones pedagógicas que integran la cotidianidad de la escuela –interacciones cotidianas, códigos sobre las conductas aceptables o requeridas, creencias tácitas compartidas, usos lingüísticos, etc.– y que traen consigo una transmisión, en general no intencional, de normas y valores (Güereca, 2017, p. 23). Al respecto, las estudiantes se enfrentan con un ambiente universitario lleno de “inercias patriarcales” que han sido incorporadas hasta por las profesoras feministas que tienen las mejores intenciones y que se hallan en un arduo proceso de deconstrucción de su propia formación ortodoxa (López, 2021, p. 109).

A nivel estructural, la violencia epistémica contra las mujeres reproduce las desigualdades sociales en la vida universitaria y fuera de ella porque “la ausencia de las mujeres en la teoría no ha sido causal, sino la forma de crear un conocimiento que legitima la desigualdad” (Pérez Orozco, 2019, p. 59).

En el ámbito de las subjetividades, la violencia epistémica contra las mujeres nos niega referentes femeninos que nos inspiran autoconfianza, lo que ocasiona una sobrecarga emocional en forma de frustración, tensión, deterioro de la autoestima y desgaste psíquico y cognitivo (Güereca, 2017, pp. 24 y 25).

Violencia epistémica contra las mujeres en la configuración histórica de la Sociología

Hace unos 10 años, Luz Gabriela Arango (2013, p. 17) escribía: “la Sociología es probablemente una de las ciencias sociales que proyecta una imagen más masculina”. Dolorosamente encontramos diversos elementos para darle la razón a la pensadora colombiana. Apreciamos que, en su forma de construcción dominante a nivel internacional, la Sociología se ha conformado como un proyecto generizado que ha entrañado una violencia epistémica contra las mujeres porque:

La fundamentación dominante de la disciplina se ha hecho siguiendo a lo masculino.

La historia “oficial” de la disciplina y su canon se encuentran masculinizados.

La mirada sociológica por excelencia ha sido la androcéntrica.

Los temas de interés prioritarios de la disciplina se han concentrado en los fenómenos que se considera que ocurren en la esfera de lo público.

La fundamentación dominante de la disciplina

Durante su periodo fundacional se desarrolla un debate acerca de los propósitos y el papel social de la disciplina, entre dos posiciones que oponían las alternativas objetividad/compromiso. La balanza de las relaciones de poder profesional sería favorable a la objetividad y al cientificismo que se impondría como la tendencia dominante. Se establece una definición legítima dominante según la cual la Sociología debe conducirse por el rigor científico, la neutralidad valorativa y la abstracción formal (Lengermann y Niebrugge, 2007, p. 14; Aldana, 2020, p. 75). Tendencias a las que fueron afectos los sociólogos varones eurobiancos burgueses y en su mayoría de tendencia liberal, pero no así otras subjetividades como mujeres, trabajadores o personas del Sur global. Esto es, la legitimación misma de la disciplina se fincó precisamente en su decantación hacia temáticas y actitudes intelectuales asociadas a lo masculino y, por tanto, valoradas de forma positiva.

Esta forma de fundamentación ha generado la tendencia a deslegitimar el trabajo de quienes defendían una Sociología comprometida, crítica y militante, entre ellos gran parte de las aportaciones de mujeres, y mucho más de las precarizadas,

racializadas y de las periferias, ya que, al tratarse de grupos oprimidos, sus miembros típicamente han vinculado su actividad intelectual con consecuentes formas de activismo.

Como ya desarrollamos en otro ensayo, la cuestión de la delimitación de la Sociología como disciplina científica se resolvió desde ese posicionamiento. Respecto de otros espacios de actividad, se distanciaba de la militancia y de otras manifestaciones típicamente feminizadas como la reforma social, el altruismo o el activismo feminista. Respecto de otras ciencias sociales, la Sociología queda colocada en posición dominante como una disciplina de carácter masculina, distante de otras disciplinas que quedan posicionadas como femeninas como el Trabajo Social (Aldana, 2020).

El canon de la Sociología distingue lo que es y lo que no es Sociología. Y en esa delimitación se excluyó el pensamiento y experiencia de vida de las mujeres, arrojándoles al lado de la no-Sociología, etiquetándoles como trabajo social o comunitario, reformismo o agitación feminista, todos ellos incompatibles con los principios de la Sociología como ciencia académica.

Si bien dichas delimitaciones disciplinares tenían un efecto excluyente para las mujeres y otros grupos, aseguraban a la disciplina reconocimiento y legitimidad científica. La exclusión de las mujeres, de sus personas, aportaciones e inquietudes fue una de las formas de legitimación científica de la Sociología, con lo que resultó fundante y no solo circunstancial.

Estas delimitaciones coadyuvaban a definir a las universidades como espacios privilegiados del hacer de la Sociología académica, lo que también ponía a las mujeres en desventaja por el menor acceso que históricamente han tenido a dichas instituciones, en las que, además, como ya desarrollamos, se han reproducido las violencias contra las mujeres.

Historia “oficial” y canon disciplinar masculinizados

La versión dominante de la historia de la Sociología que se manifiesta en elementos como Planes y Programas de Estudio, manuales, libros y artículos o en las prácticas pedagógicas en las aulas tiende a insistir en el enfoque de los “padres fundadores”, que identifica tres o cuatro grandes hombres heroicos y solitarios. De este modo, nuestro canon disciplinar

está profundamente masculinizado, y parte constitutiva de nuestra socialización sociológica es inculcarnos un sentimiento de orgullo hacia “nuestros padres fundadores”.

Como los chauvinismos nacionalistas, este chauvinismo disciplinar resulta dañino, entre otras cosas, porque trasmite una historia disciplinar en la que las mujeres y sus contribuciones han sido sacadas del registro, *borradas*, como si solo recientemente se nos hubiera dado la oportunidad de empezar a pensar la sociedad. Siguiendo a Patricia Lengermann y a Gillian Niebrugge (2007, p. 2) no hablamos de invisibilización sino de *borradora*, porque en la fase clásica de la disciplina —segunda mitad del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial en Europa Occidental y Estados Unidos— existieron sociólogas relevantes que en su momento gozaron de notoriedad; pero fue después, en el curso de la escritura de la historia de la Sociología en la segunda mitad del siglo XX, que sus contribuciones fueron borradas. Hoy, la mayoría de los diseños curriculares y de las prácticas docentes continúan transmitiendo un canon clásico androcéntrico, en el que la participación de las mujeres permanece como un currículum nulo. Con ello, reproducen “las desigualdades de género que operaron en la construcción de la disciplina en su momento fundacional, al tiempo de ejercer violencia epistémica y simbólica” (Debia, 2019, p. 17).

Esto, además de una tremenda injusticia histórica, tiene efectos epistemológicos de empobrecimiento de los contenidos disciplinares porque, como señala Raquel Güereca (2016a, p. 4), nos quedamos entonces con una *Sociología cíclope*³ que únicamente está habilitada para ver la experiencia de vida de lo masculino hegemónico, perdiendo la riqueza de los diversos puntos de vista de la experiencia de vida de las mujeres⁴. Como plantean Patricia Lengermann y Gillian Niebrugge (2007, pp. 308-309), en las sociólogas clásicas se halla una Sociología hecha en una “voz diferente” con tendencias teóricas

particulares, por lo que sus aportaciones no son subsumibles a aquellas de los que se reconocen como “padres fundadores”. Las sociólogas clásicas tratan temas que sus famosos contemporáneos no; además, dentro de los temas compartidos, ellas los abordan desde enfoques particulares marcados por su experiencia de vida como mujeres (Aldana, 2020, pp. 85 y 86).

El epistemicidio de la voz de las mujeres en la Sociología ha traído consigo, entre muchos otros efectos, la preeminencia temática del análisis de los fenómenos que ocurren en la esfera pública, dejando en un plano secundario la esfera privada e íntima de la cotidianidad que se asocia a lo femenino.

¿Y qué hay de América Latina y México?

En nuestra región, la Sociología se profesionaliza e institucionaliza durante las décadas de 1940 y 1950 en el clima de la posguerra y de su configuración geopolítica. La tendencia intelectual dominante en aquella primera fase fue la que se nombró Sociología *científica*, y que recibía una importante influencia de la teoría del desarrollismo de la CEPAL⁵, que a su vez venía nutrida por el estructural-funcionalismo estadounidense. El supuesto teórico central del que partían era que el desarrollo, visto como la transición lineal de una sociedad tradicional a una moderna, se alcanzaría reproduciendo las diversas etapas que transcurrieron en los países ya desarrollados. Esto es, el subdesarrollo era la antesala a superar a través de una vigorosa industrialización por sustitución de importaciones (Murga y Boils, 1979, p. 15; Sotelo, 1996, p. 21; Marini, 1991, p. 137). “En el curso de los años 50, junto al avance de la burguesía industrial (...) el desarrollismo se convierte en la ideología dominante y en la matriz por excelencia de las políticas públicas” (Marini, 1991, p. 145).

³ Los cíclopes eran figuras de la mitología griega, gigantes testarudos y temperamentales, que, si bien representaban poder y fuerza, paradójicamente tenían un solo ojo (Güereca, 2017).

⁴ En términos más generales, este fenómeno se ha conceptualizado como ginopía, esto es, “los modos en que la cultura no ve, no escucha y no nombra a las mujeres (...) en la construcción y en la historicización de un conocimiento”, como si no hubiéramos participado en absoluto en las ciencias y en la cultura (Campagnoli, citado por Debia, 2019, p. 3).

⁵ La CEPAL es la Comisión Económica para América Latina, creada en 1948. Ruy Mauro Marini (1991, p. 136) plantea que esta institución fue una agencia de difusión de la teoría del desarrollo planteada desde Estados Unidos y Europa al término de la Segunda Guerra Mundial. Su propósito era que los países capitalistas centrales justificaran las enormes desigualdades sociales para responder a “la inconformidad manifestada por las nuevas naciones que emergían a la vida independiente, a raíz de los procesos de descolonización”.

En el caso de México, la institucionalización de la disciplina comienza con la fundación del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), en 1930; la Revista Mexicana de Sociología en 1939 y la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales (ENCPS), en 1951. Esta fase viene marcada por la figura de Lucio Mendieta y Núñez y el paradigma de la Sociología científica. Los ejes temáticos prioritarios fueron el estatus de científicidad de la Sociología, las cuestiones agrarias, el nacionalismo, la modernización, la Sociología del derecho, la criminalidad, la Sociología de la educación y la asimilación de las poblaciones indígenas, consideradas "atrasadas", al estilo de vida de los centros urbanos (Andrade, 1998, p. 311; Güereca, 2016b, p. 14).

Como desarrolla Alfredo Andrade (1998, p. 306), con la creación de la ENCPS comienza la reconstrucción de la historia de la disciplina en el país con textos como "La Sociología en México" (1953), de Carlos Echánove; "La Sociología en México" (1954), de Raymundo Lenoir, y "Panorama de la Sociología mexicana" (1975), de Emile Sicard. De este modo, durante la década de 1950 se define una identidad específica de la disciplina desde una "perspectiva empirista emparentada con la tradición latinoamericana de la Sociología científica". Se reconoce al positivismo decimonónico y al modelo naturalista durkheimiano como las influencias más relevantes en la genealogía de la disciplina⁶, y se le define como una ciencia que estudia la sociedad para explicar "los grandes problemas nacionales" y contribuir al proceso de modernización (Andrade, 1998, pp. 307-309 y 311). Lidia Girola y Margarita Olvera (1995, pp. 75-76) afirman que los primeros impulsos de institucionalización de la disciplina, como la fundación del IIS, no provienen "principalmente de la demanda societal ni comunitaria, sino como parte del proyecto de una élite ilustrada, que mantenía estrechamente relaciones con el poder público" y con el proyecto del régimen posrevolucionario. "La constitución de la disciplina en México intentó hacerse desde arriba".

La Sociología científica veía a la sociedad como "un organismo sujeto a leyes naturales", por lo que planteaba "observar, experimentar y medir lo social de la misma manera que lo natural" (Girola y Olvera, 1995, p. 70). De modo que la disciplina en nuestra región y en nuestro país se definió y legitimó bajo la narrativa de la Sociología científica que se distancia de las generaciones anteriores de pensadores sociales identificados con el ensayismo, que sería lanzado hacia el terreno de la no-Sociología.

Esa división se basa en un principio de visión binario por el que —similar a lo que ocurrió en la Sociología europea y estadounidense— únicamente se considera científico el pensamiento social que se presume cumple los criterios positivistas de neutralidad valorativa, formalismo, especialización, "rigurosidad", seriedad, precisión y "refinamiento" de los procedimientos de la investigación con técnicas de análisis numérico, asociados a lo masculino. Como lo plantean Murga y Boils (1979, p. 21), a pesar de su "supuesta objetividad", separar la ciencia de los valores y la ideología en realidad se trata de una "actitud valorativa", que en este caso califican de "colonialismo cultural".

⁶ Con esto se marginaba la influencia de "las corrientes hermenéuticas traídas a México por exiliados españoles durante la Guerra Civil" (Girola y Olvera, 1995, p. 73).

Parece que, igual que ocurrió en la Sociología en Europa y Estados Unidos, lo que ha sucedido no ha sido una inexistencia de pensadoras sociales, sino un proceso de *borradura* de sus contribuciones en el curso de escritura de la memoria sociológica. Mary Louise Pratt (citada por Salomone, 1996, p. 146) identifica un "extenso corpus compuesto, al menos, durante los últimos ciento ochenta años", de lo que denomina "ensayos de género", esto es, textos escritos por mujeres cuyo tema central ha sido "el estatus y realidad de las mujeres en la sociedad moderna". Pero en el proceso de profesionalización e institucionalización de la Sociología en México y América Latina se marginó al lado de la no-Sociología a estos trabajos ensayísticos de carácter interdisciplinario. "La palabra descalificada de las mujeres al interior del campo sociológico se tradujo en un nacimiento disciplinar androcéntrico y eurocéntrico" (Debia, 2019, p. 4).

La borradura de los ensayos de género de lo que se reconoce como "pensamiento" en Latinoamérica ha tenido que ver con que, como ha desarrollado Alicia Salomone (1996, pp. 146-148), las mujeres a menudo han desarrollado su pensamiento al interior de "géneros no canónicos", "géneros excluidos" o "géneros híbridos" que no se han "ajustado al corpus textual desde el cual trabajó la historia de las ideas". Géneros de escritura que no se han expresado tanto desde el nivel de la abstracción teórica, sino "desde formas más libres" que forman parte de las "tretas del débil" (Ludmer, citado por Salomone, 1996, p. 147), como son: novelas, poesía⁷, ensayos, trabajos periodísticos, historias de vida, autobiografías, diarios de viaje, cartas, manifiestos políticos, denuncias y expresiones de la cultura popular (Salomone, 1996, pp. 146-148; Debia, 2019, p. 4).

En esa escritura encontramos aportaciones particulares, originales y valiosas para el canon sociológico latinoamericano, ya que se trata de una "modalidad de discurso específica", "rebelde a las formas establecidas", "una voz contestataria" que se explica por la "situación limítrofe", de marginalidad, de estas escritoras; por su "*experiencia de borde* (no del todo dentro) (...) en la cultura letrada latinoamericana" (Salomone, 1996, p. 147). Con la exclusión de estas aportaciones, la Sociología en nuestra región y nuestro país pierden riqueza y posibilidades de desarrollo.

Así, en México se han tendido a imponer, con todos sus sesgos, los mismos criterios de definición del canon clásico de la Sociología que en los centros internacionales, segregando los saberes de las culturas originarias, de los sectores populares y de las mujeres. En consecuencia, el diseño curricular que se hizo en los diversos Planes de Estudio de Sociología que empezaron a proliferar en el país en la década de 1970 fue profundamente androcéntrico y excluyó las aportaciones de las sociólogas clásicas y contemporáneas (Aldana, 2020, p. 78; López, 2021). Esto es, la violencia epistémica contra las mujeres también ha sido parte estructural de la Sociología en México y en América Latina desde sus comienzos.

⁷ Como nos ha enseñado Audre Lorde (2017, pp. 4 y 5), "para las mujeres, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital. (...) es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre.

Bibliografía⁸

- Aldana, Selene (2020, enero-abril). La historia de la Sociología: si no te la contaron violeta, no te la contaron completa. *Acta Sociológica*, (81), FCPyS; UNAM.
- Aldana, Selene; Mariana Crisóstomo; Itzuri Moreno; Katya Vázquez y Amada Vollbert (2021). La participación femenina en el periodo fundacional de la Sociología. FCPyS; UNA.
- Andrade, Alfredo (1998). Modernidad en la Sociología mexicana de la primera mitad del siglo XX. En Zabludovsky, Gina. (coord.), *Teoría sociológica y modernidad* (pp. 283-314). Plaza y Valdés.
- Arango, Luz Gabriela (2013). A la sombra de los padres fundadores de la Sociología. En Luz Gabriela Arango y Mara Viveros (eds.). *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*. Universidad Nacional de Colombia.
- Ballarín, Pilar (2015). Los códigos de género en la universidad. *Revista Iberoamericana de Educación*, 68, 19-38. OEI; CAEU.
- Buquet, Ana; Jennifer Cooper; Araceli Mingo y Hortensia Moreno (2013). *Intrusas en la universidad*. UNAM.
- Castro, Javier y Alberto Domingo (2019). *Guía de conceptos de un lenguaje inclusivo. La vanguardia*. Barcelona.
- Debia, Eliana (2019). Notas sobre violencia de género y enseñanza de la Sociología Clásica en Universidades Nacionales Públicas Argentinas. *Prácticas y discursos*, (12), 287-307.
- De Sousa, Boaventura (2011). Introducción: Las Epistemologías del Sur. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. CIDOB. https://www.academia.edu/12106417/_Introducci%C3%B3n_las_epistemolog%C3%ADas_del_Sur_in_CIDOB_org_Formas_Otras_Saber_nombrar_narrar_hacer
- Fernández de la Reguera, Alethia (2018). Las bases culturales de la violencia de género y los procesos de autonomía de las mujeres. En Javier Camargo y Dora Elvira García (Eds.), *Matrices de paz* (pp. 307-327). Tecnológico de Monterrey; UNESCO.
- Girola, Lidia y Margarita Olvera (1995). La Sociología en México en los años cuarenta y cincuenta. *Estudios de teoría e historia de la Sociología en México* (pp. 41-51). FCPyS-UNAM; UAM-A.
- Güereca, Raquel (2017, julio). Violencia epistémica e individualización: tensiones y nudos para la igualdad de género en las IES. *Reencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, (28)74, 11-32. UAM.
- Güereca, Raquel (2016a). Revolución feminista de la Sociología: Apuntes para una Metodología de la Visibilidad [Ponencia]. XI Congreso Iberoamericano Ciencia, Tecnología y Género, San José, Costa Rica.
- Güereca, Raquel (2016b). Claves para una Sociología feminista. En Blazquez Norma (coord.), *Lecturas críticas en investigación feminista* (pp. 91-123). CEIICH-UNAM.
- Lagarde, Marcela (2005). Para mis socias de la vida: Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres. Lengermann, Patricia y Gillian Niebrugge, Gillian (2007). *The women founders*.
- López, Claudia Elisa (2021). Presencia de las mujeres en la Sociología. Una mirada desde la formación en licenciatura. *An@lítica*, IV (4), 107-119.
- Lorde, Audre (2017). La poesía no es un lujo. La hermana, la extranjera (Extractos) (pp. 3-7). *Fusilemos la noche*.
- Marini, Ruy Mauro (1991). La crisis del desarrollismo. En Marini Ruy Mauro y Millán Margara (coord.), *La teoría social latinoamericana* (pp. 135-154). El Caballito.
- Murga, Antonio y Guillermo Boils. (1979). *Sociedad y ciencia social en Latinoamérica. Las ciencias sociales en América Latina* (pp. 9-31). UNAM.
- Palomar, Cristina (2005). La política de género en la educación superior. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (21), 7-43. Universidad de Guadalajara.

⁸ Bien sabemos que el formato solicitado para el texto es el APA 7, que en la bibliografía incluye únicamente las iniciales de los nombres de pila de las y los autores. Sin embargo, en un intento de congruencia con el contenido del artículo, hemos decidido incluir los nombres completos para no contribuir a la borradora de las autoras que han abonado a nuestro propio pensamiento. Además, al incluir los nombres en la bibliografía damos a quien lee al menos una pista del sexo del autor o autora, dato relevante para entender desde qué experiencia de vida se ha escrito e identificar las huellas de género presentes en la escritura. La necesidad de desobedecer en este punto a APA 7, el sistema de citación dominante actualmente, también fue planteado por Eli Bartra el 16 de marzo de 2022 en el Primer Seminario sobre Estudios Feministas del que emana este artículo.

- Pérez Orozco, Amaia (2019). Subversión feminista de la economía. Sobre el conflicto capital-vida. *Traficantes de sueños*.
- Salomone, Alicia (1996). Mujeres e ideas en América Latina. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (13), 143-149.
- Santos, Sousa. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (54), 17-39.
- Sotelo, Adrián (1996). La crisis de los paradigmas y la teoría de la dependencia en América Latina. *Revista Dialéctica, Nueva época*, 19 (28), 18-41. UAP.

La reflexión en torno a la ausencia de las mujeres en los programas de sociología en el Estado de México

AUTORA:
CLAUDIA ELISA LÓPEZ MIRANDA

Correo electrónico:
elisalm32z@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene el objetivo de reflexionar en torno a la importancia de la investigación sobre la ausencia de las mujeres en los programas de sociología en la Universidad Autónoma del Estado de México. El documento inicia con un análisis en torno a la violencia contra las mujeres y sobre cómo el movimiento y la teoría feminista activaron la posibilidad de oponerse a dicha violencia. Posteriormente, se intenta argumentar por qué la exclusión de las investigadoras de los programas de la licenciatura en Sociología puede ser una forma de violencia que debe ser combatida y se hace una reflexión en torno a cómo el análisis sobre la presencia de las mujeres en los programas de sociología contribuye a la transversalización de la perspectiva de género.

Palabras clave: violencia, exclusión, sociología, perspectiva de género.

Abstract

This article aims to reflect on the importance of research on the absence of women in sociology programs at the Autonomous University of the State of Mexico. The document begins with an analysis of violence against women and how the feminist movement and theory activated the possibility of opposing such violence. Subsequently, the article tries to argue why the exclusion of female researchers from sociology degree programs can be a form of violence, and how the analysis of the presence of women in sociology programs contributes to the mainstreaming of the gender perspective.

Keywords: violence, exclusion, sociology, gender perspective.

Violencia contra las mujeres y lucha feminista

Consideramos fundamental iniciar el presente documento haciendo una reflexión breve en torno a la violencia contra las mujeres, mismas que han estado en una condición de subordinación desde tiempos inmemoriales. Si bien a lo largo de la historia han existido muchas rebeldes, no es hasta Christine de Pizan, con su libro *La ciudad de las damas* de 1405 que podemos hablar de una expresión formal de inconformidad con la desigualdad.

Aunque Pizan no puede ser considerada feminista¹, pues como sostienen Celia Amorós y Ana de Miguel, plantea su argumentación desde la lógica estamental, la labor que realiza es fundante, porque hace patente la ausencia de derechos para las mujeres e instala en el espacio público la crítica a esa condición.

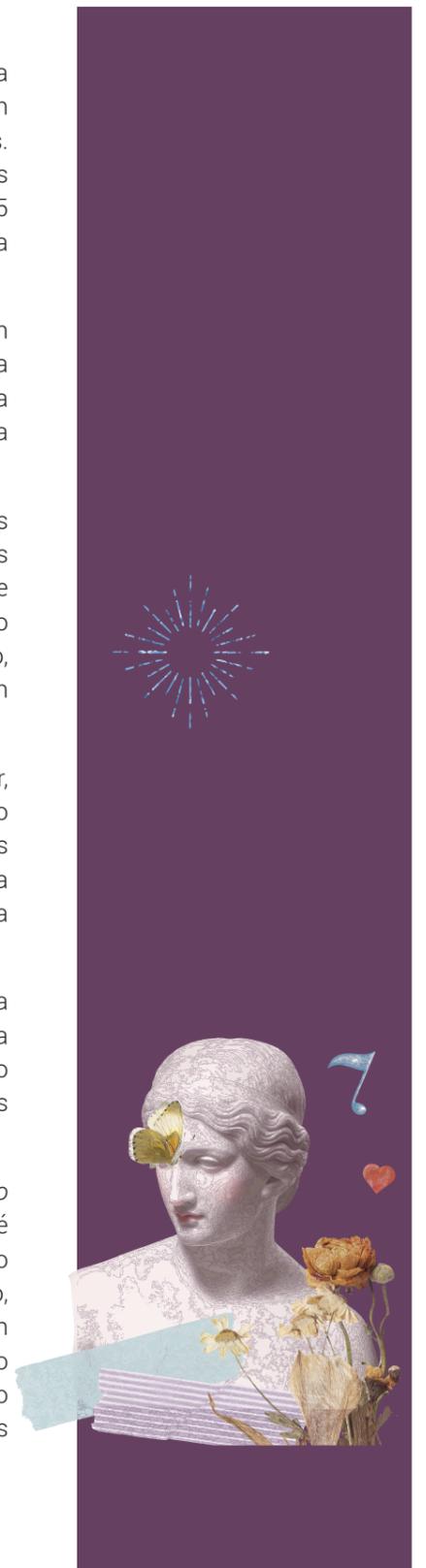
Toda la teoría feminista posterior nos ha provisto de herramientas para señalar la desigualdad, la violencia y para reivindicar los derechos que merecemos. No obstante, en 1405 se abre esta puerta, por la que entraron pensadoras como Mary Wollstonecraft, quien logra dar un salto de la "lista de agravios" a la lucha colectiva (Amorós, 1994) y, por tanto, propiamente feminista. Le siguieron las sufragistas, que consiguieron llevar la reivindicación de derechos a un plano muy concreto: el voto.

Elizabeth Cady, Lucretia Mott, y muchas otras, nos hicieron comprender, como señala Alicia Miyares (2005), que la declaración de Seneca Falls o Declaración de sentimientos que da origen al movimiento sufragista es un documento fundamental para la historia del pensamiento y la lucha política, como el *Manifiesto del partido comunista* de Karl Marx, la figura más popular del socialismo, pero no por ello la única importante.

Una tarea pendiente en la historización de dicho movimiento es la recuperación de las feministas socialistas: Flora Tristán, Alejandra Kollontai, Emma Goldman, Heidi Hartman, Silah Eisentein que, como afirma Elena Beltrán, et al (2001), evidencian la ceguera de las categorías marxistas en relación con las desigualdades de género.

Posteriormente, Simone de Beauvoir con su famoso libro *El segundo sexo* (2013) abre una nueva etapa de reflexión, dejando claro cómo y por qué la mujer siempre ha sido considerada "lo otro", respecto del hombre, pero más importante, enfatiza la raíz social de dicha condición y, por tanto, su posibilidad de transformación. Las aportaciones de la francesa han permitido entablar muchas de las discusiones que hoy tenemos en torno a la subordinación, en el espacio privado, y la exclusión, en el espacio público, de muchas mujeres. Desde luego, esa mirada se amplía con las reflexiones de la llamada tercera ola del feminismo.

¹ Para Christine de Pizan, instalada en una lógica estamental, el ser la excepción no constituye un particular problema: ella es como un caballero que defiende a las mujeres que lo merecen y se defiende, a la vez, a sí misma en virtud de la particular situación que le ha deparado la Fortuna [...] no exhorta a todas las mujeres a que sean como ella, ni vindica para ellas como genérico el acceso a los saberes que se reservan a los hombres (Amorós y De Miguel, 2008, p. 97). Por esto, para el caso de Pizan, hablamos de memorial de agravios y todavía no de reivindicaciones feministas.



Por otra parte, Betty Friedan y *La mística de la feminidad* (2016) radicalizan la crítica a los roles socialmente impuestos a las mujeres, el feminismo de los años 60 se convierte en una demanda enfática de derecho al espacio público. De ese impulso se toman las investigaciones sobre el papel de las mujeres en la ciencia, “se considera que el área de la historia de las mujeres en la ciencia se sistematiza a partir de los años setenta del siglo XX” (Blázquez, 2011, p. 33), fenómeno relacionado, en gran medida, con la entrada masiva de mujeres a la educación superior.

Si bien el acceso de las mujeres a las universidades es uno de los grandes logros del feminismo, no significa que haya dejado de existir violencia, pues aun cuando existe la posibilidad formal de acceso, el camino de las mujeres en la universidad y en el campo científico es sinuoso. Dicha violencia se ha transformado y sofisticado, ya no es “políticamente correcto” excluir abiertamente a las investigadoras del espacio académico o agredirlas físicamente, sin embargo, siguen existiendo mecanismos vedados de agresión.

Como subraya Luis Bonino, hay violencias que pueden parecer normales o intrascendentes en las interacciones, “pero su poder, devastador a veces, se ejerce por la reiteración a través del tiempo, y puede detectarse por la acumulación de poderes de los varones [...] a lo largo de los años” (Bonino, 1996, p. 5).

La violencia contra las mujeres en ámbitos científicos o académicos se manifiesta, en muchas ocasiones, de la forma en que lo apunta Bonino, como no es una expresión tan radical como el feminicidio o la violación, por ejemplo, puede dar la impresión de que no es tan grave o tan dañina, sin embargo, justo en esa sutileza radica su peligrosidad.

Violencia contra las mujeres en el ámbito científico

Como observa Norma Blázquez Graf “la ciencia moderna surge con la exclusión de las mujeres y el exterminio de algunas de las formas en las que se expresaba un conocimiento que les era propio” (Blázquez, 2011, p. 33), la autora enfatiza que en los inicios del siglo XIX cuando la formalización de lo que hoy conocemos como ciencia todavía no se daba al interior de las universidades, las mujeres tenían una participación activa, no obstante, poco a poco fueron expulsadas.

Es muy importante señalar que las científicas no han asumido una actitud pasiva, existe evidencia de la lucha histórica que han emprendido para señalar y revertir la injusta expulsión. Hilary Rose “señala que los archivos de la Royal Society dan una idea muy buena de los modos con los cuales los hombres se las han ingeniado para [...] excluir a las mujeres” (Blázquez, 2011, p. 35), Rose reflexiona, además, en torno a la inconformidad de ellas frente al actuar de la comunidad científica que ha negado sus logros, baste señalar que la Royal Society, fundada en 1660, no admitió la entrada de las mujeres, sino hasta 1945.

En el siglo XVIII apareció la primera enciclopedia dedicada solo a la historia de las mujeres en las ciencias naturales y la medicina que, si bien “quedó en el molde de la historia de los grandes hombres, simplemente sustituyendo a los hombres por las mujeres” (Blázquez, 2011, p. 36), representa un esfuerzo muy importante por señalar la violencia ejercida con la invisibilización de la labor científica de las investigadoras y por subrayar y reivindicar dicha labor.

Un ámbito donde dichos esfuerzos adquieren una enorme relevancia es el de la educación, Gloria Becerra Conde (1996) señala que la visibilización del trabajo de las científicas mujeres en el ámbito de la enseñanza es crucial, pues además de dar eco a la labor de las investigadoras se provee de referencias a las estudiantes.

Por eso, reflexionar en torno a la presencia de las mujeres en la bibliografía de los programas de sociología no es un asunto menor, pues el hecho de que los y las estudiantes se formen con solo una perspectiva, la de los hombres, les presenta una versión incompleta de la realidad y de la investigación, por un lado, y por otro, deja a las estudiantes mujeres sin referencias que les den seguridad y confianza en caso de que quisieran dedicarse a la investigación.

Rosa Montero, en una entrevista para *El País*, habla de cómo, debido a lo que hemos explicado sobre la exclusión y la invisibilización, algunas mujeres

han tenido que iniciar de cero, como Clara Schumann, porque Clara [...] fue una pianista magnífica, una de las grandes intérpretes de la época [...] y era una compositora estupenda, alguna de las piezas de Schumann, su marido, son de ella, pero pocas, porque compuso poco porque, [señala en su diario:] “tuve una época en la que ambicioné componer

mucho, pero cómo lo iba a hacer si ninguna lo ha conseguido” [...] terrible y trágico error, había habido en la historia un montón de mujeres compositoras (Montero, 2018).

Nombrar, entonces, el trabajo de las mujeres en el arte, en la ciencia, en la política, etc., es una tarea fundamental, como lo son las investigaciones que permitan dar cuenta de la exclusión y la invisibilización. El análisis de la ausencia de las sociólogas en los programas de licenciatura en la Universidad Autónoma del Estado de México se inscribe en este contexto, además, se inserta en la reflexión en torno a la violencia epistémica contra las mujeres, que, según Diana Maffía (2007, p. 63), empieza su expulsión del ámbito científico y tiene un doble resultado: “impedir nuestra participación en las comunidades epistémicas que construyen y legitiman el conocimiento, y expulsar las cualidades consideradas ‘femeninas’ de tal construcción y legitimación, e incluso considerarlas como obstáculos”.

Es decir, el hecho de que el acceso a la ciencia o la visibilidad en ella sea un desafío para las mujeres no tiene consecuencias solo a nivel laboral o profesional, sino que impacta en la definición de aquello que es ciencia: de las teorías y metodologías válidas y de los objetos de estudio “dignos de ser abordados”.

Ausencia de las sociólogas en los programas de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx)

La UAEMéx ofrece la licenciatura en Sociología en Ciudad Universitaria y en el plantel Zumpango, los dos espacios operan con el plan de estudios diseñado en 2004, el cual sufrió una reestructuración en 2018, no obstante, muchos programas del nuevo plan no han sido elaborados.

En este sentido, para hacer un análisis de la presencia de mujeres en los programas de licenciatura en Sociología de la UAEMéx tendíamos que concentrarnos en el plan 2004, tal y como se señaló en una reflexión previa (López, 2021), dicho plan estaba conformado por seis áreas, a saber, problemas-temas, disciplinas complementarias, investigación, disciplinarias (teoría sociológica), disciplinas compartibles y líneas de acentuación, de las que el alumnado tenía que seleccionar determinado número de materias para lograr mínimo 400 y máximo 412 créditos para el egreso.

El área de problemas-temas estaba conformada por 9 materias o unidades de aprendizaje, el área de disciplinas complementarias incluía 19, investigación 14, disciplinarias de teoría sociológica 12, compartibles 10, acentuación 34, lo que da un total de 98 programas a analizar, no obstante, se analizaron solo 88².

Es importante señalar que la bibliografía de todos los programas del plan está dividida en básica y complementaria, de los 88 programas que se analizaron se encontró que en total se incluyen 1807 referencias

² En el artículo “Presencia de las mujeres en la sociología, una mirada desde la formación en licenciatura” (2021) referido previamente, se expone a detalle los criterios de selección de los programas, así mismo se presenta paso por paso el método con el que se trabajó.

bibliográficas, de las cuales 1,268 aparecen como bibliografía básica y 539 como bibliografía complementaria. De las 1,268 que se incluyen en la bibliografía básica 1,042 son publicaciones de hombres, 161 de mujeres y 65 mixtas (que participaron tanto hombres, como mujeres). Los datos son aún más alarmantes si tomamos en cuenta no solo las publicaciones, sino el número de mujeres y hombres (como individuos) que coordinan, escriben o dirigen los libros y artículos sugeridos en la bibliografía básica. Mientras que hay 260 mujeres, podemos contar 1,241 hombres. Respecto a la bibliografía complementaria, de las 539 referencias, 458 son de hombres, 60 de mujeres y 21 mixtas, participan 107 mujeres y 512 hombres (López, 2021)

A partir de estos datos podemos hablar claramente de una ausencia de las mujeres en la bibliografía de los programas de licenciatura en Sociología en el Estado de México, si bien cuando hablamos de programas o planes de estudio, es posible pensar que se trata de un tema meramente técnico, no obstante, si observamos con atención, el hecho de que no haya investigaciones de mujeres en la bibliografía significa que el estudiantado, a lo largo de su formación, se pierde de una parte muy importante de la investigación producida en su campo.

El artículo que hemos citado en el presente trabajo, además de aportar evidencia que permite sostener la ausencia de mujeres, proporciona un dato muy interesante: hay solo una materia donde el número de publicaciones de mujeres en la bibliografía es mayor, a saber, Estudios de Género, si bien el hecho de que al menos en esta materia haya más publicaciones de mujeres es importante, nos permite plantearnos preguntas acerca de lo que algunas autoras han denominado guetización de los estudios feministas.

Sue Wilkinson (1991) y Celia Kitzinger (1990) han analizado desde perspectivas psicosociales de la ciencia tres mecanismos de defensa, resistencia y control frente a los estudios feministas "el control por definición, el trabajo feminista es definido como inapropiado e ilegítimo; el control por exclusión de los principales canales de publicación y la consecuente *marginalización*-"guetización" a revistas "radicales"; y por último, el control mediante la retórica de la meritocracia y la retórica falsamente polarizada "ciencia versus política" (García, 2003, p. 30).

En el contexto de los programas de estudio en Sociología, si bien a partir de la investigación citada (López, 2021) no tenemos información que permita saber las razones particulares por las que hay menos publicaciones de mujeres que de hombres, ni por qué la materia de Estudios de Género es la excepción, al menos podemos reflexionar en torno a cómo podemos observar el fenómeno de guetización que refieren Wilkinson y Kitzinger.

Debido a los altos índices de violencia y marginación que sufren las mujeres en el Estado de México, la entidad se ha visto obligada a legislar en materia de género, a diseñar políticas públicas encaminadas a revertir la situación de desigualdad en la que se encuentran las mujeres. El 20 de noviembre de 2008 se publicó en la Gaceta del Gobierno la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia en el Estado de México (LAMVLV), que tiene por objeto:

establecer la coordinación entre el Gobierno del Estado y los gobiernos municipales, para prevenir, atender, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres, así como establecer las políticas y acciones gubernamentales para garantizar el acceso de las mujeres a una vida libre de violencia que favorezca su desarrollo y bienestar conforme a los principios de igualdad y de no discriminación, que garanticen el desarrollo integral de las mujeres (Congreso del Estado de México, 2008, p. 1).

Entre los objetivos específicos de la ley, se establece que el Gobierno debe coordinarse con todas las instituciones de la entidad para prevenir, atender, sancionar y erradicar la violencia de género, esto guarda una estrecha relación con lo establecido en la Ley General de Educación Superior, que en su artículo 43 señala que el Estado debe trabajar para garantizar que las instituciones de educación superior se constituyan como espacios libres de todo tipo y modalidad de violencia, en específico la de género, y de discriminación hacia las mujeres, para garantizar el acceso pleno al derecho a la educación superior (Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, 2021).

La Ley enfatiza que las Instituciones de Educación Superior deben emprender acciones concretas en el ámbito institucional, académico y de prestación de servicio que permitan erradicar la discriminación y la violencia hacia las mujeres. La ausencia de las mujeres en la bibliografía de los programas de licenciatura atenta sobre todo contra lo establecido en el apartado dos del artículo 43 que demanda la:

incorporación de contenidos educativos con perspectiva de género que fomenten la igualdad sustantiva y contribuyan a la eliminación de todos los tipos y modalidades de violencia, en específico la que se ejerce contra las mujeres, así como los estereotipos de género y que estén basados en la idea de la superioridad o inferioridad de uno de los sexos (Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, 2021, p. 23).

La Universidad Autónoma del Estado de México es una de las instituciones más importantes de la entidad mexiquense, entre otras cosas, porque forma a los y las profesionales de la entidad; en este sentido, es

preciso reflexionar hasta qué punto las medidas que se toman para acatar lo que establece la Ley implican transformaciones de fondo y no manifestaciones de exclusión o guetización, para utilizar el término referido previamente.

Si bien, como se señaló anteriormente, acciones como la incorporación de una materia de Estudios de Género en el plan de estudios son indispensables, la transversalización de la perspectiva de género sería una acción más efectiva. Ana Buquet Corleto (2011) piensa la transversalización de la perspectiva de género en la educación superior como el reconocimiento de que la experiencia al interior de la universidad varía en función del género. Transversalizar significa identificar las condiciones de subordinación femenina, por un lado, y generar herramientas para lograr relaciones más igualitarias, por otro. Para Buquet (2011), este proceso transita por tres vías, a saber, la investigación, la formación y la institucionalización.

Respecto al área de investigación, enfatiza que "la creación de centros y programas en estudios de la mujer y de género dentro de las universidades ha posibilitado el reconocimiento institucional del análisis de las relaciones entre las mujeres y los hombres" (Buquet, 2011, p. 213), además, señala la relevancia de generar espacios formales de reflexión sobre la problemática que enfrentan las mujeres.

En relación con la formación enfatiza que la incorporación de los estudios de género en los currículos permite:

una nueva mirada a las distintas formas de discriminación al poner de manifiesto que la condición social de desigualdad entre hombres y mujeres responde a un complejo sistema de relaciones sociales, arraigado en los significados que el orden cultural atribuye a la feminidad y a la masculinidad [...] aporta a la formación de las y los jóvenes universitarios elementos para la deconstrucción de las diversas formas de discriminación imperantes en nuestras sociedades y les transmite valores de equidad y respeto a las diferencias (Buquet, 2011, p. 214).

Para Ana Buquet (2011), la institucionalización de la perspectiva de género se nutre de la investigación y la formación en género, para ella, los procesos de formación en los que se incluye la perspectiva de

género son necesarios para contar con una masa crítica que transmita y produzca nuevo conocimiento; además de cumplir con la función de sensibilizar a integrantes de la comunidad universitaria respecto a las distintas formas de desigualdad entre los sexos. Sumado a ello, las investigaciones con perspectiva de género son el sustento científico para diseñar y promover programas y políticas a favor de la equidad.

Sin embargo, para hablar específicamente de las acciones en materia de institucionalización de la perspectiva de género, es preciso mencionar que se:

requiere que las instituciones educativas reconozcan los obstáculos y desventajas a que se enfrentan las mujeres (académicas, trabajadoras y estudiantes) a causa de factores como la desigualdad acumulada históricamente, la doble jornada o los estereotipos de género; y que reconozcan también la consecuente discriminación — no necesariamente intencional— de que son objeto (Buquet, 2011, p. 216).

Es decir, la incorporación de la equidad de género en las Instituciones de Educación Superior va más allá de la creación y transmisión del conocimiento en materia de género, y debe expresarse en acciones directas sobre las estructuras institucionales que apunten a cerrar las brechas y lograr igualdad entre las personas.

Buquet (2011, p. 220) enfatiza: “para promover condiciones de mayor equidad entre mujeres y hombres en el ámbito de la educación superior se requiere sostener y fortalecer, de manera simultánea, las tres vertientes de la transversalización de la perspectiva de género”, es decir, la investigación, la formación y la institucionalización.

A partir de las reflexiones de Ana Buquet (2011), es claro que no es suficiente con “conceder” una materia o espacio en un solo programa de estudios, la reflexión en torno al género debe atravesar el plan de estudios, de sociología y de cada una de las licenciaturas que se imparten en la Universidad Autónoma del Estado de México.

La incorporación de mujeres investigadoras a los programas de la licenciatura en Sociología evidentemente no resuelve el problema de las desigualdades de género, ni es el único aspecto que debe tomarse en cuenta en el proceso de transversalización, pero tal y como enfatiza Karolina

Mónica Gilas (2021), es un indicador fundamental para evaluar si existe o no perspectiva de género en la formación de licenciatura.

En el presente documento no se plantea profundizar en el análisis de los aspectos que deben tomarse en cuenta para la transversalización de la perspectiva de género en la educación superior, sino únicamente mostrar la relevancia de la reflexión en torno a la ausencia de las mujeres en los programas de sociología en la Universidad Autónoma del Estado de México. El reconocimiento de dicha ausencia aporta herramientas para el combate de la desigualdad e incorporación de la perspectiva de género en la Universidad.

El momento actual, de gran resonancia del movimiento feminista, es una oportunidad crucial para que la Universidad Autónoma del Estado de México sea consecuente con lo establecido en el Plan Rector de Desarrollo Institucional 2021-2025 (PRDI), que plantea la necesidad de garantizar la equidad y la excelencia de la educación, dando prioridad a grupos en situación de vulnerabilidad por carácter socioeconómico o cuestiones de género y preferencia sexual, entre otras (Barrera, 2021, p. 30). Dicho plan asume un compromiso con la igualdad de género y la promoción y defensa de los derechos humanos en todos los niveles de formación, enfatizando que la administración universitaria 2021-2021 pretende eliminar los factores que perpetúan las desigualdades.

Un mecanismo muy potente para lograr dicho compromiso sería el diseño de programas de estudio que consideren, valoren y reivindiquen trabajos publicados por mujeres que, como se señaló, es un elemento crucial para una incorporación transversal de la perspectiva de género. Para la presente reflexión, hemos considerado solo el caso de la licenciatura en Sociología, sin embargo, aunque es fácil suponer que la mayoría de las licenciaturas se comportan de forma similar, es necesario realizar la investigación en cada caso para contar con datos precisos.

Conclusiones

La presente reflexión mostró cómo la lucha histórica del feminismo posibilitó las discusiones actuales sobre discriminación en el ámbito universitario y transversalización de la perspectiva de género. Aclaro por qué la visibilización de las investigadoras en la bibliografía no resuelve completamente el problema de la desigualdad o la tarea de transversalización de la perspectiva de género; sin embargo, es un elemento imprescindible de esta.

Era importante iniciar hablando de la violencia contra las mujeres porque, si bien la invisibilización de las investigadoras en el campo de la ciencia no es comparable con el feminicidio o la violación, es una forma de discriminación, y, por tanto, de violencia. Por este motivo, es necesario estar conscientes de su gravedad.

Las violencias, en apariencia inofensivas, representan un gran peligro porque muchas veces son desatendidas, además, dan pie a violencias más radicales, es decir, en la raíz de las expresiones más agresivas o definitivas de desprecio hacia la mujer están los discursos que la presentan como un ser inferior, las omisiones, las exclusiones, etc. Por ello, cualquier investigación que se plantee reflexionar en torno a la desigualdad y la discriminación contribuye a la lucha contra expresiones tan drásticas y dolorosas como el feminicidio.

Bibliografía³

- Amorós, Celia. & De Miguel, Ana. (2008). Capítulo 1. Ilustración y Contractualismo. En *Teoría Feminista: De La Ilustración a la Globalización 1*. Minerva Ediciones.
- Amorós, Celia. (1994). *Historia de la teoría feminista*. Universidad Complutense de Madrid.
- Barrera Díaz, Carlos Eduardo. (2021). *Plan Rector de Desarrollo Institucional 2021-2025*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Becerra Conde, Gloria. (1996). *Hacia una enseñanza no sexista de las ciencias de la naturaleza. Propuestas didácticas y bibliografía de materiales curriculares*. En Ortiz, Teresa & Becerra Conde, Gloria (eds.). *Mujeres de ciencias. Mujer, feminismo y ciencias naturales, experimentales y tecnológicas*. Feminae; Universidad de Granada; Instituto de Estudios de la Mujer.
- Beltrán, María Elena. et al. (2001). *Feminismos: Debates Teóricos Contemporáneos*. Alianza.
- Blázquez, Norma. (2011). *El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la Ciencia*. UNAM.
- Bonino, Luis. (1996). *La violencia invisible en la pareja*. En 1as. Jornadas de género en la sociedad actual. Generalitat Valenciana.
- Buquet, Ana Gabriela (2011). *Transversalización de la perspectiva de género en la educación superior. Problemas conceptuales y prácticos*. *Perfiles Educativos*, (XXXIII), 211-225.
- Congreso del Estado de México (2008). *Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia en el Estado de México*. Periódico Oficial "Gaceta del Gobierno".
- Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos (2021). *Ley General de Educación Superior*. Diario Oficial de la Federación. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGES_200421.pdf
- De Beauvoir, Simone. (2013). *El Segundo Sexo*. De Bolsillo.
- Friedan, Betty. (2016). *La mística de la feminidad*. Cátedra.
- García Dauder, Silvia. (2003). *Psicología y feminismo: una aproximación desde la psicología social de la ciencia y las epistemologías* [tesis de doctorado], Universidad Complutense de Madrid] <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4710/1/T26730.pdf>
- Gilas, Karolina Monika. (2021). *Ciencia política en masculino. El sesgo androcéntrico en la enseñanza de esta disciplina en México*. *Revista de El Colegio de San Luis*, (11)22, 5-28.
- López Miranda, Claudia Elisa. (2021). *Presencia de las mujeres en la sociología, una mirada desde la formación en licenciatura*. *An@lítica*, (4)4, 107-119.
- Maffia, Diana. (2007). *Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia*. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 63-98.
- Miyares, Alicia. (2005). *El sufragismo*. En Celia Amorós & Ana De Miguel (eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización 1* (pp. 245-294). Minerva Ediciones.
- Montero, Rosa. (2018, 7 de junio). *¿Qué está leyendo Rosa Montero? [entrevista]*. El país. <https://www.youtube.com/watch?v=fn9mBOrBzk4>.

³ Bien sabemos que el formato solicitado para el texto es el APA 7, que en la bibliografía incluye únicamente las iniciales de los nombres de pila de las y los autores. Sin embargo, en un intento de congruencia con el contenido del artículo, hemos decidido incluir los nombres completos para no contribuir a la borradora de las autoras que han abonado a nuestro propio pensamiento. Además, al incluir los nombres en la bibliografía damos a quien lee al menos una pista del sexo del autor o autora, dato relevante para entender desde qué experiencia de vida se ha escrito e identificar las huellas de género presentes en la escritura. La necesidad de desobedecer en este punto a APA 7, el sistema de citación dominante actualmente, también fue planteado por Eli Bartra el 16 de marzo de 2022 en el Primer Seminario sobre Estudios Feministas del que emana este artículo.

LÍNEAS DE ATENCIÓN DE LA SECRETARÍA DE LAS MUJERES

LÍNEA
Sin
Violencia

800 108 40 53

Línea
contra la
TRATA

800 832 47 45

LÍNEA
de hombre
a hombre

800 900 43 21

 Semujeres.edomex.gob.mx

  @SeMujeresEdomex



GOBIERNO DEL
ESTADO DE MÉXICO

