



*Ordies a tu crueld y paco
libertaria gresoria!*

ESCUELA
DE ESTUDIOS
DE GÉNERO
.....
Boletina Anual # 5

Foto: "Sin Olvido", Bogotá, octubre 2016. Elisa Arond



ESPACIALIDADES FEMINISTAS



Quinta edición: Bogotá, Colombia, Noviembre de 2016

ISSN: 2256 - 1269

Todos los derechos reservados

© Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas,
Escuela de Estudios de Género.

© Equipo editorial: Elisa Arond, Diana Ojeda, Tania Pérez-Bustos y Fernando Ramírez Arcos.

© Amy Ritterbusch, Ana Viñas, Astrid Ulloa, Camilo Barbosa Gamboa, Catalina Quiroga Manrique,
Cynthia Carofili, Dianne Rocheleau, Eloisa Berman Arévalo, Fallon Hernández Palacio, Fernando
Ramírez Arcos, Gabriela Merlinsky, Isadora Lins França, Karem Pérez Ascencio, Kiran Asher, Kristina
Lyons, Libertad Chavez-Rodriguez, Maria Medina-Vicent, Marta Cabrera, Natalia Barragán, Paula Soto,
Priscila Cuéllar, Sofía Zaragocin, Valerín Saurith López.

© Varias (os) autoras (es).

*Los artículos publicados en el presente texto son responsabilidad de cada una (o) de las autoras (es).

*Imágenes empleadas con fines netamente académicos e ilustrativos
todos los derechos pertenecen a sus autores.

*Foto portada: Cali, Mayo de 2016. Elisa Arond

Diseño y Diagramación: Mónica Najjar
Producción editorial: M-Taller Gráfico

[Índice]

- 10** **Presentación: Espacialidades feministas**
- 14** **No tan pequeñas libertades. Foto-ensayo**
[*Ana Viñas*]
- 18** **Espacialidades feministas: Cómo nos formamos como mujeres caminantes en nuestras geografías y calendarios inscritos con relaciones desiguales de género**
[*Dianne Rocheleau*]
- 30** **Cuerpo y espacio**
[*Fernando Ramírez Arcos*]
- 40** **Interseccionalidad constituida en el espacio**
[*Sofía Zaragocin*]
- 50** **Espacios de género: La etnografía y el trabajo con comunidades mineras campesinas en el nordeste de Antioquia. Apuntes metodológicos**
[*Catalina Quiroga Manrique*]
- 58** **Mimetismo tercermundista**
[*Priscila Cuéllar*]

64 Corpografías. **Foto-ensayo**
[*Marta Cabrera*]

72 La calle emputada: Cuerpo, performatividad y espacios contestados
[*Cynthia Carrofflis*]

82 Leches modernas/Cuerpos modernos.
Políticas de la alimentación infantil en Colombia 1940-1980
[*Valerín Saurith López*]

94 Mujeres Emberá Chamí más allá de la ablación genital femenina: cuerpos creativos,
resistentes y resilientes
[*Fallón Hernández Palacio*]

106 Paracos en el hogar. **Foto-ensayo**
[*Eloisa Berman Arévalo*]

108 Prescripciones de género en la literatura popular del *management* y el espacio empresarial
[*María Medina-Vicent*]

118 Las mujeres lideresas en la constitución de la Zona de Reserva Campesina de la localidad
de Sumapaz: Construcción del territorio (cuerpo-tierra) y violencia de género
[*Camillo Barbosa Gamboa*]

128 Experiencia y conocimiento de las Madres de Soacha. Su poder reflexivo
[*Karem Pérez Ascencio*]

139 Cartografías de espacialidades feministas

142 MAMU –mapa de coletivos de mulheres

144 “HarassMap”, Egipto

146 Mujeres ¿y al Valle cómo lo hacemos?: Dibujando al río

148 Tácticas y vulnerabilidades de la mujer migrante. La frontera habita desde la perspectiva de género

150 Museo Q: Lo que se ve no se pregunta

152 Espiral de tejido. **Foto-ensayo**
[*Natalia Barragán*]

154 **Pensando con otras voces las espacialidades feministas**

157 Espaço, sexualidade e poder: uma perspectiva feminista
[*Isadora Lins França*]

161 Un análisis socioespacial de la mirada violenta hacia los habitantes de calle
[*Amy Ritterbusch*]

165 Habitar, seguir las relaciones y enredarse
[*Kristina Lyons*]

169 The Connections between Worlds, Logics, Non-humans and Their Human Kin
[*Kiran Asher*]

173 Acciones y respuestas frente a los extractivismos: Feminismos territoriales
[*Astrid Ulloa*]

177 Las mujeres y la justicia ambiental. Ecologías del cuerpo y políticas de conocimiento
[*Gabriela Merlinsky*]

181 Miradas feministas al espacio urbano
[*Paula Soto*]

185 Aspectos espaciales de gestión de riesgos de desastres con perspectiva de género e interseccionalidad
[*Libertad Chavez-Rodriguez*]

PRESENTACIÓN

La *Boletina Anual* es una publicación de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, que desde 2011 busca incluir textos de diversos géneros alrededor de una temática feminista en particular. En sus ediciones anteriores ha abordado asuntos como las mujeres y la Constitución Política de Colombia de 1991 (2011), educación y equidad de género (2013), experiencias y debates en torno al aborto (2014) y trabajo sexual y prostitución (2015).

En este nuevo número, la *Boletina* se centra en la inescapable dimensión espacial de los procesos sociales. Si queremos construir realidades menos injustas y desiguales, esto pasa necesariamente por la construcción de espacios menos violentos y discriminatorios hacia las mujeres, otros sujetos feminizados y aquellos que no caben en el orden heteropatriarcal. Con el título de *Espacialidades Feministas*, el número se enfoca en la relación bidireccional entre espacio y género: los espacios que construimos día a día son el resultado, a la vez que resultan, en roles, expectativas y experiencias de género desiguales.

Desde los años setenta del siglo XX, el espacio comenzó a ser foco de análisis en estudios feministas en la academia anglosajona. Sus debates llamaron la atención sobre el carácter espacial de las diferencias de género al acceso y participación en lo público, de la división sexual del trabajo, de la despolitización de aquello considerado privado y exclusivo de la esfera familiar, de los trabajos de cuidado y de la poca o nula presencia de mujeres en altos puestos de trabajo con salarios adecuados. En esa misma vía, temas relativos a la sexualidad también formaron parte de la agenda feminista, que puso de relieve la condición pública y política de lo que, supuestamente, debe permanecer en lo íntimo. Más adelante, el denominado giro espacial en las ciencias sociales en los años noventa dio centralidad al espacio, no como un escenario o un simple contenedor de procesos sociales, sino como una dimensión central de la experiencia individual, social y cultural. Esto permitió cruces fructíferos con la teoría feminista a la hora de abordar, por ejemplo, procesos de racialización, el acceso desigual a los recursos, la producción del espacio público (vs. el privado) y el

cuerpo como una escala espacial fundamental. En los años subsiguientes, las temáticas al respecto se han ampliado, mientras que en Colombia es cada vez mayor el interés por incorporar estos análisis espaciales en la academia.

En esa misma vía, los textos aquí incluidos responden al interés feminista por darle un papel central al espacio, al menos en torno a problemáticas relacionadas con espacios de paz, ciudad y espacio público, y corporalidades. El presente número de la *Boletina* es un lugar de confluencia de diversas reflexiones que atraviesan esas temáticas. A la par, pensamos que una apuesta feminista por el espacio es una apuesta política por cambiar condiciones de desigualdad, precariedad y violencia, al tiempo que incita a reflexionar sobre las dimensiones personales, familiares y profesionales de trabajar por una sociedad más justa. De ahí que esta publicación también se cuestiona por desde “dónde” pensamos, investigamos y generamos conocimiento. Por ello, las contribuciones al número de *Espacialidades Feministas* incluyen también foto-ensayos y diversos ejercicios cartográficos. Nuestra intención es enlazar la escritura con contribuciones visuales y cartográficas, para así pensaros en la academia desde otros modos menos habituales.

En la coyuntura política de Colombia en 2016, los análisis feministas del espacio adquieren un matiz de urgencia. Los feminicidios y los crímenes por homo y transfobia han estado en aumento, mientras el dis-

curso oficial a menudo excusa y legitima este tipo de violencia. Más aún, recientemente hemos asistido a constantes intervenciones en la esfera pública que critican una supuesta “ideología de género” que atendería contra la unidad familiar y la sexualidad de los infantes. Dadas las múltiples dimensiones de género en el conflicto armado por ejemplo, la violencia sexual como arma de guerra, la participación de mujeres, niñas y niños soldados en guerrillas y ejército, el acceso diferenciado a la propiedad de la tierra y a los modos de producción, las resistencias civiles de mujeres, las contribuciones y estrategias económicas manejadas desde el hogar es imposible no tomar en cuenta un enfoque particular y diferencial de género. En especial, cuando este enfoque fue punto de álgido debate en las discusiones de los acuerdos de paz entre el gobierno y las FARC.

Estas críticas a una “ideología” buscan entorpecer años de luchas por el reconocimiento de la diversidad sexual, de obtención de derechos civiles y de apuestas feministas por la equidad desde una aproximación más benevolente y justa para las mujeres, fortalecida desde la promulgación de la Constitución de 1991. Estas posturas conservadoras propenden por un hogar y una escuela libres de discusiones sobre los roles de género tradicionales, la diversidad de afectos en menores de edad y la educación sexual. Estos temas básicos de convivencia y respeto hacia la diferencia están respaldados por la sentencia T-478 de 2015 de la Corte Constitucional, derivada del caso de persecución

al estudiante Sergio Urrego. Investigaciones feministas espaciales plantean que el hogar y la escuela son, precisamente, lugares privilegiados para el cambio de posturas discriminatorias arraigadas que, aún hoy en el país, buscan mantener incólumes posiciones de privilegio de los hombres y de subordinación y de objeto de violencia de sujetos feminizados, tanto en lo rural como en las ciudades capitales.

El feminismo se ha convertido en un blanco del conservadurismo más radical, por lo que resulta más imperioso que nunca continuar investigaciones como las que traemos en esta edición. De hecho, pensamos que la *Boletina* es una contribución a los análisis feministas del espacio en el país, pero también un punto de partida para reflexionar sobre nuevos caminos de investi-

gación, tales como seguridad, producción del miedo y militarización de la ciudad; mercado y consumo “LGBTI”; despojo, reclamación y redistribución de tierras en el actual clima de (re)negociación de la paz; violencia, desplazamientos y conflicto armado; voces y reclamos del activismo y de los movimientos sociales en el espacio público; expresiones artísticas y cuerpos “fuera de lugar”, y fortalecimiento de narrativas y memoria histórica. Son temáticas apremiantes en la actualidad, dados los contextos sociales de resurgimiento de la extrema derecha en la escala estatal y el papel cada vez más visible de agrupaciones cristianas contrarias a las luchas feministas en la toma de decisiones políticas, no solo en Colombia, sino en otros países de América Latina.

NO TAN PEQUEÑAS LIBERTADES

Ana María Viñas

Profesional en Estudios Literarios de la Universidad Nacional, sede Bogotá, y candidata a magíster en Gestión Cultural de la Universidad de Buenos Aires, amvinasasa@unal.edu.co

¿Cuánto nos ata y nos limita nuestro cuerpo?, ¿cuánto de nosotros está socialmente predeterminado?, ¿cuánta libertad nos es dada cuando nacemos?

Históricamente, muchas culturas han definido el papel social y vital de un individuo desde su nacimiento, por su condición de mujer u hombre. Desde la herencia al trono de los primogénitos varones, el reclutamiento de los hombres a la guerra o al servicio militar, hasta el uso de la mujer como objeto sexual o como ama de casa en la publicidad.

La familia, la escuela, las tradiciones, los medios de comunicación, etc., definen los cuerpos a partir del género (femenino/masculino) y les asignan, según esa primera gran clasificación, determinados roles, espacios e, incluso, colores.

Pero esta esquematización, además de ser dualista, no les da cabida a las innumerables potencialidades que tiene el ser humano, por el solo

hecho de que somos individuos únicos con diferentes maneras de ver y afrontar el mundo, de relacionarnos con los otros y con nosotros mismos. Esta mirada, por un lado, señala como marginal a todo aquel que se sitúa por fuera de lo establecido y se atreve a cuestionar la naturalidad de estas asignaciones o los mecanismos de poder e ideología que están detrás de ella; y por el otro, ridiculiza cualquier intento de liberación, al exponerlo en su forma más superficial y estereotipada: *la mujer machorra que hace trabajos de hombre, el tipo afeminado que lava su propia ropa, la loca alborotada que usa ropa de mujer, etc.*

Liberarse de estos espacios sociales no resulta fácil, pero un primer paso es ser conscientes de nosotros y de los otros como individuos, no como contrincantes, para transformar la marginalidad en una potencia positiva y hacer evidente la forma arbitraria en la que estos espacios fueron contruidos.



No tan pequeñas libertades

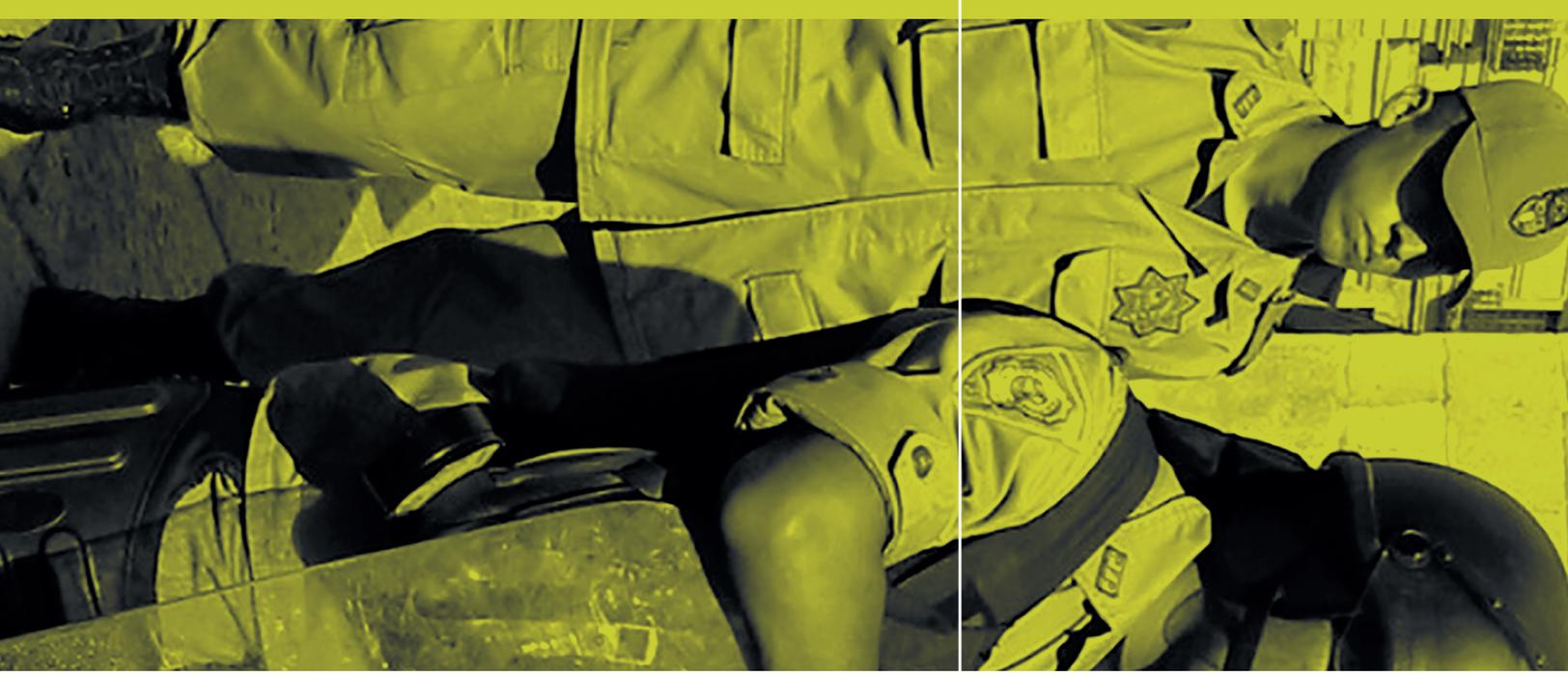


Los artículos incluidos en esta edición de la *Boletina* muestran distintos aspectos de la construcción mutua de espacios y sujetos, y cómo este proceso constante está profundamente atravesado por el género y la sexualidad. En su diversidad, los textos reflexionan sobre cómo se viven y se entienden estos ejes de diferenciación en tanto realidades socioespaciales. En su conjunto, los artículos dan cuenta de cómo la ciudad, la comunidad, el territorio, el cuerpo y la genitalidad, entre otros espacios, constituyen geografías en permanente disputa. Al hacerlo, dan importantes elementos para el análisis crítico de estas geografías, así como pistas para la construcción de formas de habitar el mundo menos violentas y menos desiguales, es decir, de espacialidades feministas.

DIANNE ROCHELLEAU

Professor of Geography, Graduate School of Geography,
Clark University, drocheleau@clarku.edu

Mujeres de Acteal, Chiapas.
Caravana de Solidaridad en Oaxaca octubre 2006.
Foto: Dianne Rocheleau







ESPACIALIDADES FEMINISTAS: COMO NOS FORMAMOS COMO MUJERES CAMINANTES EN NUESTRAS GEOGRAFÍAS Y CALENDARIOS INSCRITOS CON RELACIONES DESIGUALES DE GÉNERO

DIANNE ROCHELEAU

Un sentido de espacios múltiples, complejos, entretrejid^os y simultáneos me ha acompañado en el transcurso de toda la vida, desde encuentros con gente urbana, campesina y, o, indígena en geografías y calendarios* muy dispersos y distintos. Hablo de las cocinas y los círculos conversatorios de mujeres y hombres, de mi madre, padre, tías, tíos, abuelas, abuelos y las y los demás; en bodas, funerales y otras conmemoraciones familiares y comunitarias de mi niñez. En la familia yo circulaba entre dos mundos: gente de comunidades mineras de carbón de las montañas de Appalachia, en el este de Estados Unidos por un lado, y gente recién migrada de los campos de Quebec en Canadá. Entre los *québécois*, los hombres voceaban, cantaban, reían, tomaban, discutían en voz alta y hasta peleaban en mesas y barras, o se reunían alrededor del fuego del campamento. Las peleas normalmente surgían por tragos y conflictos familiares cotidianos y las resolvían los demás hombres, especialmente los más cercanos: padres, hermanos, tíos, hijos. Las mujeres, que se reunían en la cocina o en círculos de sillas, alternaban entre platicar en voz normal sobre noticias de la vida

familiar y comunitaria, a veces con cierta emulación por quién había conseguido casa, o quién podía o no tener hijos, y susurrar sobre las condiciones y acontecimientos de sus vidas privadas y las de sus vecinas, amigas y otras familiares no presentes. Historias de violencia doméstica eran comunes en la generación de mis abuelas y muchas más, y no se hablaba tanto de cómo parar o resolverla, sino de superarla por parte de las mujeres. La discriminación interseccional también figuraba de manera cotidiana en la navegación de sus espacios y mundos variados.

Mi abuela paterna *québécoise*, Leona, me contaba una vez que su mamá le echaba un talco blanco en la cara con el fin de blanquear su piel, para que pareciera más francesa y menos “oscura”, o sea indígena, en la iglesia, todos los domingos. Mas luego ella encontró otras categorías que no le convenían en su relación con espacios formales. A los 12 años quiso seguir estudiando pero su padre se lo negaba, por ser niña. Él intentaba arreglarle un matrimonio aceptable. Ella me contó cómo aprendió a tocar piano, que le gustaba mucho

interpretar, sola o en conjunto con violín y acordeón. Además, su papel de pianista le daba una buena excusa de protegerse de los hombres ebrios en las fiestas de música y baile campesino que su padre convocaba con frecuencia, en parte para buscarle pareja. Ella se casó tarde para una mujer campesina de ese entonces, pero terminó por acceder a la presión familiar y se casó con mi abuelo Eugenio. Se fueron a vivir a Massachusetts por una década, y cuando se mudaron a Hartford, Connecticut, para conseguir trabajo como obreros, ya tenían siete hijos. Ella insistió en conseguir un piano para consagrar un lugar propio de tranquilidad y alegría en su casa y su vida tan ocupada. Junto con mi abuelo, ella entró a trabajar en la fábrica de máquinas de escribir Underwood Olivetti. Los dos se unieron a una lucha sindicalista y fueron despedidos y puestos en una "lista negra" de obreros sindicalistas que circulaba entre los industriales de Hartford. Tuvieron que recurrir entonces a trabajos en restaurantes populares por sueldos por inferiores al mínimo, durante décadas. Ella había salido de la cocina a la fábrica como espacio de oportunidad, y de repente tuvo que entrar a cocinas comerciales para ganarse la vida. Solo pudieron volver a la fábrica, junto con muchas mujeres y "otros", durante la segunda Guerra Mundial, en la fábrica de Pratt-Whitney para construir aviones militares. Al final de la guerra los expulsaron a todos y les dieron los trabajos a los veteranos de la guerra. Volvieron mis abuelos a la "lista negra" y, por consiguiente, a las cocinas.

Mientras tanto, la casa se volvió un espacio de conflicto e inseguridad por el alcoholismo de Eugenio y los abusos que le infligía. Después de un tiempo largo ella llegó a ser la única mujer de toda la familia extendida de su generación en terminar su matrimonio, y fue expulsada de la iglesia Católica, con 13 hijos, de 2 a 20 años. Ella me contó una vez que "ni siquiera las vacas se llevaban al embarazo con tanta frecuencia...", es decir, ni las bestias se trataban así. Después del divorcio ella intentó encontrar otro alojamiento en unos apartamentos que manejaba la iglesia. El cura le dijo que tenía demasiados niños. Ella encontró cierta paz y autonomía en su departamento, un alojamiento público, pero no sin pagar el precio de ser madre soltera y única fuente de apoyo para 13 hijos, con tres trabajos (dos en cocinas comerciales y uno como fabricante de pan dulce en casa, que vendía a los vecinos). A terminar de criar a los 13 consiguió un departamento para ella sola y se mantuvo con un solo trabajo de cocinera en un restaurante chico en el centro, que servía desayunos y almuerzos. No quiso, me dijo, trabajar donde hubiera alcohol. Aunque le pagaban solo para cocinar, Leona creó un ambiente familiar, un espacio amigable, y tuvo algunos clientes regulares por muchos años, incluidos personajes bien conocidos de la ciudad.

Rechazada por muchos miembros de ambos lados de la familia, y hasta por algunos de sus hijos, llegó a ser una heroína para muchas de sus hijas, hijos y nietos (yo incluida). Nos enseñó a cuestionar la autoridad, a enfrentar y a cambiar condiciones injustas, a insistir en la dignidad, y a

crear espacios seguros, creativos y alegres en condiciones limitadas. Después, en las siguientes generaciones se empezó a hablar más abiertamente de resolver la violencia doméstica con la ayuda de la ley, de los familiares o mediante el divorcio. Muchas de nosotras fuimos inspiradas por su valor frente a la discriminación sexista, étnica y clasista en la familia, la iglesia, el trabajo y la sociedad. Pero ella insistió en recordarnos las fuertes injusticias e indignidades que tuvo que enfrentar antes de conseguir paz (parcial) en la casa, acceso independiente al trabajo y la vida urbana, y autonomía y seguridad corporal. Era como decir que había trabajado estructural por hacer. Por supuesto, hubo contradicciones. Pero ella sí sabía de espacialidades múltiples con barreras y posibilidades varias, como mujer, pianista, obrera sindicalista, inmigrante campesina *québécoise* recién llegada, parcialmente indígena (y oscura), y católica divorciada.

En Clymer, en el campamento de mineros de carbón donde vivían mis abuelos maternos, y a veces nosotros, mi abuela Virginia reinaba en la cocina, de día, con autoridad y autonomía aparentemente total. Ella horneaba pan en cantidad para hacer trueque por carne del bosque (ciervo, conejo y hasta ardilla), leche, y huevos. Ella recibía en su cocina a los amigos y vecinos, con mi abuelo Alec, como si fuera un salón de intercambio de noticias, cuentos y comidas. Cuando no había visitas mi abuelo se retiraba a su taller detrás de la casa, y con mi abuela quedaban las grandes personalidades de la radio de los años cincuenta y sesenta para acompañarla. Su cocina era un refugio y un santuario.

En el día ella mandaba en cuanto a comida y economía del hogar, pero de noche no podía controlar la relación entre mi abuelo y el trago, ni la relación entre esto y una violencia episódica. La furia le surgía de las tantas indignidades de los mineros en el pueblo, de su discapacidad como minero por sus heridas en una explosión y un colapso en la mina, y por la memoria amarga de un casamiento forzado a punta de escopeta. Ella sufrió la misma indignidad del casamiento forzado, pero lo llevaba como un castigo justo, se sentía culpable, un regalo de su crianza evangelista. Por vergüenza, durante décadas se quedaba ella autoexiliada del pueblo y de la iglesia. Se quedaba en la casa o rara vez iba a hacer compras sencillas en el pueblo más grande de Indiana, donde tenía una hermana y gozaba de anonimato. Supe mucho después que mi mamá casi muere cuando Alec la atacó, en su cocina. Se tuvo que operar y perdió un riñón. Así se explicaba mi recuerdo de un dormitorio propia de ella, con candado, en el primer piso. Los espacios seguros cambian del día a la noche.

Cuando después de sesenta años se mudaron al sur, a la ciudad de Virginia Beach, donde vivían sus dos hijos, mis abuelos volvieron a la iglesia y tuvieron la oportunidad de integrarse al mundo en condiciones distintas. Ella cambió la cocina por el patio y se hizo una jardinera extraordinaria, hasta ganar el premio anual del club de jardineras de la ciudad. Mi abuelo dejó de tomar alcohol y consiguió trabajo como cuidador de los edificios de la iglesia. En el mundo de una iglesia evangélica ellos lograron salir de muchos demonios que los habían perseguido. Después de la muerte de

mi abuelo ella encontró en la viudez otro espacio de paz y poder. La visitaban amigas y amigos de la iglesia y del club de jardineras, y algunos hijos y nietos, pero cuando se quedaba sola en la sala la acompañaban no las voces de la radio, sino los evangelistas patriarcales de la tele. A ella le traían la paz de Dios, pero para mí su sala se volvió un espacio de asalto verbal patriarcal. Así que la mudanza le facilitaba espacios más amplios de paz dentro y fuera de la casa y una vida más amplia, libre de una historia que limitaba su vida anterior, pero la tele en su sala la reconectaba de forma remota al espacio de una red internacional patriarcal. Después supe que en aquellos tiempos (los años ochenta y noventa), algunas redes de esta índole fomentaban una guerra feroz contrainsurgente y una campaña de genocidio en Guatemala y muchas otras partes. El espacio de paz al que accedía en Virginia por la tele, estaba ligado a proyectos de muerte en otras geografías. Así, me quedaba con un sentido de estar enredada entre el bien y el mal, y sentía la necesidad de conocer los tejidos de las redes en los cuales estábamos involucrados, sin juzgar a los demás por sus contradicciones.

Además de los mundos de los abuelos y otros parientes, yo vivía la cotidianidad de mi niñez en el centro de la ciudad, con gente del barrio y visitas a las familias de compañeros de trabajo de mis padres, de diversas clases, etnias y educación. Me quedaba siempre observando, escuchando desde abajo, como por debajo de la mesa, recolectando migajas de los cuentos y de los contextos y mundos distintos, pero ligados, de nuestros conocidos.

Y no puedo dejar de mencionar el mundo de la escuela católica canadiense-francesa de Santa Ana en Hartford, donde durante ocho años yo pasaba ocho horas al día en las aulas, en el convento anexo (para practicar en el piano), en la cafetería y en el campo recreativo. El convento era un espacio exclusivo, de autoridad, privilegio, refugio y santuario, para mí, y me imagino que también para las monjas. En todos los demás espacios estábamos divididos entre niñas y niños, hasta que en el campo de recreo, los niños invadían, de vez en cuando, el lado de las niñas, con gritos, sus bates de béisbol y otras armas improvisadas para meternos miedo a nosotras. Era una broma, pero también un teatro de la realidad de las geografías y calendarios donde nos criaban. Las monjas salieron corriendo también a gritos a rescatarnos y, por supuesto, proteger nuestra virtud e inocencia, forzando a los niños a volver a su territorio. Yo quería gritar también y jugar béisbol y correr, pero nos devolvían a los juegos de niñas católicas de aquel momento, con cantos y caminando en círculos, con las manos entreteljadas. Y esos sí eran espacios de paz y tranquilidad, con barreras múltiples, invisibles, que nos confinaban. Las monjas, por su lado, tenían autoridad sobre niños y niñas, y obedecían a la madre superiora en el mundo paralelo y casi autónomo del convento: todas, sin embargo, estaban sometidas a la autoridad financiera y administrativa del monseñor (el sacerdote mayor de la parroquia). Y ahora habla el papa Francisco de la teoría de género como enemiga de la familia. ¿Y acaso no fue mi experiencia de niña católica, como testigo y objeto a la vez, una práctica

informada por una teoría de género feroz llamada patriarcado?

De la ciudad y espacios públicos también aprendí algo, por los viajes diarios de la casa a la escuela, y el regreso, en autobús público. Esto me llevaba a las calles del centro de la ciudad a los 6 años, entre hombres y mujeres, niños pequeños y muy grandes, banqueros, secretarías, obreros y obreras de las fábricas, amas de casa y cerca de la parada de traslado, veía hombres dormidos y descuidados que vivían en la calle. Pero yo tenía mi gente, pertenecía a un grupo de personas que se reconocían, conversaban, se sentaban juntas en el autobús, y no se decía pero yo sabía que nos cuidaríamos el uno al otro si pasara algo.

En dos ocasiones pasó ese “algo” y yo me daba cuenta de que si se cambiara la hora, o la luz, o la gente, se cambiarían los espacios para mí. Un día me quedé tarde para ayudar a mi maestra y después fui a mi parada de siempre, pero no era igual y no conocía a nadie de los que esperaban el autobús. De la nada apareció un señor mayor y un poco asombrado, que se me acercaba y trataba de conversar conmigo. Me hablaba de ir al cine al otro lado de la avenida y le dije que mis padres me esperaban. Llegó el autobús y trató de darme una moneda, mientras me detenía por un brazo y demandaba la promesa de que iría con él al cine el día siguiente. Casi me deja el autobús. Nadie se dio cuenta de mi situación precaria, pero yo empecé a luchar por liberarme y empecé a subir al autobús con él todavía

agarrando mi brazo; acepté la moneda para que me soltara, y lo hizo. Después mi mamá encontró la moneda y me preguntó; llamaron a la policía yo conté la historia. Era un hombre ya conocido, que frecuentaba esta zona en busca de niños y niñas fuera de sus geografías y calendarios conocidos.

Otro día hubo una tempestad de nieve, oscureció temprano y salí tarde. Estaba muy atenta y no pasó nada en la primera parada. Salí a la estación de traslado, ya estaba oscuro y me quedé parada entre muchas personas, otra vez todas desconocidas. Se presentó un señor con un abrigo impermeable, vestido como un empleado de oficina, pero descuidado. Me agarró una mano a la fuerza, me dijo que era mi tío y me iba a llevar a casa. Yo tenía muchos tíos por ambos lados y los conocía a todos, pero él no era ningún tío mío. En la otra mano tenía mi maletín lleno de libros, como siempre ha sido mi costumbre. Retiré mi mano y gritando agarré el maletín con las dos manos, lo levanté y se lo tiré abajo, a las rodillas. Gritó, por lo menos de sorpresa, se asustó por la atención de la muchedumbre que ya nos miraba y se fue corriendo. Algunos se acercaron para preguntarme si estaba bien, se ocuparon de cuidar que nadie más me molestara y que subiera el autobús que iba directo a mi casa. Aprendí que mi seguridad dependía no solo de los espacios públicos conocidos, sino de los demás, aunque solo fuera por su presencia como testigos, así no los conociera, y más que todo de mi habilidad y disponibilidad de luchar cuando fuera necesario para defenderme, y pedir ayuda

de los desconocidos alrededor. También me di cuenta que el mundo experimentaba cambios dramáticos en la noche.

En un momento clave, cuando se reunieron las geografías de la calle, de la Escuela Santa Ana y los calendarios de día y noche, cambió mi sentido de seguridad, paz y confianza para toda la vida. Un día como todos, antes de que sonara la primera campana, estaba ya en el campo recreativo de niñas con mis compañeras del sexto grado. Era un espacio entre la casa, la calle y la escuela donde pudimos jugar, charlar y vivir unos momentos sin deberes. De repente nos llamaron unas niñas más chicas, que señalaban algo al otro lado de la cerca de alambre, donde pudimos ver unas ardillas que brincaban sobre algo rojo. Lentamente identificamos que era el abrigo de una mujer acostada en la tierra. No se movía aunque saltaban las ardillas, y ellas no se asustaban de la mujer inmóvil. Pensamos que estaba herida o enferma y llamamos a las chicas más grandes y a la monja que estaba a cargo de vigilarnos en el campo recreativo. Ella miró y rápidamente fue a buscar a la madre superiora y a otras monjas, que salieron del convento, fueron al callejón y observaron a la señora. Empezaron a gritar y sollozar y algunas tomaron sus rosarios para rezar. Una fue a llamar a la policía. En seguida sonó la campana y nos hicieron entrar en la escuela. Pero ya se había roto la barrera entre la calle y la escuela, entre la noche y el día.

Las monjas ya no pudieron proteger nuestra inocencia, pues se había violado la de ellas mismas. Después

salí en las noticias que la señora había sido violada y estrangulada con sus propias medias de nailon. Iba camino a su casa a las 10 y pico de la noche, desde su trabajo como aseo en un edificio comercial. “Era madre, esposa y trabajadora, una señora humilde y honesta”, dijo mi mamá. No sé con certidumbre, pero creo que nunca se encontró al responsable del asesinato. Me quedé entre las ruinas de un mundo antes dividido en zonas específicas, algunas más seguras que otras, pero con algunos que quedaban inviolables.

Esto nos enseñó, de cierta forma, que todos los espacios, desde el cuerpo hasta la escuela, podrían ser violados y que como mujeres teníamos una vulnerabilidad mayor. Aprendimos también que el patriarcado no nos podría proteger y hasta era la causa de muchos peligros en el mundo, y que las amenazas a nuestros cuerpos, identificados como vulnerables al andar solas en la ciudad de noche, incluían culparnos después si nos pasara algo. Mi mamá me reconstruyó el mundo con la explicación de que la señora era valiente, inocente y admirable por trabajar y viajar al trabajo en estas condiciones, y que merecía nuestro respeto. Era la misma madre que me daba permiso de andar sola en el autobús cuando yo rogaba y les enseñaba a ella y a mi padre que lo podía hacer. No se trataba de andar sin precaución ni de negar el miedo, sino de transitar los caminos necesarios y deseados. Era también un asunto de andar como un ser entre muchos otros, con los cuales nos podemos solidarizar, construir geografías y calendarios de paz, de amplia participación en la vida social de la ciudad y de seguridad corporal en espacios

“privados” y “públicos”, día y noche. Y si no podemos cambiar los espacios, cambiamos nuestras condiciones para andar juntos, o quedarnos en lugares hostigados, o viajar por caminos peligrosos, o huir juntos de situaciones no viables en busca de refugio, o volver juntos a lugares donde tenemos raíces, memorias y visiones de futuros posibles.

Después de vivir más de dos décadas fuera de la región y del país volví a visitar la Escuela de Santa Ana. Ya no existía, pero se encontraba la Escuela Primaria María Trinidad Sánchez, nombrada así por una heroína dominicana. Es una pequeña escuela comunitaria, con muchos alumnos de herencia y cultura latinoamericana. Fue como cerrar un ciclo en el tiempo y el espacio, ya que yo había pasado dos años en República Dominicana. Caminé a la iglesia donde encontré la puerta abierta y pasé de una vez a otro mundo. Se acalló todo el ruido de la calle y quedó oscuro, pero con rayos de luz que entraban por las vidrieras. Observé el techo tan alto, las columnas masivas, las pinturas y las estatuas vestidas con tela, y entendí cómo esto también había sido un espacio de refugio para muchas mujeres y niñas. Y comprendí porque había entrado temprano, tantas mañanas de mi niñez, para asistir a la misa o acompañar al grupo de mujeres mayores de edad que rezaban con sus rosarios. Nos acompañábamos en un encuentro del mundo adentro y del mundo más allá de nuestras vidas, y nos daba un espacio de paz más allá de la casa, la escuela y la calle. Luego tomé un autobús para volver a visitar a mi abuela. En la segunda parada

entró un señor con una muñeca de plástico, hablándome como si fuera su hija. Me recordó a aquel hombre que trató de llevarme de la parada tantos años atrás, pero solo sentí compasión por él, que le hablaba a la figura plástica, lejos de sus geografías y calendarios propios. Ya se quedaron enredadas tantas geografías y calendarios.

Yo he seguido aprendiendo de hombres y mujeres en lugares muy lejanos, donde me fue posible como científica, profesional y solidaria, compartir trabajo comunal, convocar o asistir a discusiones y entrevistas y participar en asambleas y reuniones varias en República Dominicana, Kenia, México, Costa Rica, Perú, Zimbabue, Tanzania, India y Estados Unidos. A veces he podido compartir la vida cotidiana, aun desde una posición de poder y privilegio como la visitante, la extranjera, la científica agrícola/forestal/social. También me ha sido factible escuchar, observar, conversar, reír y llorar sobre los paisajes, los cuentos, las historias de vida, las comunidades, las organizaciones, los movimientos. He podido escuchar y conversar con muchas mujeres y hombres valientes que me enseñaron e inspiraron con sus acciones, sus reflexiones y análisis. Últimamente he tenido la suerte y el privilegio de hablar con muchas personas en Bogotá sobre lo que han experimentado con la guerra y lo que esperan hacer juntas en el futuro siguiendo el proceso de paz, tan precaria que sea. En la conferencia “El feminismo y las políticas de cuidado” me conmoví por los videos, testimonios y actividades de algunas asociaciones de mujeres frente al hostigamiento,

masacres, despojo y amenazas persistentes, incluido un grupo que se formó para enterrar con dignidad a los muertos. Pude escuchar de forma diferente, dadas las experiencias formativas que he contado. Me gustaría seguir explorando el tema de cómo nos podemos preparar de forma consciente, como feministas ya formadas por experiencias tan distintas, de convivir procesos de regeneración de la vida (privada, pública, corporal y ecológica, en campos y ciudades) en geografías y calendarios de paz en muchas partes.

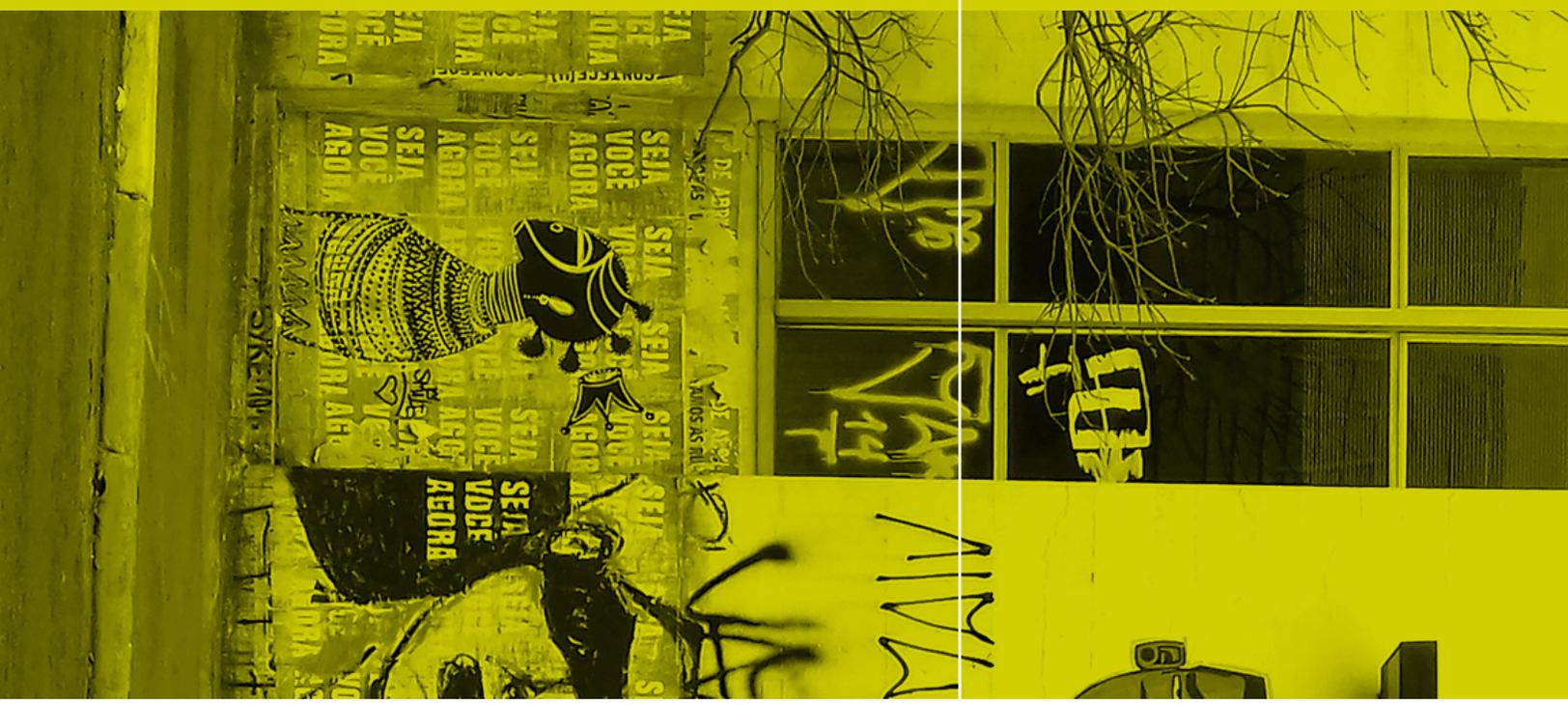
* Así hablan los zapatistas de espacios y tiempos.

FERNANDO RAMÍREZ ARCO

Doctorando en Antropología Social, Universidade
Estadual de Campinas (Brasil), saqqlas@gmail.com

Las experiencias cotidianas alimentan la imaginación teórica. Nuestras preguntas de investigación se nutren de lo que nos acontece, y eso a veces lo olvidamos en las ciencias humanas. Mi vida en el barrio en que crecí, mis tránsitos por Bogotá y estada en Brasil se filtran en mis enlaces entre feminismo y espacio.

* Fotografía tomada por el autor el 3 de septiembre de 2016 en la Rua Consolação frente a la Praça Roosevelt, en São Paulo (Brasil)





HABILITAÇÃO SUSPENSÃO... RESOLVO!
4117-0707 4117-0707
94071-8066 94071-8066

HABILITAÇÃO SUSPENSÃO... RESOLVO!
4117-0707 4117-0707
94071-8066 94071-8066

VIVA COMO SE O HOMEM VIVA COMO
FODE CADA DIA QUE NÃO FODE CADA
O HABILITAÇÃO SUSPENSÃO... RESOLVO!
4117-0707 4117-0707
94071-8066 94071-8066

VIVA COMO SE O HOMEM VIVA COMO
FODE CADA DIA QUE NÃO FODE CADA
O HABILITAÇÃO SUSPENSÃO... RESOLVO!
4117-0707 4117-0707
94071-8066 94071-8066

VIVA COMO SE O HOMEM VIVA COMO
FODE CADA DIA QUE NÃO FODE CADA
O HABILITAÇÃO SUSPENSÃO... RESOLVO!
4117-0707 4117-0707
94071-8066 94071-8066

VIVA COMO SE O HOMEM VIVA COMO
FODE CADA DIA QUE NÃO FODE CADA
O HABILITAÇÃO SUSPENSÃO... RESOLVO!
4117-0707 4117-0707
94071-8066 94071-8066

VIVA COMO SE O HOMEM VIVA COMO
FODE CADA DIA QUE NÃO FODE CADA
O HABILITAÇÃO SUSPENSÃO... RESOLVO!
4117-0707 4117-0707
94071-8066 94071-8066

VIVA COMO SE O HOMEM VIVA COMO
FODE CADA DIA QUE NÃO FODE CADA
O HABILITAÇÃO SUSPENSÃO... RESOLVO!
4117-0707 4117-0707
94071-8066 94071-8066



CUERPO Y ESPACIO

Tomar seriamente el cuerpo como objeto de análisis es una apuesta política. Significa pensar que su materialidad, aquello que se nos muestra como más tangible a los sentidos, muda todos los días. Es también ser conscientes de su temporalidad, de los afanes que traen consigo la edad y las normas sociales, pero también de las expectativas propias del cambio. Mientras vivimos nos hacemos sentido en tanto participamos del proceso de significación de la materia corporal.

Todos los días realizamos intervenciones sobre nuestros cuerpos. Nos cepillamos los dientes, comemos, tenemos sexo, caminamos, sudamos, respiramos... Atendemos a sus urgencias fisiológicas, combatimos sus malestares, lo cuidamos de cualquier amenaza que lo ponga en riesgo. Igualmente, formamos parte de un entramado social que nos designa como individuos catalogados por patrones estéticos de lo que se considera bello, y ante eso reaccionamos. Nos maquillamos, practicamos algún deporte, hacemos dieta, vamos al gimnasio, nos depilamos. Pero también enfrentamos esas regulaciones corporales, nos alejamos de los discursos que pretenden embellecer nuestros cuerpos según

parámetros mercantilistas, no escuchamos aquel programa de televisión con consejos sexuales, no le creamos a la publicidad de las cirugías estéticas, comemos lo que bien decidamos para el momento, preferimos vernos en el espejo y decir que amamos a ese cuerpo que ahí se refleja.

Como cuerpos en sociedad, somos sujetos: estamos atados a normatividades que, querámoslo o no, intervienen en nuestras vidas, pero también tenemos forma de decidir, con ciertas limitaciones y en contextos culturales específicos, qué queremos y cómo. Estas reflexiones apuntan a pensar lo corporal como un devenir, es decir, como algo en constante proceso, sin definición absoluta, sin el control total de aquello que excede nuestras capacidades. Somos al tiempo mente y cuerpo, somos racionales y emocionales, nos dejamos llevar por nuestros sentidos aunque intentamos limitarnos.

Pensemos en relaciones y no en términos separatistas y absolutistas. De esa manera, ¿cómo pensar en el cuerpo, en el nuestro, en relación con el espacio?

Cuerpo como espacio

Invito a pensar en el espacio no como aquello *donde* solo ocurren situaciones, sino como un actor importante en situaciones sociales, como agente de cambio al tiempo que producto de ese cambio. El espacio tiene historia, está construido culturalmente, está sometido a prácticas que lo intervienen como interviene en las relaciones sociales. Ese carácter dual sociedad-espacio permite poner en foco el poder como aglutinador desigual de sus dinámicas.

El espacio también cambia continuamente, en diferentes ritmos. Ocurre cuando inauguran un nuevo centro comercial, modifican una vía, un grupo de jóvenes se apropia de un lugar de un parque público, ocurre un acto violento que cambia la percepción de seguridad, se cierra una vía o se abre un nuevo bar. En diferentes planos, tanto materiales como simbólicos, el espacio también está en devenir, es flexible y abierto, sea en la planificación urbana, sea en un conflicto interpersonal. En escalas macro y micro, permanece la apertura a mudar o reproducir nuestras vivencias espaciales.

Para feministas como Elizabeth Grosz (1995) y Linda McDowell (2000), el cuerpo también es espacial. Desde él empezamos a ser conscientes que formamos parte de un entorno sociocultural, que somos designados de acuerdo con ciertos parámetros y que debemos reaccionar a él con ciertas expectativas de género, edad,

sexualidad, nacionalidad, raza y clase, entre otros. Nosotros que sus proporciones cambian, que crecemos en altura como aumentamos de peso, y que cada una de esas modificaciones tiene significados diferentes. Podemos involucrarnos en accidentes o caer en enfermedad, lo cual podría modificar nuestra apariencia y así tener que admitir nuestra vulnerabilidad o la de otras personas. La consciencia sobre estar ahí en el mundo nos señala que somos entendidos en un contexto espacial y temporal determinado, así como el espacio y el tiempo son percibidos desde nuestras propias concepciones (Grosz, 1995), individual y colectivamente construidas.

Como cuerpos y espacios somos frágiles. ¡Cuántas veces no nos hemos mortificado por nuestras dimensiones corporales! ¡En cuántas ocasiones no hemos atestiguado la violencia con la cual se somete a otras personas por su apariencia física o su personalidad! Unas orejas percibidas como grandes, una barriga sobresaliente, un acto de timidez, un pene denominado pequeño, una broma que avergüenza... según parámetros constituidos históricamente, podemos agredirnos y agredir a otras personas porque no se acomodan a un intervalo imaginado como normal. Desde un análisis espacial, las características, dimensiones y límites de lo corporal importan.

Cuerpos en el espacio

Al tiempo que somos espacio estamos en el espacio. A partir de ahí actuamos de forma diferencial, nos comportamos según la ocasión y las personas con las que interactuamos, nos movilizamos o evitamos hacerlo, adoptamos ciertas posturas, reaccionamos ante estímulos, abrimos nuestros sentidos para hacer del entorno nuestro propio mundo.

No es en absoluto cuestión baladí ser ese cuerpo localizable y que localiza. Desde, incluso, antes de nacer, ya en el vientre de nuestras madres nos empezamos a posicionar y catalogar, y se espera que mantengamos el camino designado el resto de nuestras vidas. Con privilegios o sin ellos, aunque tenerlos te da mayor opción de negociación. Si se está en la escuela, en el trabajo, con la pareja, con amigos y amigas, con la familia, en el entrenamiento deportivo, en la calle, en la fiesta, en la casa, en el hospital, en el restaurante, en el avión, en el bus, en tu habitación, en todo lugar, tu cuerpo es leído y provisto de reglas y prohibiciones, de posibilidades y permisos, así estés en plena soledad. Incluso ahí, cuando nadie más está a tu alrededor mirándote, te lees espacialmente.

Para Irene Cierraad (1999), el hogar es un espacio de expresión. Los arreglos internos domésticos son muestras simbólicas de quienes exhibimos ser, en donde se construye el sentido y la imaginaria. No obstante, también pueden ser espacios de “domesticación”,

como ha ocurrido con las mujeres, recluidas otrora en lo privado. El hogar como espacio por excelencia de la familia permite establecer los entramados de poder a los cuales nos sometemos desde la infancia, ya que mientras estamos bajo la protección familiar debemos obedecer y seguir lineamientos estipulados por quien lleva nuestra tutoría. Ahí se nos designa un lugar, una cama, un espacio interpersonal donde colocar nuestros objetos y ropa. Pero esas mismas elaboraciones normativas sociales sobre lo que consideramos privado e íntimo no se quedan ahí, sino que podemos reproducirlo luego, con nuestras propias familias o en soledad, en aquello que luego formemos como hogar.

Lo privado también está atravesado por discursos públicos, lo que provoca que esa dualidad público/privado sea ficticia, imposible de separar en la práctica lo que es más viable de analizar en la teoría. Lo observamos en la calle, sobre todo, las mujeres. Objeto de acoso, desde un supuesto inocente piropo, pasando por palabras obscenas o caricias sin permiso en el transporte público, ellas deben hacer frente en su diario vivir a esta violencia aún extremadamente naturalizada en las sociedades actuales. Es violencia cuando antes de salir a la calle se debe reflexionar sobre si pasar o no por aquella calle donde la semana pasada te silbaron, o si es mejor salir acompañada lo que de por sí limita tu capacidad de decisión de movilización, o si mejor te quedas donde estás mientras llamas a alguien que te recoja para así sentirte más segura. Es violencia cuando la identidad de género y el miedo, como sucede con

otras tantas subjetividades y emociones, son formas de coacción para designar quién y cómo debe habitar el espacio. Esto provoca un modo de estar en el mundo, como ocurre con la ciudad y la designación y estrategias que crean las mujeres para enfrentar lo que catalogan como inseguridad y amenaza en lo urbano (Soto, 2013).

Cuerpos fuera de lugar

Melissa Wright (2007) y Rita Segato (2013) llaman la atención sobre la violencia de la que son objeto las mujeres en Ciudad Juárez, México, ciudad fronteriza con Estados Unidos. Con terribles experiencias de tortura, violación, sevicia, homicidio y exhibición pública de los cuerpos asesinados, el lamentable final de estos cuerpos femeninos/feminizados son una muestra de la masculinidad en su expresión más decadente. Ellas se convierten en un objetivo perseguido, en el mensaje dirigido al bando enemigo sobre quién controla y administra el espacio, pero en el proceso se encarnizan contra ellas, en un intento por violar hasta su más recóndito lugar. Femicidio (femicidio en otros casos, femigenocidio como alcanza a proponer Segato) es una muestra acentuada de que las mujeres no son aún del todo bienvenidas afuera, en lo público, donde lo masculino es ley. Como mujeres públicas devienen objeto de persecución, al igual que pueden serlo en su casa, por lo que pareciera que todo el tiempo están fuera de lugar.

Desde la experiencia de sentir que no se pertenece, que hay obstáculos para su habitabilidad plena del espacio, cuerpos en enfermedad, con capacidades intelectuales, emocionales y físicas diversas, infantiles o en edades de envejecimiento, tienen mayores limitaciones espaciales que aquellos juveniles y en funcionamiento pleno de su materialidad. Pamela Moss e Isabel Dyck (2003) muestran cómo mujeres diagnosticadas con el síndrome de fatiga crónica o con esclerosis múltiple deben reacomodar sus cuerpos a lo que el espacio les brinda, así como deben negociar su vida cotidiana ante las personas más allegadas, lo que significa pensarse desde la experiencia encarnada como sujetos con restricciones antes no vividas. Al final, cada persona ha experimentado la enfermedad alguna vez en su vida, lo que le ha acarreado tomar medidas para aliviarse y para negociar su movilidad.

Este tipo de experiencias se convierten en ejemplos a tener de cuenta desde una premisa que considero básica, y es que estamos en el espacio de formas diferenciales, pero el espacio no suele construirse o producirse para atender igualmente esa diversidad de vidas. Las exclusiones, prohibiciones y marginaciones forman parte del diario vivir, pero son aún más enfáticas con ciertos cuerpos que con otros. Por lo tanto, parte de la tarea feminista de repensar el cuerpo y el espacio es pensar seriamente en ellos como una apuesta por subvertir el orden social imperante, de confrontar las relaciones de poder que reproducen una visión masculinista y violenta del mundo.

Políticas corporales y espaciales

Una política corporal que tenga en cuenta el espacio debe seguir a Doreen Massey (2005), quien reflexiona sobre las mutuas dependencias entre las personas y sus entornos. En mi opinión, eso significa atender a las conexiones que realizamos con otras personas en diferentes escalas, tanto en el entorno más inmediato con alguien familiar como en la ciudad con alguien que desconocemos, o incluso a escala global, con quien se encuentra en otro país y se tiene la oportunidad de interactuar a través de alguna red social. En realidad, somos afecto, afectamos otros cuerpos mientras también sentimos sus interferencias, a veces sin importar la proximidad. De igual forma, somos espacio, nos distanciamos, nos apropiamos, destruimos, creamos, cuidamos y, sobre todo, nos inventamos.

Poner al cuerpo y al espacio en situación es recomponer lazos sociales e imaginarnos desde nuestras diferencias culturales. Cualquier política corporal y espacial debe ser una apuesta por repensar la alteridad. Ser conscientes de estas conexiones y sus impactos significa devenir, abrir caminos, construir pautas de subversión. Lo vemos en las colectivas feministas, en los salones de clase donde el debate crítico y respetuoso es bienvenido, en la marcha a favor de reimaginarnos como nación en paz (no en una marcha de odio que promueve la desinformación y la discriminación). Lo vemos en cualquier conexión “buena onda” que lo gramos establecer con otra persona. Eso que puede ser tan sencillo parece perderse en los recovecos de

la desigualdad. Así pues, pensar en serio en el espacio desde nuestros cuerpos es un ejercicio siempre pendiente para cuestionar, para proponer, para imaginarse otros mundos posibles.

Bibliografía

- Cieraad, Irene. 1999. Introduction: Anthropology at Home. En Cieraad, Irene (ed.) *At Home: An Anthropology of Domestic Space*. Syracuse: Syracuse University Press, pp. 1-12.
- Grosz, Elizabeth. 1995. *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. London: SAGE Publications Ltd.
- McDowell, Linda. 2000. *Género, identidad y lugar: Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Moss, Pamela, y Dyck, Isabel. 2003. *Women, body, illness: space and identity in the everyday lives of women with chronic illness*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Segato, Rita. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Soto Villagrán, Paula. 2013. Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones. En Aguilar, Miguel Ángel, y Soto Villagrán, Paula (coords.) *Cuerpos, espacios y emociones: Aproximaciones desde las ciencias sociales*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 197-219.

Wright, Melissa. 2007. El lucro, la democracia y la mujer pública: estableciendo las conexiones. En Monárrez, Julia, y Tabuena, María (coords.) *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 49-81.

SOFIA ZARAGOCIN

Investigadora del departamento Interdisciplinario
“Espacio y Población” de la Universidad de Cuenca,
Ecuador. Grupo de Investigación en Población y
Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS).
sofia.zaragocin@gmail.com

Esta imagen cuestiona la necesidad de utilizar un mapa para hablar de la geografía, impulsa una discusión en la cual es suficiente la experiencia espacial para analizar cómo se constituyen distintas variables de la diferencia identitaria a través del espacio.

Intersec



La propuesta p
relacional y la

The background features a solid light green color with a series of concentric, semi-transparent white circles of varying radii centered on the right side. A thin white vertical line runs from the top to the bottom of the page, intersecting the circles.

cionalidad constituida en el Espacio



por no mapear las identidades desde una noción del espacio
geografía feminista.



INTERSECCIONALIDAD CONSTITUIDA EN EL ESPACIO

“Los cuerpos no solamente *son* territorio, también *hacen* territorio” (Smith, 2012:1511)

Este artículo parte desde los enfoques teóricos de la geografía feminista para analizar la relación entre cuerpo y espacio. Específicamente, responde a la inquietud sobre cómo el espacio puede ampliar las miradas feministas sobre la interseccionalidad, tema priorizado por los feminismos contemporáneos para ir más allá de los análisis de género y tomar en cuenta otros ejes de diferencia, como etnia, clase y edad, entre otros variables. En este escrito se muestra la relación que existe entre las nociones de espacio relacional, caracterizada como fluida y no-estática, con las nociones de género no-esencializadas y plurales. El artículo termina con la sugerencia de que para la teoría feminista decolonial latinoamericana, en particular, existe la necesidad de tomar en cuenta el espacio para la formación de subjetividades enlazadas.

Miradas desde la geografía feminista

La geografía feminista se ha ocupado de entender la relación entre divisiones espaciales y divisiones de género, y a la vez cuestionar su supuesta naturaleza y legitimidad. Desde los setenta, la geografía feminista se desarrolla con base en la segunda ola del movimiento feminista de los sesenta y el reto de las geografías radicales para examinar y transformar las divisiones espaciales de la sociedad. La geografía feminista tiene su propia geografía y emergió en Norteamérica e Inglaterra como parte de las geografías radicales que fundamentalmente cuestionaron la geografía positivista definida por la supuesta neutralidad política, la dualidad sujeto-objeto y la objetividad técnica. En un primer momento las geografías feministas señalaron la exclusión de mujeres geógrafas y estudios sobre la mujer (luego género) en los estudios de geografía

(Monk & Hanson, 1982). Hoy, el campo de la geografía feminista es bastante variado. Al igual que el feminismo, la geografía feminista ha evolucionado en el tiempo y ahora consiste en una gran variedad de posturas teóricas. Las interrelaciones entre patriarcado, identidad, corporalidad y subjetividades espaciales caracterizan la geografía feminista, compuesta a la vez por estudios de geografía de la sexualidad (énfasis desde cómo la sexualidad crea espacios, hasta el uso de estos por personas LGBTI), la geografía queer que cuestiona ontológicamente el espacio y aboga hacia el no lugar como política emancipadora, y la geopolítica feminista, que promueve, entre varios planteamientos teóricos, la noción de que las emociones y lo íntimo ocupan lugares, crean espacios y hacen política feminista.

Es importante tener en cuenta que la teoría sobre el espacio que predomina en este momento desde la geografía humana considera que el espacio y las subjetividades son producidos de manera relacional (Nightingale, 2011). Esto quiere decir que la idea de lugares fijos y unidades naturales es casi insostenible desde una perspectiva de geografía crítica (Agnew, 2011). Esto es similar y paralelo a como identidades fijas en el binarismo de género han sido criticadas desde la performatividad del género (Butler, 1990). El espacio relacional se caracteriza por la fluidez y carácter dinámico de lugares y cómo se interconectan con otros lugares. Sobre esta noción de espacio, la producción de la diferencia social es producida mediante el movimiento de cuerpos en la cotidianidad (Nightingale, 2011).

Doreen Massey en su libro *For Space* (Massey, 2005) nos propone que el espacio es un producto de las relaciones sociales que incluye la agencia de la naturaleza, manifestado en vínculos de poder y recalcando que el espacio es implícitamente político. En segundo lugar, que el espacio es la dimensión de la multiplicidad, es decir que, para Massey, sin el espacio como dimensión, no sería posible la existencia de la multiplicidad, entendido esto como la simultaneidad *donde* ocurre la vida, que conecta varias relaciones sociales y de poder a la vez. El espacio y la multiplicidad se co-constituyen y como tal el espacio siempre está en construcción. Y tercero, que el espacio también tiene temporalidad, es decir, no es que la historia se haya ocupado del tiempo y la geografía del espacio como Kant lo ha reflexionado (Massey, 2007). Con base en estas tres reflexiones, Massey propone uno de sus conceptos más citados, el de la geometría del poder, en la que “el poder se constituye en ‘relación’: por eso hay una geografía del poder—una cartografía del poder” (2007:3). Mediante la propuesta de las geometrías del poder la desigualdad se evidencia de manera espacial y la diferencia social es un resultado de aquello (Bondi & Davidson, 2003; Massey, 2005).

Geógrafas feministas poscoloniales han trabajado nociones antagónicas a espacios fijos, como el tercer espacio de Homi Bhabha, lugar creado por las interrelaciones entre el colonizador y lo colonizado, en donde existen relaciones más ambiguas basadas en subjetividades indefinidas (Sharp, 2009). Así como la noción de

la chicana Gloria Anzaldúa sobre frontera (*borderland*), donde para ella surge el mestizaje en el lugar donde “sangra” el primer mundo con el tercer mundo al referenciar la frontera entre México y Estados Unidos (1987). Estas discusiones se basan en la afirmación de que hay lugares indeterminados, donde otras relaciones humanas son posibles, ya que cuestionan la estrecha conexión entre identidades y lugares fijos. Es así como la geografía feminista enlaza las críticas a espacios fijos con las críticas a los esencialismos desde el género binario y miradas heteronormativas, donde, por ejemplo, las nociones esencializadas sobre sistemas de género reflejan esencialismos sobre los territorios, al considerar algunos espacios aptos para hombres y otros para mujeres y al hacer esto promueven nociones dominantes de la heteronormatividad. La geografía feminista está enfocada en las relaciones entre género y espacio, es decir, cómo el espacio impacta las relaciones de género y cómo las relaciones de género se expresan espacialmente. Esto se fundamenta en que el espacio produce y reproduce las relaciones de género.

En síntesis, la geografía feminista argumenta que son prácticas socioespaciales que definen lugares y estas recalcan relaciones de poder y exclusión en términos de género.

Espacios de la interseccionalidad

El tema central de este escrito, la interseccionalidad y el espacio, parte de que el espacio y las identidades son co-implicadas y co-constituidas (Valentine, 2007).

La geografía feminista ha apostado por el énfasis en la experiencia vivida y el análisis multiescalar y su relación con las discusiones de la interseccionalidad, y ha manifestado que el poder opera mediante espacios particulares para sistemáticamente (re-)producir inequidades (Valentine, 2007). En otras palabras, la heterogeneidad social se coproduce mediante la espacialidad heterogénea (Radcliffe, 2015), de tal manera que el espacio extiende la teorización sobre interseccionalidad mediante las geometrías del poder ya mencionadas (Massey, 2005), y relleva el énfasis en la formación del sujeto con base en las especificaciones del lugar, que profundizaré a continuación.

La interseccionalidad surge como respuesta a los debates sobre las interconexiones entre género y otras identidades. Kimberlé Crenshaw (1991) acuñó el término *interseccionalidad*, que resalta las interconexiones entre raza y género para las mujeres negras en contextos de violencia de género. Desde la teoría crítica de la raza se mostró la imposibilidad de separar categorías, así como de explicar las inequidades basadas en un marco conceptual singular (Collins 1990, Hooks 1981 en Rodó-de-Zárate, 2014). Sin embargo, como menciona Valentine (2007), la teorización sobre la interseccionalidad ha puesto muy poca atención al significado del espacio en los procesos de formación del sujeto, lo cual significa que en espacios particulares existen sistemas dominantes que producen momentos de exclusión para ciertos grupos sociales. Es decir, en determinadas circunstancias, el sentir una cierta identidad sobre otra

depende del espacio donde se encuentra, ya que uno se puede sentir distinto en diferentes lugares. Según la teoría del espacio de Massey (2005), el poder opera mediante el espacio para sistemáticamente producir ciertas inequidades. La identidad de espacios particulares son producidos mediante la repetición de las identidades interseccionales de los grupos dominantes que ocupan esos espacios (Valentine, 2007). Este escrito apunta a los estudios de la geografía feminista que sugieren que las inequidades emergen en el espacio como sociales y materiales y que son co-productas (Nightingale, 2011). Existen propuestas de mapear las intersecciones mediante mapas de relieves que muestran la relación entre las estructuras de poder, la experiencia vivida y los lugares (Rodó-de-Zárate, 2014). Literatura relacionada con geografías feministas y la ecología política del feminismo apunta a que las ideas simbólicas de espacios particulares y sus relaciones materiales con prácticas y cuerpos son reproducidos en las actividades cotidianas (Nightingale, 2011; Valentine, 2007). Siguiendo la afirmación de que el espacio es clave en el proceso de formación del sujeto, el lugar se convierte en elemento indispensable para entender cómo las especificidades de las experiencias cotidianas son vividas y contribuyen a la producción de sistemas estructurales del poder (Valentine, 2007).

El espacio en la interseccionalidad para el feminismo decolonial latinoamericano

Los enfoques desde las geografías feministas han tenido un limitado alcance sobre los feminismos del sur. Quisiera enfatizar aquí la importancia de este conjunto de posturas teóricas para extender incipientes teorizaciones sobre el lugar y el espacio mencionadas en los escritos desde el feminismo decolonial latinoamericano. Por ejemplo, es importante enfatizar el espacio del Abya Yala, como el lugar de enunciación desde donde y sobre donde se están articulando feminismos indígenas, feminismos comunitarios y los demás feminismos emergentes del sur. Se ha escrito sobre el Abya Yala como “territorio utópico” o “tierra en plena madurez” (Cabezas González, 2012:13), y ha sido brevemente referida como una contra geografía (Castaño, 2007, en Cabezas González, 2012). Euderkys Espinosa define el Abya Yala en términos de una geopolítica del pasado y el presente con posicionamientos contrahegemónicos (2014:16). Argumento que es crucial reconocer al Abya Yala desde las geografías feministas, en particular aquellas revisadas en este escrito que recalcan la interseccionalidad, entendida como constituida espacialmente y desde la experiencia vivida (Rodó-de-Zárate, 2014). El Abya Yala, desde las diferentes posturas feministas emergentes que en él se encuentran, también considera la relación entre producción sistemática de poder y la producción del espacio, mientras que para el feminismo decolonial, la interseccionalidad también incluye el colonialismo, el

imperialismo y el nacionalismo (Lugones, 2008). Específicamente, la poscolonialidad interseccional, según Radcliffe (2015), teoriza las jerarquías interseccionales en relación con las dinámicas de poder asociadas con el colonialismo y el Estado y el desarrollo poscolonial. Según esta geógrafa, reconocer la interseccionalidad poscolonial enfatiza que las dinámicas son relacionales y multiescalares que trabajan activamente para diferenciar sujetos diversos. Es decir, que reconocer la interseccionalidad poscolonial en el espacio nos acerca espacialmente a las respuestas decoloniales del feminismo latinoamericano.

Finalmente, la interseccionalidad ha sido criticada por no evidenciar de manera empírica sino por medio de la teoría (Valentine, 2007; Rodó-de-Zárate, 2014). El énfasis en la experiencia vivida del feminismo decolonial latinoamericano es una necesidad compartida. La conexión íntima entre producción de espacio y la sistemática producción de poder (Valentine, 2007) es vital para ambos enfoques teóricos.

Bibliografía

- Agnew, John. (2011). Space and Place, en J. Agnew y D. Livingstone (Eds.). *The Sage Handbook of Geography*, London: Sage.
- Anzaldúa, Gloria. (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bondi, Liz. & Davidson, Joyce. (2003). Troubling the place of gender, en Anderson, K.; Domosh, M.; Pile, S.; Thrift, N. (Eds.) *Handbook of Cultural Geography*. London: Sage. 325-344.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Cabezas González, Almudena. (2012). Mujeres indígenas constructoras de región: desde América Latina hasta Abya Yala. *Scientific Journal of Humanistic Studies*. (4): 12-24.
- Crenshaw, Kimberle. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*. (43):6: 1241-1299.
- Lugones, Maria. (2008). Coloniality and Gender. *Tabula Rasa*. (9): 73-102.
- Nightingale, Andrea J. (2011). Bounding difference: Intersectionality and the material production of gender, caste, class and environment in Nepal. *Geoforum* (42):2: 153-162.
- Massey, Doreen. (2005) *For Space*. Sage: London.

- Massey, Doreen. (2007). Geometrías del poder y la conceptualización del espacio. Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 17 septiembre.
- Monk, Janice. & Hanson, Susan. (1982). On not excluding half of the human in human geography. *The Professional Geographer* (34):11-23.
- Valentine, Gill. (2007). Theorizing and Researching Intersectionality: A Challenge for Feminist Geography. *The Professional Geographer*. (59)1:10-21.
- Radcliffe, Sarah. A. (2015). *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Duke University Press: Durham and London.
- Sharp, Joanne. (2009). *Geographies of Post-Colonialism*. Sage: Los Angeles; London.
- Smith, Sara. (2012). Intimate Geopolitics: Religion, Marriage, and Reproductive Bodies in Leh, Ladakh. *Annals of the Association of American Geographers*. 102 (6): 1511.
- Rodó-de-Zárate, Maria. (2014). Developing geographies of intersectionality with Relief Maps: reflections from youth research in Manresa, Catalonia. *Gender, Place and Culture*. 21 (8): 925-944.

CATALINA QUIROGA MANRIQUE

Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Geografía, Universidad de los Andes. Grupo de investigación Cultura y Ambiente, Universidad Nacional de Colombia.
catalina.qm@gmail.com

Mujer Chatarrera, municipio de Segovia, Antioquia. Estos espacios de extracción de oro eran los más frecuentados en mis viajes de campo. Con estas mujeres se preparaba la comida, se discutía de política y se construía la investigación sobre los territorios minero campesinos del nordeste de Antioquia. Aprendí con ellas de la paciencia que requiere obtener un gramo de oro, base fundamental de la economía familiar.







ESPACIOS DE GÉNERO: LA ETNOGRAFÍA Y EL TRABAJO CON COMUNIDADES MINERXS CAMPESINXS EN EL NORDESTE DE ANTIOQUIA. APUNTES METODOLÓGICOS

Trabajé tres años¹ con minerxs campesinxs en los municipios de Remedios y Segovia, nordeste de Antioquia, y nunca entré más de 50 metros en una mina. Lo más cerca que estuve de hacerlo ocurrió cuando bajé algunas escaleras en la mina Rancho Quemado, en el municipio de Remedios, Antioquia, y un minero me dijo que si tenía la regla debía salir pronto porque la mina se acababa. Sonrei y negué con la cabeza; de todas formas, salí pronto de la mina y noté en la entrada un letrero que decía: “Prohibida la entrada a las mujeres”.

El trabajo de campo para desarrollar investigación en ciencias sociales significa, más allá de un reto personal, una posibilidad de (re)pensar los espacios y las formas de relacionarnos y construir significados en conjunto con las personas que habitan el lugar en donde trabajamos. Los espacios que se construyen en relación con el género nos ayudan a pensarlos (como investigadores) desde los límites corporales hasta los espacios públicos dentro de diferentes contextos locales. Además,

analizar los espacios desde una perspectiva de género permite a la investigación destacar y visibilizar formas locales de cómo mujeres, niñas y jóvenes construyen territorios.

En el ejercicio de investigación de un contexto de extractivismo minero me encontré con dos grandes retos: (i), un conflicto entre diferentes proyectos económicos que se reflejan en escalas que van desde el cuerpo hasta mercados internacionales y escenarios mediados por la violencia. Y (ii), un espacio que a primera vista pareciera exclusivamente masculino. Sin duda alguna, estos dos retos complejizaron la construcción de relaciones de confianza entre minerxs campesinxs y yo. Quiero mencionar en este punto que las formas como cada persona aborda el trabajo de campo dependen de una serie de subjetividades, que se ponen en juego cuando se conoce y se piensa otro lugar. En este caso, ser mujer y los límites de los lugares donde podía o no estar fueron los aspectos que cambiaron mis formas de comprender y analizar un escenario de extractivismo minero.

¹ El trabajo fue fluido entre Bogotá, Medellín y la zona rural. Dada la complejidad de la zona, se permanecía un mes en el campo, luego se trabajaba en las oficinas y se regresaba al trabajo de campo.

Pertencí al equipo técnico de una organización campesina que hace presencia en la región del nordeste antioqueño. Mi trabajo se basó en la colaboración y la investigación relacionadas con el debate sobre la defensa de la tierra y el territorio y el impulso de las Zonas de Reserva Campesina como escenarios de lucha. Esto significó para mí un cierto privilegio de acceso a los espacios tanto públicos como privados de la organización. Comencé mi labor en un contexto masculinizado, donde la mayor parte de interlocutores trabajaban en las minas o eran líderes campesinos de un largo recorrido. Las reuniones en alcaldías y los debates políticos estaban copados por hombres con mucha trayectoria organizativa. Muchos de mis primeros interlocutores eran hijos de líderes que desde pequeños se habían dedicado a la defensa de sus territorios. El trabajo político, sin duda alguna, era un tema de tradición y mucha valentía, dado el contexto de violencia en la zona. En la región del nordeste de Antioquia, vecina del Magdalena Medio, existen grupos armados como las FARC-EP y los paramilitares, y desde finales de la década de 1990 la violencia se dio por medio de masacres, homicidios selectivos, bloqueos sanitarios y de alimentos, entre otras violaciones a los derechos humanos.

El trabajo de campo relacionado con la organización minera campesina permitió ver la gran cantidad de actores que intervienen sobre este espacio geográfico. Desde la institucionalidad hasta la comunidad civil, pasando por organismos multilaterales y grupos ar-

madados al margen de la ley. Cada uno de estos actores posee una legitimidad particular, de la cual hace uso en términos prácticos materializando su idea de territorio, según su grado de poder y de incidencia política. Así, el nordeste de Antioquia pasa de ser un “territorio de resistencia” para los minerxs campesinxs, a una “Zona de Reserva Campesina del Valle del Río Cimitarra” para los movimientos sociales, “un pueblo de tradición minera” para las alcaldías, o un “distrito minero y de inversión” para el Estado y las multinacionales; todos ellos construyen diferentes visiones, que entran en conflicto y contradicción. El cuerpo de las mujeres, niñas y jóvenes es un espacio clave para comprender formas de construcción territorial desde lo cotidiano y lo que es considerado “privado”. Ser mujer me permitió acceder a esos espacios y destacar las iniciativas que desde esta escala generaban propuestas territoriales de paz.

Ser mujer en este escenario era un trabajo difícil; sin embargo, cabe anotar que por venir de “afuera” conté durante todo el proceso con privilegios de movilidad, de acceso a discusiones y, en general, tuve la oportunidad de participar en un escenario lleno de esperanza frente a la construcción de un territorio en paz. En estos espacios cotidianos a los que pude acceder, se veían otras formas de actuar y aportar al objetivo general, que era apoyar el movimiento minero-campesino² en el

2 Los pobladores locales se autoidentifican como mineros campesinos; definición que abarca las profundas relaciones entre las dos actividades y las formas como desde la práctica de las mismas se construyen las reivindicaciones por el territorio en la región.

nordeste de Antioquia. Estos *otros* espacios estaban habitados por mujeres, niños y jóvenes que se abrían campo desde la experiencia de su cotidianidad y desde apuestas artísticas, asociadas a bailes regionales, murales y ferias de productos locales, que enriquecían y construían otros lenguajes para hablar del territorio. Estas iniciativas surgen del ejercicio local de estas personas por integrar sus preocupaciones a las actividades tradicionales del movimiento social.

Estos espacios, que desde lo privado construían la organización y el paisaje local, me permitieron reconocer la complejidad de las relaciones de género en estos contextos masculinizados, tanto en el trabajo minero y campesino, como en el trabajo político. Letreros en la entrada de las minas donde se anotaba: “Aquí no entran mujeres porque secan la mina” seguían siendo recurrentes en mis visitas de campo. En este contexto, tres actividades productivas y políticas realizadas por mujeres me permitieron reconocer otras formas de entender los espacios desde un análisis de género. Las chatarrerías, las barrenderas y los comités artísticos fueron mis referentes y mis lugares de trabajo. Las tres actividades tenían algo en común: siempre estaban rodeadas de niños y, por lo general, se ubicaban en las “afueras” de los espacios de los hombres. Allí yo me sentía más cómoda, las conversaciones eran más fluidas y no existía ninguna restricción, al contrario, en estos lugares comprendí las formas de mercado del oro y con una mirada muy particular comprendí los riesgos y las apuestas de la defensa de un territorio minero campesino, que otrora solo había escuchado

en voces de líderes y en reuniones políticas.

Las chatarrerías, como se les llama a estas mujeres del borde de la mina, son madres cabezas de familia que combinan el cuidado de sus hijos y la casa, con la recolección de los residuos producidos por la minería de veta. Estas mujeres, que actúan en asoció con otras vecinas en iguales condiciones, trabajan a contrajornada de las escuelas del casco urbano, en especial del municipio de Segovia, durante más de ocho horas diarias. Mineros todos hombres asociados en cooperativas locales, extraen a diario más de 800 kilos de piedras que pueden contener una buena cantidad de oro. De la pureza de este oro depende la primera selección del minero. Luego de elegir el material, una cantidad de este que se considera de menor calidad es vendida a los entables a muy bajos costos, y la tercera parte, la considerada menos pura, es desechada. Sobre esta última parte trabajan las mujeres chatarrerías. En resumen, son grupos de mujeres que tamizan el material y subsisten de esta recolección de la basura del oro que en primera instancia aprovechan los hombres. Durante todo el día y con varios baldes con piedras que contienen partes de oro en “remojo”, estas mujeres turnan sus labores para elegir las mejores “pepitas” y llevarlas pesadas al entable donde obtienen su dinero.

Las barrenderas son grupos que viven muy cerca de las minas o de los caminos que conducen a ellas. Estas mujeres, a pesar de realizar otros oficios para sostener su familia, barren en sus patios y caminos cercanos para completar muy lentamente bultos enteros de

polvo que a simple vista serían inservibles; sin embargo, al llevarlos a un entable, esta tierra genera ganancias extras para el sostenimiento de la casa.

Finalmente, los comités artísticos forman parte del trabajo voluntario y organizativo que realizan las mujeres trabajadoras del oro y del campo. Después de las largas jornadas como chatarreras o del trabajo esporádico como barrenderas, ellas se reúnen. Planean, ensayan bailes, coordinan el apoyo en las cocinas comunitarias y discuten sobre sus vidas y los proyectos políticos de los cuales forman parte. Estos espacios eran mis preferidos para hablar sobre el oro, el extractivismo y las alternativas locales en defensa del territorio minero campesino que planteaban mediante el impulso de la Zona de Reserva Campesina.

La posibilidad de entrar a tales espacios me permitió reconocer las relaciones entre estos límites elaborados por las mujeres en relación con los centros de producción de oro, manejados y habitados por hombres. Estos espacios, además, profundamente ligados con los hogares, eran la extensión de la cotidianidad de los niños en la región. No era raro ver a los pequeños jugando alrededor de los baldes de las chatarreras o haciendo sus tareas. Mientras la mina como tal se percibía como un lugar de ruido y peligro, el espacio de las chatarreras y barrenderas era también un espacio de juego, de repartición de comida y de charlas entre vecinas y amigas. Ser mujer me ubicó en este espacio de forma especial, y este espacio me permitió reconocer que un contexto de extractivismo minero se reconoce desde la

cotidianidad, las charlas y la mirada de las mujeres que se autoidentifican como mineras campesinas, y que a pesar de no trabajar dentro de la mina producen gran parte de la ganancia que es utilizada directamente en el hogar.

Ser mujer y realizar trabajo de campo no es sencillo. Este proceso me enseñó que los análisis desde la complejidad de lo cotidiano permiten reconocer espacios que antes no eran visibilizados de forma suficiente y que aportan a la lectura integral de un fenómeno tan complejo como el extractivismo. Estos escenarios extractivos, comúnmente plagados de desigualdades en el acceso y relación con la naturaleza, son escenarios perfectos para reconocer desde la cotidianidad de las mujeres los efectos concretos del modelo extractivo; ser mujer me permitió entrar a estos espacios y compartir con ellas sus propuestas de futuro. Esta experiencia en campo me ha llevado a pensar que analizar los espacios de género es una responsabilidad dentro de la investigación, y que ignorar estos espacios es dejar por fuera una información relevante que puede complejizar los análisis y las propuestas desde la academia. Los espacios construidos por las mujeres son una opción metodológica para que el trabajo de campo y la investigación en ciencias sociales mire con otros lentes la construcción, la prevalencia y la resistencia a las desigualdades.





MIMETISMO TERCERMUNDISTA

No soy de aquí, digo de Bogotá, y no, no soy de provincia tampoco. Soy de otro país, pero acá pocos saben de él, algunos identifican medianamente dónde está en el mapa. Como bien lo afirma Roque Dalton (autor y poeta patriota, perteneciente a la llamada Generación Comprometida) en su poema de amor: "Los que nunca sabe nadie de dónde son". Vendría siendo parecido a un pueblo por el tamaño o quizá una combinación de ambos. Es un país pequeño, folclórico y con mucha pobreza, eso sí, sin olvidar el estilo de vida que valora las tenencias materiales... Me han preguntado si soy venezolana, puertorriqueña, cubana, chilena, etc. "Habla como costeña, pero una costeña rara... ¿De dónde eres?". Pequeño ser extraño que parece caribeño (curiosamente mi país no tiene salida al mar Caribe, solo al Pacífico).

En todo caso vivo en Colombia, más bien en Bogotá, porque afirmar que vivo en Colombia sería mucho decir. Conozco Bogotá y solo algunas zonas de Bogotá donde trabajo, estudio y vivo. Al inicio dije: "¡Ah!, esto debe ser el segundo mundo porque nadie habla del se-

gundo mundo, debe ser esto, porque tiene Transmilenio y es grande y hay más de dos beneficios legales para los empleados y hay gente de todos los países y ciudades. No es como allá, porque acá hay más comercio, más multinacionales y más... ¿desarrollo?".

Se relaciona el desarrollo inmediatamente con el primer mundo (inalcanzable) y se habla siempre de las desgracias del tercero, donde estamos la mayoría. Ese tercero que se maneja con eufemismos del tipo: "En vías de desarrollo" o "subdesarrollado". Porque se supone que avanzamos y que por eso nos echan porras de ser los países más felices, porque a pesar de la adversidad, sonreímos. Pero este es solo otro peligro que refuerza la cultura de la pobreza al estilo de Pedro Infante en películas como Un rincón cerca del cielo, donde a pesar de la miseria, los protagonistas seguían confiando en un dios bondadoso con los honrados y en que tal miseria, algún día, sería premiada y compensada. Tampoco soy mexicana, aunque menciono una película de los años de oro del cine mexicano; además, México tiene salida a los dos mares. En fin...

Volvamos a Colombia, perdón, a Bogotá. ¿Qué sucede? ¿Por qué se diferencian tanto por regiones? ¿Por qué la provincia o el pueblo versus la gran metrópoli, la ciudad cosmopolita? Y ese celo loco de “mi ciudad”, los unos contra los otros, cada ciudad tiene bandera e himnos propios. Después de preguntarte tu nombre viene: “¿En qué barrio vives? ¿De dónde eres?”. Tampoco falta el capitalino que dice: “En Navidad o en vacaciones quedamos los verdaderos, los que somos de acá, los que no ensuciamos y sabemos de cívica y de cemento”. “Se van todos a sus pueblos, en donde deberían permanecer”, y postean en las redes sociales: “No vuelvan, no nos hacen falta”.

¿Por qué el pleito? ¿Por qué el manejo tan marcado de la otredad? Hay etiquetas para todos: el pastuso es bobo, el costeño es flojo y fiestero, el paisa es comeciente, los santandereanos son gritones y bravos, el guajiro es indígena, los “negros” tienen sabor y saben bailar, los bogotanos son insipidos, los extranjeros tienen dinero, etc.

En esta maraña de minipaíses dentro de un gran país, en esta convivencia acelerada y caótica que se llama Bogotá, donde hay millares de personajes me encuentro yo, como mujer, como extrajera observadora y participante, mestiza y tercermundista. Estando cerca en el mapa, pude ver cómo muchas cosas eran diferentes.

Después de vivir infancia, adolescencia y adultez temprana en una sociedad machista, uno viene preveni-

do y desprevenido en varios tópicos. ¡Un momento! Colombia también es un país machista, con regiones machistas. Sin embargo, me topé con una imagen de mujer algo distinta. Acá el tema de la belleza femenina y todo lo que implica (culto al cuerpo, gimnasios, dietas, ropa, batidos, tallas, fajas, sex shops, cremas para la grasa de aquí o de allá, programas varios para bajar de peso, salones de belleza por doquier, productos de belleza a granel, ¡Ufi, me cansé! es fuerte. A pesar de ello, sentí que la calle era más permisiva con las mujeres. En mi crianza, siempre se supo que era arriesgado considerar salir a la calle con cualquier vestimenta considerada provocativa, así fuera esta un simple pantalón apretado; el tema del acoso en los buses o en la calle, en general, es bastante incisivo. Y cualquier cosa que te suceda respecto a tu cuerpo, por supuesto que será tu culpa.

Cosas impensables, como responderle a un acosador callejero o a cualquier hombre, en general, pasaron frente a mis ojos en Colombia. Perdón, en Bogotá. Allá en mi terruño resulta impensable andar sola en la calle después de las 8 de la noche aunque puede variar por zonas, pero en términos generales sería un atentado contra las normas tácitas de convivencia. Tampoco una se viste de manera considerada provocativa para un hombre, pues ya sabemos que “no saben detenerse”. Reconozco que no he vivido en todos los tipos de barrios que existen en Bogotá, pero se sabe que también la delincuencia es color de hormiga brava. Aun así he visto cantidades de mujeres a pie y en bus

a las 10 y 11 de la noche, vestidas como se les antojó. Me pareció curioso y me liberó en parte. Siendo Colombia un país con el culto al cuerpo hermoso bien marcado, al inicio me pareció como un autotentado de acoso; pero verlas relajadas al respecto y contestarles sin miedo a los hombres acosadores siguió dándome alivio: “Atrevido”, “atarván”, “hágase el pendejo”, etc. Porque, finalmente, que cada quien se vista como quiera es un alivio, ¿no? La etiqueta de qué es sexi y si eso debe ser amonestado con un piropo me parece minorizante y agotador. No justifico con esto que las mujeres se sientan presionadas a cumplir con un canon exigente de belleza. Repito, cada quien debería vestirse como le plazca.

Este escenario, amalgamado con bicicletas que irrumpen al peatón, peatones que se avientan en el semáforo que no les corresponde, conductores imprudentes, motociclistas que salen desavoridos como moscas entre los carros, ciudadanos moralistas del cemento que regañan a todos los anteriores. Muchos se dan el permiso de ser ordinarios porque el resto lo es y qué más da. Eso vi y he visto en mi estadía en Bogotá. No quiero colocarme en un pedestal de crítica pura, yo también traigo taras colectivas de un país azotado por 12 sangrientos años de guerra. Un país donde los terremotos sí o sí nos toman desprevenidos, pues a pesar de ser frecuentes nunca estamos preparados, ni en urbanidad, ni en manejo de crisis, ni en teorías del cemento tampoco. Allí ya firmamos acuerdos de paz y los matances que tomó la violencia no han sido nada gratuitos.

No me jacto, lo que sí considero útil es reflejar como observadora situada, actitudes que pueden mejorar, incluyéndome, incluyéndonos.

Seguí pensando que quizá esta Bogotá que veo es el segundo mundo y que, en todo caso, yo paso desapercibida, no soy la extranjera caucásica que habla divertido el español, sueno como costeña rara, no más. Parezo colombiana y lo tercermundista se mimetiza un poco o quizá mucho; tristemente padecemos de los mismos males y luchamos o deberíamos luchar por mejorar carencias similares.

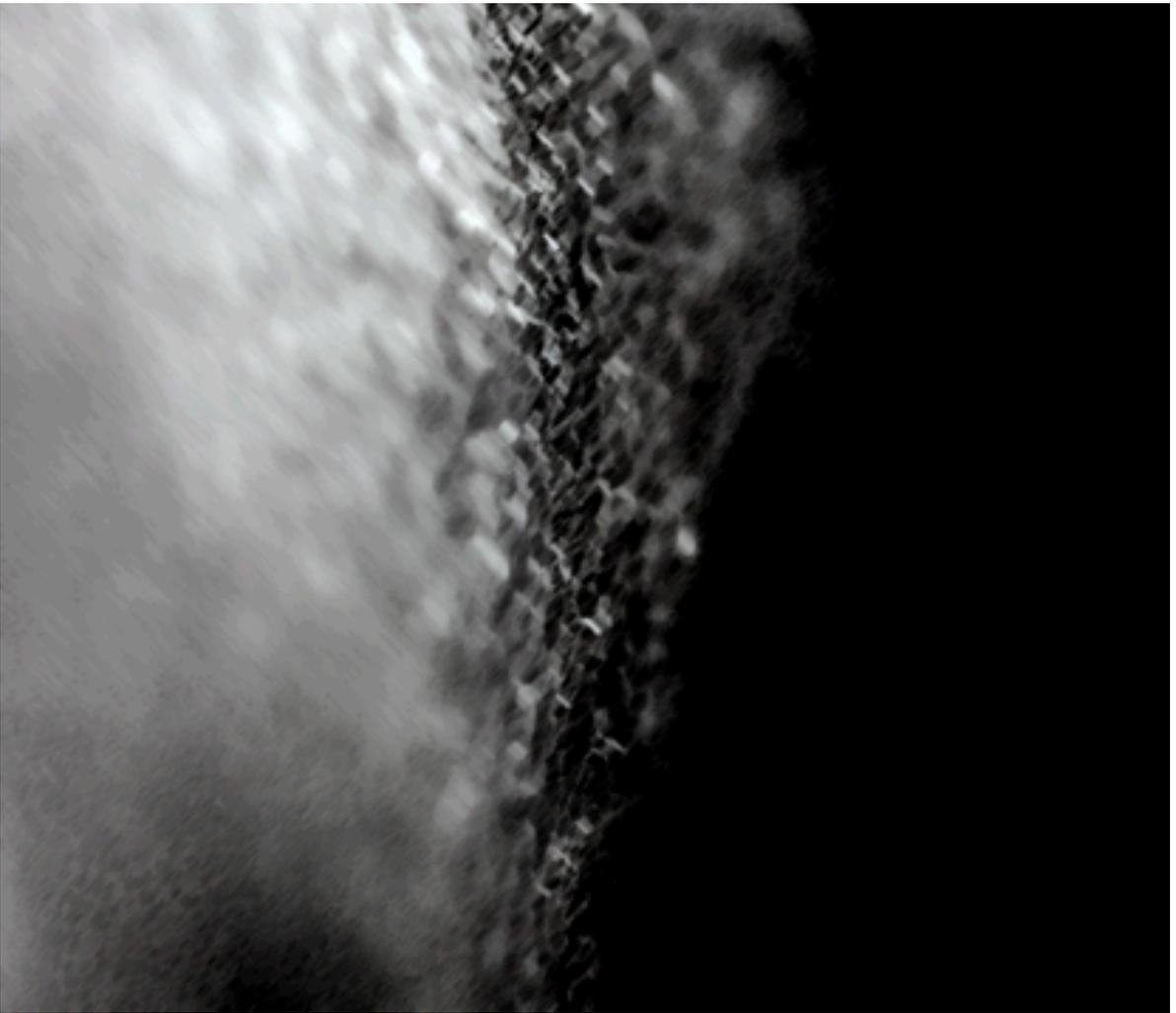
No importa tanto de dónde yo sea o si sea una mujer mestiza, de clase trabajadora y tercermundista. Tengo claro que no quiero reproducir algunas actitudes o renclillas del cemento bogotano que he observado ni las de mi patria, que no se queda atrás. En este sentido me parece importante desarrollar una introspección que lleve a ver en qué fallamos como habitantes de las ciudades, y en nuestro metro cuadrado. Yo sí me comprometo con Colombia entera y todas sus regiones a sembrar la paz que este país tanto anhela. Cuenten conmigo.

CORPOGRAFÍAS

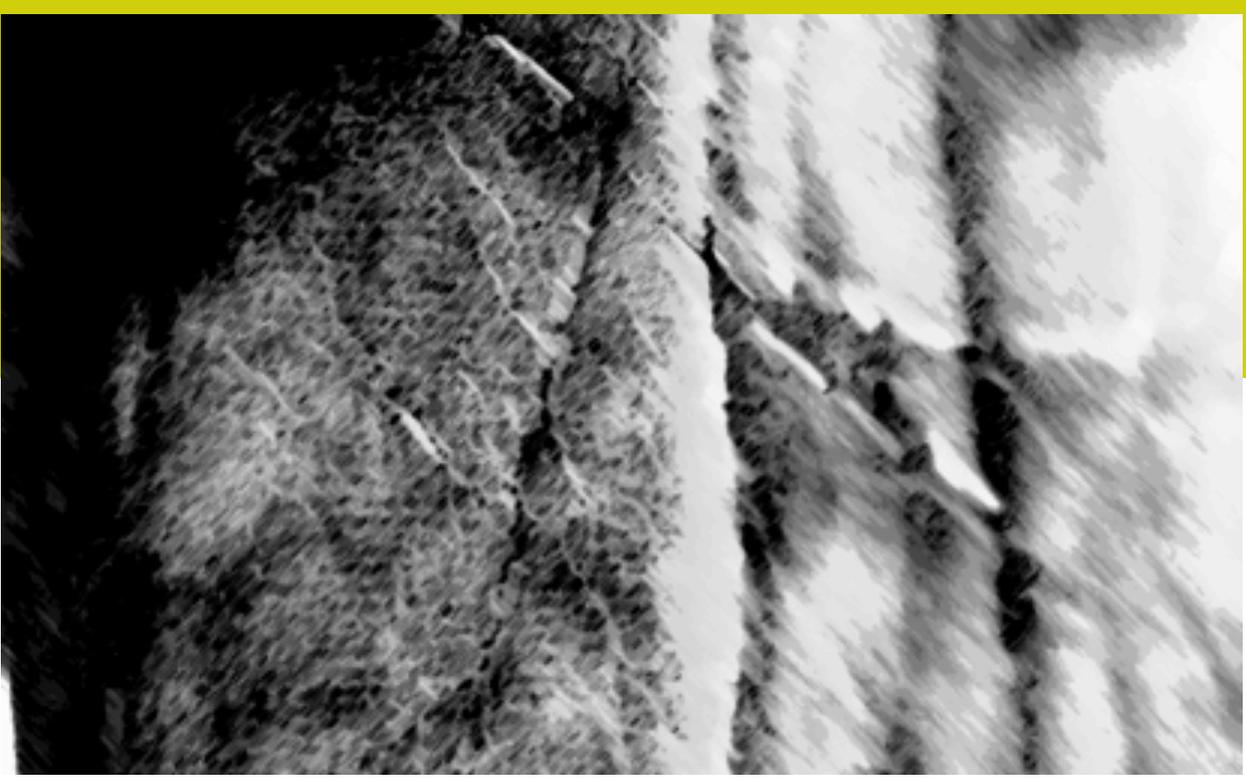
Marta Cabrera

Departamento de Estudios Culturales,
Pontificia Universidad Javeriana,
martiocabrera@yahoo.com





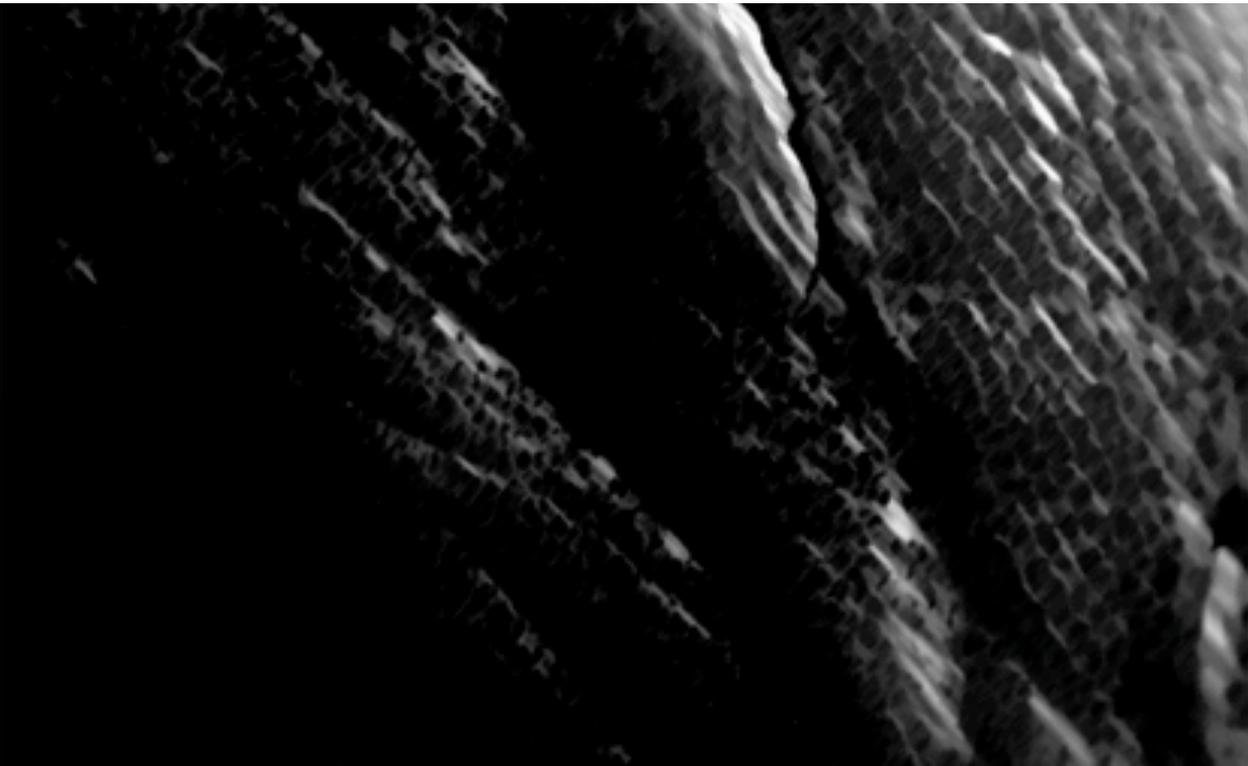
La enfermedad produjo toda una geografía corporal que me atraviesa. Trazó mapas, rutas, claves y nuevos lugares sensibles (Diario, 2015).



Me ha hecho sensible a la forma como se entrecruzan círculos humanos que ofrecen apoyo o algún tipo de comprensión (Diario, 2015).







Aquí soy solo cuerpo, soy funciones, cifras y fluidos.
En realidad, nada más (Diario, 2015).

Espalda, brazos, cara, piernas, estómago se convirtieron en los territorios donde la enfermedad (y los intentos por controlarla) se manifiestan, disputan y me dejan marcas a veces indelebles, a veces temporales, de su presencia (Diario, 2015).





CYNTHIA GAROFILIS

Docente de la Universidad Politécnica Salesiana, Quito,
Ecuador. Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales,
UPB, Medellín, Colombia. cynthia.sororidad@gmail.com

Quito: Protagonista de levantamientos sociales claves en la historia ecuatoriana. Situada a casi 3000 metros de altura en la zona central de la cordillera de los Andes, capital donde viven 2,6 millones de personas.





Google



LA CALLE EMPUTADA: CUERPO, PERFORMATIVIDAD Y ESPACIOS CONTESTADOS

Nuestra mejor venganza será la alegría.

Elizabeth Vásquez, eslogan de la Marcha de las Putas, Ecuador

Deseo que el feminismo pueda despojarse de su estilo entristecido y dogmático para redescubrir el carácter festivo de un movimiento que procura cambiar la vida.

Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*

De nacimiento canadiense, a partir de que un policía “aconsejara” a las estudiantes de Derecho a no vestirse como putas para evitar ser violentadas en 2011, el movimiento “Slutwalk” (Marcha de las Putas), liderado por jóvenes universitarias a través de una página de Facebook, tardó unos pocos meses en hacerse global. Hoy existen marchas en ciudades como Singapur, Nueva Delhi (donde cambió de nombre a Marcha del Orgullo para las Mujeres), Washington, Filadelfia, Bogotá, Río de Janeiro, Tijuana, Lima, Puerto Rico, La Paz, Buenos Aires, Sevilla, Madrid, por mencionar unas cuantas. Estas iniciativas denuncian la violencia simbólica que culpabiliza a las mujeres cuando son agredidas, utilizando la palabra puta como una categoría política que agrupa algunas de las experiencias que van en

contra de las regulaciones genéricas: la falda corta, el escote, el no callarse, el salir sin la compañía de un hombre, el manifestarse como sujeto de deseo sexual, el abortar, el ejercer trabajo sexual, pero también aquellas vivencias que no encuentran lugar dentro de las clasificaciones binarias: los afeminados, las marimachas, los andróginos, los que transitan el género. El cuerpo, en estas reivindicaciones, se potencia como el lugar desde el cual se tiene la legitimidad para manifestarse, cuerpo que por estas conductas ha sido violentado en un disciplinamiento que pretende acallarlo. En Quito, la Marcha de las Putas lleva ya cinco años consecutivos denunciando la violencia y se ha convertido en un espacio de incidencia política en el cual

se encuentran colectivos feministas, de trabajadoras sexuales, de la diversidad y disidencia sexual, así como autoridades municipales y gente de a pie, que se siente llamada a participar. El origen de la marcha, en Ecuador, se da gracias a la agrupación de algunos colectivos feministas que trabajan por la despenalización del aborto y por los derechos sexuales y reproductivos, que deciden en 2012 generar una plataforma convocante que articule, visible y denuncie la violencia, de manera que el mensaje llegue a la mayor cantidad de público posible (Herrández, 2015). Un año después, con dicha plataforma desarticulada, las iniciadoras del proyecto, Ana Almeida y Elizabeth Vásquez, deciden continuar con él debido al violento asesinato de Karina del Pozo (un caso de femicidio en el que las agresiones fueron ejemplificadoras de “cómo se mata a una prostituta”), que visibilizó el déficit penal para codificar este delito (Carrion Mena, 2013), tipificado en el nuevo Código Integral Penal al año siguiente. A partir de entonces la marcha convoca, cada mes de marzo, a todos aquellos que sienten la necesidad de salir y gritar que están hartos de la violencia en los espacios públicos y privados, denunciando tanto la violencia cotidiana en los autobuses, la calle y los medios de comunicación, como el programa conservador de educación sexual “Plan Familia”,³ las muertes causadas por femicidios y abortos clandestinos, en una oportunidad para sacar la voz y poner el cuerpo para reivindicar el derecho a ser.

El cuerpo que se evidencia en estas demandas no es solo una construcción sociocultural donde se sedimentan los discursos y prácticas de género, es a la vez el lugar desde el cual, a través de la performatividad, el género que se instaura se puede subvertir (Butler, 1999, 2008). Esta performatividad en la reiteración de un citación (puta) produce aquello que nombra, y a través de la repetición, abre la posibilidad de desestabilizar su significado (Butler, 1999), mostrando la vinculación intrínseca del epíteto con la experiencia de subversión de los roles tradicionales de género y la violencia disciplinaria consecuente, en la calle, en la casa, en la cama, en el trabajo. Puta, entonces, se convierte en el apelativo que nombra todo aquello que resulta peligroso, rebelde o insumiso (Manifiesto de la Marcha de las Putas, Ecuador, 2013)⁴ y es utilizado para justificar los celos, los robos, los golpes, las vejaciones, las violaciones, las muertes. Pero también actúa performativamente, para una vez vinculado a la libertad (la libertad sexual y estética, esta última una incorporación de la marcha ecuatoriana) producir nuevas subjetividades feministas, también imbricadas en las relaciones de poder desde donde emergen (clase media, urbana, con educación formal), que cuestionan la cultura machista que “se escandaliza más por una

3 <https://lalineadefuego.info/2015/07/21/el-fortalecimiento-de-la-familia-y-el-placer-por-el-placer-de-la-enipla-al-plan-familia-en-el-ecuador-de-la-revolucion-ciudadana1-por-cristina-vega/>

4 Ver: <http://situtwalkcuador.org/post/155822909989/manifesto-puta-nosotras-mujeres-hombres-y>. Para ver una muestra audiovisual de la marcha de 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=t7AS-17rvlw>.

palabra que por la violencia”.⁵

Esta performatividad del discurso necesita de la performance para tener lugar (Gregson & Rose, 2000). De esta manera, la marcha se convierte en algo vivo que se toma las calles y, como tal, a veces resulta impredecible. A partir de las cinco de la tarde se convoca en el Arco de la Cirsasiana a los participantes. Ahí está Ana con un megáfono, y el resto de organizadoras con cientos de carteles, elaborados a lo largo de meses. Empieza el recorrido por las calles (Juan León Mera, Mariscal Foch, Reina Victoria), que en su momento alojaron a trabajadoras sexuales y que gracias a la renovación urbana de hace algunos años fueron desalojadas. Hay risas y miradas de complicidad, pero también caras indignadas, cuerpos pintados y muchísimos carteles que pasan de mano en mano. La palabra puta aparece en ellos, como también aparece marcado la diversidad de cuerpos que ahí se dan encuentro. Algunos vienen de otras provincias con sus propios carteles, que convierten el sustantivo en adjetivo: emputado. ¡Quiten sus rosarios de nuestros ovarios! ¡Más sexo, menos violenta!, son algunas consignas que se escuchan cuando cerca de cinco mil personas se toman la zona turística y bohemia de la capital.

Aquí hay tacones y medias de red, pero no es una marcha del Orgullo Gay. Hay trabajadoras sexuales, pero no es una marcha exclusiva en favor del trabajo sexual. Hay un colectivo de mujeres trans que baila música

⁵ Frase de uno de los carteles de la marcha de 2012.

folclórica y hay carteles en kichwa que dicen “Luksi de mi útero” (Fuera de mi útero), pero no es una manifestación por las identidades étnicas. Hay algunos torsos y cuerpos desnudos, hay batucadas y bailes. Hay extranjeros y extranjeras, hay niños y niñas, perros y... perras. Los cuerpos como estandartes (aunque no hagan performance, casi todos llevan un cartel que habla por ellos), dan cuenta de una reivindicación que no es impuesta, que cobra sentido a partir de lo vivido. Después de dos horas de caminata, la multitud llega a la plaza Foch, donde tiene lugar el Festival Emputado, las reivindicaciones se transforman en música, los activistas en espectadores, la indignación en disfrute (ver foto 1). Del día a la noche cambian los asistentes, algunos se mantienen, otros son los habituales de la “zona rosa”. Por una noche la plaza se transforma, da lugar a la sociabilidad lésbica y gay, al mosh de pechos desnudos, al ritmo del hip-hop transgresor, que dice “Creer, vencer, tener, poder, mujer no te limites a lo que te piden ser... sentir, pedir, salir, huir, no dejes que en tu vida otros quieran decidir”.⁶

El espacio que se toma la marcha a través de estas performances cada año pertenece a la zona llamada la Mariscal, creada en 1922 con el nombre de Ciudadela Mariscal Sucre, en el contexto de celebración del centenario de la batalla del Pichincha (por eso los nombres

⁶ Canción de la artista mexicana Mare Advertencia Lirika, interpretada en la marcha 2016. El Festival Emputado ha servido de plataforma para otras artistas feministas nacionales como Cayetana Salao, Black Mama e internacionales como Furia Soprano y Virutia FTM.



La Marcha de las Putas 2016, llegando a la plaza Foch.
Quito, Ecuador.

Fotografía de Nela Meriquet Martínez

de las calles: Mariscal Foch, avenida Patrial, inicialmente pensado para la aristocracia quiteña con chalets estilo ciudad jardín, que a partir de los sesenta incorpora actividades comerciales y desde los ochenta las culturales y turísticas. (Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, 2013).

Empezado el siglo XXI, la zona se llena de negocios paralelos al turismo: el trabajo sexual y el microtráfico de drogas, y a partir de entonces se genera un proceso de higiene social, que arremete contra mendigos y trabajadoras sexuales, obligándoles a reubicarse. Paradójicamente, este barrio se determina hoy como “cosmopolita”, en la perenne disputa de un orden normativo de clase, género y etnia que define las corporalidades legítimas en dicho lugar, durante el resto del año (Andrade, 2013). Tomarse un lugar como este por una tarde y noche, permite la reapropiación de un espacio “denso”, que en la cotidianidad está marcado tanto por la violencia como por la lógica de consumo (Andrade, 2013).

La apropiación de este espacio de consumo por un día, permite también trastocar temporalmente las cualidades performativas del mismo, produciendo un espacio que cuestiona discursos de poder, pero que también se encuentra dentro de este mismo discurso (Gregson & Rose, 2000). Si bien esta apropiación cuestiona cursos como el de seguridad ciudadana que victimiza a las mujeres o la construcción de corporalidades hegemónicas que normalmente lo habitan, el adjetivo “cosmopolita”, sin duda, habilita un imaginario que

posibilita la construcción de la plaza como un lugar de manifestación pública y transnacional, como en otras plazas del mundo.

Estas performances y performatividades del espacio están, además, saturadas de poder, a través de sus organizadoras, en su mayoría mujeres de clase media con educación formal, posición que permite el acceso a los recursos simbólicos y materiales para llevar a cabo esta iniciativa (trámites burocráticos, permisos, elaboración de un mandato, diseño de productos), así como de las personas que forman parte del mismo, que pueden permitirse mostrar los torsos desnudos y las caras pintadas con la palabra puta (algunas de las trabajadoras sexuales que participaron en la última marcha llevaban sus caras cubiertas). Lamentablemente, todavía la libertad para autodenominarse puta va ligada a la violencia estructural que limita otras libertades. La libertad de saber que no habrá consecuencias violentas por esta acción, como el despidio, el ostracismo o la violencia directa.

A pesar de esto, el potencial político de la palabra puta radica en lograr hacer lo que las luchas feministas han hecho desde su aparición: desestabilizar la división entre lo público y lo privado. En el caso de la Marcha de las Putas, redefinir la violencia relacionándola con la sexualidad, lo corporal, lo estético, significados que han sido silenciados en los abordajes de la violencia de género en los últimos años (Guarneras, 2016). Estas luchas, por lo tanto, no son solo de interpretación, también son espaciales (Slater, 1997), pues implican reconocer, primero, que el espacio

público es masculino, un espacio donde los cuerpos que transgreden las normas del género son excluidos, estigmatizados y violentados; y segundo, que la violencia es un asunto público que ocurre con la connivencia de una sociedad entera. He aquí la potencia de la marcha.

De acuerdo con las geógrafas feministas, las formas parciales de pensar el espacio están íntimamente relacionadas con las formas de vivir el género, es más, toda relación social está construida espacialmente e imbricada en la organización social de los lugares (Duncan, 1996). Esta concepción del espacio como relacional, donde se sedimentan las dicotomías masculino/femenino, permite problematizar cómo lo público como prototipo ha sido el dominio de lo descarnado, lo abstracto, lo cultural, la racionalidad, mientras lo privado se asocia a lo doméstico, lo natural, la familia y la propiedad (Duncan, 1996). Paralelamente, la construcción de los cuerpos femeninos y masculinos se realiza espacialmente, pero ambos géneros no se relacionan por igual con lo que les rodea, siendo los cuerpos femeninos (y feminizados) los que están más conscientes (alertas, diría yo) de los detalles del ambiente que los masculinos (Kirby, 1996).

¿Cuestiona, una iniciativa como esta, los dualismos sobre los cuales está construido el espacio? Aquí algunos ejemplos tomados de la Marcha de Quito:

La palabra puta es transgresora en la medida en que se opone al imaginario nacional, que asocia a las mujeres con los símbolos patrios, la maternidad, la pureza, lo impenetrable, lo que hay que defender, lo que es propiedad

de los hombres (Duncan, 1996). Los mensajes “Puta extranjera” y “Puta mochilera” este año, hacían referencia a esta distinción entre nacionales y extranjeras, a raíz del asesinato de dos jóvenes argentinas en un baño de ecuatoriano unos meses antes, situación que fue atribuida, por la opinión pública y una funcionaria de turismo, al hecho de viajar solas jalando dedo.⁷ Poner en evidencia cómo los cuerpos extranjeros son vistos como amorales y peligrosos, es algo que la Marcha de las Putas ha hecho también en otros lados, como Singapur (Gwynne, 2012).

Puta es disidente cuando une en vez de separar, cuando apela a la libertad estética, no en un feminismo post que se apoya en el consumismo, sino en uno aliado a otros cuerpos disidentes: los cuerpos hormonados que subvierten el género asignado al nacer como los aliados de la Marcha del Proyecto Transgénero, Ñuca Trans, entre otros.

Puta es subversivo cuando las prácticas de las trabajadoras sexuales que luchan contra la criminalización y precariedad que las hace más vulnerables, se convierten en demandas por el acceso al espacio, como la propuesta de las asociaciones del centro histórico que también participaron en la marcha (#LaCalleEnDisputa).

Estas acciones suponen poner el cuerpo como espacio de contestación, un cuerpo que no está naturalmente vinculado a la naturaleza ni a una identidad fija, inmóvil y ancestral, sino que se construye en la interacción de sus múltiples y a veces contradictorias identidades. Una oportunidad para replantearse las

fronteras a través de las cuales se construyen nuestros propios cuerpos.

La reapropiación de la palabra en estos casos implica una práctica espacial, una interrupción en la cotidianidad del espacio masculino, una desestabilización de lo que se espera en un espacio que cada vez más se privatiza, se fragmenta y despolitiza, donde la propiedad privada se defiende más que la dignidad de las personas que habitan cuerpos subalternizados.

Tal vez esos cuerpos que están “fuera de lugar” son los que van a liderar estos cuestionamientos. Tal vez esta sea una oportunidad para aglutinarse en torno al “habitar”, donde los problemas asociados al convivir y compartir un espacio encienden el motor de las luchas sociales (Harvey, 2003). Tal vez no debamos esperar a apropiarnos del cuerpo para poder apropiarnos del espacio público (Falú, 2009), sino ir por un camino simultáneo, donde nos apropiamos del cuerpo cuando nos apropiamos del espacio, una noción que cuestiona la noción de autonomía del sujeto liberal, que se restringe a la elección personal, a la voluntad y al control sobre sí mismo (Sabsay, 2011), y en lugar de ello asumimos que nuestros cuerpos se construyen en relación con otros (Butler, 2010).⁸

⁷ Ver <http://gourmet.elsol.com.ar/nota/260600>

⁸ Agradezco a Nela Meriguet, Elizabeth Vásquez y Ana Almeida por sus acertados comentarios para enriquecer este texto.

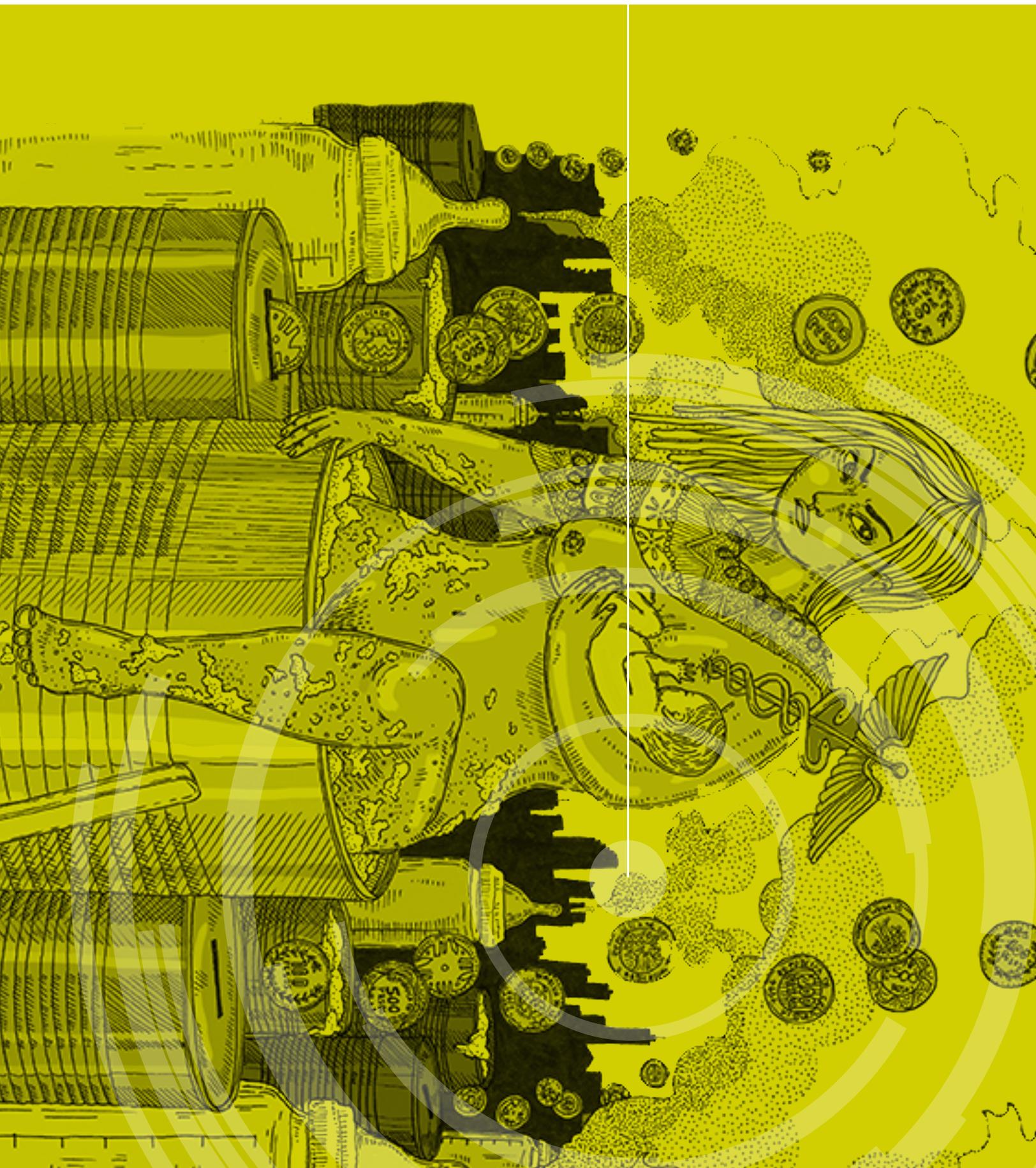
Bibliografía

- Andrade, Ruth. V. (2013). *La producción de corporalidades en la plaza Foch: separación social*. Flacso Ecuador.
- Butler, Judith. (1999). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Butler, Judith. (2008). Deshacer el género. *Paidós Studio*, 392.
- Butler, Judith. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós Iberica.
- Carrión Mena, Fernando. (2013, Marzo 9). El femicidio: todos somos Karina. *Diario Hoy*. Quito.
- Duncan, Nancy. (1996). *BodySpace Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. (N. Duncan, Ed.). London and New York: Routledge.
- Falú, Ana. (2009). *Mujeres en la ciudad de violencias y derechos*. (A. Falú, Ed.) (Primera ed.). Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Gregson, Nicky., & Rose, G. (2000). Taking Butler elsewhere: Performativities, spatialities and subjectivities. *Environment and Planning D: Society and Space*, 18(4), 433–452.
- Guarderas, Paz. (2016). Silencios y acentos en la construcción de la violencia de género como un problema social en Quito. *Revista Iconos de Ciencias Sociales*, 55, 1–23.
- Gwynne, Joelle. (2012). Slutwalk, Feminist Activism and the Foreign Body in Singapore. *Journal of Contemporary Asia*, 43(1), 173–185.
- Harvey, David. (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Hernández, Yolanda. (2015). *Movimientos (trans) feministas del Ecuador. El caso de la Marcha de las Putas - Quito*. Universidad Politécnica Salesiana Sede Quito.
- Kirby, Kathleen. (1996). Re: Mapping Subjectivity. In N. Duncan (Ed.), *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality* (pp. 45–55). London and New York: Routledge
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. (2013). *Diagnóstico, georreferenciación y propuestas especializadas de y para la población en situación de calle en el sector de la Mariscal del Distrito Metropolitano de Quito*. Quito.
- Sabsay, Leticia. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Slater, David. (1997). *Spatial politics/social movements: questions of borders and resistance in global times*. In S. Pile & M. Keith (Eds.), *Geographies of Resistance*. New York: Routledge.
- <http://slutwalkecuador.org/>.

VALERIN SAURITH LÓPEZ

Nutricionista dietista de la Universidad Nacional de Colombia,
Magíster en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana,
valerinsaurith@gmail.com

Escapando de las leches modernas/resignificando
la lactancia en la ciudad. Imagen: "Soma Difusa"
<https://www.facebook.com/somadifusa/?fref=ts>





LECHES MODERNAS/CUERPOS MODERNOS POLÍTICAS DE LA ALIMENTACIÓN INFANTIL EN COLOMBIA 1940-1980⁹

[...] Y así se cierra el ciclo de dependencia económica. Del rogado autónomo al supermercado y del pecho autónomo al Nestógeno enlatado; la estafa es total. Y sus consecuencias son mortales, ni más ni menos (Scheper-Hughes, 1997:315).

En Colombia, a partir de la década de 1940, cuando Nestlé instala plantas de producción en el territorio nacional y se materializan ciertas políticas agrícolas desarrollistas, producto de la intervención estadounidense de posguerra, emerge un nuevo entendimiento de la alimentación infantil. La medicalización de la lactancia materna que venía dándose desde finales del siglo XIX sale de la escena nacional y solo en 1980 vuelve a ser

un imperativo de salud pública. Durante cuarenta años, diversos discursos y prácticas del desarrollo lograron proyectar un conjunto de biopolíticas en las que la leche materna fue desplazada por leches modernas: Leches de Fórmulas Industrializadas (LFI) y Mezclas Vegetales (MV).

Los programas de alimentación infantil de nuestro país se mostraron como un dispositivo capaz de modificar la imagen corporal y la experiencia de sí. Las prácticas hospitalarias y las campañas promotoras de alimentos infantiles en ese entonces fomentaron una arquitectura inédita del cuerpo de la mujer. Con el afianzamiento de la modernidad, el Estado y sus expertos (médicos,

⁹ En este corto texto expongo algunas reflexiones elaboradas a partir de una investigación más amplia que terminé hace un año sobre genealogías de la lactancia materna en Colombia durante el siglo XX. Para ampliar, ver: Saurith, Valerin (2015). *Entre tetas y tetes, políticas de la lactancia en Colombia*.

nutricionistas, economistas, agrónomos, etc.) pensaron a la “mujer” como un ente monolítico, obviando las profundas diferencias que definen a estos cuerpos y los diversos espacios que ellas habitan; un ente imaginado de acuerdo con los valores requeridos por los nuevos mecanismos de producción capitalistas (por ejemplo, lógicas particulares de hábitat, movilidad, trabajo y alimentación).

Las obreras de las principales ciudades del país empezaron a conocer las LFI en salas cuna y hospitales públicos. Algunos miembros de la Asociación Colombiana de Pediatría veían a estas instituciones del Estado y en especial a *Gotas de Leche*¹⁰ como sitios estratégicos

para enseñar la importancia del consumo de LFI, pues esa información no iba a quedar “solo en la mente de la madre sino en todos en su casa, en las niñas que ven preparar correctamente el tetero a su misma madre y en las amistades en las cuales se difunden comúnmente los conocimientos de la alimentación infantil” (Camacho, 1944: 116). Calixto Torres Umaña, unos de los pediatras representativos de la época, sostenía que durante el transcurso de casi tres décadas la filosofía de Gotas de Leche se orientó a proveer a las madres la “receta” (los teteros), la cual era entendida como el alimento que debía consumir el niño, pero no se hablaba con propiedad de lactancia materna (Torres, 1944: 35).



Imagen 1. A la izquierda, publicidad de leche S-26 de Abbott Nutrition (RCP, 1970 [Mes 12]). A la derecha, publicidad de leche NAN de Nestlé (RCP, 1970 [Mes 2]).

¹⁰ Las Gotas de Leche eran centros de beneficencia, educación e investigación creados en 1919 por la Sociedad de Pediatría de Bogotá. Para 1933 existían unas 30 Gotas de Leche y salas cuna en 17 ciudades de Colombia, en las cuales se preparaba un promedio de 150.000 teteros al mes (Pohl-Valero, 2014:177).

Los mensajes sobre las bondades de las LFI, además de ser patrocinadas por el gremio médico en sus revistas especializadas¹¹ también llegaban a la población a través de la radio y de periódicos de alcance nacional. Así, las mujeres, independientemente de si sabían leer o no, eran invitadas a utilizar estos leches modernas.

Por ejemplo, en 1950, los asistentes a las primeras jornadas pediátricas realizadas en Barranquilla pidieron a los ministerios de Higiene y de Hacienda “la importación oficial, libre de arancel aduanero, de leches condensadas o en polvo, en cantidades suficientes para el consumo nacional y su expendio a precio de costo en ciudades, pueblos y corregimientos, especialmente atendiendo las necesidades de la alimentación infantil” (Osorio, 1950:246).



Imagen 2. No hay que confundir las diversas clases de alimentos para niños (Cromos, 1940). La misma imagen de la izquierda se expuso en el periódico *El Tiempo* (1940).

¹¹ Por ejemplo, la *Revista Colombiana de Pediatría y Puericultura* (RCPPI), creada en 1940 por la Asociación Colombiana de Pediatría. Desde 1942, en esta revista empiezan a aparecer las primeras publicaciones de las LFI Nestlé.

Con el transcurso de las décadas ingresaron al país más multinacionales productoras de LFI (Wyeth, Mead Johnson, Abbott). Estas leches eran costosas y difíciles de adquirir para una familia obrera, por lo cual el gremio médico realizó varios esfuerzos para solicitar al Estado que mejorara su acceso y disponibilidad.

Considerando las limitaciones de producción de alimentos, la falta de ingesta de proteínas y la baja capacidad adquisitiva de la población más necesitada, nuestros expertos desarrollistas promovieron la producción a bajo costo de alimentos en polvo a base de proteínas vegetales. El primero de estos productos llevaba por nombre Incaparina, desarrollada en conjunto con el Instituto de Nutrición de Centro América y Panamá (Incap). En 1964 nuestro país fue el primero de Latinoamérica en sembrar comercialmente el maíz de gene opaco, variedad de maíz mejorada, utilizada para la producción de varias mezclas vegetales (Fajardo, 2000:147, 148).

Las MV eran vistas como “alimentos de alto valor nutritivo que podían ser usadas como cualquier harina común, con las ventajas de que su precio es módico y que con ellas se obtienen algunas de las sustancias que se encuentran en la carne, la leche o los huevos” (*El Campesino*, 17 de mayo de 1970). El Instituto Nacional de Nutrición (INN) fue un elemento clave en el éxito de la introducción de MV en los hogares. Este instituto coordinaba las acciones de los programas de alimentación del país, a través de los cuales se entregaban insumos e información sobre las leyes modernas de la buena nutrición. En escuelas, comedores comunitarios

urbanos y rurales, y a través de las visitadoras salubristas y nutricionistas, se enseñaba el consumo de MV. Los medios de comunicación de la época, sobre todo Radio Sutatenza, y toda la estrategia pedagógica de la ACPD influyeron en el posicionamiento de este alimento.¹²

En Colombia, las MV fueron promocionadas principalmente para el consumo de las clases obreras de nuestras ciudades y para las familias de las zonas rurales; aun así, muchas mujeres de estos contextos también conocieron



Imagen 3. A la izquierda, "Duryea: nueva leche vigorosa de maiz opaco" (*El Campesino*, 13 de diciembre de 1970). A la derecha, "Mezclas Vegetales" (*El Campesino*, 14 de marzo de 1971). La imagen de la izquierda también apareció en el periódico *El Tiempo* (1970). La leyenda que la acompañaba contemplaba lo siguiente: "Duryea. Nueva y vigorosa leche de maiz opaco. Delicioso alimento infantil enriquecido. Por primera vez en Colombia y en el mundo, un alimento infantil con las mismas propiedades de la leche, a menor costo: leche de maiz opaco Duryea. A Duryea basta agregarle agua, hervir por cinco minutos y quedan listos los más ricos teteros y coladas. Un paquete de Duryea da 16 ricos teteros. Duryea, el *milagro de la ciencia para la alimentación infantil*. Duryea, el más nutritivo y económico alimento infantil (*El Tiempo*, 11 de diciembre de 1970).

las LFI gracias a las donaciones de la ONU (Programa Mundial de Alimentos), Care y Caritas, Alimentos para la paz y por las mismas empresas productoras (todas estas organizaciones y empresas entraron a Colombia después de 1940).

La promesa del desarrollo se cumplió solo para unas pocas personas; el uso de las leches modernas (LFI y MV) en lugares sin agua potable y sin servicios públicos, causó más muerte, más desnutrición y más daño del que se pretendía evitar. En 1970 el gremio médico empezó a reconsiderar el uso de todos estos alimentos infantiles, pero solo a finales de esa década se operativizaron las primeras políticas públicas pro lactancia.

La OMS ha influenciado esta nueva toma de deci-

12. Acción Cultural Popular (ACP), fue una organización de educación rural "para el progreso" que se llevó a cabo desde 1947 hasta 1989. Su estrategia comunicativa, de gran envergadura, fue reconocida como una de las más exitosas de Latinoamérica. La organización contaba con: a) un programa radial transmitido por Radio Sutatenza, que en 1969 llegó a tener más de 600 kilovatios de potencia y lograba cubrir todo el territorio nacional; 2) escuelas radiofónicas, en donde los oyentes podían interactuar con los formadores y consultar dudas acerca de los contenidos educativos que se emitían, no solo en la radio sino en c) el periódico *El Campesino* y en d) cartillas de educación. Los mensajes y campañas educativas desplegadas por todo el país contemplaban temáticas fundamentales sobre agricultura, economía doméstica, higiene y salud, conservación del suelo, mejoramiento de la vivienda, nutrición, recreación y procreación responsable. Del periódico se editaron 1.635 números consecutivos para un total de 75.749.539 ejemplares y de las cartillas se distribuyeron 6.453.937 en 955 municipios del país. Para más información sobre ACPD ver: <http://www.banrepublicultural.org/radio-sutatenza> (Consultado el 2 de julio de 2015).



Imagen 4. La imagen de la izquierda apareció el 15 de junio de 1969 y la de la derecha el 7 de febrero de 1971, ambas en el periódico *El Campesino*. En la izquierda se observa una lata de leche en polvo (junto a los alimentos lácteos). En la imagen de la derecha se observa una bolsa de Incaarina (junto a los alimentos fuentes de proteínas). Esta gráfica era la guía alimentaria que en ese momento utilizaba el INN para brindar educación alimentaria a la población.

siones; su intervención obedece a una “corrección”, a una reingeniería de las mismas políticas desarrollistas. Desde 1980 se promueve la teta y no el tete, el seno materno y no el biberón, ha cambiado la “técnica” de alimentación infantil propuesta por los expertos, pero el régimen discursivo que produce las políticas no. Estas siguen imaginando un sujeto mujer que “responde a una construcción metonímica del sistema heterosexual de producción y de reproducción que autoriza el sometimiento de dicho cuerpo como fuerza de trabajo y como medio de reproducción” (Preciado, 2002:22). Desde entonces, la educación en lactancia se enfoca en intervenir a madres trabajadoras que no cuentan con los medios más adecuados para llevar a cabo una óptima secreción láctea, es decir, las que tendrían que adaptar su cuerpo a su entorno laboral u otras particularidades ambientales (movilidad o tiempo, por ejemplo).

La Encuesta Nacional de la Situación Nutricional en Colombia (Ensin, 2010) refiere que las mujeres de las zonas rurales amamantan más tiempo que las de las zonas urbanas. En la actualidad, para el Estado es urgente que las madres de las grandes ciudades contribuyan a disminuir los niveles de morbilidad infantil, lactando a sus hijos desde la primera hora de vida hasta los dos años como mínimo; eso sí, sin dejar de “trabajar”, sin dejar de participar en los mecanismos urbanos de producción.

En 2015, el eslogan de la Semana Mundial de la Lactancia Materna fue “Amamantar y trabajar, logremos que sea posible”. ¿Desde cuándo y en qué lugar no es posible realizar ambas cosas? ¿Por qué una política de salud busca que las mujeres lacten y trabajen a la vez? ¿Cuáles son esas mujeres que han dejado de amamantar en aras de cumplir con una labor remunerada por fuera del hogar? ¿Es la lactancia materna un trabajo?

Las ideologías que contraponen la familia (o la comunidad) a la fábrica, lo personal a lo social, lo privado a lo público, el trabajo productivo al improductivo, han sido útiles para las sociedades capitalistas, en donde las actividades reproductivas y/o domésticas que las mujeres realizan usualmente dentro del hogar, en ausencia de salario, son entendidas solo como actos de amor o atributos de la feminidad, y no como acciones que generan valor económico y social (Federici, 2013: 25, 62).

Una retórica vigente usada para persuadir a las madres hacia la escogencia del seno y el rechazo del biberón es el discurso del “amor maternal”, propuesto por el gremio médico antes de que aparecieran las leches modernas en nuestro país con el objeto de fraguar la imagen de

mujer/madre, figura del orden social imaginado por ellos (Pedraza, [1996] 2011:200). Estas representaciones de maternidad reaparecieron luego de 1980 dentro de teorías fisiológicas y psicológicas de la nueva ciencia de la lactancia.¹³ Creo que se puede tomar partido de este tipo de retóricas (reinventarlas/descolonizarlas) para poder irrupir con el modelo de producción de subjetividad capitalista en el que están inmersas las actuales políticas del amamantamiento. Con esto hago una invitación a pensarnos los afectos como modificaciones del cuerpo que incrementan o disminuyen

¹³ Para ampliar esta discusión acerca de las formas en que están pensadas las políticas de lactancia materna en Colombia luego de 1980, ver: Saurith, Valerin (2015), “Flujos de leche materna y de capital”, en *Entre tetas y tetas, políticas de la lactancia en Colombia*, Pp. 55-77.



Imagen 5. “Amamantar y trabajar. logremos que sea posible”. Estación de Transmilenio Av. Jiménez, Bogotá, D.C. Esta foto la tomé el 5 de agosto de 2015 durante la celebración de la Semana Mundial de la Lactancia Materna.

su capacidad de actuar (Spinoza, citado en Federici, 2011:191), no como un simple sentimiento de cariño y amor, o como un “don natural” de las mujeres.

Para poder amamantar a nuestros hijos e hijas por fuera de los términos impuestos por la medicalización y los discursos desarrollistas, podemos empezar por cuestionarnos el espacio en donde vivimos y cómo han sido construidas nuestras subjetividades de maneras instrumentalizadas en pro de habitarlo. Recuperar el “valor social” de la lactancia pasa por el ejercicio de pensarnos nuevos territorios, nuevos mundos. Los análisis en torno al amamantamiento que se hacen desde diversas áreas del conocimiento deben cuestionar la configuración moderna de las ciudades, del tiempo, del trabajo, de la economía, de la maternidad, de la hipersexualización de nuestros senos, etc. Creo que este puede ser un camino para ir situando la lactancia en el cruce de múltiples formas de comprensión que nos permitan devolver la leche a nuestros cuerpos y liberarla de los flujos del capital.

Bibliografía

- Fajardo, Luis (2000). “Apuntes de la historia de la nutrición en Colombia” en *Historias de la nutrición en América Latina*. Disponible en http://www.sochi-nut.cl/pdf/HistNut_SLAN.pdf (Consultado el 12 de noviembre de 2014).
- Federici, Silvia (2011). “Sobre el trabajo afectivo” en *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficante de sueños (2013).
- Ministerio de la Protección Social (2010). Encuesta Nacional de la Situación Nutricional en Colombia, Ensin. P. 12. Disponible en: <http://www.icbf.gov.co/portal/page/portal/Descargas1/Resumenfi.pdf>
- Pedraza, Zandra (1996) (2011). En cuerpo y alma. *Visiones del progreso y de la felicidad. Educación, cultura y orden social en Colombia* (1830-1990). Bogotá: Uniandes.
- Pohl-Valero, Stefan (2014). “La raza entra por la boca”, en Energy, Diet, and Eugenics in Colombia, 1890-1940. *Hispanic American Historical Review*. 94(3):455-486.
- Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto contrasexual*. Madrid: Opera Prima.
- Saurith López, Valerin (2015). *Entre tetas y tetes. Políticas de la lactancia materna en Colombia*. Disponible en <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/17066/1/SaurithLopezValerin2015.pdf>

Scheper-Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto. Vida y violencia cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

Fuentes primarias

Osorio, Luis (1950). "Campaña pro nutrición infantil" en Primeras Jornadas Pediátricas de Colombia. Bogotá: Sociedad Colombiana de Pediatría y Puericultura.

Torres, Calixto (1944). *Sobre dispepsias del lactante*. Bogotá: Siglo XX.

Revistas y periódicos

Camacho Gamba, J. "Cómo enseñar al pueblo el cuidado de los niños", en *Revista Colombiana de Pediatría y Puericultura* (1944). Año III, Número 6:112-119.

Cromos (1940). "No hay que confundir las diversas clases de alimentos para niños" (1219 labr. 20,1940):19.

El Campesino (1969). "Nuestros alimentos". 15 de junio.

El Campesino (1970). "Nuestros alimentos". 17 de mayo.

El Campesino (1970). "Leche de maíz opaco Duryea". 12 de diciembre.

El Campesino (1970). "Nuestros alimentos". 13 de diciembre.

El Campesino (1971). "Nuestros alimentos". 7 de febrero.

El Campesino (1971). "Nuestros alimentos". 14 de marzo.

Revista Colombiana de Pediatría y Puericultura (1945). "Leches ácidas Nestlé". 4 (10):102.

El Tiempo (1940). "Para las madres". 21 de enero.

El Tiempo (1970). "Leche de maíz opaco Duryea". 11 de diciembre.

Revista Colombiana de Pediatría y Puericultura (1945). Publicidad Mead Johnson. 5(6):100.

Revista Colombiana de Pediatría y Puericultura (1970). La más semejante. Publicidad Wyeth. 15(6):s.p.

Revista Colombiana de Pediatría y Puericultura (1970). Resultados fisiológicos comparables a la leche de mujer. Publicidad Nestlé. 15(1):s.p.

FALLON HERNANDEZ PALACIO

Joven investigadora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena, Centro de Conflictos y Paz, y Centro de Políticos e Internacionales (CEPI) de la Facultad de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad del Rosario.
fallonhernandez.palacio@gmail.com

En el centro, está mi centro, y el de muchas mujeres. Yo escribo desde la invisibilidad, lo que llaman sucio e innombrable: la vulva, la vagina. Escribo desde sus cuerpos plasmados en creaciones artísticas. Escribo desde mi cuerpo, porque me reencontré conmigo gracias a ellas, a las mujeres Emberá Chamí. Las artes, la educación popular, un territorio tan cercano al que me vio nacer, todo esto ha confluído para la realización de este escrito. Y en encuentros sororos, encontré sus resistencias a través de la danza, el tejido de chaquiras, y de cómo plasmaron en sus cuerpos el placer. Me di cuenta que lo innombrable sí es nombrable y que nuestros cuerpos son lugares que narran y mapean historias, que aunque están atravesados por dolores y sufrimientos, siempre tienen tintes de resiliencia con los destellos del bienestar y la magia que brinda el placer. Fallon Deloto.







MUJERES EMBERÁ CHAMÍ MÁS ALLÁ DE LA ABLACIÓN GENITAL FEMENINA: CUERPOS CREATIVOS, RESISTENTES Y RESILIENTES

Mi cuerpo, nuestros cuerpos femeninos, desde estos siento que se entretejen las más grandes reivindicaciones de las mujeres. Son cuerpos atravesados por diversas transgresiones y violencias, pero a su vez por diversas creaciones y resistencias. Allí se fecundan y nacen procesos de libertad, bienestar, placer, sanación y resiliencia. Estos procesos no son iguales para todas las mujeres, pues desde el enfoque de la interseccionalidad (Crenshaw, 1995) se han tenido en cuenta las diferentes categorías identitarias que nos atraviesan, como la etnia, la raza, el nivel de formación, la clase y la sexualidad, entre otras.

Sin embargo, aunque existen estas diferenciaciones categóricas que permiten un mayor análisis y entendimiento frente a las mujeres en sus individualidades y colectividades, he encontrado que existen interconexiones según nuestras historias, experiencias y luchas,

que logran establecer “relaciones de mutualidad, corresponsabilidad e intereses comunes”, que permiten construir la *solidaridad feminista*, donde “cada experiencia histórica ilumina las experiencias de las otras” (Talpade 2003:439). En un primer momento pretendo que las mujeres logremos encontrarnos en una *solidaridad feminista* a través de las interconexiones que podamos encontrar en nuestros genitales,¹⁴ nuestra

14. En este punto no pretendo entrar en una discusión sobre el concepto de “género” y todo lo que este implica, y tampoco sobre lo que significa ser “mujer” más allá del sexo con el que se nace. Ya que mi verdadera pretensión es hablar del corte que se realiza al clítoris de las mujeres emberá chamí. Al ser el clítoris parte de los genitales de quienes nacemos con vulva, pretendo que las mujeres diversas encontremos interconexiones con dichas mujeres indígenas. Además, los genitales femeninos y su abordaje desde la academia de las ciencias sociales sigue siendo tabú. Igualmente, aclaro que mi objetivo no es solo hablar de la ablación genital femenina, sino exponer las memorias corporales que dan cuenta de las resistencias y la resiliencia, de cuerpos creativos femeninos e indígenas, que van más allá de dicha práctica genital.

vulva/vagina, ya que en ella se encuentra el clítoris, aquel “botón” que es cortado por medio de un procedimiento quirúrgico, denominado Ablación Genital Femenina (AGF).

Ahora bien, cuando se habla de dicha *solidaridad* es posible empezar a hablar *sororidad*, donde ya no solo encontramos esas interconexiones sino que empezamos a crear alianzas, existenciales y políticas, “cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad (...) para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer” (Lagarde 2006:3). En este punto me encuentro, junto a la metodología de este artículo, que cuenta con los resultados de dos seminarios que realizamos como Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI),¹⁵ con aproximadamente 40 mujeres Emberá Chamí para el primer encuentro, y 80 para el segundo, en el Resguardo Unificado del Río San Juan en Mistrató, Risaralda (Colombia), los días 26 y 27 de noviembre de 2014, y 5 y 6 de agosto de 2015.

Aunque los seminarios fueron realizados por un equipo, y se abordaron diversos temas, en este escrito solo voy a hacer referencia a los resultados de las pedagogías que tuvieron como eje transversal el cuerpo, donde se realizaron ejercicios de memoria como mapas

de cuerpo, pintura corporal y masajes. Por medio de las pedagogías nombradas, en un espacio de diálogo de saberes, se iniciaron reflexiones y alianzas entre las mujeres Chamí y las mujeres de la EIDI, con el objetivo de contribuir al empoderamiento y fortalecimiento de los liderazgos de las mujeres indígenas a través de sus sentires, historias, experiencias, identidades y desde el autorreconocimiento de sus cuerpos.

Ahora bien, recorro a los cuerpos por la importancia que tienen en los procesos de memoria corporal y en los estudios de geografías feministas. Respecto a la memoria corporal, y teniendo como referencia los procesos de memoria histórica, se puede decir que dicha memoria logra encontrar la reparaciones desde el cuerpo, al partir de historias individuales que se integran en construcciones colectivas, y desde las emociones, que antes no habían tenido un espacio para ser expresadas, y que al dejar el silencio empiezan a tejer luchas por la justicia (ECAP y UNAMG, 2009: 15-16-21). En lo referente a los estudios de geografías feministas, me remito a Linda McDowell para entender el cuerpo como un espacio que “posee una historia y una geografía” (McDowell 2000: 58), pero además, como lo menciona Judith Butler, como un “lugar cultural con significados de género” (McDowell 2000: 63), por lo cual creo posible que a través de los cuerpos se pueden mapear y rastrear vivencias, experiencias y emociones que se relacionan con la construcción social de “mujer” dentro de la sociedad y la cultura Emberá Chamí.

¹⁵ Es una escuela y un centro de investigación de la Universidad del Rosario, enfocado en la formación de líderes y lideresas indígenas, a través de la educación popular y el diálogo de saberes. Mayor información en el siguiente link: <http://www.urosario.edu.co/diplo-macia-indigena/inicio/>

Uno de los objetivos del presente escrito es brindarles el protagonismo a las mujeres Chamí. Entonces, es posible decir que dichas mujeres son actoras super-vivientes de violencias que atraviesan su condición de género y etnia; dentro de estas violencias se encuentra la práctica de la AGF. Aunque es una práctica dolorosa, se reconoce que tiene gran importancia la no revictimización, además de ser un tema que ya abordé con mayor profundidad en otros escritos.¹⁶ Por lo anterior, para este documento planteo la siguiente pregunta: ¿cuáles han sido los procesos de resistencias que las mujeres Emberá Chamí de Mistrató,¹⁷ Risaralda, han logrado, a través de sus cuerpos, más allá de la práctica de la AGF?

Para dar respuesta a la pregunta, se debe considerar que la AGF en las Chamí ha sido vista como una “curación” u “operación”, pues se realizaba para “arreglar” un defecto en el cuerpo femenino, de forma tal que si el clitoris, según la partera, sobrepasaba la vulva, debía ser cortado (González, 2013:220). Dicha “curación” ha sido una práctica transmitida generacionalmente por mujeres. Las razones por las cuales se ha practicado son diversas. La principal es que el clitoris puede llegar a crecer hasta lograr el tamaño de un pene, y con este crecimiento, las mujeres puedan volverse lesbianas,

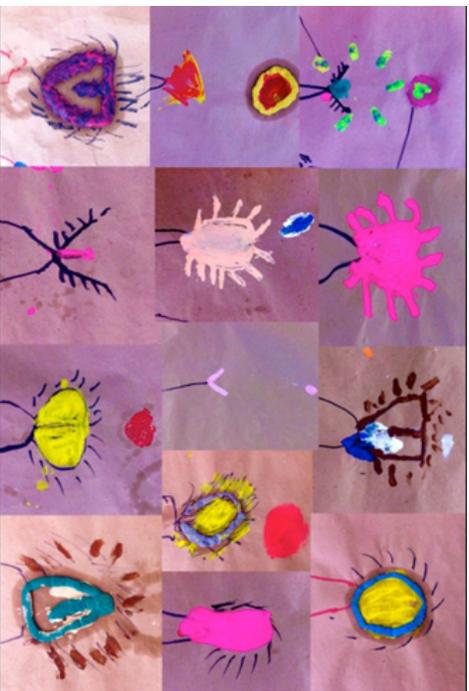
promiscuas o infieles, además de que el clitoris no ha sido considerado algo estéticamente agradable para los hombres. En estas creencias se observa el miedo de las mujeres de ser abandonadas por sus esposos, pues varios relatos indicaban que si tenían el clitoris grande, ellos las podían abandonar. También desde la cosmogonía indígena se planteó la creencia de que si la mujer se movía durante el acto sexual, podía destruir el mundo (Hernández, 2015).

Después de finalizado el proyecto Emberá Wera,¹⁸ puede decirse que se presentaron ciertos cambios en las creencias frente a la práctica. Algunas mujeres empezaron a reconocer que las niñas podían morir por el procedimiento, y manifestaron que las podían meter a la cárcel si lo realizaban. Otras adquirieron el discurso de Naciones Unidas y mencionaron que ya no era una curación sino una muestra de maltrato y discriminación. También hubo quienes cuestionaron la veracidad del crecimiento del clitoris y las implicaciones mencionadas (Hernández, 2015). Respecto a si la práctica se realiza aún, puede decirse que en el año 2014, en la prensa nacional se registraron 14 casos (*El Espectador*, 2014), y que algunas mujeres en territorio Chamí han manifestado que todavía “escuchan” que algunas mujeres la realizan (Diario de campo, 2014).

16 Otros escritos: “Ablación Genital Femenina (AGF): el Proyecto Emberá Wera y su efecto en la comunidad Emberá Chamí de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico en Risaralda (2007-2014)”. (Tesis de grado). “Las mujeres Emberá Chamí y la Ablación Genital Femenina: las artes como medio. Vidas, feminismos, sexualidades y cuerpos” (en prensa).

17 En este caso hago referencia a las mujeres participantes de los seminarios.

18 Proyecto (2007-2011) realizado por el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA), que tenía como objetivo eliminar la AGF en las comunidades Emberá Chamí de Mistrató y Pueblo Rico en Risaralda.



“Simbología del amor de las mujeres Emberá Chamí: los colores de la genitalidad”.

Fuente: Fallon Hernández.

Ahora bien, la idea es ir más allá de la práctica y dar cuenta de todas las demás reflexiones, resistencias,¹⁹ creaciones y capacidades de resiliencia,²⁰ que las Chamí han experimentado desde sus cuerpos. En el

19 Cuando me refiero a las resistencias de las mujeres Chamí quiero indicar cómo dichas mujeres han resistido desde sus cuerpos frente a las diversas violencias que las atraviesan. Dentro de estas violencias puedo mencionar violencias sexuales y domésticas. Y la AGF, pues aunque la idea no es juzgar a las mujeres por la realización de la misma, sí es posible aceptar que esta práctica genera muerte y es transgresora con los genitales femeninos. Por lo anterior, quiero mostrar todo aquello que las mujeres desde sus cuerpos realizan, experimentan y encuentran, para resistir a dichas violencias.

20 Según Aldo Melillo, la resiliencia es “la capacidad a superar los efectos de una adversidad” a la cual las personas están sometidas; incluso, se refiere a la capacidad de salir fortalecidas de la situación (2004: 63). Desde dicho concepto quiero mostrar cómo las mujeres Chamí, en vez de ser víctimas de una práctica como la AGF, son sobrevivientes.

primer seminario las mujeres se hicieron en parejas y se dibujaron a través de los mapas de cuerpo. Allí identificaron sus cuerpos por medio de sus vestidos, collares en chaquiras y su pelo largo y negro, plasmando así su identidad cultural. Dibujaron el bienestar como destellos de luz que salían de sus cuerpos; la alegría en los senos, representando lo femenino cuando amamantan a sus hijos y cuando les brindan cariño a sus esposos; la pena y el miedo los señalaron en el corazón y en la cara, como una emoción producida cuando van a hablar en público. El dolor fue indicado en el abdomen, dibujado como una mancha roja por la menstruación, y en los genitales, por el parto. En el transcurso del ejercicio, sin que se les pidiera, las mujeres empezaron a dibujar sus vulvas/vaginas, manifestando que allí sentían alegría y amor. De esta forma, todas dibujaron sus genitales; a pesar de cualquier corte o “curación”, tuvieron la valentía de reconocer y simbolizar esta parte de cuerpo, dejando las censuras de lado, teniendo en cuenta que para la mayoría de mujeres, sin importar la cultura, nacionalidad o etnia, la vulva/vagina sigue siendo un tabú, una parte inexplorada y transgredida. Así pues, reivindicaron la diversidad de sus genitales por medio de diferentes colores, dando cuenta de cómo desde la creatividad y sus cuerpos han logrado resistir reconociendo, y en esta ocasión visibilizando, sus vulvas/vaginas.

En el segundo seminario se recurrió a una experiencia a través de pintura corporal, considerando la conexión que las mujeres tienen con esta, debido a las figuras

que se pintan en sus rostros con tinta de kipara,²¹ para verse bellas y representar su cultura. Así pues, cuando se abordó el tema de Derechos Sexuales y Reproductivos,²² en este caso el derecho a la integridad personal, física, psíquica y social, se habló del derecho a disfrutar de una vida en plenitud, libre de todo tipo de violencias, torturas y tratos crueles, por lo cual invité a las mujeres a que pintaran esa parte del cuerpo donde sentían bienestar, con el fin de que la reconocieran y recordaran el derecho mencionado.

De esta forma, algunas de las mujeres compartieron el lugar donde se pintaron y el porqué. La primera mujer se pintó las piernas y manifestó que lo hizo porque, gracias a estas, puede caminar, seguir adelante y moverse. La segunda se pintó los senos y señaló que

21 Planta con la que crean la tinta para pintar sus rostros.

22 En esta clase busqué ser dinámica entre la teoría y la práctica, considerando la diferencia de idioma, el nivel educativo y las diferentes edades de las mujeres que nos acompañaron. Todo inició con un diálogo de saberes, frente a lo que ellas conocían sobre los derechos; sin embargo, fue poco lo compartido y decidieron darme la palabra. Los derechos que expuse fueron los siguientes: 1. Derecho a la vida; 2. Derecho a la libertad; 3. Derecho a la integridad personal, física, psíquica y social; 4. Derecho a la seguridad; 5. Derecho a la intimidad sexual; 6. Derecho a la igualdad; y 7. Derecho a la salud sexual y reproductiva. En algunos de estos derechos, para llegar a su entendimiento práctico, recurrí a pedagogías alternativas. Para el derecho número 3 se realizó un ejercicio de pintura corporal, donde debían indicar el bienestar en sus cuerpos. Para el derecho número 5 se realizó un teléfono roto, con el objetivo de entender la influencia de terceros y el respeto a la confidencialidad. En el derecho número 6 se realizó un ejercicio en el cual, por grupos, las mujeres debían dibujar a la líderesa Emberá Chamí, determinando lo que la caracteriza y aquello que le hace falta para mejorar. En el derecho número 7 se recurrió a un masaje corporal con aceite esencial para un reencuentro sensitivo con el cuerpo, con el cual es posible sentir placer.



“Mujer Emberá Chamí: un cuerpo colectivo desde bienestar individuales”.
Fuente: Fallon Hernández.

con ellos alimenta a sus hijos. La tercera se pintó las manos y mencionó que con ellas puede tocar, cocinar, sembrar, sentir y acariciar. La cuarta se pintó las uñas y expresó que con ellas puede rascarse. La quinta se pintó los labios y manifestó que a través de la boca puede hablar, comer, besar, expresarse. La séptima se

pintó la oreja para señalar la importancia de escuchar bien, y la octava se pintó debajo de un ojo y en la nariz, pues con los ojos puede ver por dónde camina y con la nariz puede oler lo que cocina.

Así pues, es posible observar que existen diversas partes del cuerpo con las cuales las Chamí se reivindican desde sus cotidianidades, en las cuales han identificado capacidades como el hecho de expresarse y escuchar. Igualmente, se evidencia la reivindicación de los senos al nombrarlos y señalar la importancia de amamantar, ya que esta es una parte del cuerpo que,



“Un masaje corporal: cuerpos que se manifiestan desde el sentir”.
Fuente: Fallon Hernández.

como la vulva/vagina, también ha sido un lugar tabú. Asimismo, identificaron partes relacionadas con el placer, como las uñas al rascarse, las manos al acariciar, la boca al comer y besar, la nariz al oler la comida, lo cual me permite remitirme al erotismo como forma subjetiva de placer, ya que es posible erotizarse “desde el placer que sentimos al observar, oler, escuchar, degustar, acariciar (...) al disfrutar lo que hacemos, etcétera” (O’nil 2014: 19). Las Chamí reconocieron en sus sentidos la importancia del disfrute y del placer, indicando que algunas partes de sus cuerpos les han permitido tener una mejor vida.

En esta misma línea del erotismo, al finalizar el segundo seminario, cuando se habló del Derecho a la salud sexual y reproductiva, y de la capacidad de conocer sus cuerpos, expresar afecto, obtener placer, hice un ejercicio donde las mujeres se brindaron caricias corporales con un aceite esencial. Se masajearon la cara, el cuello, los brazos, lo cual produjo sonrisas en sus rostros. Puedo decir que se acercaron a vivir el *erótico* desde la globalidad, que implica “el cuerpo en toda su extensión y plenitud” (O’nil, 2014:19). Este ejercicio lo hice para que las Chamí recordaran que es posible brindarse placer y caricias, que a través de ellas las mujeres podemos sobreponearnos ante los agravios, recordando nuestra capacidad de resiliencia y lo que mencionaba Audre Lorde (2010) acerca de que lo *erótico* es “un recurso femenino y espiritual dentro de nosotras”, una fuerza de vida, una poderosa energía creativa que se presenta por medio de la capacidad

del goce al compartir y por la autoconexión que se manifiesta cuando disfrutamos de la danza, la música, el sol, o cuando simplemente tenemos presente nuestra capacidad de sentir. Evidentemente, al final del ejercicio las mujeres estaban sonrientes, y repetían: “Me sentí muy bien”, “me sentí feliz, muy alegre”, “con ganas de trabajar” (Diario de campo, 2015).

Lejos de concluir, debo dejar claro que no podemos encasillar a las mujeres Chamí solo en términos de la AGF, ni pensar que sus cuerpos se reducen a ello. Claramente, sigue siendo un tema relevante que debe ser abordado; pero la tarea es no revictimizarlas ni culpabilizarlas, sino reflexionar frente a sus fortalezas, y que por medio de encuentros *sororos* se apoyen procesos autónomos que también puedan hacer énfasis en el tema de la AGF. Los cuerpos de las mujeres Emberá Chamí son creativos, resistentes y resilientes, no solo a partir de lo que mencioné, sino también del arte manual de las chaquiras, donde las mujeres plasman símbolos culturales en collares y pulseras, los cuales buscan vender en ciudades como Bogotá para el sostenimiento de sus familias, pero donde se encuentran con actos de discriminación y con poca valoración de sus artesanías. Igualmente, por medio de las danzas muestran una cultura que sobrevivió a la colonización, movimientos que las mujeres han guardado generacionalmente en sus cuerpos, por medio de los cuales han resistido. Así pues, a pesar de las violencias vividas, las creencias frente a lo que implica tener clítoris, los cuerpos de las mujeres

Chamí han representado diversas resistencias que han tomado forma a través del arte y la creatividad.

Bibliografía

Libros

González Henao, Raquel (2013). Así cuentan la historia. Mujeres y memoria Emberá. Editorial Gente Nueva, Bogotá.

Capítulos de libros

Talpade Mohanty, Chandra (2003). “De vuelta bajo los ojos de Occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticolonialistas”. En: Suárez y Hernández (eds.). Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes.

McDowell, Linda (2000). “Dentro y fuera de lugar: cuerpo y corporeidad”. En: Género, identidad y lugar. Un estudio de geografías feministas. Ediciones Cátedra, Madrid.

Documentos institucionales

Centro de formación-sanación e investigación transpersonal O'nil (2014). Escucharnos, “darnos cuenta” y transformar. Aprendizajes y reflexiones en Guatemala desde la terapia de reencontro.

Otros documentos

Crenshaw, Kimberlé Williams (1991). "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review*.

Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP). Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG), 2009. Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado. Guatemala.

Hernández Palacio, Fallon (2015). "Abiación Genital Femenina (AGF): el Proyecto Emberá Wera y su efecto en la comunidad Emberá Chamí de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico en Risaralda (2007-2014)". Universidad del Rosario.

Hernández Palacio, Fallon. Diario de campo del "Seminario de liderazgo y empoderamiento de las mujeres Emberá Chamí a través de las artes y la interculturalidad". Leguadas, Resguardo de Mistrató, Risaralda. 26 y 27 de noviembre de 2014.

Hernández Palacio, Fallon. Diario de campo del "Segundo Seminario de liderazgo y empoderamiento de las mujeres Emberá Chamí a través de las artes y la interculturalidad". Río Mistrató, Resguardo de Mistrató, Risaralda. 5 y 6 de agosto de 2015.

Lagarde, Marcela (2006). "Pacto entre mujeres sororidad". En: Coordinadora Española para el Lobby Europeo de Mujeres. Disponible en: http://e-mujeres.net/sites/default/files/pacto_entre_mujeres_sororidad.pdf

Lorde, Audre. Lo erótico como poder. En: Módulo 4, Subjetividad y sexualidad en clave feminista. Heterorrealidad. Alianza Política Feminista (Asociación Feminista La Cuerda, Asociación de Mujeres de Petén Ixqik, Alianza Política Sector de Mujeres). Disponible en: [http://www.semillerosdepensamientos.org/include/uploads/nodo/MODULO_4_\(SUBJETIVIDAD\).pdf](http://www.semillerosdepensamientos.org/include/uploads/nodo/MODULO_4_(SUBJETIVIDAD).pdf)

PARACOS EN EL HOGAR

Eloisa Berman Arévalo

Candidata a PhD, Universidad de North Carolina, Chapel Hill,
eloisberman@gmail.com

Cuando llegaron a Paloalto, los paramilitares establecieron dos campamentos. Uno de ellos fue el patio de Celia, detrás de su cocina.

"Detrás de la reja de palo que ves ahí, lo único que se veía era ese verde. Ahí limpiaban sus armas, colgaban sus hamacas, ahí dormían. Era prácticamente su casa. Mi patio."

Además de los campamentos, los paramilitares invadían frecuentemente el espacio del hogar, obligando a las familias a regalarles cerdos y gallinas; a la mujeres a lavarles la ropa, hacerles café y cocinarles. A pesar de que sus demandas eran agresivas e intimidantes, las familias a veces ponían resistencia. En esos casos, había disputas verbales en las que los locales explicaban la injusticia de "pedirle comida al pobre" o simplemente pedían un poco de respeto. Como administradoras del espacio doméstico y suponiendo que su género las protegería de actos violentos, no pocas mujeres

retaron a los paramilitares de manera directa. Cuenta Celia que estas disputas eran asunto cotidiano:

"Uno de ellos se dio cuenta que yo le tenía miedo. La verdad es que él sabía que yo no gustaba de él. A veces, cuando veía que tenía el caldero en el fogón, llegaba y me decía que le hiciera café. Y yo: "Café? ¡Qué café ni qué na! ¡Estoy cocinando mi comida!". Pero igualito él me hacía bajar el caldero. Pero yo igualito siempre me portaba 'guapa'".

En situaciones de extrema vulnerabilidad, mujeres como Celia desempeñaron un papel fundamental en el restablecimiento de un sentido del "lugar del hogar" (Hooks, 1990), en resistencia a la territorialización paramilitar. A pesar de ser mayormente ineficaces en diferir las demandas de los paramilitares, estas reacciones se convertían en actos dignificantes y ejercicios simbólicos de poder sobre el espacio doméstico en un contexto de invasión violenta del mismo.



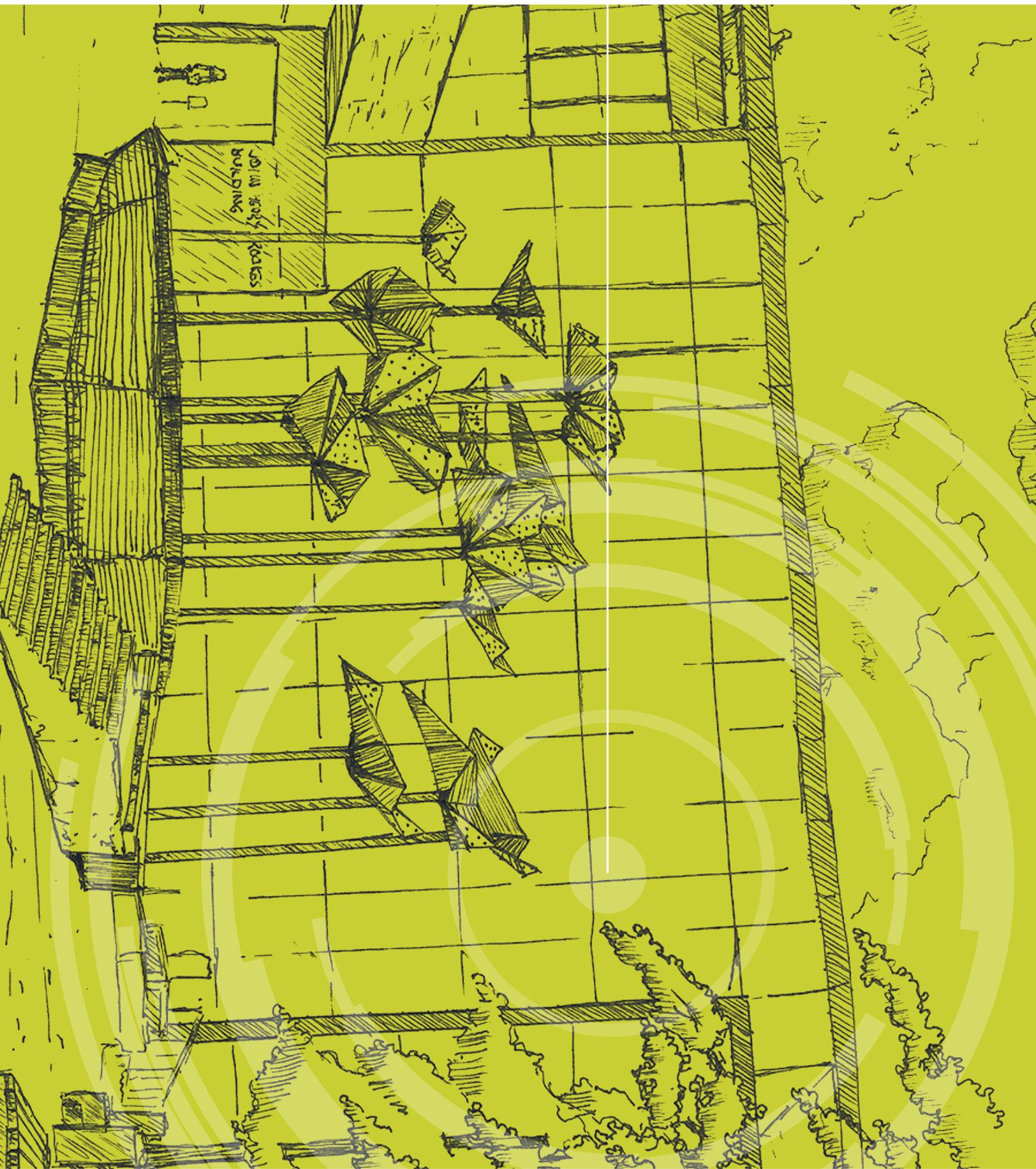
La cocina y el patio de Celia

MARIA MEDINA - VIGENT

Becaria Predoctoral FPI-UJI, Departament de Filosofia i Sociologia,
Universitat Jaume I (Castelló de la Plana, España), medinam@uji.es

En la imagen, realizada por Àngel Escrig (escrig1990@gmail.com), se aprecia la entrada a la Headington Library de la Oxford Brookes University. En este espacio la autora ha encontrado la inspiración para escribir durante su estancia de investigación en la ciudad de Oxford.







PRESCRIPCIONES DE GÉNERO EN LA LITERATURA POPULAR DEL MANAGEMENT Y EL ESPACIO EMPRESARIAL ²³

Cada vez más mujeres ocupan cargos de responsabilidad en las empresas, lo cual las sitúa en un prisma de visibilidad social que tradicionalmente les ha sido negado. Si tenemos en cuenta que dichos cargos suelen encontrarse altamente masculinizados, resultará sencillo comprender por qué nos preguntamos acerca de cómo la estructura empresarial y su cultura definen la identidad de las mujeres. Por tanto, vamos a reflexionar en torno a la articulación de los discursos empresariales sobre la presencia de la mujer en cargos de dirección, con el objeto de determinar el sexismo subyacente a las prescripciones sobre el comportamiento que debe tener dicho grupo en el desarrollo de cargos de dirección.

Para empezar, partimos de la obra de Teresa De Lauretis, quien aborda una cuestión que puede resultar vital en la reflexión que aquí pretendemos realizar. Nos referimos al concepto de “tecnologías del género” (1987), que la autora acuña a partir de la noción de “tecnología del poder” de Michel Foucault en su obra *Historia de la sexualidad* (2012a). A través de esta categoría, De Lauretis señala los componentes que intervienen en la conformación de los géneros: “Podríamos llamar la tecnología del género, a las técnicas y estrategias discursivas por las cuales es construido el género” (De Lauretis, 1994: 18). Dicha autora amplía la noción acuñada por Foucault para centrarse en los mecanismos de poder que contribuyen a la conformación de las identidades de género. A partir de esta idea vamos a referirnos al espacio de la empresa y a la literatura del *management* como dos mecanismos de poder

23 Este estudio se inscribe en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico “Ética de la democracia: crisis de la política y nuevas formas de participación de la sociedad civil” (P-1.1B2013-24), financiado por el Plan de Promoción de la Investigación de la Universitat Jaume I.

que definen la posición de la mujer en la empresa, así como su manera de ser y estar en la misma.

En las organizaciones empresariales podemos encontrar diferentes tecnologías del género, en muchas ocasiones la misma cultura corporativa lo es, y su materialización en el día a día laboral influye en la identidad de mujeres y hombres en el seno de lo productivo. Si- guiendo con el trabajo de Foucault, entendemos que la arquitectura -también la de las organizaciones empresariales- refleja de algún modo la autoridad y el orden, y es la expresión de una sociedad que actúa de modo disciplinario (2012b). El hecho de que en forma generalizada se dé por sentado que los espacios arquitectónicos son neutrales, incita una escasa reflexión sobre su verdadero poder a la hora de configurar nuestra vida diaria. Esto convierte a la arquitectura en una de las estructuras ideológicas más efectivas cuando se trata de perpetuar la desigualdad de género.

Historicamente, las mujeres han estado ligadas al espacio doméstico y los hombres al público, realidad que ha sido legitimada en gran parte a través de la arquitectura. Y es que, como indica la autora Julia Galán, "la arquitectura construye distinciones de género en cada nivel de su discurso. Se produce una discriminación o negación de los géneros (de lo diferente de la masculinidad hegemónica) que se encuentra en muchos aspectos del discurso arquitectónico" (Galán, 2010: 27). De este modo, aparte de que la arquitectura como profesión ha sido un ámbito casi exclusivamente

masculino (Novas, 2014: 50), la norma sobre la que se han construido las ciudades, y también los espacios laborales, ha sido heterosexual y masculina. Por tanto, si el diseño arquitectónico se encarga de crear códigos y espacios que configuran la subjetividad humana, bajo una ilusión de neutralidad se está perpetuando un discurso patriarcal.

Así, existe todo un entramado de tecnologías que operan para construir sexo y género de forma natural, entre las que también se encuentra la arquitectura. En relación, Preciado señala que la arquitectura funciona como una verdadera prótesis de género y pone como ejemplo los urinarios públicos, que perpetúan las dicotomías público/privado y masculino/femenino. De este modo, cada género tiene asignado su espacio, y cada cuerpo que entra a dicho espacio es sancionado si no se corresponde con el género oportuno. Así, "el discreto urinario no es tanto un instrumento de higiene como una tecnología de género que participa en la producción de la masculinidad en el espacio público" (Preciado, 2006: 44). Además de que la arquitectura sirve para construir y legitimar los modelos dicotómicos de hombre y mujer, también se puede observar que la norma masculina se ha tomado como la universal a la hora de diseñar los espacios de convivencia social.

En el caso concreto de los entornos laborales, un ejemplo que puede ilustrar dicha cuestión lo encontramos en el diseño de los sistemas de climatización de los edificios. En esta línea, los investigadores Boris Kingma y Wouter

van Marken Lichtenbelt (2015) afirmaron, tras sendas investigaciones sobre consumo energético, que estos sistemas están diseñados según el estándar masculino establecido en el año 1960, que no tiene en cuenta a las mujeres. Es decir, normalmente, el estándar de temperatura de la climatización de los edificios está construido con base en la temperatura corporal de los hombres, y esto, teniendo en cuenta que para ellos la temperatura ideal es de 22 grados, mientras que para las mujeres es de 25, implica que las necesidades de estas últimas se pasan por alto y quedan subordinadas a las necesidades masculinas.

De este modo, tal y como señala José M. Cortés, “la organización espacial ayuda a construir una representación de las relaciones de género que presentan los privilegios y la autoridad de la masculinidad como algo natural” (Cortés, 2008: 71). En el ejemplo anterior se ve que, incluso los sistemas de climatización de los edificios donde trabajan, están diseñados con base en la norma masculina y descartan la experiencia de los cuerpos femeninos. En este sentido, la norma masculina no solo se materializa en los edificios, sino que, en un sentido corpóreo, la imagen ideal de la persona en un cargo ejecutivo aún se corresponde con una imagen masculina (Meriläinen *et. al.*, 2013). Así, las mayores dificultades a las que tienen que hacer frente las mujeres para encajar y ascender en la empresa, como por ejemplo el acoso o el techo de cristal, son una muestra de que “el espacio privado y el público han sido concebidos bajo una única mirada, la del hombre, con la que se transmiten solo sus propias vivencias [...] y

sus conocimientos que son unilaterales (solo masculinos), y en el que las mujeres habitamos y somos usuarias pasivas” (Gevedio, 2004: 60-61).

A partir de estas reflexiones entrevemos el potencial del espacio de la empresa como un lugar en el que se configuran normativamente las identidades de género. En especial, resulta interesante considerar la influencia de la empresa a la hora de configurar la identidad de las mujeres líderes. En esta línea, además de los espacios físicos, cuando nos referimos al ámbito de la empresa y la configuración de las identidades de género en su seno, debemos remitirnos rápidamente al poder ideológico de la literatura popular del *management* (Lischinsky, 2008). Se trata de obras que divulgan los últimos avances en materia de gestión empresarial, y reflejan las preocupaciones del sector y lo que este espera de los/as trabajadoras/as (Alonso y Fernández Rodríguez, 2013; Fernández Rodríguez, 2007).

En respuesta al incremento del número de mujeres en cargos de dirección empresarial ha surgido una literatura popular del *management* dirigida a mujeres. Esta literatura se configura como una de las herramientas centrales para la legitimización y expansión del “nuevo espíritu del capitalismo” (Boltanski y Chiapello, 2002) entre la clase directiva de las grandes empresas. Así pues, este tipo de obras suelen aportar recomendaciones, consejos y guías para la gestión empresarial. En el caso del nicho dirigido a las mujeres profesionales, dicha literatura está compuesta, en especial, de

manuales sobre cómo vestir en la oficina, qué tipo de maquillaje usar, cómo hablar o incluso qué gestos utilizar (Shugley, 2009; Janke, 2011; Bennington, 2013).

Dentro de las tecnologías que se ponen en funcionamiento para señalar los límites corporales de las mujeres en espacios tradicionalmente masculinos como la empresa, este tipo de obras actúan como herramientas disciplinarias del género. Y es que, tras un lenguaje que puede parecer inofensivo, se esconde todo un entramado ideológico que les dice a las mujeres profesionales cómo comportarse. Lo más importante es que toda esta operación no se realiza desde una visión que pretenda la igualdad de género, puesto que la mayor parte de estos escritos carecen de una perspectiva feminista (Due Billing, 2000). Más bien, promueven una posición de la mujer en la empresa cercana a un modelo femenino tradicional y desigual (Medina-Vicent, 2015), es decir, un modelo que explota doblemente a las mujeres, a las que se les exige una doble presencia, tanto en lo público como en lo privado, que incrementa su carga laboral (Balbo, 1994).

Resulta interesante destacar que las principales imágenes que se articulaban en torno a la figura de la mujer líder, se construyen sobre los siguientes polos de significación: la ejecutiva agresiva y la ejecutiva femenina. Encontraremos tanto manuales en los que se insta a las mujeres a renunciar a su feminidad (Chu, 2007) para integrarse de lleno en la masculinidad predominante en la alta dirección de la empresa y de los cargos

de liderazgo, como el mensaje contrario, es decir, que se les aconseje potenciar su feminidad, entendiendo que esta puede convertirse en una ventaja competitiva para el desarrollo de un nuevo liderazgo (Shugley, 2009). Sin embargo, más allá de la vía argumentativa sobre la que se erijan dichos consejos, la cuestión vital es que ninguno fomenta un espacio empresarial verdaderamente igualitario, ya que carecen de toda perspectiva de género en el desarrollo de la práctica profesional.

Debido a que los cargos de dirección empresarial se encuentran generalmente ocupados por hombres, resulta lógico que la literatura popular del *management* refleje dicha masculinización, algo que se torna evidente en la preeminencia de gurús de la gestión varones, así como en la escasa atención que se presta a la cuestión de género en dichas obras. En este sentido, al igual que en la arquitectura, lo masculino se ha tomado como la norma habitual en el escenario empresarial y del *management*, lo que supone que con categorías excluyentes tomadas de la experiencia masculina, se ha pretendido abordar la situación de las mujeres en dicho espacio, cuando realmente dichas categorías “cannot account for the complexities in the experiences of women managers” (Due Billing, 2011: 298).

Al fin y al cabo, la existencia de este tipo de literatura nos muestra que la presencia de las mujeres en la empresa sigue resultando una realidad extraña. Nos revela claramente el carácter disciplinario que un espacio

como el empresarial tiene sobre las identidades de las mujeres, condicionando sus modos de habitar el mundo productivo y especialmente el de la alta dirección. Desde nuestro punto de vista, más allá de establecer manuales y guías para que las mujeres “aprendan a comportarse” para encajar en la empresa, se debería fomentar una gestión empresarial ética (García-Marzá, 2004) desde la perspectiva de género (Kahale, 2013). En términos de espacialidades feministas, esto implicaría tener en cuenta las experiencias, intereses y necesidades de las mujeres a la hora de definir la gestión de las organizaciones, así como de diseñar los espacios que van a ser compartidos por ambos géneros en su desarrollo profesional.

En resumen, en el espacio empresarial, tanto físico como cultural, convergen diferentes tecnologías del poder, que contribuyen a la conformación estereotípica de los géneros. Las empresas son espacios disciplinarios de reproducción de las normas de género; por esta razón, no nos debe sorprender que exista toda una línea editorial dedicada exclusivamente a decirles a las mujeres cómo actuar e incluso vestir en la alta dirección empresarial, un espacio simbólico masculinizado, donde las mujeres siguen encontrándose *out of place* (Ford, 2006: 81).

Bibliografía

- Alonso, Luis Enrique y Rodríguez Fernández, Carlos Jesús (2013). “Los discursos del *management*: una perspectiva crítica”. *Lon Harremanak*, Vol. 28 Nº. 1, pp. 42-69.
- Balbo, Laura (1994). “La doble presencia”, en Bordierias, Cristina; Carrasco, Cristina y Carme, Alemany (Comp.). *Las mujeres y el trabajo: rupturas conceptuales*, pp. 503-514.
- Bennington, Emily (2013). *Who say it's a man's world*, Amacom, New York.
- Boltanski, Luc y Ève, Chiapello (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid.
- Cavedio, Mónica (2004). *Arquitectura y género: espacio público-espacio privado*, Icaria Editorial, Barcelona.
- Chu, Chin-Ning (2007). *The Art of War for Women: Sun Tzu's Ancient Strategies and Wisdom for Winning at Work*, Doubleday, New York.
- Cortés, José Miguel (2008). “Espacios asépticos y transparentes, cuerpos ausentes”, *Exit Book: Revista de libros de arte y cultura visual*, Nº 9, pp. 70-77.
- De Lauretis, Teresa (1987). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington.

- De Lauretis, Teresa (1994). "La violencia de la retórica. Consideraciones sobre representación y género", en *Violencia sexual: cuerpos y palabras en lucha*, Centro de Encuentros Cultura y Mujer (Cecym), Buenos Aires, pp.103-125.
- Due Billing, Yvonne (2000). "Questioning the Notion of Feminine Leadership: A Critical Perspective on the Gender Labelling of Leadership", *Gender, Work & Organization*, Vol. 7, Nº. 3, pp. 144-157.
- Due Billing, Yvonne (2011). "Are Women in Management Victims of the Phantom of the Male Norm?" *Gender, Work & Organization*, Vol. 18, Nº. 3, pp. 298-1317.
- Fernández Rodríguez, Carlos Jesús (2007). *El discurso del management: tiempo y narración*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Ford, Jackie (2006). "Discourses of Leadership: Gender, Identity and Contradiction in a UK Public Sector Organization", *Leadership*, Vol. 2 Nº. 1, pp. 77-99.
- Foucault, Michel (2012a). *La Historia de la Sexualidad*, Biblioteca Nueva, Madrid. Título original: *Histoire de la Sexualité* (1976-1984), Gallimard, Parisl.
- Foucault, Michel (2012b). *Vigilar y castigar*, Biblioteca Nueva, Madrid. Título original: *Surveiller et Punir: Naissance de la prison* (1975), Gallimard, Parisl.
- Galán, Julia (2010). "Mujeres artistas y arquitectura", *Asparkia. Investigación feminista*, Nº. 21, pp. 25-46.
- García-Marzá, Domingo (2004). *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Editorial Trotta, Madrid.
- Jahnke, Christine K. (2011). *The Well-Spoken Woman: Your Guide to Looking and Sounding Your Best*, Prometheus Books, New York.
- Kahale, Djamil Tony (2013). *La responsabilidad social de género*, Editorial Aranzadi, Pamplona.
- Kingma, Boris y Wouter van Marken Lichtenbelt (2015). "Energy consumption in buildings and female thermal demand", *Nature Climate Change*, Published Online. Consultado el 5 de agosto de 2016. Disponible en: <http://www.nature.com/nclimate/journal/vaop/ncurrent/full/nclimate2741.html>
- Lischinsky, Alon (2008). "Examples as persuasive argument in popular management literature", *Discourse & Communication*, Vol. 2, Nº. 3, pp. 243-269.
- Medina-Vicent, María (2015). "Women's Leadership: An Essentialist Concept?", *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, Nº. 2, pp. 69-72.
- Meriläinen, Susan, Tienari, Janne, y Anu Valtonen (2013). "Headhunters and the "ideal" executive body", *Organization*, Vol. 22 Nº. 1, pp. 3-22.

Novas, María (2014). *Arquitectura y género. Una reflexión teórica*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana.

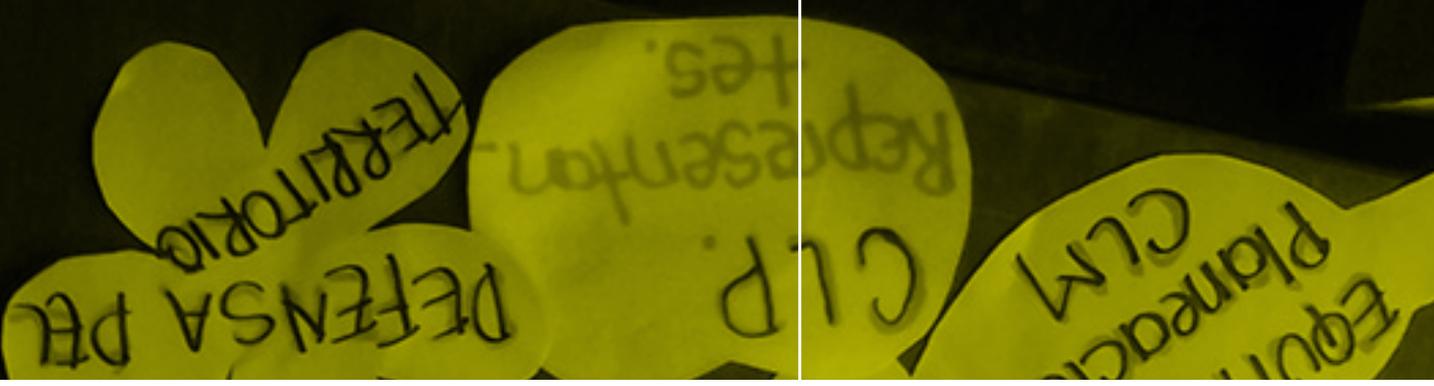
Preciado, Paul B. (2006). "Basura y género. Mear/cagar. Masculino/Femenino", *Eseté*, N.º. 6, pp. 40-49.

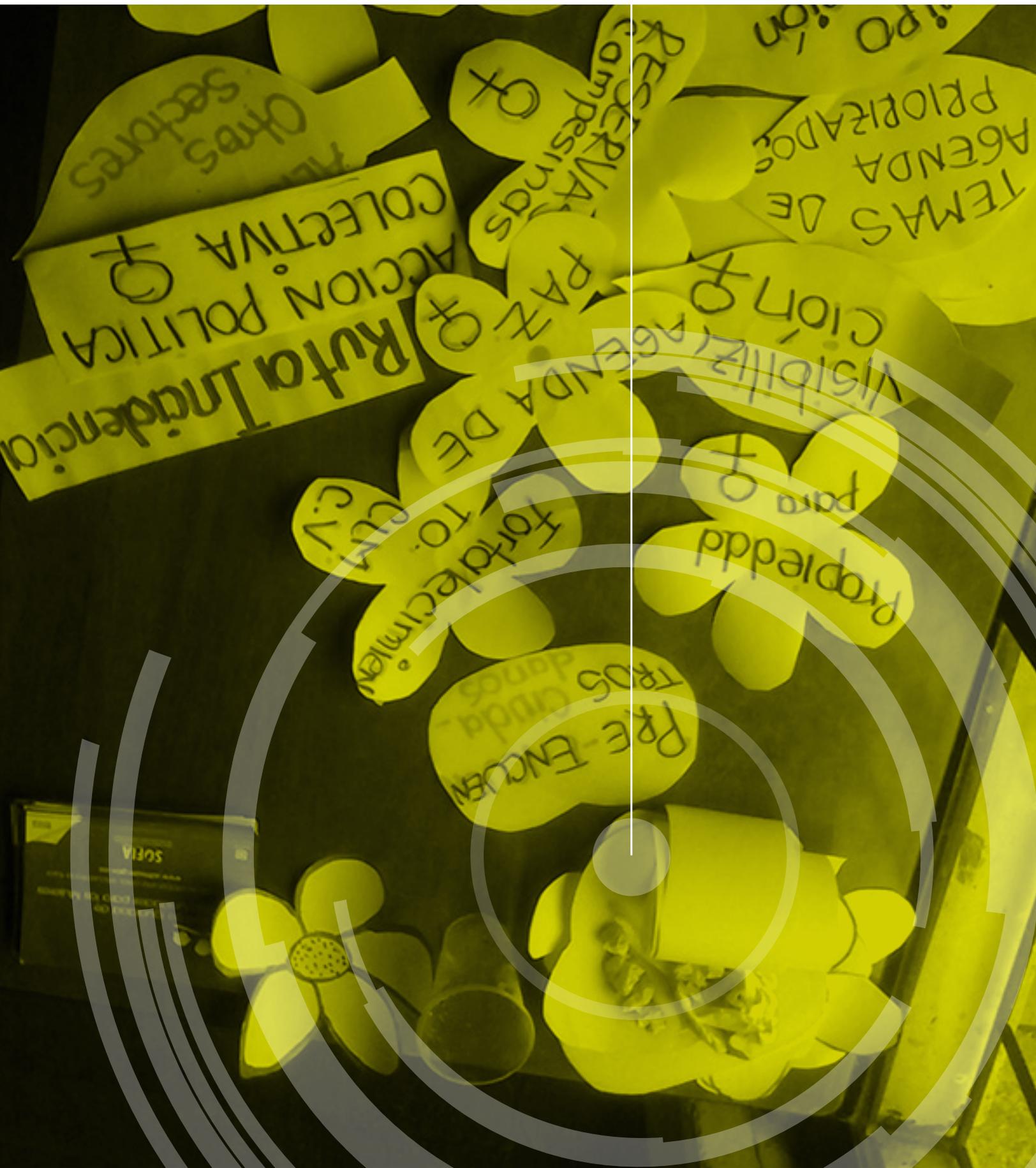
Shugley, Debra (2009). *The Go-Getter Girl's Guide: Get What You Want in Work and Life (and Look Great While you're at It)*, Thomas Dunne Books, New York.

GAMILLO BARBOSA GAMBBOA

Trabajador social, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
barbosacamilio21@gmail.com

Hojas, flores y frutos del Árbol de la Política de las mujeres en la localidad de Sumapaz. Rutas de las vindicaciones y reivindicaciones sobre el territorio y sobre si mismas.







LAS MUJERES LIDERESAS EN LA CONSTITUCIÓN DE LA ZRC DE LA LOCALIDAD DE SUMAPAZ: CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO (GUERPO-TIERRA) Y VIOLENCIA DE GÉNERO

El presente escrito es una síntesis analítica de la construcción de territorio (tierra-cuerpo) campesino desde las lideresas Sumapaceñas.¹ Este parte en general de la resistencia y propuesta autónoma de las mujeres sobre el territorio ante su orden imperante, expresado en violencias, en este caso principalmente de género. La tierra y el cuerpo, como espacios parte de la lucha de clases y que se afirman como territorios políticos en el proceso de constitución de la Zona de Reserva Campesina (ZRC).

¹ Este escrito forma parte de los resultados de la investigación “Mi cuerpo, mi familia, mi vereda, mi localidad: la participación política-ciudadana de mujeres líderes en la construcción de territorio de la Zona de Reserva Campesina del corregimiento de San Juan y las veredas Sopas y Ánimas de Sumapaz”, realizada con el apoyo de la Asociación de Mujeres por la Paz y la Defensa de los Derechos de la Mujer Colombiana (Asodemuc). Las mujeres entrevistadas son mujeres entre los 20 y 50 años, que forman parte de los procesos de defensa de la ZRC y que, por último, son reconocidas por su larga trayectoria de liderazgo femenino en la localidad de Sumapaz.

Introducción

Las mujeres rurales y campesinas de Sumapaz tienen un papel histórico en la resistencia al acaparamiento de tierras, la exposición de los recursos naturales para su explotación por empresas nacionales y transnacionales, la alta militarización en el marco del conflicto armado y la violencia de género en sus mismas comunidades. En definitiva, un acumulado de las mujeres en la defensa de sus cuerpos y de sus comunidades ante los procesos de descampesinización y los tipos de violencia de género, profundizados y fomentados por el capitalismo.

En este análisis, el concepto de territorio y, por lo tanto, su construcción, implica la tierra y el cuerpo (Cabnal, 2010).² La tierra, como laboratorio de la producción históricamente construido y espacio común

² Esta propuesta se adscribe dentro de las apuestas poscoloniales de lo que se titula como Epistemologías del Sur. El acercamiento con esa propuesta está al margen de la integración del cuerpo-tierra como elementos del territorio; aun así, su análisis parte de la experiencia marxista, por lo cual, la forma analítica no recae en la contradicción ni en vacíos teóricos de las posturas.

de las relaciones sociales, y los cuerpos como primer territorio de las sujetas/os que se sitúan en ese espacio-tierra, y experimentan las formas de explotación, dominación, subordinación y exclusión construidas. Por ello, el cuerpo, además de sus procesos biológicos y psicológicos, son territorios “en que se expresan confrontaciones entre conjuntos de relaciones sociales. En este sentido, el cuerpo se constituye en el territorio de las luchas sociales, las cuales suponen (...) la presencia del malestar y la desconformidad social” (Forte & Pérez, 2010, p. 3). Así, en los cuerpos que experimentan las violencias de género es posible que florezca la resistencia. De estas violencias son reconocibles: la económico-social, la física, la sexual y la psicológica; esta última está presente cuando ocurre cualquier otro tipo de violencia (Segato, 2003). Al respecto, el presupuesto de análisis es el siguiente: “Las mujeres en Sumapaz viven todas las violencias” (Entrevista N.º. 4, 8 de febrero de 2016).

La lucha de las lideresas por la ZRC en la localidad sumapaceña permite el examen de la construcción territorial al contribuir a la soberanía de la tierra y los cuerpos. Esta síntesis analítica presenta: a) las tensiones en la construcción del territorio y su relación con la violencia de género, b) las reivindicaciones sobre el territorio por las mujeres lideresas.³

3 El proceso de construcción de territorio (tierra-cuerpo) libre de las violencias, no depende estrictamente de esta propuesta, es decir, no se presenta como la única alternativa ni la ya en últimas realizada. Esta síntesis es de antemano parte de un proceso constante de la lucha de las mujeres; es un reflejo de sus reivindicaciones y sus apuestas, que deben entenderse como un proceso en construcción.

Violencias al territorio cuerpo-tierra de las mujeres en la localidad de Sumapaz

Las diferentes violencias a las que han resistido las mujeres en Sumapaz subyacen en múltiples determinaciones: dominio de clase, división sexual del trabajo, mistificación cultural de los roles, estigmatización de sus comunidades en el marco de la guerra, etc.

Por una parte, las violencias de clase en Sumapaz se han desarrollado en dos formas principales: primero, el interés de desposesión del recurso hídrico del páramo (lo cual ha representado la violencia económico-social), y segundo, por el excesivo control militar-estatal (que ha conducido a la violencia física, psicológica e incluso sexual). El primer aspecto se refleja en el caso del Proyecto El Paso (provisión de energía para la ciudad de Bogotá) de la empresa multinacional Emgesa-Endesa. Este proyecto buscó en el año 2008 realizar la construcción de una central hidroeléctrica que represaría el agua en las desembocaduras que dan nacimiento al río Sumapaz, ubicadas “entre la parte alta del Municipio de Cabrera, y en la vereda La Unión, Localidad 20 de Bogotá” (León & Villarraga, 2014, p. 10). Producto de la resistencia campesina, el proyecto dejó atrás el represamiento del agua en la vereda La Unión,⁴ pero mantiene su base

4 Hay un conocimiento de su historia y de las redes sociales y justamente por ese reconocimiento se ve la estigmatización a los habitantes de la zona, (...) por el respeto a Sumapaz no hemos querido ser irrespetuosos con esas organizaciones que ustedes tienen (...) conocemos que esta clase de proyectos no son bienvenidos por las comunidades”. Junta Administradora Local. (2010). Acta 17. Plenaria de Comisiones de la Junta Administradora Local de Sumapaz con fecha del 22 de febrero de 2010. Bogotá: Alcaldía Local de Sumapaz, p. 8

fundamental en el río Sumapaz. La posible utilidad del agua como medio de acumulación de capital incidiría sobre los cuerpos, pues estos recibirían contaminantes producto de esta intervención (principalmente a través del consumo de agua). Para las mujeres, en el curso del agua se entiende no solo el tiempo de siembra, riego y cosecha, sino también la necesidad de la convivencia en armonía con el ecosistema; si no es así, esta muestra el daño mismo en el ciclo de vida: “Las mujeres, junto con la organización de los hombres, hemos emprendido una campaña del tema de que la naturaleza se respeta” (Entrevista N.º 1, 12 de enero de 2016).

El segundo refiere al excesivo control militar-estatal sobre el Sumapaz, en favor de las decisiones del Estado-Nación y en contra las expresiones subversivas,⁵ que ha constituido irremediables daños ambientales⁶ y fuentes de violencia hacia las mujeres,⁷ principalmente porque el control militar sobre la tierra, para su completa soberanía, implica el control de quienes lo habitan, y porque este tipo de ejercicio violento dentro de la división sexual de la violencia, ha sido dado como

labor a los varones, lo cual es campo de apertura para que se estigmaticen los cuerpos, sean vigilados, controlados, castigados y se violenten física, psicológica y sexualmente.

Las mujeres han tenido que ver morir sus hijos, han tenido que asumir unas cargas porque sus esposos son detenidos por sospechas y por diferentes circunstancias en las que se los llevan y al poco tiempo, uno o dos años, los dejan los dejan libres porque no tienen pruebas. (Entrevista N.º 4, 8 de febrero de 2016).

¡El asedio, el miedo, la zozobra, el control está en lo cotidiano, a diario! Entonces, yo no paso por aquí porque por aquí pasan los militares, yo no salgo por esto porque por ahí, yo no salgo por ese espacio porque por ahí está el ejército. (...) O sea, nosotras seguimos siendo víctimas de ese control territorial por parte del Estado (Entrevista N.º 3, 19 de enero de 2016).

Llegaron muchos soldados. Yo estaba sola. Casi siempre nosotras nos quedamos en casa cuando nuestros

5 En el marco del Plan Candado se establecieron varios operativos militares en el Sumapaz: Aniquilador I, Aniquilador II y Tormenta del Páramo, e impuso su ocupación territorial con el Comando Operativo y el primer Batallón de Alta Montaña. A principios de los años 2000 se establecieron alrededor de 8 militares por cada habitante. Para el año 2015, 5 militares por habitante.

6 “Por cada cuatro (4) soldados se cortan veinte (20) frailejones para usar sus hojas como camas o cobijas y las 28 cuencas y subcuencas hidrográficas que se desprenden del páramo, han sido contaminadas por heces, baterías de radios de comunicación, comida, armamento, entre otros”. Ver: <http://www.pensarurail.org/spi/pipi.php?artid=1280>

7 La violencia del Estado, además del control militar, está en no asumir la responsabilidad de sus instituciones para con las necesidades sociales de las mujeres: “El hecho de que no hayan hospitales es una forma de violencia (...) Si todo lo que se invierte en el ejército se invirtiera en un buen hospital... En el Sumapaz no hay un hospital de tercer nivel (...). Para un parto, por ejemplo, les toca venirse uno o dos días antes, muchas mujeres han dado a luz en las ambulancias porque no alcanzan a llegar, porque hay veredas que están a cinco, seis o siete horas de los centros poblados”. Humanas Colombia-Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género (18 de marzo de 2016). *Sumapaz, ficha técnica*. Obtenido de Paz con Mujeres: <http://www.pazconmujeres.org/pg.php?pa=3&id=2318f9d2f1302f8aeb-126b351a35119b&t=Sumapaz>

esposos salen a trabajar. Usted sí que se parece a una guerrillera. Lástima que no traje un álbum para comprar, me dijo un militar. Luego vi cuando se metió en el cuarto de mi hija, y la desnudó... No respetan nada. Sentimos mucha persecución y también miedo (Fernández, 2016).

Las violencias hacia las mujeres también tienen su desarrollo amplio en la vida campesina, en sus comunidades y familias, en donde actúa una variedad de determinantes. Estas no son un producto ajeno al capitalismo, en el que la identidad de las mujeres es asignada principalmente a través de la división sexual del trabajo, la mistificación y naturalización del mismo y la normalización esencial de las relaciones de dominio (Federici, 2010).⁸ En la localidad sumapaceña son reconocibles la violencia económico-social, la física y la psicológica, principalmente.

La violencia económica se expresa en el acceso a la tierra y las garantías de producción para las mujeres.

“Lo primero que hay que hacer en Sumapaz y en toda la zona rural es que las mujeres tengan derecho a tener sus propiedades, ¡que aparezcan en las escrituras!” (Entrevista N.º 4, 8 de febrero de 2016). La división entre mundo productivo (lo que genera salario) e improductivo, o más especialmente la reproducción social de la vida (el mantenimiento del hogar, el cuida-

do y desarrollo social de los hijos, etc.,) principalmente ejercido por las mujeres (Federici, 2010), genera: uno, la dependencia de ellas de terceros, y dos, que el trabajo de las mujeres, al ser tratado como propio y naturalizado, además de su contribución en muchas ocasiones a las labores de siembra, riego, etc., sea la explotación de sus cuerpos y que su producción, sobre todo de las mujeres cabezas de hogar, no sea equivalente en la competencia. La no equidad en el acceso a la tierra es la no garantía de su independencia y sostenibilidad económica; una relación de la exclusión de tierra con la explotación de los cuerpos, como territorios alienados, excluidos de su soberanía.

Cuando yo soy dependiente, económicamente dependiente, sea el gobierno, sea el Estado, sea de los proyectos, de los subsidios, sea de mi esposo, sea de mi compañero, sea mi pariente, mientras yo como mujer dependiente, voy a ser violentada (Entrevista N.º 3, 19 de enero de 2016).

La producción de las violencias, como expresión destructora del cuerpo femenino a escala física, psicológica y sexual, es en muchas ocasiones la forma de legitimar las relaciones sociales establecidas (de trabajo, afectivas, etc.,) o de revertir la presunta amenaza que enfrenta esa forma de relación social dominante (Forte & Pérez, 2010). En ello, la violencia física se produce en diferentes escenarios: doméstico, familiar, etc., como en sus diversas formas, desde un golpe hasta el feminicidio: “El tema, por ejemplo, de los feminicidios y de

8 Para Lagarde (2008), la identidad de las mujeres está en confrontación entre la asignada y la realizada. Para ello ver: Lagarde, M. (2008). *Complicación sobre género y violencia*. Aguascalientes, México: Instituto Aguascalentense de las Mujeres, IAM.

la violencia contra la mujer persiste” (Entrevista N.º. 1, 12 de enero de 2016). Es necesario agregar que “muchas cosas y muchos hechos han sido a puertas cerradas” (Entrevista N.º. 2, 15 de enero de 2016).

En la violencia sexual, las lideresas han identificado una característica de esta violencia: que es perpetrada por personas cercanas a su círculo social. “¿Cuál es el mayor agresor contra nosotras?, mi hermano, mi cuñado, mi sobrino, mi abuelo, mi vecino. O sea, todo se da en un entorno muy, muy cercano” (Entrevista N.º. 3, 19 de enero de 2016).

La construcción del territorio: “Mi cuerpo, mi familia, mi localidad”

En la lucha por la construcción territorial femenina en la localidad de Sumapaz se identifican seis puntos destacables, en respuesta a las violencias presentadas en su territorio cuerpo-tierra.

- *Acceso a la tierra y desarrollo de la capacidad productiva.* Esta reivindicación tiene dos elementos críticos. Primero, una relación clara de la ZRC con la Ley 731 de Mujer Rural en el acceso a la tierra, pues la Ley 160 de 1994 establece que el mecanismo es la Unidad Agrícola Familiar, más aun no establece formas de acceso específicas para las mujeres. Segundo, el acceso a la tierra no es suficiente garantía si no se tienen en cuenta las dinámicas de división sexual del trabajo para el desarrollo productivo.

Comenzar a equiparar las cosas, las cargas de trabajo, porque nada me gano yo como mujer campesina que a mí me den una parcela en el territorio de Sumapaz, que sea propietaria, si la carga laboral de mí hogar está sobre mí, sobre mis hombres. Eso me gasta más de 12 horas en el día, ¿a qué horas voy a producir? (Entrevista N.º. 3, 19 de enero de 2016).

- *Una relación conservacionista con la tierra.* Se basa en el rechazo a las formas de acumulación por medio de la tierra y su recurso hídrico para producción de energía, y el excesivo militarismo que afecta el ecosistema. Para las lideresas, es prioritaria la convivencia con el páramo y la tierra en una relación conservacionista: “Gracias a los campesinos el páramo está como está hoy” (Entrevista N.º. 2, 15 de enero de 2016).

- *La desmilitarización de la vida campesina.* Un referente de defensa de la tierra y su biodiversidad, y de los cuerpos de la militarización. La vida en toda su complejidad. Por ello, llaman a establecer otra forma de seguridad que no pase por la vía única de las armas: “Toda expresión armada sobre nuestros cuerpos es violencia” (Entrevista N.º. 3, 19 de enero de 2016). “Hay un promedio de cuatro militares por habitante, o sea, es muchísimo” (Entrevista N.º. 2, 15 de enero de 2016). Para ello es imperativo no entregar cuerpos a la guerra: “Hemos dicho: ¡no parimos hijos para la guerra, no al Servicio Militar!” (Entrevista N.º. 2, 15 de enero de 2016).

- *Valorar los trabajos “improductivos”*. El reconocimiento del valor del trabajo de las mujeres en la reproducción social para sus vidas y de sus familias. Un ejemplo de ello es el papel de los cuerpos y la tierra en las huertas caseras para la soberanía alimentaria: “Nuestra huerta casera... que bueno, ¡se ha ido perdiendo!” (Entrevista N°. 1, 12 de enero de 2016).
- *Desarrollo de las espacialidades habitadas por las mujeres*. Se refiere a las condiciones dignas de los espacios habitados por las mujeres: “O sea, si la mujer va a estar en la cocina, pues que la cocina esté acondicionada a las necesidades que tiene la mujer (...) Y que, pues, todo el espacio sea como de las condiciones para ellas” (Entrevista N°. 4, 8 de febrero de 2016).
- *Una territorialidad para la eliminación de las violencias*. Para las lideresas, tienen que ser las mujeres mismas quienes denuncien las violencias y construyan territorialidades (construcción política de los territorios). El objetivo de esta territorialidad es generar “mejores condiciones frente a una vida libre de violencias” (Entrevista N°. 4, 8 de febrero de 2016).

Conclusiones

Las lideresas enuncian que las mujeres en Sumapaz viven todas las violencias: la económico-social, la física, la sexual y la psicológica. Por ello reivindican, por medio de la politización de las relaciones hegemónicas que cruzan el cuerpo y la tierra, una construcción del territorio que se refleja, principalmente, en: a) el acceso a la tierra y las garantías de posibilidad de producción campesina; b) la defensa y conservación del territorio frente a los intereses de su mercantilización, y en relaciones sostenibles con el ecosistema; c) la desmilitarización de la vida campesina, ante la violencia de los cuerpos y la tierra; d) el reconocimiento del valor de los trabajos “improductivos”; e) el desarrollo de las espacialidades habitadas por las mujeres; f) una territorialidad para la eliminación de las violencias.

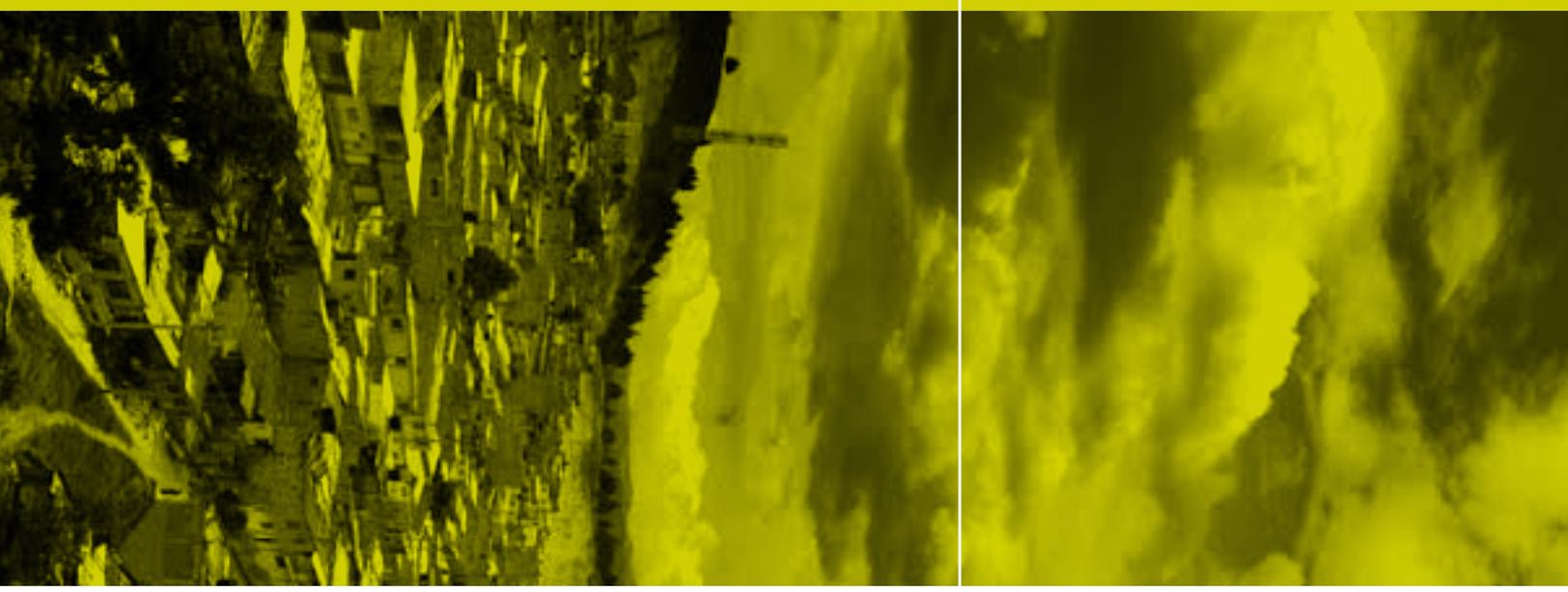
Referencias

- Alcaldía Local de Sumapaz (2012). *Plan de Desarrollo Económico, Social, Ambiental y de Obras Públicas de la Localidad Veinte de Sumapaz, D.C., 2013-2016*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Cabnal, Lorena. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: feminismo comunitario* (pp. 10-25). Segovias: Asociación para la Cooperación con el Sur.
- Entrevista N°. 1. (12 de enero de 2016). Bogotá D.C., Localidad Sumapaz
- Entrevista N°. 2. (15 de enero de 2016). Bogotá D.C., Localidad Sumapaz
- Entrevista N°. 3. (19 de enero de 2016). Bogotá D.C., Localidad Sumapaz
- Entrevista N°. 4. (8 de febrero de 2016). Bogotá D.C., Localidad Sumapaz
- Entrevista. N°. 5. (24 de enero de 2016). Bogotá D.C., Localidad Sumapaz
- Federici, Silvia. (2010). *Caliban y bruja. Mujeres cuervo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de Sueños; historia número 9.
- Fernández, Miriela. (15 de enero de 2016). *Sumapaz: últimas noticias de una vieja guerra. Obtenido de Revista Ecaminos*: <http://revista.ecaminos.org/article/sumapaz-ultimas-noticias-de-una-vieja-guerra/>
- Forte, Gustavo, & Pérez, Verónica. (2010). *Cuerpo, territorio del poder*. Buenos Aires: Colectivo Ediciones-Ediciones P.I.Ca.50, Colección Avances N° 1.
- Humanas Colombia-Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género (18 de marzo de 2016). *Sumapaz- ficha técnica*. Obtenido de Paz con Mujeres: <http://www.pazconmujeres.org/pg.php?pa=3&id=2318f9d2f1302ff8aeb-126b351a351f9b&t=Sumapaz>
- León, Paola, & Villarraga, Fabián. (2014). *El proyecto hidroeléctrico "El Paso", agua y vida en riesgo*. Bogotá: Instituto Latinoamericano para una Sociedad y Derechos Alternativos-ILSA, 2014.
- Saffioti, Heleieth. (2001). Contribuciones feministas para el estudio de la violencia de género. *Cadernos pagu* (16), 115-136.
- Saffioti, Heleieth, & Almeida, Suely. S. (1995). *Violencia de género: poder e impotencia*. Río de Janeiro: Revinter.
- Segato, Rita. (2003). Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia. (pp. 1-19). Brasilia D.F.: Serie Antropología.

KAREM PÉREZ ASCENICIO

Licenciada en Ciencias Sociales, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Estudiante de la maestría en Historia y Memoria, Universidad Nacional de la Plata, Argentina. karempereza@gmail.com

Montaje. Mujeres pensando desde los márgenes. Las Madres de Soacha desde la periferia de la ciudad activan memoria y piensan la nueva Colombia posible.







EXPERIENCIA Y CONOCIMIENTO DE LAS MADRES DE SOACHA. SU PODER REFLEXIVO

En el año 2008 las Fuerzas Militares del Estado colombiano asesinaron extrajudicialmente a un grupo de jóvenes de la localidad de Soacha, una de las zonas más empobrecidas de Bogotá. La muerte de estos jóvenes, en el marco del gobierno de Uribe, fue utilizada como prueba de la lucha contra la guerrilla, en tanto sus cadáveres fueron exhibidos como guerrilleros caídos en combate, cuando realmente fueron asesinados cobardemente por funcionarios militares. Todo estuvo fríamente calculado. Estos jóvenes fueron engañados, ejecutados, encubiertos y presentados como bajas en combate por el Ejército Nacional de Colombia (Brigada Móvil 15) que operaba en Ocaña, Norte de Santander. La situación de desempleados y empobrecidos los convirtió en objetos de las Fuerzas Militares, que obtendrían estímulos del Estado Mayor por su muerte.

La pobreza y la marginalidad, en el imaginario de los funcionarios militares, los convenció de que los jóvenes de Soacha no serían extrañados por nadie, que serían olvidados rápidamente y que la impunidad gobernaría; lamentablemente, no estaban tan equivocados. Después de casi diez años aún no hay verdad

ni justicia. Pero ahí siguen sus madres, elaborando reflexiones, recordando incansablemente, convirtiéndose en pensadoras y agentes de una Colombia que resiste y construye entre las cenizas del terrorismo de Estado.

La experiencia de las madres de Soacha está cruzada por múltiples variables de opresión y dominación. Las circunstancias materiales y sociales de estas mujeres están interconectadas en la estructura social de dominación sexista y clasista. El sistema económico actual es un escenario desde el cual se ha determinado el lugar material y laboral de las mujeres empobrecidas como las madres de Soacha. Es casi natural que los empleos de las mujeres populares estén relacionados con el servicio doméstico no remunerado, o bien con el trabajo manual no calificado, operativo y tercerizado. En este caso, las amas de casa cuidan de sus hijos, nietos o familiares enfermos, por lo que dependen de los recursos de sus cónyuges, que también ocupan trabajos precarizados e informales. De ahí el ingreso prematuro de sus hijos al mundo laboral informal y las escasas o nulas posibilidades de acceder a préstamos o subsidios de vivienda, por lo

que el derecho a una vivienda propia es esquivo para estas familias, que duran la vida entera pagando arriendo. Esta realidad segregadora constituye el trasfondo de las ejecuciones extrajudiciales; los jóvenes asesinados fueron seleccionados por habitar las zonas de pobreza y marginalidad, todo para generar resultados aparentes de la política de Uribe Vélez. En últimas, marginalidad y lucha contra la guerrilla, un entronque que asesinó vilmente a los jóvenes populares de Soacha.

Las madres de estos jóvenes, por cierto, en su lucha por memoria, verdad y justicia conviven inevitablemente con sus historias de segregación. La lucha contra el terrorismo de Estado se articula con sus biografías de marginalidad y precarización; en sus relatos, el trabajo doméstico aparece como hábito desde muy temprana edad: recoger leña, ir por agua, cocinar para los trabajadores, alimentar a los animales, así como el cuidado de sus hermanos menores, fueron labores que ocuparon gran parte o la mayor parte de su vida. Todo esto en las regiones de las que fueron posteriormente desplazadas por la violencia de actores armados o de las que escaparon en su adolescencia, producto de la violencia doméstica que recibían de sus padres. Al llegar a la periferia de la ciudad capital se encontraron con la violencia de las instituciones gubernamentales o la indiferencia de las mismas, que no les ofrecieron las garantías sociales mínimas a sus nuevos habitantes para su adaptación, lo que significó el sometimiento de su fuerza laboral a empleos mal remunerados o la dependencia económica de parejas maltratadoras ocasionalmente e infieles.

Así las cosas, el asesinato de sus hijos a manos de las Fuerzas Militares es una, quizás la más cruenta, de las múltiples formas de opresión a las que se ven sometidas las vidas de estas mujeres, que experimentan con mayor intensidad la intersección de los sistemas de opresión de clase y género, es decir, como mujeres empujadas están sujetas a una estructura de dominación a partir de la marginalidad de sus identidades. Ahora bien, paradójicamente, es tal vez este lugar el que les otorga un “privilegio epistémico” desde el que pueden observar las diferentes maneras en las que operan y se estructuran las formas de dominación; su experiencia les permite ver el problema en su magnitud más inversa, en la interdependencia de la pobreza en su ser femenino, que a su vez las posibilita a problematizar las nociones instaladas como reales desde el poder.

Entendemos, por tanto, que no son absolutas las estructuras de dominación o la matriz de dominación (Hill, 2012: 36), porque de ser así se anularía cualquier tipo de contradicción o respuestas de los sujetos. Justamente, las condiciones de exclusión y marginalidad estructural posibilitan respuestas transformadoras, “conocimientos situados” (Haraway: 1995) capaces de dar cuenta de su experiencia, tal como señala Aura Cumes al reflexionar sobre el papel central que las mujeres mayas en Guatemala tendrían para develar la complejidad de la interseccionalidad: “Las mujeres indígenas se ubican en el último estrato de la cadena colonial-patriarcal, su lugar es privilegiado para observar las maneras en que se encuentran y operan las formas de dominación (Cumes, 2012:11).

Aunque Cumes se refiere a mujeres indígenas, pensamos que esta idea puede trasladarse al quehacer de las madres de Soacha, quienes en su calidad de subordinación histórica y cruzadas por una experiencia dolorosa, han elaborado con agudeza propuestas para entender, en principio, a la mujer empobrecida como protagonista del devenir histórico de un país y, del mismo modo, comprobar la heterogeneidad de sus identidades, así como también dotar de una comprensión multidimensional al conflicto en Colombia; en definitiva, convertirse en productoras de un conocimiento que supera el fraccionamiento de la realidad.

Así las cosas, la posición social que ocupan es su lugar de conocimiento; el mismo que les permite interpretar las formas de dominación, cuestionar el poder y convertirse en un relato histórico hegemónico que las convierte en víctimas. Su quehacer, más que conmemorativo es intelectual a partir de una memoria activa y viva, en el sentido que problematiza las nociones instituidas de historia y Estado en Colombia.

Del mismo modo, la aparición pública de las madres de Soacha como sujetas políticas posiciona las experiencias de las mujeres empobrecidas y populares en el debate nacional. Soacha, un espacio olvidado por las políticas públicas urbanas, un territorio solo de tránsito para los bogotanos, aparece en la figuración pública por intermedio de estas madres que se niegan a olvidar. Es curioso cómo las zonas de segregación solo tienen peso político por intermedio del dolor, aparecen

en el mapa cognitivo nacional cuando la sangre deja ver las huellas del terror. Y en ese terror las madres han actuado, pero no desmarcándose del espacio de marginalidad, es ahí donde han construido su trinchera, sus hogares han devenido en espacios políticos de encuentro y reflexión. En la periferia de la ciudad capital, por intermedio de la organización de estas mujeres, se está construyendo memoria y reflexión para la Colombia nueva. Son madres situadas en Soacha, especializando y construyendo en la periferia urbana una memoria que se enfrenta a la impunidad.

*

En su esfuerzo por reconstruir el pasado reciente, las madres de Soacha han cuestionado el relato oficial que encubría la participación de las Fuerzas Militares en el asesinato de sus hijos, deslegitimando al Estado que con su política de Seguridad Democrática financiaba las ejecuciones extrajudiciales o falsos positivos, como aparato criminal. Por tratarse de un acontecimiento traumático de carácter político, estas mujeres recurren al pasado en términos de responsabilidades, reconocimientos y justicia institucional, así como también se apela a urgencias éticas y demandas morales, como la reparación integral que exigen las víctimas al Estado, lo que tampoco está exento de paradojas, puesto que las madres de Soacha afrontan varias contradicciones, entre las que encontramos rumores de supuestas indemnizaciones millonarias, al tiempo que experimentan la precariedad de sus condiciones económicas, tales como el desempleo o subempleo, la falta de vivienda

y la falta de oportunidades para el resto de sus hijos, que las constriñe a imaginar la indemnización como una posible salida a sus deudas (entre ellas, las adquiridas por el asesinato de sus hijos o inhumación), a pesar del dolor que esto implica. También consideran la reparación como un factor excluyente, ya que solo a algunas de las madres se les ha indemnizado y a otras no, factor de especulación por parte de los medios de comunicación que crea disputas y entorpecimiento en la consolidación de la organización. No obstante, recibir una retribución del gobierno a cambio de los cuerpos de sus hijos inferioriza sus subjetividades; al aceptar la indemnización se acepta un precio por la vida de sus hijos empobrecidos, así como la animalización de sus cuerpos por parte del Estado.

La manera de resolver éticamente la contradicción que implica la reparación económica está en el futuro de sus nietos, es decir, frente a la incómoda posibilidad de una reparación económica, incómoda en cuanto a lo doloroso de la experiencia que asigna por segunda vez precio por sus hijos en condición de ejecutados extrajudiciales; la alternativa es el bienestar de sus nietos, materializado en la temporalidad compleja de la memoria, que ubica el sentido del pasado en un presente, en función del futuro deseado. En otras palabras, frente a un presente contradictorio, producto de una experiencia pasada, se acude a las expectativas futuras. Es claro, entonces, que los recuerdos de estas mujeres están incorporados de manera dinámica en el presente, la experiencia violenta se ha modificado gracias a otras experiencias, “superponiéndose e

impregnándose unas de otras” (Koselleck, citado por Jelin 1993:341). Por ello les es posible emitir significaciones y resignificaciones de lo sucedido; una de las madres, con tristeza y algo de rabia, recuerda que admiraba a las Fuerzas Militares, al punto de usar en una ocasión el uniforme militar de su hijo, que prestaba en ese momento el servicio militar obligatorio y quien posteriormente sería ejecutado por las Fuerzas Militares, episodio que aparece ahora como una terrible contradicción, puesto que de la admiración pasó a una profunda crítica y rechazo del ejercicio militar y su función social. Así las cosas, la posibilidad de moverse en el tiempo gracias a estos espacios de la experiencia, les permite construir marcos interpretativos para la comprensión de la experiencia pasada y del presente de una comunidad entera, construir nuevos sentidos sobre lo institucional, su legitimidad y el relato que emiten, así como producir coyunturas y escenarios sociales y políticos impensados.

Por tanto, este grupo de mujeres convirtió al gobierno en un actor social que entra en disputa por la construcción de memorias, por la legitimidad social de su relato y su pretensión de verdad frente a un otro social. Gracias a la diversidad de actores y su voluntad por evidenciar su relato del pasado, el Ejecutivo entra a competir por posicionar como verdadero su relato, poniendo en tensión las memorias hegemónicas, dominantes, únicas y oficiales que restan agencia al ser social, en tanto se disputan y negocian los sentidos del pasado.

de conciencia, donde se entremezclan la aprobación y apatía, resistencia y resignificación” (2015: 293).

En términos concretos, se trata de las luchas cotidianas frente a jerarquías de género y clase, que sin ser frontales, visibles o contundentes, involucran negociaciones permanentes en relaciones con la estructura de dominación y la exclusión que reproducen las memorias generizadas. Las resistencias cotidianas que frente a una estructura de desigualdad se van transmitiendo, reproduciendo y resignificando en memorias cuya función es el desmantelamiento de jerarquías económicas y relaciones de dominación, posibilitando nuevas identidades políticas. Así las cosas, la memoria cumple múltiples funciones que le permiten tensionar y contribuir a transformar el orden normativo y opresor de clase y género, en la producción de imaginarios sociales y relaciones en cuanto al orden social y en la producción de identidades heterogéneas, complejas y contradictorias.

Es evidente cómo las propuestas teóricas feministas de las madres de Soacha han posibilitado la desestabilización y el cuestionamiento de memorias hegemónicas como las del Estado, y a su vez, han visibilizado los procesos violentos por los cuales se producen sujetos generizados, a partir de contextos desde los cuales se produce y reproduce la identidad masculina en relación con el autoritarismo, la dominación, el sometimiento, la violencia y deshumanización del otro. Escenarios como las Fuerzas Militares develan la deshumanización como elemento identitario de la masculinidad. Más

De manera simultánea a la reinterpretación de la memoria hegemónica, estas mujeres han tenido que cuestionar sus propias identidades desde su ser mujer empobrecida (perspectiva interseccional, género y clase), con la afirmación “yo admiraba a las Fuerzas Militares” fuimos testigos de un desplazamiento político y ético, participamos de la interpretación que ha hecho del pasado, pero también de su construcción como sujeto crítico. Es decir, estas mujeres han usado a su favor cierto determinismo biológico que apela a características esenciales propias de las mujeres como el ser madre, sin dejar de problematizar los significados fijos del género, como la maternidad pasiva, reducida al mundo de lo privado. En relación con la crítica que el feminismo hace sobre el encuadramiento de la mujer en madre, consideramos que niega el poder político y social de esta identidad al estar cruzada por otros factores como la clase social y la raza, que le permite a la mujer no solo ser madre sino también ser habitante de un territorio y miembro de una clase y de un grupo originario. Parte de un sistema de dominación arraigado en procesos cotidianos en los que fueron insertadas las mujeres empobrecidas, que implican subordinación a la vez que el despliegue de una memoria en la que confluyen los agravios y las dignidades que enriquecen la resistencia cotidiana de estas mujeres, lo que Héctor Nahuelpan denomina como *conciencias contradictorias*, lo que permite dar cuenta “como la relación de los sujetos subalternos con las ideologías y prácticas dominantes es siempre conflictiva, ambivalente y contradictoria, en cuya base se encuentran complejos estados

aún, relatos fundacionales de honor y gloria, cuyo protagonismo es en su totalidad masculino, nos recuerdan la construcción de las memorias selectivas en las que lo masculino establece el orden social de nuestras naciones y de nuestras instituciones, a partir de la violencia, la guerra y la reproducción de la dominación masculina.

En concreto, aun cuando las experiencias y memorias de las madres de Soacha remitan a sus trayectorias personales y familias particulares, estas se inscriben y articulan en opresiones estructurales y luchas que dan forma y dotan de sentido la historia de los movimientos sociales y comunitarios. Con esto se dice que no hay formas propiamente femeninas de recordar, sino identidades heterogéneas y contradictorias que han venido construyendo sentidos del pasado a partir de la tensión y negociación con el poder. La memoria como acción social en permanente construcción es elaborada por las madres de Soacha con el propósito de humanizar las relaciones sociales y las prácticas de hacer memoria. Todo esto desde un espacio olvidado, desde los márgenes de una urbe que las segrega. Si Soacha solo aparecía como zona de pobreza, hoy también se vincula con un espacio donde la memoria surge y resiste, pues no es posible pensar hoy este margen de la ciudad sin el quehacer de unas madres que se negaron a olvidar.

Bibliografía

- Cumes, Aura. Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva. Seminario *Conversatorios sobre mujeres y género*. *Anuario Hojas de Warmi*. 2012, n.º 17.
- Haraway, Donna J. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. La reinvención de la naturaleza. Cátedra 1995.
- Hill, Patricia. *Feminismos negros. Una ontología*. Traficantes de Sueños. 2012.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Ediciones Siglo XXI. 2001.
- Nahuelpan, Héctor. *Violencias coloniales en Wajmapu*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. 2015.



CARTOGRAFÍAS DE ESPACIALIDADES FEMINISTAS

¿Qué y a quién se puede visibilizar e invisibilizar a través de las representaciones cartográficas del espacio, del territorio, de conflictos, de sucesos o experiencias relacionados con género, sexualidad, feminismo? ¿Cómo varían los enfoques y detalles de lo que uno incluiría en un mapa, según su posicionamiento de mujer, de trabajadora, de niña, de inmigrante, de habitante rural o urbana, de ser no hegemónicx?. ¿Qué se puede aprender del espacio vivido, de las experiencias corporales y emocionales de unx mismx y de otrxs a través del proceso de dibujar y leer un mapa?

Mientras que la historia de la cartografía occidental está íntimamente asociada al imperialismo, la conquista y la división de territorios, el conocimiento geográfico-espacial y la visualización del espacio son también herramientas para habitar, sobrevivir y convivir en el territorio, para visibilizarlo y a veces defenderlo, así como para la construcción de memoria y para la generación de diálogo y conciencia colectiva. Esta sección de la Boletina incluye algunos ejemplos de cartografías diversas relacionados con este amplio tema de las espacialidades feministas.

“MAMU, el mapa de coletivos de mulheres” se enfoca en la visibilización de las mujeres y los grupos, organizaciones e iniciativas feministas en Brasil. Después sigue HarassMap, un ejemplo de mapa participativo que busca documentar y visibilizar experiencias de acoso y abuso sexual en Egipto, parecido a otras iniciativas en Colombia y en diversas partes del mundo (como Hollaback en Bogotá: <http://bogota.hollaback.org/>, y Witness: State College en Estados Unidos: <http://witness-statecollege.org/>). Estos mapas están pensados como instrumentos de activismo para generar cambio en la calle, en los espacios públicos y privados. Las cartografías sociales son otro instrumento poderoso, tanto para el reconocimiento del territorio como de herramienta feminista de investigación para entender experiencias cotidianas del espacio, en particular experiencias e historias marginadas. Aquí tenemos tres ejemplos de cartografías sociales. La primera es dibujada de forma colectiva por un grupo de mujeres de una comunidad negra en el Pacífico colombiano, y la segunda es hecha por una joven de 16 años, Guadalupe, que describe su vida y sus aspiraciones en la zona fronteriza entre Guatemala y México. Finalmente, el proyecto de Museo Q: *Lo que se ve no se pregunta*, busca reconocer y construir memoria acerca de “espacios seguros” para estar fuera del clóset en la ciudad de Bogotá, a la vez que busca generar espacios de diálogo sobre identidades de género y orientaciones sexuales. Estas cartografías, con sus textos, nos cuentan sobre experiencias vividas en el espacio y el territorio, distintas a las que son visibles en mapas administrativos, demográficos o físicos, aunque estas dimensiones tam-

bién aparecen en estas cartografías y claramente afectan las experiencias vividas.

Estos mapas, aunque diversos, son solo una pequeña muestra de la diversidad de cartografías de lo que se podría llamar espacialidades feministas.

Encontramos otros ejemplos e iniciativas que no pudimos incluir con imágenes aquí, pero que también queremos resaltar.

Entre ellas, la iniciativa de Spark, “Women on the Map” (Mujeres en el mapa), <http://www.sparksummit.com/onthemap/>, visibiliza hechos históricos de mujeres alrededor del mundo, a través de una aplicación para móvil. Esta aplicación indica cuando se está cerca de un lugar histórico relacionado con mujeres. Entre las historias que se han incluido con el lanzamiento de la aplicación está el de Las Arpilleristas en Santiago, Chile, un grupo de mujeres que tejieron para documentar y protestar la violencia de la dictadura de Pinochet.

Una colección cartográfica enfocada en mujeres estadounidenses en la sección de geografía y mapas del Library of Congress de Estados Unidos (Geography and Map Division of the Library of Congress, US, American Women), <https://memory.loc.gov/ammem/awhhtml/awgmd7/> busca ayudar a investigar la historia de las mujeres estadounidenses a través de la cartografía. Entre otros, resalta que los mapas históricos hechos por mujeres se realizaban desde espacios feminizados (ej. desde las escuelas, en donde las maestras utilizaban mapas como herramientas didácticas). Esto lleva a que

incluyan detalles diferentes que enriquecen las historias contadas desde otras fuentes o perspectivas más hegemónicas.

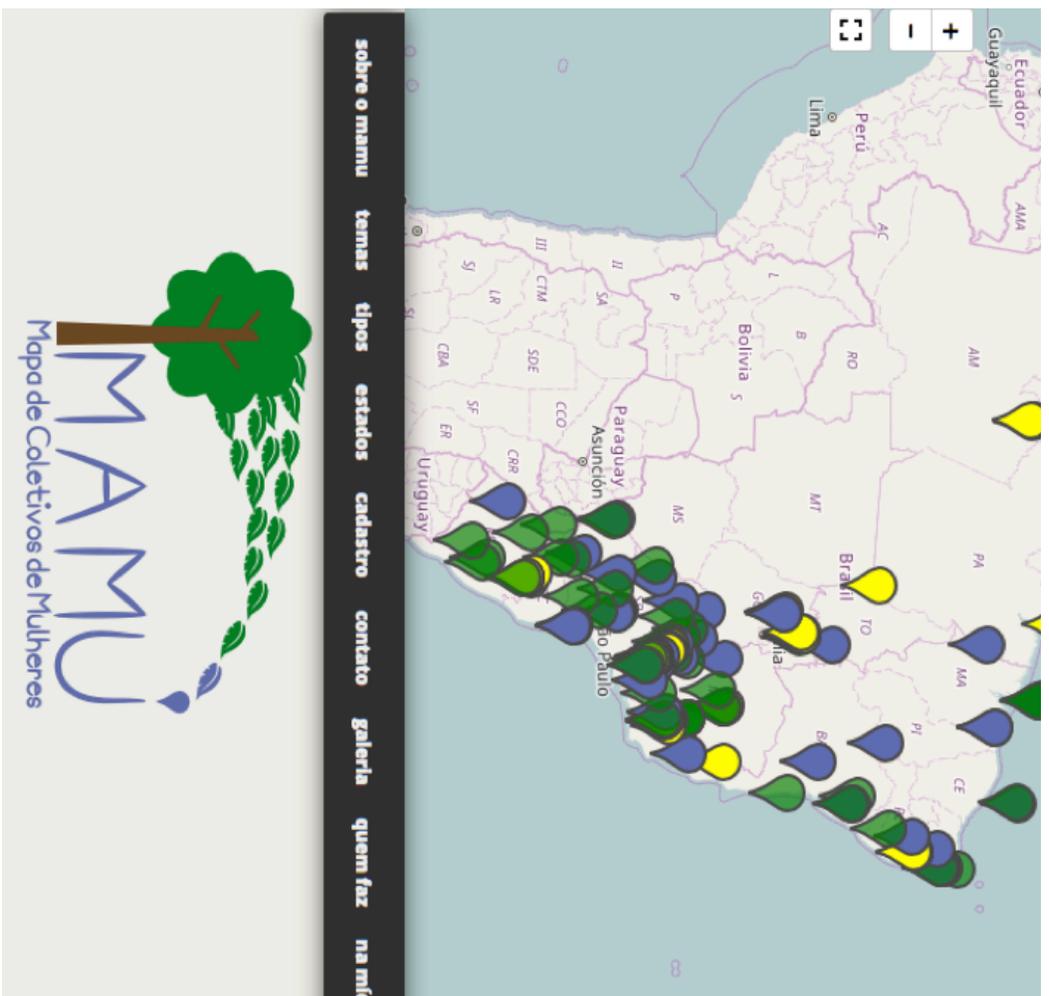
El Centro de Memoria, Paz y Reconciliación, en Bogotá, también ha buscado generar la construcción de historias no siempre contadas, utilizando la cartografía como herramienta participativa con organizaciones sociales, de derechos humanos y de víctimas. “La cartografía: Bogotá Ciudad Memoria” (<http://centromemoria.gov.co/las-calles-tambien-hablan/>) intenta “la resignificación de la ciudad a partir del rescate de puntos geográficos que tienen un valor particular, por dar cuenta de situaciones de vulneraciones a derechos humanos, por ser construcciones conmemorativas como museos, monumentos, placas, etc. o por recordar el legado de personas luchadoras y comprometidas por cambios democráticos en Colombia y que, por lo tanto, son ejemplo latente en el camino de construcción de una sociedad mucho más democrática y en paz”. El mapa es, entonces, también un instrumento para “recordar y transformar”.

Y finalmente, queremos compartir la cartografía como herramienta hacia la construcción de futuros diferentes a través de la política pública. Caribe Afirmativo es una organización que “abre un ejercicio pleno de acompañamiento a contribuir en la formulación, implementación y capacitación sobre el significado de las Políticas Públicas que garanticen una vida plena y digna para las personas LGBTI”. La organización aplica la cartografía social en ejercicios con funcionarios públicos, líderes y líderes LGBTI y miembros de la sociedad civil

en procesos para la construcción de políticas públicas, como la “Política Pública para la Diversidad Sexual e Identidades de Género en el Departamento de Nariño”. (<http://caribeafirmativo.lgbt/2014/11/12/politica-publica-para-la-diversidad-sexual-e-identidades-de-genero-en-el-departamento-de-narino/>).

Las dos iniciativas mencionadas arriba: “Witness: State College”, Pennsylvania, Estados Unidos, <http://witness-statecollege.org/>. Esta iniciativa desde la universidad estatal de Pennsylvania, Pennsylvania State University, en Estados Unidos, busca centrar la conversación sobre el acoso sexual “en un nivel espacial y comunitario”, para identificar “dónde están ubicados los espacios de violencia en nuestra comunidad, cuándo están más en peligro los individuos vulnerables, en cuáles comunidades están involucradas víctimas y victimarixs, y cómo la documentación pública y compartida sobre la violencia sexual oscurece la información necesaria para proteger sus miembros más vulnerables”.

Hollaback y Atrévete Bogotá Hollaback (<http://bogota.ihollaback.org/>). “Hollaback es un movimiento internacional que busca erradicar el acoso callejero hacia mujeres y personas de la comunidad LGBTQIA. Para luchar contra el acoso callejero, Atrévete Bogotá Hollaback brinda un espacio del mapa participativo con el fin de visibilizar este tipo de conductas que borran el límite de la intimidad de los transeúntes y convierten las calles bogotanas en espacios hostiles para las mujeres y los miembros de la comunidad LGBTQI”. (Texto de la página web <http://bogota.ihollaback.org/sobre-el-movimiento/>)



Autora:
 Maria Carolina Machado, criadora do
 MAMU - mapa de coletivos de mulheres,
contato@mamu.net.br

Vínculo: <http://www.mamu.net.br/>
<http://feminismo.org.br/movimentos/>

MAMU - MAPA DE COLETIVOS DE MULHERES

MAMU - mapa de coletivos de mulheres é um projeto de mapeamento de coletivos, organizações, movimentos, grupos e projetos brasileiros que tem como foco as mulheres, o feminino, o feminismo, nossos ciclos, ritmos, reivindicações e lugares na sociedade. Pode ser um grupo com sede, endereço fixo, ou articulado virtualmente. Os perfis dos coletivos também são os mais variados e abrangem uma gama de demandas: maternidade, arte, cultura, saúde, amamentação, parto humanizado, estudos de gênero, direitos das mulheres, violência, aborto, direitos sexuais e direitos reprodutivos, democracia, luta contra o racismo, organização das mulheres, empoderadorismo, e muitos outros.

Um mapa possibilita a visualização de cada um desses pontos e o exercício constante em criar conexões, relações e histórias entre eles. A cartografia, sempre em processo de formação, nos ajuda a analisar e comunicar como esses grupos se organizam espacialmente, fomentando a criação de contatos e projetos; potencializando a comunicação e a sensibilização para o surgimento de redes de solidariedade, de troca de serviços e impulsionando práticas colaborativas.

O MAMU também se organiza por “tipos” – grupos com endereço fixo, articulados virtualmente, ou mesmo projetos. Para facilitar a distinção dessas categorias no mapa, selecionamos três cores e mais duas classificações:

Pontos roxos: coletivos com endereços físicos.

Pontos verdes: coletivos sem endereços físicos (marcados no mapa de forma aleatória, representando o seu estado e origem, mesmo que a sua abrangência seja nacional).

Pontos amarelos: projetos, ações e iniciativas desenvolvidos não necessariamente por coletivos.

Há grupos classificados como “web” (sites, blogs, e outras plataformas com os conteúdos articulados virtualmente) e “movimentos nacionais” (organizados a partir de uma causa mais ampla e de abrangência nacional) – não há uma região exclusiva como origem, portanto, não são geolocalizados no mapa.

Como a ideia é ter esse mapa dinâmico, pronto para a inclusão de cada coletivo formado e/ou encontrado, ele sempre estará inacabado, aberto e vivo.



- HOME
- WHO WE ARE
- WHAT WE DO
- TAKE ACTION
- NEWS
- RESOURCES
- VIDEOS
- JOIN US
- BLOG



The map

FILTERS • ALL NEWS PICTURES VIDEO

SEARCH: 1 : 27N 30 02'20W, 11 24'13S

Map showing a street grid with red circular markers of varying sizes, each containing a number. The markers are distributed across the map area, with some larger markers (e.g., 12, 28, 48, 23, 11, 59, 205) indicating higher concentrations of incidents. The map includes a scale bar (Scale = 1 : 27M) and a compass rose.

More Information

Category Filter (hide)

- ALL CATEGORIES
- OGLING
- FACIAL EXPRESSIONS
- CATCALLS
- COMMENTS
- STALKING OR FOLLOWING
- SEXUAL INVITES
- UNWANTED ATTENTION
- SEXUAL PHOTOS
- ONLINE
- PHONE CALLS
- TOUCHING

Map navigation controls: Zoom in (+), Zoom out (-), Home (house icon), Full screen (cross icon), Street view (person icon).

Map controls: Street view (person icon), Full screen (cross icon), Home (house icon), Zoom in (+), Zoom out (-).

Map data: © OpenStreetMap contributors, Imagery © Mapbox

Map navigation: Home, Street view, Full screen, Zoom in, Zoom out.

Map data: © OpenStreetMap contributors, Imagery © Mapbox

Map navigation: Home, Street view, Full screen, Zoom in, Zoom out.

Map data: © OpenStreetMap contributors, Imagery © Mapbox

Vínculo: <http://harassmap.org/en/what-we-do/the-map/>

“HARASSMAP”, EGIPTO

Esta es “una herramienta para cualquier persona o testigo de un acoso o asalto sexual en todo Egipto, de compartir y reportar sus experiencias” y cada persona que reporta “recibe una respuesta con información sobre servicios legales gratis y apoyo psicológico. Cada incidente aparece en el mapa como un punto rojo. La intención es poder visibilizar la realidad y existencia amplia de acoso y asalto sexual en Egipto [...] y de identificar patrones para responder a los mitos sobre el problema, y de resistirlo. [...] También sirve de evidencia para informar el diseño de programas y campañas en contra del acoso sexual.” Alia Soliman, Communications Manager de HarassMap, dice que “HarassMap está basado en la idea de que si más personas empiezan a tomar acciones cuando el acoso sexual ocurre frente a ellas, esta epidemia podría acabarse”.

Mujeres, ¿y al Valle cómo lo hacemos?

Taller de mapeamiento con mujeres de comunidad negra del corregimiento de El Valle, Chocó, 2010.



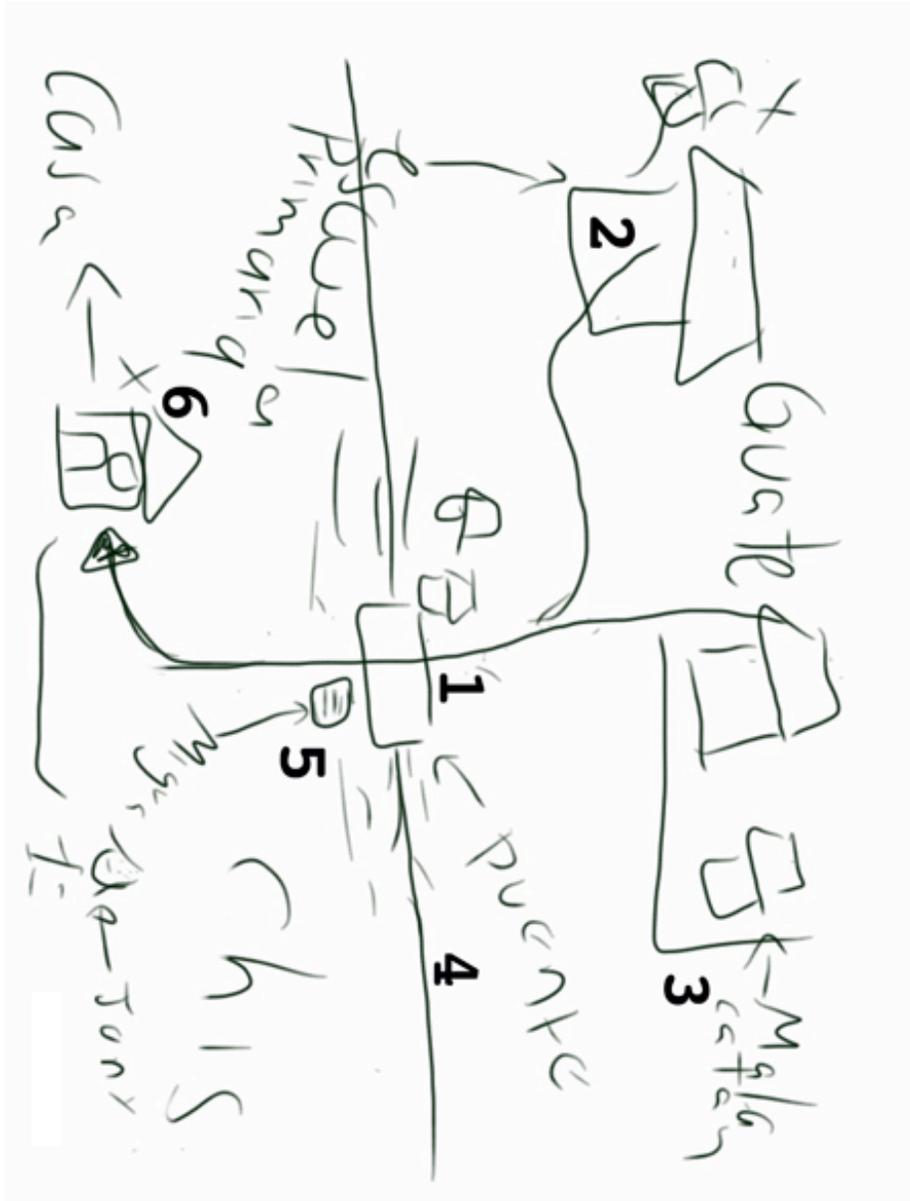
Autora:
Lida Sepúlveda López, docente investigadora,
Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia.

MUJERES, ¿Y AL VALLE CÓMO LO HACEMOS?: DIBUJANDO AL RÍO

En un taller de mapeo con mujeres del corregimiento choccano El Valle, se les invitó a dibujar el mapa de su territorio. En un comienzo expresaron sus dificultades para encontrar puntos de referencia geográfica y se preguntaban cómo hacerlo. Para resolverlo, decidieron espontáneamente dejar a un lado los colores y el papel que con antelación se les había entregado, y dieron prioridad a la charla sobre la manera como cada una imaginaba al corregimiento. Solo cuando se hizo presente el relato comenzaron a elaborarlo lentamente en un pliego de papel; así, las palabras intercambiadas hicieron del territorio un espacio narrado, un espacio que al ser reconocido en sus relatos, produjo en ellas la seguridad de empezar a dibujar la vertiente del río Valle y sus afluentes sobre el amplio pliego de papel que antes habían dejado a un lado. Y el mapa les permitió no solo representar al Valle, sino producirlo con cada

trazo. Mientras una mujer se encargaba de hacer los bordes del río con el lápiz, otras tomaban el color azul para representar sus aguas. Al final, la estructura que tomó el Valle fue visualizada por las mujeres de dos maneras: como un *esqueleto de pescado* y un *árbol*.

El mapa del Valle aquí representado por las mujeres muestra al río como localidad central, incluidos los afluentes y las quebradas que son las más habitadas por las mujeres cada vez que van “Valle arriba”: Tundó, Poza, la quebrada del Arroz, Angiá, río Nimiquía, Brazo, Cai-manera, Matea y Tintín Claro, y las áreas de color café son los sectores de cultivos propios de las actividades agrícolas; además incluyen al pueblo, aunque con cierta separación y límite respecto a la cuenca del río. El mar, por su parte, muestra poca relevancia al ser representado con algunas líneas que lo bordean.



Autor:

Diego Noel Ramos Rojas, maestro en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Chiapas, adscrito al Departamento de Comunicación y Psicología, Centro Universitario de la Ciénega, Universidad de Guadalajara. dicion_02@hotmail.com

TÁCTICAS Y VULNERABILIDADES DE LA MUJER MIGRANTE. LA FRONTERA HABITA DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Autointerpretación de Guadalupe

1). Ese es el puente de allá, en la frontera de Talismán; cerca del puente hay unas casitas; 2). También hay una escuela cerca por donde paso, ahí estudié; 3). Hay muchas casas en mi camino para acá; 4). Esta línea es el río, aquí es Chiapas y allá arriba es Guatemala; 5). La migra está pasando el puente como por acá, está de este lado ya en Chiapas; 6). Aquí está mi casa y yo del lado de Chiapas (Guadalupe M., Tapachula, Chiapas, junio de 2012).

La cartografía nos habla del espacio desde las perspectivas de la vida cotidiana, en el que se encuentra Guadalupe en la frontera sur. Cruzó a México por primera vez a los 16 años; su aspiración era económica y dejar de estar supeditada a las decisiones del patriarcado que prevalece en su lugar de origen, a la enajenación del trabajo agrícola, y a las condiciones laborales estructurales del género, entre las se encuentran el trabajo en el campo o la migración transfronteriza a la ciudad de Tapachula, Chiapas, para trabajar en el servicio doméstico.

Consciente de sus prácticas, sus condiciones y las normas estructurales de ser trabajadora doméstica en la frontera sur de México, ha conseguido otro bagaje de opciones al que había estado sujeta antes con sus padres en el campo. Pese a la vulnerabilidad latente, ella muestra interesantes tácticas en sus viajes de cruce, puesto que estos son acompañados de su prima para aminorar la inseguridad de la frontera. Señala lo difícil de lograr sus objetivos laborales y personales ante un orden cotidiano y asume un agradecimiento táctico, especialmente hacia la patrona actual, que le ha pagado los estudios de gastronomía, los cuales pretende concluir para después avanzar rumbo a Estados Unidos.

Referencia

Ramos Rojas, D. (2016). La movilidad transfronteriza México-Guatemala desde la representación cotidiana de los trabajadores centroamericanos. *Estudios Fronterizos*, 17(34), 21-40. Recuperado de <http://148.231.55.94/ojs/index.php/ref/article/view/512/1007>

MUSEO Q: LO QUE SE VE NO SE PREGUNTA

Museo Q recupera, comunica y salvaguarda la memoria relacionada con las orientaciones sexuales y las identidades de género en Colombia. Esta iniciativa busca generar espacios de diálogo y construcción de memorias alrededor de las identidades de género y las orientaciones sexuales. Como ganadorxs de la beca de creación *Arte en otros lenguajes para sectores sociales*, del Instituto Distrital para las Artes IDARTES, generamos la exposición *Lo que se ve no se pregunta*, que reflexiona sobre el clóset. Nos preguntamos su existencia, su contenido político y sus efectos sociales e íntimos.

En el marco de la exposición nos preguntamos por la ciudad del deseo, la ciudad que se percibe segura para

seres no hegemónicxs. Luego de hacer dos grupos focales con personas no heterosexuales, un grupo de menos de 25 años y otro de más de 45, ubicamos en un mapa de 3,5 por 2 metros, los lugares que estas personas consideraron seguros. Luego, quienes visitan la exposición pueden intervenir el mapa con tiza. Esto ha generado un sinnúmero de preguntas, dibujos, recuerdos, propuestas, respuestas y posibilidades que dan nuevos sentidos y capas de interpretación al primer mapa.

La exposición, que se inauguró el 11 de octubre de 2016 y se cerró el 29 del mismo mes, estuvo ubicada en la carrera 5 No. 55-47, en la galería DOMM 1951.

ESPIRAL DE TEJIDO

Natalia Barragán

Geógrafa y cartógrafa social, Colectiva Mujeres tejiendo pensamiento,
geoconsul1@gmail.com

Cuatro mujeres confluímos en Ciudad de México en el año de 2014 y nos dispusimos a sembrar un espiral de tejido, en el cual aprendimos lo que significa tejer la mochila pensamiento, un regalo de las hermanas de la Sierra Nevada. Aprendimos que se empieza por un ombligo de nueve nudos, donde se inicia el viaje de la medicina de la araña. La metáfora del tejido nos enseña que además de hacer nudos que avanzan en espiral formando un cuenco de lana, tejemos recuerdos, memorias y vínculos, tejemos un espacio de sororidad.



Espiral de Tejido

**PENSANDO
CON OTRAS
VOCES LAS
ESPACIALIDADES
FEMINISTAS**

ISADORA LINS FRANÇA
AMY RITTERBUSCH
KRISTINA LYONS
KIRAN ASHER
ASTRID ULLOA
GABRIELA MERLINSKY
PAULA SOTO
LIBERTAD CHAVEZ-RODRIGUEZ

¿POR QUÉ Y CÓMO CONSIDERAR UNA PERSPECTIVA FEMINISTA EN EL ESTUDIO DEL ESPACIO?

Esta sección está dedicada a la inclusión de reflexiones cortas de académicas de diversos países en torno a su relación personal y profesional con el tema central de la *Boletina*. Para construirla le pedimos a cada una responder de forma breve a una pregunta en particular: ¿Por qué y cómo considerar una perspectiva feminista en el estudio del espacio? Como resultado de esta invitación, ocho geógrafas, antropólogas y sociólogas feministas de distintos rincones de Brasil, Estados Unidos, Argentina, México y Colombia nos compartieron sus sentires y pensamientos, sus proyectos, sus experiencias. En sus respuestas reflexionaron sobre su propio trabajo y vincularon narrativas de muchos tipos. Con ello, esta sección da cuenta de la riqueza que habita el mundo académico en esta articulación entre espacialidad y feminismo.

Algunas de nuestras invitadas (Lins França, Ritterbusch y Lyons) llaman la atención sobre cómo las perspectivas feministas en torno al espacio y en su diversidad, convocan a análisis relacionales sobre la comprensión de las desigualdades y el poder. Esto es, aproximaciones que atraviesan no solo nuestras herramientas conceptuales, sino también nuestras formas de escritura y de estar con las y los otros. Algunas (Asher, Ulloa y Merlinsky) nos invitan a considerar que estos enfoques subrayan las interdependencias humanas y no humanas de lo que somos, interdependencias políticas, prácticas, epistemológicas. Unas más (Soto y Chávez-Rodríguez) se preguntan por la importancia de trascender los binarismos en la comprensión del espacio y abrazar las intersecciones, aquellas que configuran tanto nuestra vulnerabilidad como nuestra acción política.



ESPAÇO, SEXUALIDADE E PODER: UMA PERSPECTIVA FEMINISTA

Isadora Lins França, Universidade Estadual de Campinas, Brasil,
isa.linsf@gmail.com

A perspectiva feminista em relação ao estudo do espaço adiciona uma contribuição fundamental para a reflexão sobre relações sociais de poder e o modo como elas operam na produção de espacialidades e, simultaneamente, de diferenças, assimetrias e desigualdades. Não seria possível dizer, porém, que há apenas uma perspectiva feminista: os feminismos contemporâneos são um campo vibrante, cheio de disputas e contenciosos que são eles mesmos sua fonte de riqueza. A intensidade dos debates e o fato de estarem permeados por um horizonte ético e político comprometido com a transformação social são um ganho não apenas para o pensamento feminista, mas também para a teoria social, tensionada pelas reflexões feministas.

Isso significa que ao nos referirmos a perspectiva feminista, não tratamos apenas da adição de novos recortes empíricos ao campo. Embora seja importante compreender que as mulheres podem experimentar situ-

ações diferentes das dos homens quando falamos em espaço, é importante ressaltar que não se trata apenas de incluir mulheres: a perspectiva feminista busca interagir como relações sociais de poder operam de maneira produtiva. Não se trata de um mesmo espaço experimentado de formas distintas por homens ou mulheres apenas: estamos tratando de como espaços e pessoas se produzem reciprocamente e de como essas dinâmicas estão atravessadas por gênero, ou seja, estão intimamente ligadas a concepções sobre masculino e feminino profundamente arraigadas na nossa sociedade. Tais concepções pressupõem não apenas diferenças, mas também assimetrias.

Um outro ponto importante que devemos levar em conta quando tratamos desse assunto diz respeito à articulação entre diferentes categorias quando pensamos em gênero: tendências mais contemporâneas têm apontado a fragilidade de análises que não consideram o modo

como gênero se entrelaça a raça, a classe social, a sexualidade, a nacionalidade, a idade, entre outras. Trata-se de categorias poderosas de classificação e organização da vida social, que dificilmente podem ser compreendidas isoladamente.

Nas pesquisas que tenho realizado, particularmente, o impacto da perspectiva feminista se revela antes de tudo na compreensão de que o espaço não é uma superfície lisa, mas estriada por relações de poder. Ainda, de que quando falamos em espaço estamos falando de um feixe de relações, aberto a transformações, atualizando-se a cada momento nas práticas das pessoas e nos significados que elas lhes atribuem.

Na minha experiência de pesquisa, isso se revela na produção da cidade: ao realizar pesquisas em meio aos lugares de encontro de pessoas que se classificavam amplamente a partir do termo LGBT na cidade de São Paulo, compreendi como os espaços de encontro atuavam na produção de diferenças e hierarquias sociais. Embora não as criassem, certamente eram capazes de reforçá-las ou não. Na pesquisa em que realizei, São Paulo mostrava-se uma cidade de imensa diversidade, mas de espaços ocupados diferencialmente: os homens tidos como “femininos” e as mulheres tidas como “masculinas” e as pessoas mais velhas, mais gordas e mais escuras eram empurradas para lugares de encontro menos valorizados ou cuidados pelo poder público. As travestis e mulheres

transsexuais contavam com poucos espaços de lazer e sociabilidade, enfrentando toda sorte de discriminação e de violência quando procuravam os lugares de encontro voltados para gays e lésbicas. A pesquisa mostrava que, embora São Paulo procurasse se afirmar como dona de um mercado animado voltado para gays e lésbicas, prova de sua vocação para a diversidade, no plano mais concreto de como os espaços se construíam e eram vividos pelas pessoas se recolocavam segregações e hierarquias que produziam uma cidade muito mais hostil – e ao mesmo tempo ainda plena de potencialidades.

Bibliografia Recomendada

Massey, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

No livro, a autora realiza uma reflexão sofisticada e imaginativa a respeito do modo como compreendemos o espaço. Alternando entre vários registros, das discussões mais conceituais aos recursos da memória afetiva, Doreen Massey coloca em questão visões mais fixas e menos críticas do espaço, propondo um argumento que espacializa as relações de poder e, inversamente, ressaltas as relações de poder que compõem o espaço. O resultado traz um sutil equilíbrio que alia um horizonte político sempre presente a um refinado debate conceitual.



UN ANÁLISIS SOCIOESPACIAL DE LA MIRADA VIOLENTA HACIA LOS HABITANTES DE CALLE

Amy E. Ritterbusch, Escuela de Gobierno, Universidad de los Andes, amy.ritterbusch@gmail.com



Fotografía tomada por la autora

Necesitamos intervenir, vivir y analizar el espacio público con una visión crítica que contempla las espacialidades y relaciones de poder que generan múltiples marginalizaciones, exclusiones, silencios y desigualdades en la ciudad. La incorporación de diferentes aportes de los diferentes feminismos nos ofrecen lentes analíticos afinados para entender y contextualizar el poder, la desigualdad y la injusticia. Como se visualiza en la foto al principio del texto, centenares de habitantes de calle fueron conducidos por la policía hacia el caño de la calle sexta entre carreras 24 y 27, justo debajo de una estación de Transmilenio. En los múltiples días de acompañamiento que hizo el equipo en esta parte del caño, observamos centenares de miradas hacia estos habitantes. Algunas miradas de asco, otras de burla, otras de grupos religiosos que se posicionaron dentro de la estación para leerles la biblia y “salvarlos”, y miradas indiferentes o estancadas por parte de los equipos del Distrito.

Durante las cuatro horas de cada tarde en que hicimos presencia, vimos a diferentes funcionarios públicos mirar hacia el caño. Sentados o parados... mirándolos y hablando entre ellos. Una intervención de Estado estancada y desde arriba, literal. Parte del problema es la falta de integración con la comunidad. Dicen que han intentado bajar y que han sido agredidos por los habitantes... Esto pasa precisamente por su forma paternalista, violenta y discriminatoria de actuar hacia ellos. La mirada desde arriba hacia abajo al “sufrimiento y miseria” del habitante de calle es un acto simbólico,

violento y humillante hacia los seres humanos que se encuentran abajo. Esta ubicación, altamente visible y controlable, es precisamente lo que buscaba la fuerza pública para poder controlar y contener a los cuerpos no deseados en un lugar... en un lugar sucio, oscuro, invivible, lleno de agua contaminada... El único lugar que puede abrir la ciudad para estas personas. La ubicación socio-espacial dentro del caño del Transmilenio es una ubicación indignante y una ubicación que busca intimidarlos, por ojos de la ciudadanía generalizada, así como por ojos policiales vigilantes, y que busca convencerlos de que no tienen derecho de ocupar ningún espacio de la ciudad sin miradas humillantes y violentas. El texto de Wright (2004) nos ayuda con la contextualización de la violencia policial y el desplazamiento forzoso de habitantes de calle por parte de la fuerza pública y cómo esta violencia sistemática busca “... generar una imagen de la ciudad más limpia y segura ... en los espacios donde la encontramos ausente ... (*... generate an image of a cleaner and safer city ... in the spaces where we find her [homeless users] missing*)” (Wright 2004, 371). Aunque Wright escribe sobre el caso de mujeres trabajadoras sexuales en Ciudad Juárez, es un ejemplo similar que analiza y problematiza la criminalización y marginalización de cuerpos no normativos y no deseados en la ciudad por parte del Estado colombiano. Los lentes analíticos de múltiples perspectivas feministas, como el de Wright, nos permiten cuestionar estos silencios urbanos, violencias sistemáticas y desapariciones del espacio público de poblaciones “no deseadas” y criminalizadas por el Estado.

Bibliografía Recomendada

Massey, Doreen. 1994. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wright, Melissa. (2004). From protests to politics: Sex work, women's worth, and Ciudad Juárez modernity. *Annals of the Association of American Geographers*, 94 (2): 369–86.



HABITAR, SEGUIR LAS RELACIONES Y ENREDARSE

Kristina Lyons, Estudios Feministas, Antropología, y Centro de Investigación sobre Ciencia y Justicia (SJRC) University of California, Santa Cruz, kristinalyo@gmail.com

Para mí, una perspectiva feminista en el estudio del espacio busca habitar los intersticios en términos analíticos, metodológicos y ético-políticos, es decir, habitar, literalmente, los espacios entre las disciplinas, diversas prácticas y formas de escribir. Para habitar un espacio transdisciplinario e interseccional, es necesario seguir las relaciones, esto es, enredarse para abordar la investigación, el diálogo, la conceptualización y la escritura. Por ejemplo, en los intersticios entre la antropología y los estudios feministas de la ciencia donde me ubico como investigadora, la experiencia etnográfica me impulsó de no solo realizar investigación en los laboratorios y las instituciones del Estado con los técnicos y científicos, sino también de adelantar trabajo de campo en las huertas, las fincas, los bosques y la selva con los campesinos y los movimientos sociales en el suroccidente del país. En vez de solo “Study Up” de manera vertical a las prácticas y la producción de conocimiento científico del suelo, por ejemplo, era igualmente importante aprender de las prácticas

y los conocimientos campesinos en el Putumayo. La intención no era buscar una simetría analítica que colapsara las diferencias entre las prácticas científicas y otras prácticas, sino mantener la tensión entre ellas para visibilizar las relaciones de poder, los posibles momentos de convergencia y las limitaciones y potencialidades de diferentes formas de relacionarse con lo que algunos llaman el suelo y otros no, porque para estos últimos el suelo como objeto de estudio o entidad no existe o no es tan relevante. Hacer un estudio horizontal en el ámbito de los estudios sociales de la ciencia reconoce que las prácticas no científicas lo que el pensamiento moderno ha denominado “creencias”, “supersticiones”, “mística” y “religión” son el afuera constitutivo de lo que conocemos como ciencia. Muchas veces estas prácticas han sido marginalizadas y consumidas por la misma ciencia para que las ciencias modernas puedan saber lo que dicen saber. Otro ámbito donde las perspectivas feministas son claves para mí, es en la práctica de la escritura etnográfica. Fui

enseñada que la conceptualización etnográfica como herramienta teórica se produce por la relación inseparable entre lo empírico y lo analítico. Si quiero hablar de la selva en el piedemonte amazónico tengo que relacionarme con la selva como concepto, ser, relación y analítica. Escribir como selva no es una cuestión de darle voz, humanizar o representar a la selva, sino de seguir su racionalidad una racionalidad no lineal, no llena de objetos y sujetos, y no solo científica. Escribir selva me obliga a buscar estilos literarios y poéticos, así como herramientas de las ciencias sociales y ecológicas, no porque la selva sea un lugar romántico, sino porque las múltiples temporalidades de las relaciones que componen y descomponen la selva requieren diferentes géneros de expresión.

Bibliografía Recomendada

Más que todo porque nos dan pistas para mejorar los conflictos sin eliminarlos... de imaginar y hacer la política y lo político de otra manera.

Stengers, Isabelle. *The Cosmopolitical Proposal*.

Zuleta, Estanislao. *El elogio de la dificultad*.



THE CONNECTIONS BETWEEN WORLDS, LOGICS, NON-HUMANS AND THEIR HUMAN KIN

Kiran Asher, Department of Women, Gender, Sexuality Studies,
University of Massachusetts, Amherst, kiranasher10@gmail.com

Me: Feminist perspectives are as diverse as the world. But across their differences they highlight connections, reminding us that we emerge in relation to others. These relations shape histories and geographies. Many feminisms, though not always properly named as such, have shaped my work as a biologist and social scientist in Asia and Latin America. Here I share two moments that foreground such connections. The first is a conversation with my mother circa mid-1970s, which went like this:

Me: Do you believe in god?

Ma: Yes

Me: Why?

Ma: because we (humans) made gods

Me: Really? Why?

Ma: Because we could not understand nature

Me: So who made nature?

Ma: Gods

Me: if gods made Nature and humans made gods, did humans make nature too?

Ma: No, nature made humans

Such complex and non-causal logics were at the heart of the relations among divine and mortal characters in the folk tales and epic stories I heard as child in Bombay, India. These characters were shape shifting and the boundaries between human and non-human worlds were fluid and dynamic. Such fluidity also underlay the spirited debates about the relations between nature and culture, science and superstition, modernity and tradition, colonialism and nationalism, philosophy and

religion, power and politics, spirituality and materialism that I witnessed in post-independence India.

Two decades later in June 1995 I was in Jurubirá, a small village along the Pacific coast of Colombia. The residents of Jurubirá were predominantly Afro-Colombian, but there were a few indigenous families living there also. It was one such *Emberé* woman that I met that day. Discounting differences in my attire and childless status, I could well have been her double. She looked at me curiously and asked me what river I was from, and who I was visiting in the village. I replied that I was from a large city along an ocean on the other side of the world. Indeed, Christopher Columbus had been looking for my people and our lands. But he got lost. On reaching the Americas he called the people he met “Indians.” Despite the distance then, she and I were related: perhaps not by blood, but by colonial misadventures and misrecognition of difference.

Attention to the connections between places, logics, non-humans and their human kin is how I bring feminist perspectives to bear on my work on the interrelated struggles for social and environmental justice.

Recommended Bibliography

Spivak C., Gayatri. 1995. *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*. Routledge.

This is an excellent translation into English of the Bengali journalist and author Mahasweta Devi's short stories about tribals in India. Spivak's *Translators Preface* and *Afterword* are an accessible introduction to her complex ideas. In the former, Spivak remarks on the distinction between subalterns and organic intellectuals, and the ethical challenges of an engagement between them. The *Afterword* offers critical insights on “fourth world political ecology,” critiques of capitalism and the World Bank, and of “multicultural” approaches including those mobilized by diasporic scholars in the West. They are still relevant today.



ACCIONES Y RESPUESTAS FRENTE A LOS EXTRACTIVISMOS: FEMINISMOS TERRITORIALES

Astrid Ulloa, Departamento de Geografía, Universidad Nacional de Colombia,
eaulloac@unal.edu.co

“[La] defensa del territorio-tierra para que esté libre de minería está muy generalizada pero dentro de este viven los cuerpos de mujeres que están viviendo opresiones y violencias. De ahí nace el planteamiento de recuperación y defensa del primer territorio que es el territorio-cuerpo (Lorena Cabnal, 2013. <https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>).

Para abordar estos interrogantes tengo que partir de mi interés por la relación entre género y extractivismos, en particular la minería, que surgió como un eje de investigación respondiendo a preguntas sobre el aumento de la violencia hacia las mujeres y los cuerpos feminizados, y la destrucción del territorio y los medios de vida de diversos pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos en América Latina debido a la extracción minera. Paralelamente, me pregunté por las implicaciones del aumento de protestas y acciones de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en contra de la minería, que son extensibles a otros extractivismos, como los asociados al control del agua,

los monocultivos, o la explotación de hidrocarburos, y por las demandas de estas mujeres sobre una visión territorial que se centra en la vida. Estos procesos políticos, tanto de hombres como de mujeres, que se han generalizado en América Latina se pueden entender desde una perspectiva feminista del espacio, la cual posiciona tanto otras geopolíticas, unas alter-geopolíticas, como visiones territoriales alternativas y procesos de cuidado en diversas escalas, empezando por el cuerpo-territorio. Esta perspectiva también permite comprender el aumento de diversas formas de violencia hacia las mujeres en contextos

extractivos, y la emergencia de redes de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas que plantean críticas y propuestas alternativas a la relación modernidad-colonialidad, a la mercantilización de la naturaleza y al patriarcalismo. Desde la perspectiva feminista se repiensean los extractivismos y sus efectos, al igual que la violencia que generan. De igual manera, se abre un espacio conceptual para entender las propuestas de mujeres sobre un control local de los procesos extractivos y por ende del subsuelo, es decir, una política vertical del territorio. De la misma forma, de sus demandas por otras relaciones de género entre hombres y mujeres en procesos de defensa del territorio, trabajo, movilizaciones, luchas y resistencias.

A estas dinámicas políticas de las mujeres, no solo en Colombia sino en América Latina, las denomino *feminismos territoriales*. Entiendo con este concepto las luchas territoriales-ambientales que se centran en el cuidado del cuerpo, el territorio, y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos. A las propuestas que se basan en una visión de la *continuidad de la vida* articulada a sus territorios, en las cuales se plantea como eje central la defensa de la vida, a partir de prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no-humano. De igual manera, a la defensa de actividades cotidianas, de autonomía alimentaria y de modos de vida acordes con procesos culturales particulares.

Bibliografía Recomendada

Cabnal, Lorena, y ACSUR. Las Segovias. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2010.

Este texto presenta una reflexión desde la perspectiva indígena del territorio y las discusiones epistemológicas desde propuestas que responden a otras ontologías y, por consiguiente, a espacialidades alternativas.



LAS MUJERES Y LA JUSTICIA AMBIENTAL, ECOLOGÍAS DEL CUERPO Y POLÍTICAS DE CONOCIMIENTO

Gabriela Merlinsky, Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires, merlinsk@retina.ar

Desde hace algunos años trabajo con diferentes organizaciones territoriales para reunir evidencias sobre la construcción de demandas ambientales en diferentes lugares de Argentina. Mis trabajos de campo se han concentrado en seguir los pasos de diferentes experiencias de “epidemiología popular”, es decir, formas de producción de conocimiento en las que los pobladores y grupos afectados por diversos peligros ambientales desarrollan diferentes investigaciones para establecer los orígenes de los problemas de salud que los aquejan. A diferencia de la epidemiología tradicional (realizada por científicos), la epidemiología popular busca incorporar en el análisis eslabones causales de mayor alcance, lo que incluye tomar en consideración los intereses empresarios, las decisiones gubernamentales y las regulaciones. Se trata de investigaciones que buscan establecer cuáles son los actores responsables y, por eso mismo, sus principales resultados se trans-

forman en reclamos que exigen diferentes formas de reparación a los cuerpos afectados.

Es importante señalar que la mayoría de estos movimientos están integrados por mujeres. En Buenos Aires, el grupo de las “Madres de las Torres” se organizó para impedir el ingreso de camiones a una planta de tratamiento de residuos; hasta lograr el cierre de la planta. En la provincia de Córdoba, las “Madres del barrio Ituzáingó” protagonizaron diferentes protestas y acciones judiciales en contra de las empresas que fumigaron con glifosato sus lugares de residencia.

La noción de los “intereses prácticos de género” explica por qué las mujeres actúan colectivamente en respuesta a diversas amenazas dirigidas a sus familias o comunidades y asumen la autoridad para hablar en representación colectiva. Estas mujeres piensan

holisticamente y hacen investigaciones sobre problemáticas locales y globales, porque su marco de acción se organiza en torno a la realidad material de sus comunidades.

La maternidad como eje de identificación, no solo remite a lo estrictamente “doméstico”, sino también a aquello que proporciona un sustrato vital para el activismo de las mujeres y la resistencia de la comunidad más amplia. Es posible hablar de una conciencia femenina para describir la base de la acción política de las mujeres que, al proclamar su identidad como esposas y madres, lo hacen en los términos que su cultura dicta, pero también hacen demandas al Estado y a los agentes sociales poderosos en pos de la realización de esas responsabilidades.

El diálogo con estas mujeres me ha llevado a una revisión profunda de mi experiencia como mujer y como académica. Sus modos y estrategias de abordar el problema (que incluyen entrevistas, registros de campo y la búsqueda incesante de información) me recuerdan que allí afuera, más allá de los muros de la universidad, hay otras investigadoras capaces de construir inventarios de problemas comunes y de reclamar acciones políticas de reparación y reconocimiento.

Bibliografía Recomendada

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the politics of difference*. NJ: Princeton University Press.

Mies, María y Shiva, Vandana (1997). *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria.



MIRADAS FEMINISTAS AL ESPACIO URBANO

Paula Soto, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, D.F., México,
paula.soto.v@gmail.com

Tal como lo he planteado en diferentes espacios¹ (Soto, 2009; Soto, 2011; Soto, 2014), la incorporación de la categoría de género marca una especificidad en el estudio de los espacios urbanos. En primer lugar, se pone en el centro el cuestionamiento al uso extendido de las clásicas dicotomías geográficas tales como público-privado, abierto-cerrado, centro-periferia, producción-reproducción, móvil-inmóvil, asociadas a las nociones de masculinidad y feminidad, que han sido fundamentales tanto para pensar como para diseñar

¹ Soto, Paula (2009). "Lo público y lo privado en la ciudad", Revista *Casa abierta al tiempo*. Vol. II, 4ª época N° 17, correspondiente al mes de marzo.

Soto, Paula (2011). "La ciudad pensada, la ciudad vivida, la ciudad imaginada. Reflexiones teóricas y empíricas. Revista *La Ventana*. Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara. Núm. 34, Diciembre 2011, pp. 7-38.

Soto, Paula (2014). "Patriarcado y orden urbano. Nuevas y viejas formas de dominación de género en la ciudad". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Enero-junio 2014, Vol. 19, Núm. 42, pp. 199-214.

las ciudades. En segundo lugar, el concepto de género permite visibilizar las relaciones de poder que se articulan al espacio, de manera que el poder cruza distintas escalas espaciales: el cuerpo, los lugares de trabajo, los espacios domésticos, sitios para esparcimiento, los centros comerciales, las plazas, el barrio, la comunidad, en todos es posible ver las diferencias geográficas de la masculinidad, la feminidad y sus significados. En tercer lugar, adoptar el enfoque de género contribuye a desnaturalizar las identidades como esencia femenina o masculina; en efecto, desde una perspectiva geográfica se ha enfatizado en que las identidades de género solo son comprensibles en el cruce etnia, edad, nacionalidad, clase, etc., cuyas marcas son siempre espaciales.

Un caso que he analizado (Soto, 2014) en este último tiempo es la movilidad y los donde encontramos que la

planificación de los transportes ha ignorado las necesidades de las mujeres en su diseño. Así, la evidencia empírica indica que hay patrones de desplazamiento diferenciales: las mujeres se desplazan más a pie y en transporte público; proporcionalmente, tienen menos permisos y licencias de conducir y conducen menos; viajan en coche como pasajeras con mayor frecuencia; se desplazan menos por trabajo y más por compras y tareas asociadas al cuidado; tienden a vivir más cerca de su lugar de trabajo; las mujeres llevan a sus hijos en brazos o cargan paquetes cuando utilizan el transporte público, lo que implica que las mujeres viajen a velocidades significativamente más lentas. Qué efectos tiene esto en la movilidad cotidiana de las mujeres en Ciudad de México es la pregunta de investigación que mueve mi investigación.

Bibliografía Recomendada

McDowell, Linda (2000). *Género, identidad y lugar, un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.

Es una referencia indispensable para acercarse a las preguntas sobre cómo las relaciones de género son influenciadas por el espacio y al mismo tiempo el espacio contribuye a crear las diferencias de género en múltiples escalas espaciales.



ASPECTOS ESPACIALES DE GESTIÓN DE RIESGOS DE DESASTRES CON PERSPECTIVA DE GÉNERO E INTERSECCIONALIDAD

Libertad Chavez-Rodriguez, CONACYT-CIESAS, Monterrey, México,
libertadchavez@ciesas.edu.mx

El quinto reporte del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático reconoce el incremento de la inequidad de género como consecuencia de los eventos climáticos y desastres relacionados con el cambio climático en interrelación con mecanismos socio-económicos e institucionales que perpetúan vulnerabilidades diferenciadas. Mencionar vulnerabilidades diferenciadas es reconocer que las mujeres o los hombres, en su conjunto, no constituyen grupos homogéneos, sino que presentan grandes diferencias en razón de diferenciaciones e inequidades, no solo con base en el género sino también en la raza/etnia, la clase social y otras variables como edad y dis/capacidades físicas. En el campo de los estudios de género, las interrelaciones del género con otros mecanismos de exclusión, discriminación u opresión, basados en desigualdades sociales y de poder relativos a cuestiones raciales/de etnicidad, de clase y otras característi-

cas de los individuos, se denomina interseccionalidad.

A su vez, tales vulnerabilidades ante eventos climáticos y desastres guardan estrecha relación con la segregación socioespacial, puesto que personas y grupos sociales, ya de por sí vulnerables en razón de las diferenciaciones e inequidades mencionadas se vuelven aún más vulnerables cuando están geográficamente segregados y expuestos a amenazas naturales recurrentes, por ejemplo, inundaciones, deslizamientos y derrumbes por lluvias torrenciales y huracanes.

En términos de género y espacio, ejemplos de aspectos importantes para la gestión de riesgos de desastres son:

- Las capacidades de movilidad física de las personas ante emergencias (saber conducir medios de transporte, saber nadar, etc.).

- Uso y permanencia diferenciada en espacios públicos y privados en razón de actividades mayoritariamente asignadas con base en el género a hombres (trabajo remunerado fuera del hogar) y mujeres (labores domésticas, crianza y cuidado de niños, enfermos y adultos mayores), respectivamente, lo que implica:
 1. Acceso diferenciado a medios de comunicación e informaciones sobre amenazas naturales.
 2. Diferencias en la exposición a riesgos durante emergencias, p.ej., mayor contacto con el agua (contaminada) por parte de mujeres y mayor asignación de tareas de rescate a hombres.
 3. Diferencias en las posiciones de poder, donde predomina comúnmente la masculina, en la negociación y toma de decisiones sobre labores de prevención, evacuación, retorno a los hogares y recuperación de las condiciones de vida.

No obstante, la transversalización de la perspectiva de género en la gestión de riesgos de desastres seguirá siendo incompleta y socialmente injusta mientras no se incluyan en ella perspectivas de diversidad social, en las que se tomen en consideración tanto las características que diferencian a los individuos, como las desigualdades relativas al entrelazamiento de cuestiones de género,

raza/etnia y clase, las cuales tienen un papel fundamental en la determinación de la vulnerabilidad social ante desastres.

Bibliografía Recomendada

Olofsson, Anna, Zinn, Jens. O., Griffin, Gabirelle, Giritli Nygren, Katarina, Cebulla, Andreas, y Hannah-Moffat, Kelly. (2014). The mutual constitution of risk and inequalities: Intersectional risk theory. *Health, Risk & Society*, 16(5), 417-430. doi:10.1080/13698575.2014.942258

El artículo expone de manera clara los entrelazamientos de diversas desigualdades sociales y cuestiones de riesgo, y propone una teoría interseccional del riesgo en la que afirma que el riesgo y las desigualdades se constituyen y refuerzan recíprocamente.





La quinta Boleína Anual de la Escuela de Estudios de Género se centra en la inescapable dimensión espacial de los procesos sociales. Con el título de Espacialidades Feministas, el número se enfoca en la relación bidireccional entre espacio y género: Los espacios que construimos día a día son el resultado, a la vez que resultan, en roles, expectativas y experiencias de género desiguales.

Escuela de Estudios de Género

escesgenero_bog@unal.edu.co

Teléfono 3165000 Ext. 10403,

Fax 3165238

Calle 44 # 45-67 Unidad Camilo Torres,
bloques 5 y 6

www.humanas.unal.edu.co/genero



Boleína Impresa con el apoyo de:

