

Contra-pedagogías de la crueldad. Clase I

Pensar en conversación

Buenas tardes a todos, muchas gracias por venir. Ojalá que podamos construir un pensamiento en conversación, que es la mejor manera de pensar, porque pensar no es otra cosa que contestar. Al cabo de muchos años de experiencia como educadora y conferencista he comprendido que los cuerpos en co-presencia *conversan*, y que la exposición nunca es, en realidad, un monólogo en el estricto sentido de que el expositor habla solo, es un enunciador solitario. La presencia de su audiencia, con sus gestos, miradas y corporalidades, habla y se manifiesta en el discurso del orador, basta con que éste tenga el coraje de abandonar los papeles que ha preparado y se entregue a la deriva de esa interacción sutil que es la escena del conferencista con su público. En ese sentido hay una dimensión performática, y por lo tanto ocurre también lo que se conoce como “stage fright”, “miedo escénico”, que es el sufrimiento psíquico que produce el atravesamiento de la frontera entre un estado normal de consciencia y un “estado alterado” o “alternativo” de consciencia al que he llamado “estado de habla” y Maurice Blanchot, en su precioso libro *El Espacio Literario* (1955), describe también como un umbral que se atraviesa cruzando la experiencia límite de la muerte del sujeto cotidiano y el renacimiento en la piel del sujeto literario frente al papel en blanco –en mis términos: un “estado de escritura”.

Es ésta una variante muy semejante, aunque no tan racional y sí algo más esotérica, del concepto de dialogismo formulado por

Mikhail Bakhtin. Este concepto bakhtiniano, lejos de hacer referencia —como se malinterpreta muchas veces— a una relación de diálogo entre sujetos que conversan, exhuma otra realidad subyacente al acto de conversar: revela que cuando alguien habla, en su enunciado se encuentra inscripta —impresa como el negativo de una fotografía, podría decirse— la figura —con sus proyectos e intereses— de su interlocutor: en lo que dice puede leerse a quién se lo dice, y siempre hay este “a quien”. Se trata, en realidad, de dos voces que se entrelazan y se oyen, a dúo: la del hablante y la del interlocutor, siendo ese el significado real del dialogismo bakhtiniano. En el caso de un profesor o de un conferencista, que creemos estar frente a un público silencioso, el estar juntos aquí permite la irrupción, inesperada y no provocada deliberadamente en un principio, de una interlocución subyacente, de una subyacencia en flujo que nos atrapa a todos y nos hace conversar en esa napa subterránea de la realidad. Una polifonía que va a ser registrada por mi voz.

Déjenme, entonces, en mi deriva, hasta que encuentre su cauce, como el aluvión en la quebrada

Me imagino que, como viene sucediendo en los últimos tiempos, han venido a escucharme por mis trabajos sobre violencia y género, pero quisiera dejar claro que nunca he tratado de ese tema en aislamiento ni es ese el único tema a que me he dedicado. En el centro de mis preocupaciones se encuentra también la cuestión racial y la permanente colonialidad del poder y del saber, el eurocentrismo como forma de dominación intelectual que corroe nuestra escala de valores y nuestra forma de enseñar en las escuelas y universidades. Por eso incluí, entre la literatura de apoyo para este seminario, mis libros *La Nación y sus Otros* (2007) y *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos* (2015), así como otras publicaciones anteriores en las que venía ya trabajando el tema de la raza y de la discriminación.

En esa línea, no solo contenido, sino y a la par, el modo de la enunciación de un saber es crucial. Es indispensable preguntarse siempre de qué manera es posible representar mejor lo que uno ha comprendido. Y estoy convencida de que nosotras las mujeres nos he-

mos autorizado más que los hombres a entretejer el pensamiento con la vida. No soy esencialista, pero creo que la historia de las mujeres y la historia de los hombres son dos historias diferentes, aunque entretejidas y constituyendo un mundo único, y que la manera en que las mujeres estamos dentro del pensamiento es posiblemente menos burocrática. La historia de la burocracia no es la historia de las mujeres, no es la historia de los temas femeninos; es la historia del patriarcado. Por lo tanto, tampoco la historia del estado es la historia nuestra. La historia del estado es la historia del patriarcado y el ADN del estado es patriarcal.

Podremos, entonces, trabajar estas cuestiones dependiendo de las interpelaciones que aquí surjan. Quiero adaptarme a las expectativas de este público que no conozco, pero también atraer a este público a una visión ampliada de las formas de discriminación y exclusión que nos afectan. Por un lado, he venido trabajando el tema de la discriminación racial, de las jerarquías no nombradas pero muy presentes dentro de nuestras naciones en América Latina. Lo he hecho comparando lo que he llamado, ya en un texto de 1999¹, “la matriz de alteridades” de tres naciones: Estados Unidos, Brasil y Argentina. He comparado la forma en que el léxico, que es el mismo con que todos los países del continente hablan sobre sus diferencias: blanco, negro, mestizo, criollo, indígena, metropolitano, provinciano, capitalino, interiorano, a pesar ser un vocabulario común que parece remitir a entidades semejantes, se organiza en gramáticas nacionales diferentes como resultado de las historias que configuran la organización de cada nación del continente. En otras palabras, en cada país el significado o referente de cada uno de esos elementos, la forma en que se constelan y las fracturas que los separan, así como también las jerarquías que representan y el modo en que se interseccionan, es particular y propio, como resultado de una historia nacional.

¹ “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”. *Anuário Antropológico* 97, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999; más tarde republicado en *Nueva Sociedad*, N° 178, 104-125, marzo-abril 2002; y en 2007 como uno de los capítulos de *La Nación y sus Otros*.

Por otro lado, he estado reflexionando sobre el género, y es interesante el hecho de que solo muy recientemente conseguí cruzar los dos caminos de una manera convincente para mí misma: cruzar el orden nacional republicano y sus formas de discriminación y exclusión, con el tema de la subordinación patriarcal y los crímenes contra las mujeres y contra todos aquellos que desafían el orden patriarcal –porque considero que tanto los feminicidios como los crímenes homofóbicos, los asesinatos de travestis y de personas trans son todos crímenes del mismo tipo, es decir, crímenes del patriarcado contra todo aquello que desafía el orden, la jerarquía patriarcal. No fue para mí tan sencillo llegar a una hermenéutica de los cruces que resultan en lo que llamamos hoy “interseccionalidades”, porque sin entender perfectamente el camino histórico en que se originan, el discurso de la interseccionalidad me parecía insatisfactorio, mecanicista y un tanto vacío.

La llave para entender esa relación, ese cruce, es la perspectiva de la crítica decolonial; una perspectiva que en mi caso llega de las manos de Aníbal Quijano, a quien considero su formulador más coherente. Muchos autores han hablado de raza, de racismo, de colonia, de colonización. En nuestro país, uno de los primeros que habla sobre el racismo incrustado en la ley es el jurista argentino Eugenio Raúl Zaffaroni, que, en su libro *En busca de las penas perdidas* (1998) califica de “neocolonialidad” la realidad que las cárceles expresan. Zaffaroni se refiere al carácter neocolonial y concentracionario de las cárceles. Los caribeños Fanon y Césaire son también referencias fundamentales para entender la vinculación entre colonialismo y racismo. No obstante, considero que es Quijano quien, en su narrativa analítica, da una coherencia extraordinaria a todos los elementos de la constelación colonial y muestra como éstos gravitan en torno de la raza. Si bien este autor, como él mismo ha reconocido públicamente, encuentra dificultades al intentar vincular su perspectiva a los temas de género y colocarla en diálogo con el pensamiento feminista, ha recurrido a pensadoras como María Lugones y quien aquí les habla para abonar la crítica decolonial con el pensamiento feminista y viceversa. Eso se debe a que pensar la cuestión de género es una de las tareas más complejas, y pensarla históricamente, historizarla, lo es más todavía.

El cruce entre el pensamiento decolonial y la crítica del patriarcado es probablemente la más creativa y sofisticada de las contribuciones del feminismo contemporáneo, y es en esa perspectiva que me sitúo y desde ella les hablaré aquí. Entonces, la perspectiva de la colonialidad nos permite entender las relaciones de género en su lecho de sentido, que es la historia colonial. La filósofa argentina, docente de la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton, María Lugones ha sobresalido en ese campo. Con ella, a pesar de mantener una relación amistosa, el hecho de adoptar un enfoque semejante, como explicaré, no nos ha llevado a un pleno acuerdo. Mantenemos, sí, un parcial acuerdo. Creo que es posible explicar esa divergencia, a la que me referiré más tarde, por la diferencia de nuestras prácticas disciplinares. En mi caso, como antropóloga, el material etnográfico me lleva en una dirección que no comprueba la proposición central de la tesis de Lugones².

Género: una antropóloga en busca de un nombre

Al hablar de mi trabajo como antropóloga y las experiencias como etnógrafa que me llevan en una dirección no coincidente con la autora, quisiera hacer una breve retrospectiva de cómo fue mi camino y cómo, desde un principio, tomé una senda que me llevó hasta mis posiciones del presente. El tema de mi tesis doctoral, defendida en 1984, fue una comunidad religiosa afrobrasileña, una religión de Orishas, junto a la que realicé trabajo de campo en la ciudad de Recife, en el nordeste de Brasil, en tres oportunidades diferentes entre 1976 y 1980, permaneciendo en la comunidad durante varios meses en cada ocasión. Llamé al conjunto de saberes y normas de esta sociedad de culto africano en Brasil “códice afroamericano”, un códice africano en América, por la gran estabilidad y coherencia entre diversos aspectos de su discurso sobre la vida. Mi foco inicial fue el estudio de la utilización, por parte de los fieles, del panteón religioso como teoría nativa de la personalidad, es decir, una etno-psicología.

² “Heterosexualism and the colonial/modern gender system”, *Hypatia*, Vol. 22, N° 21 (Winter 2007). Indiana University Press.

Entendí que una compleja narrativa mítica sobre cada divinidad trazaba su perfil y, mediante su atribución a los iniciados, permitía reconocer el “quién es quién” de las presencias en un universo social muy caótico, en ausencia de aquellas instituciones sociales que estructuran las rutinas y los vínculos: familia, trabajo, escuela, vivienda y vecindario. Recife es un polo importante de recepción de migración interna y flujo constante de personas, y ese código religioso afrobrasileño ofrece una racionalidad que permite organizar y dar estabilidad al ambiente humano, un ambiente difícil de ordenar.

Allí me encontré también con las mujeres y con una literatura que ya existía desde los años 40³ sobre la sexualidad masculina en esa religión, y con autores diversos que se referían a la homosexualidad de los hombres practicantes de la religión afrobrasileña. No obstante, poco o nada se había dicho sobre la sexualidad de las mujeres. Lo que en mi investigación encontré fue una comunidad en la que el género se organiza de una forma totalmente diferente a como se lo organiza en el mundo occidental, una forma ajena, en aquel tiempo, a mi propia visión en ese momento, todavía muy argentina y muy conservadora en lo que respecta a pautas de “normalidad” y diferencia, como he mostrado en mi texto “Una vocación de Minoría”, que luego incluí en *La Nación y sus Otros –Argentina*, sin embargo, es preciso decir, ha cambiado mucho desde entonces en lo que respecta a aquella fobia nacional con relación a la diferencia, al “diferente”, o “fobia étnica”, como le he llamado en ese mismo libro.

Resultó, finalmente, evidente que masculinidad y feminidad significaban, en ese código, algo muy diferente al patrón hegemónico patriarcal, y organizaban un universo de afectos, deseos y papeles muy distantes y heterodoxos con relación a la pauta normativa en torno y por fuera de la comunidad de culto. Allí, como defendí primero en mi tesis doctoral de 1984⁴ y después en “Inventando a

³ Ver, por ejemplo, *The City of Women*, de Ruth Landes (1947).

⁴ *A Folk Theory of Personality Types. Gods and their Symbolic Representation among members of the Shango Cult of Recife, Brazil*. Ph.D. Thesis In Social Anthropology. The Queen's University of Belfast. Belfast, Northern Ireland, 1984.

Naturaleza”⁵ de 1986, papel social, papel ritual, papel político, personalidad y orientación sexual se presentan en estratos desamarrados y combinables de múltiples maneras, en un contraste potente con la forma en que se encuentran enyesados en nuestro orden de género colonial-moderno-occidentalizado. En esa comunidad religiosa afrobrasileña no existía tal yeso, como tampoco existían el determinismo biológico ni el esencialismo de la sexualidad y de la personalidad. Todos esos componentes del “género” eran allí, como continúan siéndolo, estratos móviles que componen a la persona como un rompecabezas bastante mutable, en el que masculinidad y femineidad constituyen los dos polos de un *continuum* entre los cuales se da la posibilidad de tránsitos múltiples. Dentro de los límites o referencias extremas de esa polaridad masculino-femenina, que es en verdad nuestra manera de pensarlo, lo que existen son diferencias de grado, transiciones. Mi camino en la comprensión del género viene de lo que aprendí allí y, como suelo decir, tiene un principio feliz, ¿en qué sentido? Digamos que se democratizó mi visión, se liberó mi comprensión de lo que es ser mujer, de lo que es ser hombre y de lo que es la sexualidad. Me encontré con un sistema libre, infinitamente más sofisticado, complejo y libertario que el occidental, incluyendo en esta idea de “occidental” la modernidad de los Derechos Humanos.

Es curioso, y esto lo he rememorado muy recientemente, pero cuando me encontré con un campo donde lo que llamé “transitividad de género” era la norma, no tenía a mano ningún concepto como para describir lo que había acabado de entender. Recordemos que la palabra “género” o la idea de una “Antropología de Género” o de “estudios de género” no se encontraban presentes en el vocabulario académico de los años 70. A lo sumo se había hablado de la

⁵ “Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero nos Xangôs de Recife”. *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986; más tarde publicado en mi libro *Santos e Daimones* (Brasília: EdUnB, 1995 y 2005); en inglés como “Inventing Nature: Family, Sex and Gender In the Xango Cult”, *Acta Americana* (Estocolmo) Vol. 5, Nº 1, 1997; y finalmente en español como “La Invención de la Naturaleza”, uno de los capítulos de *Las Estructuras Elementales de la Violencia* (Buenos Aires, Prometeo, 2003 y 2013).

relatividad de los “roles de género”, de “Sexo y Temperamento” con Margaret Mead, y se empezaba a estudiar la “mujer”, pero el concepto de género no se había establecido ni en los análisis antropológicos ni en la crítica feminista al psicoanálisis, o, por lo menos, ese proceso se encontraba apenas iniciado. Si bien ya se había publicado *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, la teorización y desnaturalización de lo que es ser una mujer recién empezaba y yo no me había encontrado aún con ningún tipo de estudio que hablase de estos temas. Solo mucho después, inclusive después de “La invención de la Naturaleza”, solamente en 1990, Judith Butler publicaría su fundamental obra *Gender Trouble*. Por lo tanto, en la segunda mitad de los años 70 no tenía cómo tratar ni como nombrar lo que había encontrado en mi campo etnográfico. Antropóloga de formación, me preguntaba: ¿cómo lo llamo?, ¿con qué categorías, con qué vocabulario voy a hablar de esto que estoy viendo?, es decir, del hecho de que las personas presenten articulaciones aleatorias entre una orientación sexual, una personalidad identificada por la parcería entre un “orixá de la cabeza” y un orixá coadyuvante o “adjuntó”, un organismo biológico que solo juega un papel en la división del trabajo ritual y un papel social que permite a mujer u hombre en sus muchas variedades ejercer el liderazgo político de la comunidad. Por lo tanto, me preguntaba: ¿dónde, en qué estructura se habla de género como una codificación arbitraria, como una posición en un sistema de relaciones? Y recordé la gramática, con sus sustantivos masculinos y femeninos, con sus artículos masculinos y femeninos, donde masculino y femenino son atribuidos por reglas arbitrarias. Teniendo como referencia la gramática, y no cualquier estudio previo que utilizase esta perspectiva, me propuse hablar de “género” como algo no determinado en la biología y sí en una estructura de designación arbitraria de posiciones en un campo relacional. Me dije: en esta sociedad, el género no tiene nada que ver con el sexo anatómico, el género no está anclado, pero sí está designado, porque los orishás del culto son masculinos y femeninos, aunque algunos de ellos en las narrativas mitológicas, transitaron entre la masculinidad y la femineidad de diversas formas o tuvieron *affaires* que, en nuestro sistema de pensamiento, llamaríamos “homosexuales”.

Es por eso que afirmo que es en el campo que descubrí lo que llamé “la invención de la naturaleza”, o lo que Butler entendió como el carácter performativamente construido de las posiciones de género. A partir de esa experiencia inicial e iniciática, toda la lectura de los avances teóricos que encuentro en Europa al llegar para comenzar a organizar mis materiales y escribir la tesis, como por ejemplo la crítica feminista al psicoanálisis, la filosofía feminista y la crítica feminista a la antropología me resultan ya familiares y de fácil lectura, porque el campo me había enseñado a transitar por esa crítica deconstructiva a partir de los preceptos del código afro-brasileño. Las tesis de las autoras posestructuralistas y deconstruccionistas contemporáneas vinieron a casar con lo que en el campo ya estaba planteado: la complejidad y diversidad que puede asumir la construcción de género.

Además, había en la literatura feminista que se estaba produciendo en ese entonces, y en mucha de la que se produce aún hoy, un gran equívoco: nada tenía que enseñarles a las mujeres con las que yo había convivido en el campo. Fue muy difícil atravesar ese discurso, muy difícil colocar bajo un signo de interrogación el “progreso” autoatribuido por el pensamiento de modernidad avanzada, muy difícil cuestionar los aportes de esa modernidad. Más difícil todavía porque esa modernidad se vendía y era comprada a un precio alto, a medida que feminismo iba saliendo de la calle y se transformaba en un nicho teórico para la construcción de carreras académicas –como la mía también– u ofrecía su conocimiento ahora al mercado de empleo de las ONG, así como en múltiples instituciones del estado. A ese feminismo emergente, ya establecido y bien remunerado en la investigación, en la docencia y en la gestión, le resultaba muy difícil entender y aceptar que comunidades no identificadas con el precepto colonial-moderno, vistas como clientela potencial para sus saberes, no siempre se encuentran en la posición de tener que aprender, sino que muchas veces tienen algo que enseñarnos. Y eso es así en parte porque la propia sobrevivencia financiera de las filas del feminismo blanco e institucional dependió y todavía depende pesadamente de su “misión civilizatoria”.

La categoría “género” y las trampas de la noción de cultura

Se va colocando así el dilema de pensar los problemas de la mujer, pero, al mismo tiempo, desencializar, desbiologizar la noción de “mujer” en un principio mediante la categoría “género”. Es importante entender, frente a los ataques por izquierda y por derecha, que género no es otra cosa que una categoría analítica que pretende dar cuenta de cómo representaciones dominantes, hegemónicas, organizan el mundo de la sexualidad, de los afectos, de los roles sociales y de la personalidad. En un primer momento, lo que hicimos fue oponer el sexo –referido al organismo biológico, a lo que los biólogos llaman “dimorfismo sexual”– al género, perteneciente al campo simbólico como relación entre posiciones. Luego, este primer modelo encuentra su límite, porque pasamos a percibir que es el diseño del campo simbólico el que organiza la clasificación de los cuerpos, capturándolos en el modelo dimórfico, binario, cuando se podría hablar de una variedad abierta de formas corporales. Actualmente, la discusión se sitúa en el hecho de que el mapa cognitivo que el género ofrece es binario –como veremos más tarde, binario para la estructura de mundo de la colonial-modernidad, pero dual, y no binario, en las comunidades– produciendo posiblemente una inercia en el intento de romper la matriz heterosexual y libertar así la clausura binaria de la clasificación de sexualidades, personalidades, sensibilidades, papeles y la mar en coche. Lo que sucede es que, como toda categoría analítica, su papel es mapear los diseños que anclan los comportamientos otorgándoles vocabulario, identificar las normas que pautan la vida social. Ya en el último subtítulo del segundo capítulo de *Las Estructuras Elementales de la Violencia*, “Androginia como circulación por los registros del género”, hablaba yo precisamente del contraste entre el carácter fijo del género como referencia, como pauta, y la fluidez incontenible de la vivencia humana, que permite a todo sujeto vivenciar tránsitos afectivos, sexuales, comportamentales y sociales mucho más libres, aunque ni siempre conscientes o transferibles al lenguaje. Como aprendí de la gente de la comunidad religiosa afro-brasilera con que trabajé, toda persona tiene la posibilidad abierta de ser una criatura mixta con respecto a su

composición de género, y circular, en sus vivencias, por registros diferentes de género, aunque se trate de tránsitos carentes de un vocabulario específico. Más allá de las complejidades del debate sobre el tema que acabo de reseñar muy sumariamente, también fuimos hablando progresivamente de “mujeres” en plural, sin perdernos de la perspectiva crítica feminista.

Hemos entendido así que es por el prisma del campo simbólico –que aún transita por un orden que describí en *Las Estructuras...* como “la prehistoria patriarcal de la humanidad”– que leemos tanto el género como también nuestro propio organismo. En la prehistoria patriarcal de la humanidad la atmósfera, el ordenamiento de la vida está regido por la asimetría de género. Se podría decir que este orden jerárquico de género es “cultural”, por su carácter arbitrario, es decir, porque emana de normas culturales. Sin embargo, es necesario precavernos con relación a algunas trampas de la explicación cultural, pues ella “normaliza”, es decir, pasa de contrabando la idea de que estamos frente a alguna forma estabilizada de “normalidad” o “forma de ser” que se encuentra en una dimensión inalcanzable por el pensamiento crítico. Es el efecto de un relativismo cultural mal comprendido, como explico en mi texto sobre infanticidio indígena⁶, publicado en *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos*, y sintetizo entre los siete corolarios de mi argumento allí. A partir de la reflexión que emprendí para construir el argumento de ese texto, uso poco la palabra “cultura”. Tomé esa decisión por razones políticas, ya que el término “cultura”, a pesar de tener un aspecto que parece servir al proyecto de la autodefensa de los pueblos, encierra también, como dije, ciertas trampas, pues tiende al culturalismo, que es sinónimo de fundamentalismo. Lo importante es entender que todos los pueblos, todas las sociedades, se encuentran en el fluir del tiempo, es decir, en un constante proceso de abandono, invención o préstamo de costumbres. Y ese movimiento se da por la práctica deliberativa. Creer que hay pueblos de historia y pueblos

⁶ “Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena”, en *La Crítica la Colonialidad en Ocho Ensayos y una Antropología por demanda*, Buenos Aires: Prometeo, 2015.

de costumbres es un desvío racista. Todos los pueblos son de costumbres y tienen historia. Así, un pueblo no es un pueblo porque puede ser referido a un patrimonio fijo de costumbres, sino porque se ve a sí mismo como viniendo de una historia común –aunque pueda estar fracturada por facciones en disenso– y yendo hacia una historia común, es decir, porque comparte el proyecto histórico de continuar como pueblo, como sostengo, por ejemplo, en el subtítulo “Una palabra sobre indios” en el capítulo “Los cauces Profundos de la Raza Latinoamericana” de *La Crítica de la Colonialidad*.

Digo todo eso todo porque la interpretación habitual es que género es “cultura”, en el sentido de que sería la forma en que el dimorfismo biológico es representado y reglado por la cultura de cada sociedad. Esa idea tiene por lo menos dos límites, si no más. Uno de ellos es que, por un lado, en el campo del género y la sexualidad existen por lo menos cinco universales que acaban comprometiendo los preceptos relativistas básicos de la antropología, así como también el relativismo cultural de la construcción del género. Al decir “universales” no estoy afirmando que se encuentren en todas las sociedades, pero sí que su dispersión es planetaria, en el sentido de que su presencia se encuentra en culturas de los cinco continentes. Enumerados de una forma muy sintética, esos universales son: 1. La experiencia del amor romántico expresada en líricas hallables en todas las civilizaciones en general bajo la forma del amor interdicho o imposible, aun en civilizaciones en que la conyugalidad no se consuma a partir de la elección individual y en las que el individuo, en el sentido occidental, no existe. La lírica del amor romántico es universal aun cuando la función social de la narrativa pasional difiere marcadamente de una civilización para otra y al interior mismo de la historia occidental, y a pesar de que la función del amor romántico como ideología –en el sentido preciso de falsa conciencia– que fundamenta y legitima la unión marital es exclusiva del Occidente moderno⁷. 2. La fórmula mítica de la *Vagina Dentata*, que alude a la peligrosidad de lo femenino. 3. El “mito de las Amazonas”

⁷ Existen interesantísimas investigaciones antropológicas respecto de la universalidad de la experiencia romántica. Ver, de Josefina Pimenta Lobato, el bello libro *Antropología do amor. Do Oriente ao Ocidente* (Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica, 2012).

o matriarcado originario, cuya derrota da inicio a la historia de una civilización. 4. La universalidad del conocimiento de la experiencia de la violación, aun en sociedades en las que la incidencia de esa forma de violencia tiende a ser nula. 5. La adquisición del estatus masculino como resultado de un proceso iniciático de probación. Estos cinco universales contradicen el relativismo o culturalismo antropológico relativo al género, así como también la apuesta de algunas autoras decoloniales en la inexistencia de un patriarcado previo al proceso de Conquista y Colonización de los pueblos tribales de América y África.

El segundo límite de la culturalización del género es el que he llamado a veces “chantaje caciquista”, una especie de extorsión caudillista que ancla la identidad de un pueblo a sus “costumbres”, entre ellas las costumbres relativas a las relaciones de género. Es aquí que culturalismo es fundamentalismo, en el sentido de la tentativa de cancelar la historia, retirando del flujo temporal la historia de las prácticas sociales y aboliendo la deliberación interna. Es por este fenómeno que he enfatizado la idea de que un pueblo es un pueblo no con referencia a un repertorio inmutable de costumbres, sino por el proyecto mismo de continuar siéndolo. El vector de la identidad es histórico, no cultural, pues la cultura, concepto central de la antropología, experimenta grandes dificultades en sus reiterados intentos por retirar de la definición de cultura el elemento esencialista y costumbrista, especialmente al traspasar sus hallazgos al sentido común del público en general. He desarrollado esta discusión inicialmente en el mencionado texto sobre infanticidio indígena, uno de los capítulos de *La Crítica de la Colonialidad*.

De la dicha etnográfica estudiando el género en el Candomblé en los años 70, al tormento persistente de la violencia

Se desprende entonces que provengo de ese aprendizaje sobre el tema de las relaciones de género que se dio primero en el propio campo y solo después en el encuentro con los libros que estaban, para esa misma época, comenzando a circular. Fue una época feliz, porque la sociedad que me encontraba estudiando no presentaba casos de violencia contra las mujeres. Muy por el contrario, en las comunidades de culto las mujeres tenían autoridad y una gran autonomía de decisión. Muchas eran líderes religiosas de gran influencia y respeto. La posición de las mujeres no era en forma alguna subalterna o subordinada. No obstante, es preciso decir que en tiempos más recientes ha habido transformaciones, y algunas tesis reportan la pérdida de poder de las sacerdotisas para líderes religiosos hombres⁸. Como en otros lugares, a medida que el Estado se expande con el “progresismo” del PT ofreciendo servicios, recursos y derechos, y expandiendo el acceso al consumo, en el mejor período que hemos tenido a pesar de los muchos errores que se cometieron, se constata una caída de la posición femenina. Esta constatación contradice nuestras certezas. Pero es evidente que, a medida que la institucionalidad va penetrando en la vida comunitaria –y eso se da de la misma forma tanto en el mundo indígena como en el mundo de las comunidades religiosas afro-descendientes– a medida que la oferta institucional ingresa con sus soluciones, que son remedios –como digo en varios lugares–, a medida que la modernidad entrega con una mano los remedios para corregir los males que ya introdujo con la otra, a medida que las instituciones rasgan el tejido comunitario y aun cuando lo hacen trayendo ofertas en términos de legislación, de políticas públicas e instituciones, los procesos que simultáneamente se establecen en el territorio, como la expansión empresarial, la

⁸ Ver, por ejemplo, la tesis doctoral de Aída Esther Bueno Sarduy *El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife: la ciudad de las mujeres que no será*, defendida en 2014 en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid.

expansión mediática y la misionera, con su noción de pecado y otra concepción de la sexualidad, como he defendido en mi texto “El sexo y la norma”, que forma parte de *La Crítica de la Colonialidad*, los hombres van tomando el lugar de las mujeres en aquellos espacios y actividades en los que éstas tenían autonomía y autoridad. No es solamente en la comunidad de culto afro-brasileña que he visto ocurrir ese proceso de expropiación y desalojo de las mujeres. Lo he visto también en las comunidades de la Quebrada y la Puna jujeñas, donde la mujer tenía en sus manos el control del mercadeo, he visto en cincuenta años la caída de la posición de las mujeres, una caída abrupta. Asimismo, en Bolivia, un país que ha experimentado una impresionante democratización en términos étnicos y de género, donde las mujeres ocupan cargos públicos, son aproximadamente el 50% del parlamento, dirigen ministerios, y se encuentran en todas las oficinas del estado, es en términos proporcionales el país con más feminicidios del mundo, porque la media mundial de asesinatos de mujeres en relación con el total de los homicidios es del 17%, ya que los hombres mueren asesinados en números mucho más altos que las mujeres en todos los países del mundo, excepto en Bolivia, donde más del 50% de los asesinatos, de acuerdo con un informe de la Defensoría del Pueblo, son de mujeres, no de hombres⁹. La agresividad, las formas de dominación masculina han recrudecido extraordinariamente en este último período, a pesar de los aparentes grandes avances en la sociedad.

Se trata, como dije, de fenómenos que desafían nuestras certezas, pero si dejamos de pensar, si no revisamos nuestras creencias, si no nos miramos al *espejo de la reina mala*, que nos dice la verdad por más dolorosa que sea, paramos de pensar y de indagar y pasamos a dar vueltas en círculo. ¿Cómo hacemos para salir de ese círculo sin salida? Pues enfrentando el espejo y preguntándole cuáles de nuestras creencias nos están traicionando. Qué es lo que está fallando en las medidas que se han tomado, qué es lo que torna incontenible la violencia contra las mujeres.

⁹ FEMINICIDIO EN BOLIVIA, *Informe Defensorial*, publicado por la Defensoría del Pueblo del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz – Bolivia, octubre de 2012.

La pregunta que queda pendiente de responder es: ¿por qué a medida que el *frente estatal-empresarial-mediático-cristiano*, como he llamado a la frontera del estado colonial-moderno en permanente expansión, irrumpen en las comunidades y rasga el tejido de sus relaciones de reciprocidad, la violencia de los hombres hacia las mujeres se vuelve más frecuente y la crueldad aumenta?

De la etnografía clásica a una *Antropología por Demanda*: el encuentro con la “violencia contra las mujeres”

A inicios de la década de 90, ya enseñando antropología en la Universidad de Brasilia, recibí, junto a otras colegas, una convocatoria para poner a disposición de la Secretaría de Seguridad Pública de la ciudad lo que llamo mi “caja de herramientas” como antropóloga. Se nos pedía responder una pregunta. Esa y otras solicitudes que siguieron a lo largo de los años me llevaron a utilizar la expresión *Una antropología por demanda* y con ella subtitular el libro *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos*. Se nos pedía ayudar a entender los altos números de violaciones en una ciudad transparente, inventada, artificial y muy custodiada como es Brasilia, construida en los años 60 para ser la sede modernista del gobierno y de los organismos internacionales. En Brasilia no hay industria, es decir, no hay producción, solamente hay servicios; creció en los márgenes, pero su plano central es pequeño; es una gran aldea. Y, sin embargo, el Secretario de Seguridad percibe, en 1993, que el número de las quejas por violaciones callejeras es sorprendentemente alto. Se acerca entonces a la universidad —creo que fue un pionero porque en esa época no era una práctica común que un representante de la policía viniera a tocar la puerta a una universidad para preguntar algo— a consultarnos, a las investigadoras que trabajábamos con temas relativos a la mujer, qué pasaba y por qué en Brasilia parecía haber más denuncias por violación que en San Pablo, que en Río, o que en cualquier metrópolis del Brasil, aún cuando mucho más caóticas que Brasilia.

Así comienza mi camino de lo que llamé antropología por demanda, en cuya formulación la idea de demanda juega un doble

papel o doble sentido: el de responder a una “demanda” como “solicitud” y, al hacerlo, también entrar a participar activamente en un litigio reivindicativo o “demanda”, en el sentido de “pleito” o “querrela”. Por eso le añado o endoso la idea de una antropología que responde las preguntas que provienen de los intereses de aquellos que hasta ahora habían sido sus “nativos”, sus “objetos de observación y estudio” y, al ofrecer esas respuestas pasa también a jugar un papel en sus reivindicaciones y litigios. En una inversión del orden consabido, sus interpelados en el proceso clásico de la investigación etnográfica se transforman así en interpeladores, es decir, en la legítima clientela patrocinadora del trabajo antropológico. Información, vocabulario y retóricas útiles para sus litigios y reivindicaciones, ofrecidos a quienes antes fueron nuestros “objetos” de estudio, dan sentido a nuestro trabajo como trabajadores de la palabra. La disponibilidad pasa a formar parte del método. Solo así una disciplina como la antropología puede continuar en la era de los Derechos Humanos, en la cual los pueblos no necesitan ya de portavoces ajenos y hablan por sí mismos. El papel del antropólogo como intermediario se vuelve dispensable, a no ser cuando es solicitado de auxiliar en la construcción de los argumentos y en la impartición de los conocimientos que la gente necesita para defenderse en el mundo del blanco.

La siguiente anécdota muestra bien lo que está en juego. Uno de mis estudiantes, cuyo tema era la violencia policial en Brasil, en una oportunidad participó como observador en una reunión entre científicos sociales y representantes de comunidades *faveladas* de Río de Janeiro. Allí, uno de los líderes comunitarios interrumpió la exposición de uno de los académicos para decirle: “Nosotros no necesitamos que ustedes, antropólogos y sociólogos, nos digan por qué somos violentos. Ya sabemos lo que nos pasa. Nosotros necesitamos que ustedes nos expliquen cómo funciona el Estado, para poder relacionarnos con instituciones que no comprendemos totalmente y con las que necesitamos trabajar.” Eso es una demanda. Solo necesita que coloquemos a disposición nuestra caja de herramientas disciplinar y nos dejemos interpelar.

“Disponibilidad” y Antropología por demanda: la preeminencia del *otro*

He dedicado algunos de mis últimos textos a hacer una crítica de la universidad, a su sumisión al sistema de evaluación dirigido por tecnócratas impuesto por la reforma universitaria de los años 90 y, en particular, a su acatamiento acrítico a la división mundial del trabajo intelectual. Hay sociedades, espacios geopolíticos destinados a producir categorías teóricas. Y otros espacios, los nuestros, que están destinados a consumir categorías teóricas. Una de las razones por las que esto pasa es porque, ansiosos por engancharnos con los linajes de pensadores del norte geopolítico, no escuchamos las preguntas que nos llegan de las inmediaciones desde donde pensamos nosotros. Si escucháramos las preguntas que nos llegan, nos veríamos obligados a trabajar de otra forma. Ya no sería posible responder esas preguntas con fichas de lectura de autores europeos o norteamericanos. Si lo hiciéramos, el conocimiento limitado por una cama de Procusto, en la cual las dimensiones del sujeto pensante se encuentran prefijadas de antemano y la extensión de su cuerpo se verá amputada si osa exceder esos límites, no serviría para responder las preguntas que nos llegan del mismo suelo que pisamos. Ni el contenido de esas respuestas ni el estilo del discurso al contestar podrían sobrevivir a la inevitable amputación. En cambio, cuando nos hacemos disponibles frente al rostro del otro, para usar la expresión levinasiana que inspiró mi texto *Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais*¹⁰, accedemos a pensar lo que la visera eurocéntrica había situado fuera de nuestro campo de visión, había amputado de nuestro cuerpo cognoscente.

En el texto que acabo de citar, propongo ese criterio para el campo del Derecho y, en especial, para los Derechos Humanos. Argumento que el motor de la expansión de los Derechos Universales es la resistencia que el rostro del *otro* nos opone: su desafío, su opaci-

¹⁰ MANA 12(1): 207-236, 2006.

dad y su pregunta. Su interpelación y su diferencia. Cada pueblo, cada uno de nosotros, representa una humanidad parcial, limitada; solo al abrirse a la incomodidad del otro, con su diferencia y su demanda, en ese gesto expansivo, acogedor, anfitrión, esa humanidad expande su inteligencia y su capacidad de comprensión del sentido de la vida. En ese texto definiendo la idea de que hasta en la aldea más pequeña existen dos pulsiones éticas: la de la conformidad, la ética conservadora, obediente; y la de la insatisfacción, inquieta en la búsqueda de caminos hacia un mundo más benigno para más gente. Esa ética insatisfecha es estimulada, desencadenada, por el desafío del otro, con su diferencia. Es una ética permanentemente insatisfecha con lo que soy, con lo que me enseñaron a ser y ve en la diferencia del otro, con sus demandas, lo que todavía le falta. Lo lleva también, al sujeto, a proceder como tantos personajes de la filmografía contemporánea: sospechar de sus chips implantados, de memorias implantadas, localizar esos programas, evaluarlos éticamente, y desactivarlos cuando reproducen un mundo más dañino que benevolente. Ahí sí, mi disciplina, que es la antropología, tiene un papel activo que, cuando colocado en discurso como valor, puede llegar a ser innegablemente ético y político, pues la deontología que rige el trabajo del antropólogo es y debe ser, por su episteme disciplinar, la identificación y la defensa de un mundo humano que es, por naturaleza, plural.

Durante casi cuatro años, entre 2013 y 2017, trabajé en la elaboración de un peritaje antropológico para un “Tribunal de Mayor Riesgo” en Guatemala que juzgó lo que se conoce como “El Caso Sepur Zarco”¹¹. ¿Por qué lo recuerdo ahora? Porque el argumento pluralista fue, al final de cuentas, el elemento central del peritaje antropológico y de género que tuve a mi cargo. Fue con el argu-

¹¹ http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte1-peritaje-antropologico-cultural-genero-audios-mp3_rf_10549052_1.html

http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte2-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10548803_1.html

http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte3-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10491443_1.html

mento pluralista que advertí, en esa parte de mi exposición, que tocaba la voluntad del triunvirato de jueces, y no con la razón benéfica, ya que, como sabemos hoy, la teología del capital desprecia las razones caritativas, y los valores que su teología sustenta impregnan las consciencias de los actores más insospechados. Lo que advertí es que la razón benéfica hoy no es una razón suficiente porque es un valor disfuncional al proyecto histórico del capital y sus dispositivos asociados: la razón competitiva, la razón modernizadora, la razón desarrollista, la razón calculadora, la razón acumuladora y la razón concentradora. Pues éste es un mundo de *fuertes*, regido por el mercado. Por eso, me pareció importante en el juicio señalar que esa guerra, ese genocidio, esa contundente prueba de la contemporaneidad permanente de la Conquista, con todos sus modos de acción, con todas sus formas de crueldad, que tuvo lugar en Guatemala en los años 80 —el Vietnam de América Latina— que eliminó pueblos, aldeas enteras, sin remordimiento, fue un “atentado contra el pluralismo”. También explicar que los atentados contra el pluralismo tienen consecuencias para toda la humanidad como especie, es decir, consecuencias con relación a un nosotros en nuestra calidad de *homo sapiens*.

La cuestión es que, si la razón pluralista es, para algunos, los de buen corazón, entendida como una razón benéfica, para aquellos que no ven en el corazón una lógica aceptable no representa un argumento convincente. ¿Cómo entonces, los vamos a convencer? No será fácil, debido también al inmediatez, cortoplacismo, de su manera de operar. Un antropólogo clásico, Claude Lévi-Strauss, a quien nadie tomaría como un antropólogo crítico, ofrece, sin embargo, a partir de sus dos grandes conferencias en la Unesco¹², un argumento que nos sirve. Dicho de manera muy sucinta, el argumento que Lévi-Strauss con sus conferencias posibilita parte de la idea de que siempre hubo catástrofes en la historia natural —a lo que yo le sumaría que hoy, en pleno antropoceno, última era de la historia natural, en la que la presencia humana hace ya su impacto en el ecosistema, la ocurrencia de catástrofes podrá ser todavía más fre-

¹² *Raza e Historia* (1952) y *Raza y Cultura* (1971).

cuenta—, siempre hubo catástrofes cuyas consecuencias fue imposible predecir: qué especie podría sobrevivirlas; cuáles sucumbirían. La historia natural, después de Darwin, no es muy diferente a una ruleta rusa de imprevisibilidad radical. Y nada nos hace pensar que esas catástrofes dejarán de existir; todo parece indicar, como dije, que con la presencia humana se rán incluso más frecuentes. Con respecto a la posibilidad para una especie de sobrevivirlas, no es su superioridad, como el darwinismo social interpretó, sino sus peculiaridades adaptativas a la nueva situación causada por la catástrofe. Por lo tanto, en la historia presente y en un futuro de catástrofe, como siempre fueron los futuros, es imposible decir cuál de los pueblos, qué comunidad de la especie tendrá un futuro o podrá alcanzar la era futura del planeta. Posiblemente no estará ni en París ni en Nueva York, posiblemente estará en un santuario amazónico, o en una alta montaña, es decir, en un lugar aislado. No es posible saberlo, pues la historia natural siempre fue así: una lotería.

Por consiguiente, el valor pluralista, la razón para defender un mundo en plural, es una razón pragmática, una razón de orden científico-pragmático, derivada del hecho de que no sabemos en qué nicho del planeta ni a partir de qué modalidad de convivencia, de qué reglas de parentesco, conyugalidad y sociabilidad resultará un grupo humano capaz de catapultarse al futuro pos-catástrofe. Por eso, en mi argumentación frente a los jueces, me referí al hecho de que destruir sociedades, comunidades y modos diversos de existencia —siguiendo a Lévi-Strauss—, es decir, destruir un proyecto histórico de ser *otro*, *ser de otra forma* dentro de la nación, es atentar sobre el valor de la diversidad crucial para el futuro de una nación y para el futuro de la especie.

La violencia me atrapa en el camino

Retomo, entonces, el tema del desarrollo de mis investigaciones. Hablaba de mi primera experiencia con una pregunta, o demanda, que llegaba desde la sociedad, en ese caso, un Coronel de la Policía Militar: por qué en Brasilia los números de la violación callejera eran tan altos allá por 1993. Me he dado cuenta muy recientemente de que, cuando comencé a trabajar para responder esa pre-

gunta, estaba convencida de que se trataba de un problema circunstancial, pasajero. Un problema del momento, en una ciudad particular, la ciudad donde vivía. Pensaba que algo ocasional estaba provocando una situación de violencia excepcional, que, si bien comprendida y abordada, luego se resolvería, en otras palabras, que nuestra contribución tenía por objetivo superar un accidente de la historia. En otras palabras, no veía entonces a la violencia de género como un fenómeno estructural, hasta que el tiempo, estos casi veinticinco años que pasaron, acabaron por mostrarnos hoy que no se trataba de un fenómeno accidental, coyuntural o pasajero, sino estructural. Sin duda eso fue decepcionante, porque un tema que me fue propuesto como algo propio de un momento fugaz, que iría a ser rápidamente abandonado, se estableció en mi vida y nunca más pude dejarlo: el tema de la violencia de género.

Fue así que solamente publiqué *Las Estructuras Elementales de la Violencia* después de una década de haber iniciado mi trabajo en la cárcel. Durante años de trabajo en la penitenciaría de Brasilia, con equipos de estudiantes, escuchamos a presos sentenciados con pronuntuario cerrado, con condena cerrada por violación. Una buena parte del libro *Las estructuras elementales de la violencia* es resultado de la reflexión sobre esas escuchas que de nuevo interpelaron y erosionaron varias de mis certezas, que son asimismo las certezas de los medios, de los jueces, de los policías, que son formas muy rudimentarias y superficiales de comprender la violencia sexual y la agresión a las mujeres.

Planteamos, en esas conversaciones con los presos, que nuestra prioridad sería llegar, a través del diálogo, a la inteligibilidad del acto de agresión contra las mujeres. Y nuestra primera sorpresa fue encontrarnos con que el preso también busca la inteligibilidad de su acto. O eso es al menos lo que nosotros encontramos en la cárcel de Brasil: los presos por violación, al ser confrontado con su "acto", manifestaron dificultad en entenderlo. Las entrevistas se realizaron en condiciones poco usuales: con la puerta entreabierta, almohadones en el piso y el guardia penitenciario afuera del recinto. Como fue una indagación solicitada por la policía misma, contamos con

condiciones adecuadas para dialogar confortablemente con los internos. Tuvimos largas conversaciones, sin límite de tiempo, lo que constituyó una oportunidad única de escudriñar el universo mental de un violador. Y uno de los temas centrales fue precisamente la ininteligibilidad de su acto.

Mientras, a partir de mis preconcepciones sobre el tema, esperaba respuestas de otro tipo, comenzaron a llegar informaciones que resultaron y resultan, para muchos, sorprendentes hasta hoy, a pesar de los años que llevo intentando explicar lo que allí comencé a entender, y que se resume en lo siguiente: “Yo tenía una esposa, tenía varias novias, con mis amigos iba al burdel los viernes a la noche. Entonces, si no tenía necesidad de una mujer, ¿por qué violé?” Esa es la respuesta, tomada literalmente de un entrevistado, que me coloca en el camino de comprensión de la violencia sexual hasta hoy. Ese camino entra en contradicción con la comprensión instrumental de la violación que es alimentada por los medios y que anida y domina el sentido común del público y de las autoridades. La violación es pensada como instrumental en la satisfacción de una necesidad, de robo de un servicio sexual indispensable al agresor y, por lo tanto, un acto libidinal. Pero ninguna de las respuestas de los presos confirmaba esa creencia de robo de un servicio, que es la manera habitual con que lo vemos. El preso decía no necesitar un servicio de ese tipo. Y es así que va surgiendo lentamente esa idea que atraviesa todos mis textos—incluso mis escritos posteriores sobre violencia sexual en ambientes controlados por mafias y en los nuevos contextos bélicos— de la violencia como un enunciado, es decir, la violencia como una dimensión más expresiva que instrumental, que es una diferencia central para comprender el crimen de violación. Esto es así porque somos inducidos permanentemente por los medios a entender todo de una forma simplista, de una manera inmediata e instrumental, mientras, en el mundo contemporáneo, el crimen más difícil de entender es la violación, porque no es un crimen para algo en el plano material, sino un crimen enunciativo, que dice algo a alguien. Entonces, ¿qué dice la violación y a quién?

La violación sigue esa lógica, es, por un lado, un hecho, un acto en sociedad, un acto comunicativo, cuyo enunciado tanto el enunciador como los destinatarios entienden aunque no por medio de una conciencia analítica, discursiva, sino por medio de una conciencia práctica. Y por el otro lado, la violación no remite exclusivamente a la relación del agresor con su víctima, sino que lo hace, y principalmente, a la relación del agresor con sus pares, los otros hombres. Si la primera de estas afirmaciones se encontraba ya presente en los análisis feministas, como el clásico libro de Susan Brownmiller, *Against our Will* (1975, "Contra Nuestra Voluntad"), la segunda es lo que mi modelo le agrega o lo que modifica en la concepción clásica del feminismo, pues retira la centralidad de la relación agresor-víctima y la transfiere a la relación agresor-pares, colocando a los otros hombres como los interlocutores privilegiados en el circuito de interacciones que resultan en el acto de violación. De la primera afirmación concluimos que ese sujeto no es un sujeto anómalo, como los medios y el sentido común, el imaginario colectivo, lo retratan: raro, solitario, aislado, desviante y con una singular vocación para el crimen. El psiquiatra norteamericano Menacher Amin, también citado por Susan Brownmiller, ya había probado en 1971 que la mayor parte de los violadores actúa en grupo. Y eso hoy está muy lejos de haber cambiado. Por lo tanto, no es un sujeto anómalo, es un sujeto que ejecuta su acción en compañía. De la segunda afirmación resulta mi crítica a la manera en que las mujeres hemos aislado la relación hombre-mujer, la relación de género, la relación agresor-agredida, de un contexto mayor, presente en ese acto, que es la relación agresor-pares, es decir, la hermandad masculina, la cofradía de los hombres, la logia formada por el hermano mayor, el vecino de enfrente, el primo, y todos aquellos de quienes emana lo que he llamado *mandato de masculinidad*.

El mandato de masculinidad exige al hombre probarse hombre todo el tiempo; porque la masculinidad, a diferencia de la femineidad, es un estatus, una jerarquía de prestigio, se adquiere como un título y se debe renovar y comprobar su vigencia como tal. Esas son las tesis que fundamentan todas mis otras interpretaciones sobre violencia de género a partir de esa primera investigación. Las iniciaciones masculinas en las más diversas sociedades, muestran esta

necesidad de titulación mediante desafíos y pruebas que incluyen la anti-socialidad, la crueldad de alguna forma y el riesgo. La iniciación femenina en las sociedades tribales se centra más en los aprendizajes relacionados con la maduración orgánica y los ciclos de vida de la mujer. Entonces, este sujeto violador está expuesto a un mandato de masculinidad, un mandato que le exige exhibir su capacidad, su título, su posición masculina ante los ojos de los demás. Y aunque el violador actúe solo, otras presencias se hacen sentir junto a él. Es lo que he llamado “interlocutores en la sombra”. Esa compañía que le exige, que lo prueba, que lo insta. La prueba de que es hombre es que será capaz de “extraer” o “exaccionar un tributo” de la posición femenina. En la economía simbólica del género, una posición es femenina porque de ella circula un tributo en dirección a la posición masculina, que lo exacciona y de él se nutre. La violación coloca a su víctima –mujer más frecuentemente, pero a veces hombre– en la posición femenina, y se nutre con el tributo resultante de esa dominación, por ese proceso de reducción. No hay masculinidad sin la circulación de ese tributo que la construye. Y no hay femineidad sin esa conducción a la posición reducida, subyugada: ésta es la “matriz heterosexual”, la matriz patriarcal, el género. Lo que hace la violación es, precisamente, conducir el cuerpo de mujer en una posición femenina; la violación es una acción feminizadora que reproduce un acto arcaico.

Cuando hablo de masculinidad y de femineidad, como se sabe, no hablo de esencias, sino de historias diferentes: la historia de los hombres y la historia de las mujeres. Siempre considerando también la existencia de variaciones importantes con relación a lo que se entiende por un hombre y una mujer. Por ejemplo, la admisión del tránsito y caracterización de un cuerpo dotado de genitalidad masculina a la posición social, sexual y a los roles y trabajos femeninos fue y es posible en los pueblos amerindios. La colonia cancela esa libertad y enyesa los géneros a partir del dimorfismo biológico. Nuestro prejuicio racista, anti-indígena y anti-comunitario nos hace pensar que la modernidad ha avanzado. Nuestro prejuicio positivo en relación a la modernidad y negativo en relación a sociedades de organización comunitaria nos hacen creer que hemos pro-

gresado, cuando en realidad la transitividad de género, las formas de travestismo, la aceptación del carácter andrógino de los seres humanos y de la naturaleza performática de las posiciones de género se encuentran en las sociedades tribales y no entre nosotros, donde necesitan la protección de la ley para poder ser. Los casamientos entre personas que consideraríamos del mismo sexo existen en numerosas sociedades amerindias, aunque van siendo cancelados por el proceso de colonización. La criollización o “patriarcalización” y “racialización” de las relaciones sociales ha sido lo peor que le ha pasado a nuestras sociedades. Somos ciegos con relación al criollo, sujeto de la patria, fundador de los estados republicanos. Su posición heroica en la fundación de las repúblicas nos impide ver que se trata de un sujeto inseguro y por eso pérfido, cruel, violento y dominador. Criollo es sinónimo de racista, misógino, homofóbico, transfóbico y especista. En su papel blanqueado de patriarca, el criollo irá a castigar todo aquello que percibe en desacato con su ley patriarcal, por eso, debemos entender los crímenes misóginos, homofóbicos y transfóbicos como el mismo tipo de violencia, que es la violencia del patriarca hacia todo lo que lo desacata. Racismo y especismo se constelan como parte de la misma embestida punitiva contra todo aquello que ese sujeto maldito sacrifica para entronizarse.

En los mitos de origen de multitud de pueblos, distribuidos ampliamente en los cinco continentes del planeta, se narra un episodio que funda la economía simbólica que acabo de describir¹³. Ese motivo mítico toma la forma del *mito adánico* o, también, del *mito psicoanalítico*, como argumenté en *Las Estructuras...* Cuando replica el *mito adánico* del Génesis, con variantes diversas, pero con idéntica estructura, relata la historia de una infracción –delito o desobediencia– femenina seguida de castigo y de reducción de la figura femenina a una posición subordinada como respuesta a su quiebra de la moral establecida –el Génesis es un ejemplo clásico: la des-

¹³ El líder kurdo Abdullah Öcalan, preso en Turquía desde 1999, sitúa la caída de las mujeres en el fin del neolítico y afirma que la liberación de las mujeres es la piedra angular de cualquier liberación (Öcalan, Abdullah (2013), *Liberar la vida: la revolución de las mujeres*. Colonia, Alemania: International Initiative Edition and Mesopotamian Publishers. www.freedom-for-ocalan.com)

obediencia de Eva provoca la pérdida del Paraíso. Cuando asume la forma del *mito psicoanalítico*, el “error” o inmoralidad femenina –descuido en las tareas propias de su papel de género, descuido del rebaño, descuido con la sangre menstrual, etc.– es castigada con el robo del poder femenino, la usurpación de su posición soberana, como en el clásico caso del robo de la flauta por los hombres baruya de Nueva Guinea relatado por Maurice Godelier, al que hago referencia en *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Para los baruya de Nueva Guinea las mujeres habían sido las inventoras de la flauta y sus primeras dueñas; eran ellas quienes tocaban ese instrumento hoy sagrado de la Casa de los Hombres, pero como eran indisciplinadas, no cuidaban del rebaño, se permitían holgazanear más de la cuenta y hasta dejaban la flauta junto a la sangre menstrual, los hombres conspiraron y les robaron es instrumento hoy emblema de la fratria masculina. Nada más análogo a la célebre fórmula de Lacan cuando afirma que, si “*l’homme a le phallus*”, “*la femme est le phallus*”.¹⁴

Posiblemente todos esos mitos hablen de una primera guerra, del conflicto que redujo a la mujer a la posición de mujer y fundó así la especie humana. Estas narrativas parecen indicar que el primer paso hacia la humanidad es dado cuando la subordinación de la hembra al macho en la mayor parte de las especies de primates –no todas– en razón de la mayor masa muscular y de la agresividad mayor de los machos con relación a las hembras, se transforma en discurso de moral, en norma. No es otra cosa que lo que le pasa a Eva, quien, hasta el episodio de la manzana, era persona y compañera de juegos, compinche de Adán (aunque el hecho de haber sido engendrada de la costilla de Adán en parte ya anticipa su destino). El episodio de la manzana culmina con su castigo, su conyugalización y su herencia moral negativa para todo el linaje de las mujeres en la historia. La feminiza en el sentido en que entendemos hoy la feminización: le inventa un género reducido, defectivo, un ser persona de naturaleza faltante. Dicho de otra manera, inventa la feminización de la mujer, quien hasta ese momento no era exactamente mujer,

¹⁴ “La signification du phallus”, conferencia de 1958.

sino persona. Y ese es el problema que hasta hoy nos persigue desde el principio de la *prehistoria patriarcal de la humanidad* aún vigente: las mujeres somos y no somos persona. Y los hombres, en su mandato de masculinidad, que incluye el mandato de violación, son los dueños de la vara moral. Es en el contexto de esa historia de origen y de la economía simbólica que ella estabiliza, que he afirmado, ante el escándalo de muchos, que *el violador no es otra cosa que un moralizador*. Esa idea del violador como aquel que juzga a su víctima y la condena (a la violación, como castigo) se estructura de la misma forma que el mito adánico, en el cual el pacto con la Divinidad es de Adán y no de Eva, quizás desde un principio, y de forma definitiva a partir del destino “desobediente” de Eva.

La estructura elemental de la violencia

El tema central del *Las Estructuras...* es entonces la inserción del agresor en el cruce de dos ejes de interlocución. En uno de ellos él dialoga, mediante su enunciado violento, con su víctima, a quien pune, disciplina y conduce a la posición subyugada, feminizándola. Aquí es revivido, revisitado, el arcaísmo a que me referí hace un momento. Como argumento en aquel libro, los testimonios recogidos en la cárcel sugieren que el violador es un sujeto moralista y puritano, que ve en su víctima el desvío moral que lo convoca. De modo que su acto con relación a la víctima es una represalia. El hombre que responde y obedece al mandato de masculinidad se instala en el pedestal de la ley y se atribuye el derecho de punir a la mujer a quien atribuye desacato o desvío moral. Por eso afirmo que el violador es un moralizador.

Por acción del mismo gesto, el agresor exige de ese cuerpo subordinado un tributo que fluye hacia él y que construye su masculinidad, porque comprueba su potencia en su capacidad de extorsionar y usurpar autonomía del cuerpo sometido. El estatus masculino depende de la capacidad de exhibir esa potencia, donde masculinidad y potencia son sinónimos. Entreveradas, intercambiables, contaminándose mutuamente, seis son los tipos de potencia que he conseguido identificar: sexual, bélica, política, económica, intelectual y moral —ésta última, la del juez, la del legislador y también la

del violador. Esas potencias tienen que ser construidas, probadas y exhibidas, espectacularizadas y, como expliqué, se alimentan de un tributo, de una exacción, de un impuesto que se retira de la posición femenina, cuyo ícono es el cuerpo de mujer, bajo la forma del miedo femenino, de la obediencia femenina, del servicio femenino y de la seducción que el poder ejerce sobre la subjetividad femenina.

En esto hay una economía simbólica que se reproduce y puede ser observada, tanto en la historia de la especie, como también en el día a día de la vida cotidiana. Es en ese punto que mi tesis se diferencia de la tesis de María Lugones, que afirma junto a algunas otras autoras, que el patriarcado es una invención colonial. Yo creo, en cambio, especialmente por la universalidad —en el sentido de extensa distribución planetaria— del mito adánico y del mito psicoanalítico, que el patriarcado se ha cristalizado en la especie con mucha anterioridad y a lo largo del tiempo; pero también creo que es histórico porque necesita del relato mítico, de la narrativa, para justificarse y legitimarse. Si el patriarcado fuese de orden natural, no necesitaría narrar sus fundamentos.

Podemos establecer, entonces, que la violación gira en torno a dos ejes que se retroalimentan. Uno, que he graficado como eje vertical, de la relación del agresor con su víctima, es el eje por el que fluye el tributo. La acción a lo largo de ese eje vertical espectaculariza la potencia y capacidad de crueldad del agresor. El otro eje es el que he llamado horizontal, porque responde a la relación entre pares miembros de la fratria masculina y la necesidad de dar cuentas al otro, al cofrade, al cómplice, de que se es potente para encontrar en la mirada de ese otro el reconocimiento de haber cumplido con la exigencia del mandato de masculinidad: ser capaz de un acto de dominación, de vandalismo, de “tumbarse una mina”, de contar que se desafió un peligro; en fin, esos delitos pequeños que hacen a la formación de un *hombre*, a partir de la doctrina del *mandato de masculinidad*. Esa “formación” del hombre, que lo conduce a una estructura de la personalidad de tipo psicopático —en el sentido de instalar una capacidad vincular muy limitada— está fuertemente asociada y fácilmente se transpone a la formación militar: mostrar y demostrar que se tiene “la piel gruesa”, encallecida, desensibilizada, que se ha sido capaz de abolir dentro de sí la vulnerabilidad que

llamamos “compasión” y, por lo tanto, que se es capaz de cometer actos crueles con muy baja sensibilidad a sus efectos. Todo esto forma parte de la historia de la masculinidad, que es también la historia de la vida del soldado.

El grupo de pares o cofrades, constituye, en términos sociológicos, una corporación. Los dos trazos idiosincráticos del grupo de asociados que constituye una corporación son: 1. La fidelidad a la corporación y a sus miembros es, en un sentido axiológico, su valor central, inapelable y dominante sobre todos los otros valores, es decir que cancela cualquier otra lealtad u obediencia a otro valor que se coloque en conflicto con sus égida y los intereses asociativos que protege (es por esto que tiendo a no utilizar la expresión “sororidad” para los vínculos entre mujeres. Me resisto al trazo corporativo que la noción de sororidad podría imponer en nuestra manera de relacionarnos); y 2. la corporación es internamente jerárquica. Esas dos características me llevan a afirmar que la primera víctima del mandato de masculinidad son los mismos hombres, que hay una violencia de género que es intra-género –hoy hablamos de *bullying*–, y que la violencia contra las mujeres se deriva de la violencia entre hombres, de las formas de coacción que sufren para que no se esquiven –a riesgo de perder su título de participación en el estatus masculino, confundido atávicamente con la propia participación en el estatus de la humanidad– de la lealtad a la corporación, a su mandato, a su estructura jerárquica, a su repertorio de exigencias y probaciones, y a la emulación de una modelización de lo masculino encarnada por sus miembros paradigmáticos. Esto lleva a pensar que los hombres deben entrar en las luchas contra el patriarcado, pero que no deben hacerlo *por nosotras* y para protegernos del sufrimiento que la violencia de género nos inflige, sino *por ellos mismos, para librarse del mandato de masculinidad*, que los lleva a la muerte prematura en muchos casos y a una dolorosa secuencia de probaciones de por vida. Fue en Buenaventura, en la Costa Pacífica colombiana, donde bandas paramilitares al servicio del capital inmobiliario, con el encargo de limpiar el territorio habitado durante más de un siglo por poblaciones afro-descendientes, han masacrado comunidades y han

tratado con crueldad inconcebible y ejemplarizante el cuerpo de sus mujeres, que recibí la siguiente pregunta: ¿Cómo se acaba con esta guerra? –una guerra que no puede ser detenida por acuerdos de paz. Nunca lo había pensado. Dónde está la raíz de una guerra como ésta, sin forma definida, sin reglas, sin tratados humanitarios: la guerra del capital desquiciado, obedeciendo solamente al imperio de la dueñidad concentradora. Pensé, muy sorprendida, qué podría contestar. Y solamente una idea que hasta hoy me estimula y me ilusiona vino en mi auxilio: *desmontando el mandato de masculinidad*. Más tarde se me ocurrió, y todavía lo pienso, que desmontar el mandato de masculinidad, sin que ni de lejos esto signifique desaparecer a los hombres, es la solución para una serie muy grande de tormentos que sufre nuestro tiempo. Porque desmontar el mandato de masculinidad no es otra cosa que desmontar el mandato de dueñidad.

De la violación de las calles de Brasilia a Ciudad Juárez

En 2003, durante el Curso de Verano de la Universidad Complutense en El Escorial organizado por el entonces juez de la Real Audiencia Baltasar Garzón, entré en contacto con dos grupos de mujeres que organizaban su activismo en torno de lo que estaba sucediendo en Ciudad Juárez, ciudad fronteriza del Estado de Chihuahua, en el norte de México, o lo que vino a conocerse en el mundo como los feminicidios de Ciudad Juárez. La noticia del horror me había llegado un poco antes, al oír la exposición de Rosana Reguillo en un encuentro de la Facultad de Derecho de la Universidad de Texas en Austin. Entra las mujeres presentes en El Escorial se encontraba la gran documentalista chicana Lourdes Portillo, quien, además de haber sido la primera en hacer una película sobre las Madres de Plaza de Mayo, concibió y dirigió *Señorita extraviada*, un gran documental –el mejor, de los muchos que hoy circulan– sobre Ciudad Juárez. También se encontraba allí Isabel Vericat, en ese momento la presidenta de la ONG EPIKEIA. Fue de la mano de Isabel que llegué a Ciudad Juárez en 2004.

Lentamente, al conversar con estas mujeres y en el tiempo que siguió, incluyendo mi visita a Ciudad Juárez se fue revelando que

esta corporación masculina y su economía simbólica, a la que me refiero en *Las Estructuras...*, es también la economía simbólica de la organización mafiosa. Es decir, que la corporación mafiosa replica la estructura de la corporación masculina, con las características que mapeé hace un momento. Ambas organizaciones, la patriarcal y la mafiosa, son análogas en cuanto a su estructura y funcionamiento.

Respecto de la situación de Ciudad Juárez, en la primera década del siglo XXI, había multiplicidad de hipótesis, unas 42 según un estudiante una vez me dijo. La que formulé fue una entre todas ellas, y dio continuidad a esa idea de la violencia contra las mujeres como una violencia expresiva, que expresa un dominio territorial y, en el caso de Ciudad Juárez, afirma la existencia de una jurisdicción mafiosa. Podríamos decir que el cuerpo de la mujer es una especie de pizarra sobre el cual el poder escribe, un bastidor en el que clava sus insignias de soberanía territorial, de control jurisdiccional. Ese es el tema central de *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, donde evito plantear una hipótesis instrumental, como sería, por ejemplo, aquella que señala que la violencia en Ciudad Juárez tiene que ver con una represalia masculina por el hecho de que las mujeres se instalaron en el mercado de trabajo de las maquiladoras. Esa hipótesis hace referencia al hecho de que los cuerpos comienzan a ser hallados justo después de la firma del NAFTA, el acuerdo de comercio entre México y Estados Unidos. Esto tiene como consecuencia la instalación de las maquilas o maquiladoras, fábricas de ensamblaje de aparatos electrónicos y ropa en donde la mano de obra es, mayormente, femenina. Esta tesis de la represalia masculina apunta a que la mujer es castigada porque ha accedido al empleo. Si bien es verdad lo del acceso al empleo de la mano de obra femenina, me parece una tesis simplista, porque los crímenes paradigmáticos de Ciudad Juárez no son crímenes domésticos, en los que un marido se vuelve violento por el ascenso ocupacional de su mujer, sino crímenes plenamente públicos en que se agrede a mujeres que no mantienen ni han mantenido relación alguna con sus agresores. Por lo tanto, esta hipótesis parece suponer que los hombres, como categoría, han podido pactar, acordar vengarse de las mujeres porque éstas se han salido de su lugar dependiente, subordinado, al acceder al empleo. Me parece difícil de imaginar un acuerdo deliberado de

este tipo, y considero que el pacto masculino y su mandato entran aquí de otra forma. De la misma forma, otra tesis vinculada con la represalia de género es la idea del “crimen de odio”.

No es que no crea que el odio exista en algunas agresiones, o que el brote violento no pueda estar acompañado de virulencia o ira. Lo que desestimo es la explicación monocausal y vinculada exclusivamente a lo emocional, atribuida a lo íntimo, al campo de los sentimientos y de las motivaciones personales. Aceptarlo sería aceptar que solo uno de los dos ejes que anteriormente mencioné, el eje vertical del agresor con la víctima, estaría pulsando, y olvidar el mandato que fluye por el eje horizontal de la relación del agresor con su fratria masculina, presente o en sombras. Mi análisis es de cuño político, y un análisis que tiene como foco la política patriarcal. Aprendí a percibir que es el poder lo que se esconde por detrás de la testosterona, que la dimensión libidinal es la que menos ayuda en la comprensión de los crímenes de género. Mi análisis me lleva a comprender que lo que se expresa ahí es la afirmación de poder exigida por un mandato, que es un mandato masculino de violación, de dominación, de control del territorio-cuerpo y del cuerpo como índice de un territorio. Su “espectacularización”, su exhibicionismo es funcional e indispensable a la reproducción de la posición masculina. Por último, la agresión de género no ocurre porque hay impunidad, sino que es la exhibición misma de la impunidad, la declaración pública e la intocabilidad masculina, en Ciudad Juárez transformada en la declaración pública de que las mafias son intocables en su soberanía jurisdiccional sobre la localidad fronteriza. Es éste, por lo tanto, un análisis político que apunta al carácter obligatorio, exigido, demandado de este tipo de crimen con una finalidad asociativa sellada por un pacto de silencio característico del poder.

Este esquema, que ya estaba planteado en *Las estructuras elementales*, es llevado a un momento siguiente en el análisis de lo acontecido en Ciudad Juárez: la interpretación de la organización, del pacto masculino, de la hermandad, ya no solo de hombres, sino de personas que están en un mismo negocio, y en diferentes posiciones en ese negocio: los dueños y los sicarios, en posición

de mandar y obedecer; personas que de alguna forma sellan su pacto de alianza y de silencio encima de una víctima sacrificial

Conversé con muchas de las madres de las víctimas acerca de los crímenes contra las mujeres en Ciudad Juárez, y también me interioricé al respecto a partir de la obra de varios autores, destacándose Diana Washington, una periodista de *El Paso Times* de Texas, que durante muchos años escribió una columna sobre los femicidios al otro lado de la frontera. Diana Washington escribió regularmente una columna sobre esos ataques curiosos e ininteligibles, sobre los crímenes opacos contra las mujeres de Ciudad Juárez, y más tarde compiló sus crónicas en su libro *Cosecha de mujeres*¹⁵ (*The Harvest of Women*). Otro periodista, el mexicano Sergio González Rodríguez, publicó el libro *Huesos en el desierto*¹⁶. Ambos ofrecen una gran riqueza de datos sobre esos crímenes, que tienen una característica diferenciada.

Ciudad Juárez fue por algunos años la ciudad más violenta del mundo, aunque actualmente ha sido superada por San Pedro Sula, en Honduras. En nuestro continente se encuentra la mayor parte de las ciudades violentas del mundo. Es un continente violento, particularmente en términos de esta guerra oculta, de la que hablaré en la próxima clase. Una guerra que tiene que ver con la acumulación de capital a partir de fuentes no declaradas. Si con referencia a Ciudad Juárez hablé de “un Segundo Estado” para sugerir una esfera subterránea de control y administración de la vida, de gestión de la vida, conectada por “vasos comunicantes”, como lo he descrito, con la esfera estatal pero actuando en paralelo con ella. Naturalmente, personajes de la vida estatal actúan también en esta esfera subestatal, en este Segundo Estado, en el que existe una organización, una regularidad constatable de las acciones, y las personas de la localidad saben quién actúa allí. Es por eso que, durante la primera década del siglo, era posible encontrar a las madres de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, manifestando en las calles de la ciudad de México, para pedir el fin de la impunidad, que se encuentre a los

¹⁵ Océano, 2005.

¹⁶ Anagrama, 2002.

culpables y que se suelte a los que están presos ¿Por qué? Porque sabían que son crímenes del poder, que no son crímenes de los que están encarcelados, pues no son, precisamente, personas con poder. Saben muy bien que no son crímenes de asesinos seriales, de locos, de anómalos, ni de maridos celosos, sino crímenes de un poder organizado que en ellos se expresa y manda sus mensajes. En este proceso tan complicado, entiendo que estamos frente a una escena bélica, un tipo de guerra que no tiene nombre, pero que se expande como un flagelo capturando la vida de la gente más vulnerable, la gente desprotegida por habitar espacios sociales y geográficos donde la luz del Estado no ilumina.

Así se extiende la tesis de *Las Estructuras*. . . primero a Ciudad Juárez y luego al continente. Un pacto de silencio amarra, sedimenta, cohesiona las alianzas entre las diversas fuerzas que actúan en el negocio mafioso y exhiben en la violencia que inscriben en el cuerpo de las mujeres su capacidad de control jurisdiccional, lo espectacularizan. Más tarde constataría que no solamente al cuerpo de las mujeres les es asignado este papel, sino también al cuerpo de los niños, como sucedió en el caso de Candela Rodríguez, en 2011, en el conurbano de Buenos Aires. Esos cuerpos así marcados por la crueldad son el producto de un tipo de asesinato que se separa de los demás por traer la firma de un poder corporativo, mancomunado, de una corporación armada que, replicando y ampliando la estructura de la corporación masculina, se expresa y distribuye sus bandos de esta forma. Las desapariciones de los 43 jóvenes de Ayoztzinapa muestran esta misma ambivalencia, pues más que de un problema de impunidad, se trata de una impunidad espectacular, de la exhibición pública del arbitrio y de la capacidad de crueldad. Éste es un mensaje que nos habla, como en las dictaduras de nuestro continente, de la existencia de poderes paraestatales que han asumido el control y la gestión de la vida en bolsones cada vez más amplios de la geografía de nuestros países, una de las tantas formas de paraestatalidad que nuestro continente ha albergado. El exhibicionismo, la espectacularidad de la capacidad de crueldad es el método del Segundo Estado para imponer su dominio y reglar la vida de sectores cada vez más amplios de América Latina.

Abrimos las preguntas:

— ¿Qué es el feminismo racista?

— R.S.: Vemos en muchos países, por ejemplo, en Bolivia, donde estuve dos veces este año, la persistencia de lo que denomino “feminismo racista”. Un aspecto de mi proyecto actual de investigación es comprender por qué junto a su aparente democratización étnica y de género, Bolivia muestra una exacerbación del orden patriarcal. Mi interés radica en poder encontrar respuestas a preguntas que son muy importantes: ¿qué pasa con el Estado?, ¿puede el Estado dar una respuesta?, ¿las respuestas están, de hecho, en el Estado?, ¿qué estructura es esa que nos dice que nos da beneficios, pero que en realidad, no consigue protegernos? Estas son preguntas importantísimas no solo para un país determinado, sino para todo el continente. Encontramos, por ejemplo, que mujeres que actúan en el orden estatal o en las ONG –sostenidas con recursos estatales o supraestatales de diversos Estados o de organismos internacionales–, en algún momento de su argumentación dirán que el mundo comunitario, el mundo indígena, es opresivo para las mujeres. Considero que este argumento es interesado, que es un argumento racista, eurocéntrico –porque eurocentrismo y racismo son sinónimos. Es decir, existiría un mundo civilizado, civilizador, de donde vienen los recursos, que nos autoriza y nos permite sobrevivir como alguien que hará llegar a los pueblos la *mission civilisatrice*, la misión civilizatoria feminista eurocéntrica. Para legitimar esa misión y esa posición es indispensable enfatizar que las mujeres de los pueblos han sufrido desde siempre y deben ser rescatadas por el proyecto modernizador, por el desarrollo. Ese discurso parte de un prejuicio y refuerza una certeza; y todo lo que refuerza nuestras certezas debe ser visto con sospecha. Por esa razón, digo que existen feminismos racistas, que son, en definitiva, feminismos eurocéntricos, alimentados por recursos institucionales que traen buenos sueldos, confort y un buen pasar para sus representantes.

— ¿Por qué las mujeres son y no son personas?

— R.S.: He afirmado que las mujeres son y no son personas, porque realmente nuestra posición en la sociedad tiene ese carácter anfíbio. No es que queramos que sea así, pero en algunos momen-

tos somos moneda de trueque, somos cosa, nuestro cuerpo es cosa y, en el mundo actual, el de la fase apocalíptica del capital, en donde las cosas han avanzado como nunca, y en donde la naturaleza es cosa, la tierra es cosa y los cuerpos son más cosa de lo que nunca fueron, la mujer está ahí, no es persona. Sin embargo, al mismo tiempo, también somos personas; y esa ambivalencia está teorizada en el estructuralismo de la tesis de Lévi-Strauss y en el clásico análisis de Gayle Rubin. Para Rubin, la mujer tiene esa posición doble de ser cosa y persona, ser moneda y persona, una posición que no ha perdido hasta el presente sino muy por el contrario, se ha agravado.

— Al hablar de feminismo comunitario, ¿lo hace desde una perspectiva similar a la de Julieta Paredes?

— R.S.: Identifico tres perspectivas feministas fuertes en este momento. Una es la eurocéntrica, racista, la de la misión civilizatoria, representada por unas mujeres que suponen que su propia civilización ha dado mejores respuestas para la vida que otras, mujeres que presumen que pueden enseñar sin aprender. En el otro extremo está, por ejemplo, la posición de Lugones, con sus fuentes, que afirman que en el mundo pre-colonial no existía el patriarcado. La fuente más importante de Lugones es la autora nigeriana radicada en los Estados Unidos. Oyeronke Oyewumi. En el último capítulo de *Las estructuras elementales de la violencia* hago una crítica a Oyeronke porque su libro, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997), contiene contradicciones que invalidan la tesis central. Por ejemplo, señala que en el mundo yoruba, los rituales para los muertos se realizan por cofradías separadas masculinas y femeninas, pero niega la existencia de la entidad “mujer”. También, como explico en ese capítulo que se llama “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”, en varios pasajes del texto se revela un límite para la conmutabilidad de posiciones entre hombres y mujeres. Además, ¿cómo explicaríamos los mitos de origen de distribución planetaria a los que hice referencia, que relatan el momento fundacional en que la mujer es disciplinada, feminizada y “conyugalizada”. Por último, la tercera perspectiva, que es la mía, decolonial, sí tiene afinidades con la de Julieta Paredes, pues es crítica del euro-

centrismo de la misión civilizatoria feminista, pero no niega la asimetría de género en los pueblos originarios, en el caso de Julieta, su pueblo aymara. Paredes acuñó la interesante imagen del “entronque de los patriarcados”. Por mi parte, como explicaré, yo hablo de un patriarcado de baja intensidad, el comunitario, y un patriarcado de alta intensidad, el de las sociedades colonial-modernas. Y hablo del hombre indígena, en su proceso de acriollamiento, como un sujeto bisagra, debilitado ante el blanco y violento ante los suyos. Hubiera resultado imposible la conquista sin un orden de género que permitiera la captura del hombre no-blanco por la lógica del hombre blanco. En suma, tanto para Julieta como para mí, existe un patriarcado en el mundo no afectado por la colonización. Es decir, el hombre amerindio, en realidad, no solamente fue dominado bélicamente, sino también seducido y captado por la lógica corporativa de la masculinidad blanca; siendo esto posible porque él ya detentaba una posición de prestigio en sus sociedades que lo predispuso y le permitió asociarse a la mirada del hombre blanco sobre el mundo. Por eso digo que el hombre amerindio es el sujeto bisagra entre los dos mundos. Él es presa fácil; la mujer es más invulnerable. En otras palabras, el hombre es mucho más vulnerable a la seducción colonial que la mujer.

— ¿Por qué rechaza hacer una profesionalización de la violencia de género?

— R.S.: Hablé de la profesionalización como algo que me repugna en un sentido personal porque profesionalizarse en este tema es aceptar que este tema será definitivo, y es, también, aceptar una visión, un abordaje burocrático del tema. El activismo junto a la reflexión constantes son decisivos, así como el respeto y reconocimiento a las personas que han dedicado tiempo y energía a pensar, hablar y actuar para detener la violencia contra las mujeres. Me refiero a mujeres y hombres. Pero con respecto a la profesionalización, veo más el peligro de la burocratización del pensamiento y de las respuestas que le damos al problema. He visto muchos abordajes extremadamente burocráticos y muchas personas que han hecho carrera en esa burocracia sin parar para preguntarse si iban por el buen camino, repitiendo mecánicamente eslóganes y recetas. Me refería a este aspecto de la burocratización, de la profesionalización,

que lleva a mucha gente a acomodarse a rutinas de pensamiento y acción, parar de pensar y permanecer dando vuelta en círculos, cuando, sin embargo, el problema que tratamos está muy lejos de ceder a nuestras estrategias.