

ENCLAT

REVISTA ENCUENTROS LATINOAMERICANOS

SEGUNDA ÉPOCA VOL 2 N° 2 JULIO-DICIEMBRE 2018

SECCIÓN ESTUDIOS DE GÉNERO

Género, Migraciones, Nomadismos en América Latina en la actualidad

Coordinan: Marisa Ruiz y Karen Wild Díaz

España, V. Uriarte, P y Urruzola, J. Cardozo, S. Oyhantcabal, M Femenías, M L. Martínez, P.

Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos

TABLA DE CONTENIDOS

Presentación

Marisa Ruiz, Karen Wild 1

Dossier

Género, Migraciones, Nomadismos en América Latina en la Actualidad

- Valeria España. *Memoria y resistencia en el orden global: testimonios de mujeres migrantes en Montevideo* 3
- Pilar Uriarte, Juana Urruzola. Astiazarán. *Las mujeres, los niños y las niñas también migran. Corrientes migratorias latinoamericanas en Uruguay desde una perspectiva de género*. 23
- Sofía Cardozo. *Mujeres que migran: atención en salud sexual y reproductiva a migrantes afrocaribeñas en Uruguay*. 49
- Mercedes Oyhantcabal. *Cuando el viaje se siente en el cuerpo: algunas reflexiones sobre viajes, nomadismo y género*. 86

Miscelánea

- María Luisa Femenías. *Con la cultura a la espalda: guetos, derechos y el lugar de las mujeres*. 110
- Paola Martínez. *Mujeres y revolución en los años setenta en la Argentina: pareja, prácticas anticonceptivas y aborto en la guerrilla armada del PRT-ERP*. 131

Reseñas

- Deborah Techera. Ribeiro, Djamila, *Quem tem medo do feminismo negro?* San Pablo, Companhia das Letras, 2018, 148 pp. 159

América Latina hoy

- *Apoyo a estudiantes y profesores de Brasil*. 165

Sección Estudios de la Género

Género, Migraciones, Nomadismos en América Latina en la Actualidad

Presentación

Las nuevas corrientes migratorias son constitutivas y a su vez transforman un mundo caracterizado por nuevas tecnologías de la información y la comunicación, masividad y velocidad de los desplazamientos e intercambios, crisis económicas, sociales y políticas, así como por luchas concretas que reclaman el derecho a tener derechos —entre ellos, el de ser ciudadanas de países que protejan y amparen a las personas—. En este contexto, en la nueva edición de *Encuentros Latinoamericanos*, Sección Estudios de Género, nos interesa conocer y dar a conocer estudios finalizados o en curso acerca de las mujeres migrantes y de las mujeres nómadas en América Latina en las últimas décadas.

Los artículos que se presentan en el Dossier responden, como la temática lo exige, a investigaciones acerca de hechos muy recientes. Respecto a las migraciones, las autoras analizan el caso de Uruguay, donde las nuevas olas dan cuenta de ciertas particularidades que las diferencian respecto a las corrientes migratorias históricas en nuestro país. En este sentido, las articulistas ponen sobre el tapete los soportes institucionales, las trabas, las redes de ayuda y las historias de las inmigrantes contadas en primera persona. Se estudian la exclusión, la discriminación, las nuevas leyes específicas, las fallas de las políticas públicas en el nuevo contexto, así como las estrategias de sobrevivencia que emprenden estas mujeres. Las principales problemáticas abordadas son la vivienda, el trabajo, la familia y la atención en salud.

También se examinan los diferentes y complicados lazos afectivos y de subsistencia que se establecen entre las nuevas *familias migrantes*, donde, muchas veces, los hijos/as quedan bajo la supervisión de familiares en su tierra natal mientras que las mujeres trabajan en el país de recepción y envían remesas. Se señala la aparición de un espacio geográfico y simbólico entre el país de origen y Uruguay. Los nuevos medios masivos de comunicación permiten ese espacio: los celulares, el Skype, el Whatsapp parecen acortar simbólicamente las distancias, que a veces pueden ser muy grandes.

Las autoras no pierden de vista que las migraciones sostienen una parte del sistema global, en tanto constituyen un fenómeno complejo en el cual se imbrican diferentes relaciones de poder. Por ello, estas migraciones han de ser analizadas desde una perspectiva interseccional que pueda dar cuenta de la imbricación de sexo-género con otras variables como clase, país de origen, raza-etnia, edad o religión.

Los nomadismos contemporáneos, a diferencia de las migraciones, adoptan un carácter minoritario, responden a cuestiones existenciales, se guían con tiempos no productivos y presentan rasgos contraculturales, asociados a nuevos estilos de vida. Con poca planificación y poco dinero encima, los viajes nómades requieren de una buena dosis de improvisación. En ellos, lo esencial no es el punto de partida ni el destino, sino el movimiento en sí —lo cual también los diferencia del turismo tradicional—. Las «mochileras», mujeres que emprenden viajes nómades, manifiestan una necesidad vital de construir una identidad propia e interconectada en los márgenes de la cultura patriarcal y capitalista, pero se enfrentan a riesgos y miedos relativos a la violencia de género que constituye a esta misma cultura y que se presenta como la principal amenaza para la libertad de sus movimientos. Por ello, también para las mujeres nómadas, es clave desarrollar estrategias de sobrevivencia y trazar redes en las condiciones específicas de los viajes y las prácticas que desean experimentar.

La sección Miscelánea presenta dos artículos. El primero gira en torno a las tensiones entre los derechos de las mujeres y los derechos culturales, mientras que el segundo aborda la experiencia y la situación de las mujeres en la guerrilla argentina en los setenta. Por último, presentamos una reseña del libro *Quem tem medo do feminismo negro?* de la filósofa brasilera Djamila Ribeiro, editado en 2018.

Agradecemos a las autoras, evaluadoras, técnicxs, artistas, editores y colegas que hicieron posible este nuevo número de Encuentros Latinoamericanos.

Marisa Ruiz y Karen Wild
Coordinadoras
Sección Estudios de Género
Encuentros Latinoamericanos

DOSSIER

**VALERIA ESPAÑA
PILAR URIARTE Y JUANA URRUZOLA
SOFÍA CARDOZO
MERCEDES OYHANTCABAL**

Memorias y resistencia en el orden global: Testimonios de mujeres migrantes en Montevideo

Memories and resistances in the global order: Testimonies of migrant women in Montevideo

Valeria España

Doctoranda en la Universidad Nacional de Lanús en Buenos Aires, Argentina.

valeria.espana.gb@gmail.com

Recibido: 17.09.18

Resumen

A partir de la década del noventa, mujeres provenientes de Chiclayo, Perú, comenzaron a migrar a Uruguay; la mayoría de ellas lograron insertarse laboralmente como trabajadoras domésticas.

A partir del año 2009 empezaron a registrarse nuevos flujos migratorios de origen latinoamericano y caribeño, provenientes principalmente de Cuba, República Dominicana y Venezuela.

En más de veinte años del flujo migratorio, fue a partir de los avances normativos de los últimos años que empezaron a documentarse situaciones de abuso y discriminación hacia mujeres migrantes en Montevideo. Sin el conocimiento de sus derechos muchos de los relatos que hoy componen el imaginario de la nueva migración latinoamericana en Uruguay no hubieran sido contados.

Los espacios de encuentro, conversación y escucha entre las propias poblaciones migrantes son fundamentales como herramientas para el fortalecimiento de las identidades, para darle un nombre y un rostro a un número importante de mujeres en contextos de movilidad, conocer los orígenes de distintas rutas con destino Montevideo (desde Chiclayo, La Paz, Santo Domingo, La Habana, Camagüey, Caracas), desafiar el aislamiento y habilitar espacios de visibilización e incidencia política.

El testimonio, como ruptura del silencio, habilitó el reconocimiento de la migración como un derecho legítimo y no como un sacrificio donde puede haber cualquier despojo.

Palabras clave: mujeres migrantes; derechos humanos; testimonio; transmisión; identidad.

Abstract

From the nineties, women from Chiclayo, Peru, began to migrate to Uruguay; most of them managed to enter the labor market as domestic workers.

Starting in 2009, new migratory flows of Latin American and Caribbean origin began, mainly from Cuba, the Dominican Republic and Venezuela.

In more than 20 years of the migratory flow characterized by its feminization, it was from the normative advances of recent years that situations of abuse and discrimination against migrant women in Montevideo began to be documented.

Without the knowledge of their rights, many of the stories that today make up the imaginary of the new Latin American migration in Uruguay would not have been counted.

The spaces for meeting, conversation and listening among the migrant populations themselves are fundamental as a tool for the strengthening of identities, to give a name and a face to a significant number of migrant women, to know the origins of different routes to Montevideo (from Chiclayo, La Paz, Santo Domingo, Havana, Camagüey, Caracas), challenge isolation and enable spaces for visibility and political advocacy.

Testimony, as a rupture of silence, enabled the recognition of migration as a legitimate right and not as a sacrifice where any dispossession can fit.

Keywords: migrant women; human rights; testimony; transmission; identity.

Introducción

La intención del presente artículo es poner en perspectiva el trabajo de investigación-acción del espacio Mujeres sin Fronteras, un ámbito de articulación, impulsado junto con mujeres migrantes en Montevideo desde febrero de 2012.

Durante los últimos seis años más de doscientas mujeres migrantes en Montevideo se han vinculado con dicho espacio. A partir del intercambio, de realización de talleres y de reflexiones en torno a sus derechos fue posible generar lazos a través de los cuales muchas de sus historias fueron contadas. Este intercambio nos ha permitido problematizar la articulación de la migración y el género, el funcionamiento de las cadenas globales de cuidados, la forma en que se insertan los rostros y las costumbres del Altiplano o del Caribe en el paisaje montevideano, pretendidamente europeo y blanco.

A su vez, el hecho de que el conjunto de mujeres que se han puesto en contacto con el espacio se desempeñen como trabajadoras domésticas en casas de familia de un perfil socioeconómico alto también nos permitió contar con algunos elementos que hacen posible caracterizar patrones de comportamiento y resistencia por parte de algunos sectores en el reconocimiento de derechos, como por ejemplo la negativa al cumplimiento de la normativa que reconoce el servicio doméstico como trabajo en Uruguay.

Conocer, darle un nombre y un rostro, a un número importante de mujeres migrantes que llegaron a Uruguay en los últimos veinte años para trabajar en el sector del servicio doméstico fue posible a partir del conocimiento de sus historias, de sus trayectorias, a partir de encuentros realizados los domingos, el día en el que la mayoría goza su descanso semanal.

Compartir su testimonio, como ruptura del silencio, con otras compañeras les permitió a muchas de ellas despertar del adormecimiento producido por la naturalización de la subordinación en la que se encuentran insertas, en tanto migrantes y trabajadoras domésticas remuneradas.

A partir del reconocimiento de sus derechos fue posible desnaturalizar la idea de que es válido sostener un proyecto migratorio basado en la premisa que *está permitido sufrir mientras se envíe plata a casa*.

Un paso más en la construcción de ciudadanía podría considerarse el haber asimilado la migración no como un sacrificio —donde puede caber cualquier despojo—, sino como un derecho legítimo. Eso implicó también poder denunciar situaciones de explotación utilizando mecanismos institucionales y extrainstitucionales, a los que me referiré más adelante a partir del relato de un caso documentado y denunciado.

Analizaremos el testimonio de estas mujeres como un mecanismo que ha permitido instalar el debate sobre las nuevas migraciones en Uruguay, un dispositivo que ha permitido problematizar y desnudar prácticas discriminatorias que habían sido invisibilizadas y negadas.

Hacer permanente lo que parecía una migración transitoria tiene impactos en la conformación de comunidades globales, de familias transnacionales, de vínculos e identidades mestizas, nómadas, mixtas y transfronterizas. Por ello me interesa también

analizar el papel que juega la transmisión de su historia migrante no solo a su nuevo entorno, sino específicamente a sus descendientes, las nuevas generaciones de niños y niñas nacidas en Uruguay.

Buscamos visibilizar un nuevo relato que pone en perspectiva el revisionismo histórico de la migración europea; nos proponemos mirar desde otro lente el *mito fundacional de los barcos*.

Breve contexto. Migración y trabajo doméstico: avances en el reconocimiento y la protección de derechos fundamentales.

Trabajo doméstico

En el ámbito del trabajo doméstico, Uruguay ha dado pasos importantes. La legislación vigente (Ley 18.065)¹ es considerada como la más avanzada de la región, ya que reconoce y protege plenamente los derechos laborales de las trabajadoras domésticas y habilita a la Inspección General del Trabajo a supervisar su cumplimiento. En el marco de este compromiso político, Uruguay fue el primer país del mundo en ratificar el Convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre trabajo doméstico.²

Después de doce años de vigencia de esta ley, es posible identificar un importante avance en materia de reconocimiento de derechos y de ingreso a la seguridad social. La formalización del empleo ha significado para miles de mujeres el acceso a una mayor autonomía económica y política.

No obstante lo anterior, la experiencia del reconocimiento de derechos nos permite visibilizar las dificultades que plantean las transformaciones normativas como plataformas de cambios estructurales. Los procesos políticos de los grupos históricamente postergados en pos de su reconocimiento implican la remoción de compartimentos de resistencia:

¹ En: https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/ficha-asunto/29159/ficha_completa

² En:

https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:2551460

La naturaleza del trabajo doméstico remunerado subyace al universo cultural que protege el statu quo de determinadas clases sociales, exacerbado, claramente, por las limitaciones de las políticas públicas vinculadas con la des-familiarización de los cuidados. La movilización de las trabajadoras domésticas remuneradas es una lucha por el reconocimiento del ejercicio de su ciudadanía, en un contexto signado, todavía, por la exclusión de miles de mujeres del ejercicio de sus derechos (España, 2018b).

Migración

El período de inmigración masiva que experimentó el país a fines del siglo XIX y principios del XX determinó en el imaginario social la concepción de Uruguay como un país de puertas abiertas. Sin embargo, no existen elementos para asegurar que en ese período se haya forjado una identidad común como *tierra de migrantes*. De acuerdo con lo señalado por Karina Bidaseca las «ficciones fundacionales» actúan performativamente tanto como actos de afiliación como de exclusión (2010: 150): «el ideario de una nación homogéneamente blanca y europea se construye a partir de la negación invisibilización, borramiento de otras alteridades, la indígena y la de los afrodescendientes» (2010: 149).

Específicamente, en el ámbito normativo el recorrido en materia migratoria ha sido breve pero representativo de las coyunturas políticas y de los paradigmas conceptuales en torno a este tema. La primera legislación fue la Ley 2.096 de 1890, que buscaba —debido al déficit poblacional existente— aumentar la inmigración en el país, al tiempo que establecía una abierta restricción para los migrantes no deseados en aquella época: «Enfermos de mal contagioso», «mendigos» e «individuos que por vicio orgánico o defecto físico [fueran] absolutamente inhábiles para el trabajo, [...] la inmigración asiática y africana y la de los individuos conocidos con el nombre de zíngaros o bohemios» (Acerenza Prunell, 2005).

Posteriormente, en 1932, es aprobada la Ley 8.868,³ una normativa que consagraba los temores xenófobos de la época y que fue la primera norma en la historia

³ En http://www.telematica.penta-transaction.com/telematica_v3/consultas/tece/htdocs/leyes/l0008868.htm

del país que habilitaba la deportación de migrantes. Cuatro años más adelante se promulgó la Ley 9.604⁴ en la cual se ampliaba el catálogo de restricciones para la entrada al país y se fortalecía una mirada utilitaria y selectiva de la migración.

Luego de esa normativa, en los años 1954 y 1969 se aprobaron decretos presidenciales a través de los cuales se planteaban beneficios específicos para migrantes calificados. En 1996 se aprobó la Ley 16.340⁵ a través de la cual se buscaba incentivar la migración de jubilados y pensionistas con el siguiente perfil:

Percibir un mínimo de U\$S 1500 (mil quinientos dólares de los Estados Unidos de América) mensuales por concepto de jubilación u otros ingresos generados en el exterior. Haber adquirido a partir de la fecha de entrada en vigencia de la presente ley, una propiedad inmueble con destino a casa-habitación en el territorio nacional, la que deberá tener un valor mínimo de U\$S 100.000 (cien mil dólares de los Estados Unidos de América) y no podrá ser enajenada durante un período de diez años. El valor del inmueble referido se acreditará mediante prueba fehaciente. En su defecto, haber adquirido en nuestro país valores públicos emitidos por el Gobierno de Uruguay por un valor nominal mínimo de U\$S 100.000 (cien mil dólares de los Estados Unidos de América) los que permanecerán bajo custodia en el Banco de la República Oriental del Uruguay por un período mínimo de diez años.⁶

A partir de 2008 se empieza a transitar en materia migratoria a una perspectiva de derechos, primero con la aprobación de la Ley 18.250,⁷ más adelante con la aprobación de la Ley 19.254⁸ y posteriormente con el Decreto 870/18. Estas normas constituyen un

⁴ En <https://www.oas.org/dil/Migrants/Uruguay/Ley%209.604%20%E2%80%93%20Extranjeros%20-%20Se%20ampl%C3%ADan%20disposiciones%20relativas%20a%20su%20entrada%20y%20permanencia%20en%20territorio%20nacional.pdf>

⁵ En <https://www.oas.org/dil/Migrants/Uruguay/Ley%209.604%20%E2%80%93%20Extranjeros%20-%20Se%20ampl%C3%ADan%20disposiciones%20relativas%20a%20su%20entrada%20y%20permanencia%20en%20territorio%20nacional.pdf>.

⁶ Ley 16.340, disponible en: <https://www.oas.org/dil/Migrants/Uruguay/Ley%20N%C2%B0%2016.340%20del%2011-1-1993.%20Retirados%20,%20jubilados%20y%20pensionistas%20extranjeros.pdf>

⁷ En <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18250-2008>

⁸ En <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/docu1590124943774.htm>

importante avance en la materia y *un significativo intento de institucionalizar el reconocimiento del derecho a migrar*. Otro avance significativo es la institucionalidad creada por la Ley 18.250: la Junta Nacional de Migración y su Consejo Consultivo Asesor.

Aún hace falta trabajar en el diseño de una política migratoria y en los mecanismos necesarios que promuevan acciones para prevenir y erradicar los ámbitos normativos e institucionales que habilitan la discriminación hacia las personas migrantes.

Mujeres migrantes en Montevideo

Para muchas mujeres en contextos de movilidad trabajar en el sector del trabajo doméstico y en la provisión de cuidados bajo el régimen *cama adentro* o *sin retiro* es una forma de insertarse rápidamente al mercado laboral y de acceder a un régimen donde se pueda ahorrar más y por lo tanto enviar mayores remesas al país de origen. En estos casos, la invisibilidad que ya sufren las mujeres que se desempeñan en el ámbito doméstico remunerado se agudiza si además son migrantes.

El escenario planteado, donde se cruzan el género y la migración, complejiza situaciones de desventaja para ciertos grupos, especialmente mujeres de estratos socioeconómicos bajos. Es por ello que, al no haber perspectivas de reconocimiento y protección de derechos fundamentales con un enfoque transversal, a pesar de existir leyes que protegen a ambos grupos, la falta de armonización de la legislación de trabajo doméstico y la legislación en materia migratoria, por ejemplo, deja una brecha muy grande que dificulta el acceso a los derechos laborales plenos de las trabajadoras domésticas migrantes (Serpaj, 2016).

Mujeres sin Fronteras es un espacio de articulación de mujeres migrantes que empezó a conformarse en 2012 y que busca combatir dicho aislamiento. Actualmente está integrado por mujeres originarias de Perú, Bolivia, México, República Dominicana, Venezuela y Cuba:

El viaje comenzó en Chiclayo, Cochabamba y la Paz, Bagua, Cajamarca, La Habana, Hidalgo, Santo Domingo; desde Oruro, Lambayeque, Asunción, Arequipa, Junín y Lima hasta las calles arboladas de Acapulco y Costa Rica en Carrasco, por la Aguada, Cordón y Palermo y los paseos necesarios por 18 de Julio, la

rambla y plaza Independencia. En este recorrido queremos compartir nuestra riqueza y diversidad cultural, enarbolar la historia de migrantes con la que ha sido construido este país y brindar algunos elementos para dimensionar lo que implica en nuestra vida —mujeres de carne y hueso— la decisión de vivir en Uruguay.

Muchas de nosotras migramos para que nuestros hijos e hijas vivan mejor, porque la mayoría de ellos/as quedaron en el país de origen a cargo de otras mujeres; otras tantas huimos de distintas formas de violencia; otras llevamos años recorriendo el mundo con nuestros «patrones» los diplomáticos, o en continuidad a los quehaceres domésticos que nos fueron impuestos desde niñas decidimos buscar en Uruguay mejores condiciones de vida y aumentar nuestra autonomía; sin importar la razón, siempre la apuesta es por un cambio, a un *estar mejor* cargado de renunciadas y de nuevos rumbos.⁹

La ruta Chiclayo-Montevideo

La mayoría de las mujeres que integran el colectivo son originarias de Chiclayo, una ciudad del noroeste peruano.

El vínculo entre Chiclayo y Montevideo, de acuerdo a lo que surge en los relatos de las propias mujeres, tiene su origen en una red de tráfico y trata de personas que operó desde 1998 hasta 2005.

«Yolanda y José trabajaban con los rusos que estaban en el puerto», dice una de las mujeres para referirse a las personas que establecían el contacto desde Chiclayo y cobraban mil dólares por el viaje a Uruguay. Ya en Uruguay, les ofrecían la posibilidad de irse a España por tres mil dólares.

Cuando las contactaban en Perú les ofrecían trabajar en casas de familia con «muy buenos sueldos». Las mujeres contactadas eran en su mayoría mujeres adultas jóvenes con hijos a cargo, que estaban sin trabajo, que nunca se habían desempeñado como

⁹ *Manifiesto Mujeres sin Fronteras*, disponible en [Facebook.com/mujeresmigrantes](https://www.facebook.com/mujeresmigrantes)

trabajadoras domésticas y con necesidades económicas específicas como el pago de la educación de sus hijos o deudas vinculadas a problemas sociohabitacionales en el país de origen.

Las redes estaban trazadas al llegar a Montevideo: existían vinculaciones con una pensión en la Ciudad Vieja donde se les daba alojamiento transitorio; las alternativas de trabajo ofrecidas eran el servicio doméstico con una remuneración mensual de trescientos dólares o el ejercicio de la prostitución con una oferta de seiscientos dólares.¹⁰ Los agentes facilitadores de los vínculos laborales para ingresar a «las casas de familia» eran las agencias de colocación Graciela Mallo y Manolo.

Fue recién veinte años después de la llegada del primer contingente de mujeres migrantes que arribó con la promesa de insertarse en el trabajo doméstico que se aprobó una ley de trabajo doméstico¹¹ que amplió la esfera de protección y reconocimiento de derechos. En el primer grupo vinieron ocho mujeres, de las cuales solo tres siguen residiendo en Uruguay.

La mayoría de las mujeres que vinieron a Uruguay por ese «contacto» optaron por desempeñarse en el servicio doméstico: «La Graciela Mallo nos colocaba en las casas de la gente más rica [...] Antes de entrar nos preparaban. A las familias de acá les gusta que limpien sobre limpio, nos decían».¹²

En esa época el servicio doméstico no estaba equiparado con el resto de los trabajos, por lo que la informalidad caracterizaba al sector. Los derechos de las trabajadoras domésticas no estaban reconocidos y en general los derechos laborales básicos no estaban garantizados.

De esta situación de desigualdad y la urgencia política y social de revertirla se da cuenta en la exposición de motivos del proyecto de ley de trabajo doméstico presentado en marzo de 2006:

¹⁰ «La feminización de la migración regional, nos obliga a profundizar sobre cómo la perspectiva de género constituye una categoría estructurante en el proceso migratorio: las mujeres que deciden migrar, deciden hacerlo para desempeñar trabajos que tanto la sociedad emisora como de destino considera «trabajo de mujeres.» (Mestre, 2005, cit. por España, 2018a).

¹¹ Ley 18.065 en <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp3104224.htm>

¹² Testimonios sistematizados en el marco de las reuniones realizadas por Mujeres sin Fronteras entre el período 2012-2017.

...en términos generales, en cumplimiento del mandato constitucional, el proyecto establece: la limitación de la jornada de trabajo; el derecho a los descansos intermedio, nocturno y semanal; incorporándolos al sistema de fijación de salarios y categorías organizados a través de la Ley n.º 10.449, de 12 de noviembre de 1943. Asimismo, se reduce el período de carencia para acceder a la indemnización por despido común. Se especifica que las trabajadoras del servicio doméstico, tendrán derecho a la indemnización por despido especial que protege la maternidad, aunque no hayan adquirido el derecho a la indemnización por despido común. Con la misma finalidad se incluye el trabajo doméstico en el régimen de subsidio por desempleo, previsto en el Decreto-Ley n.º 15.180, a cuyos efectos el Poder Ejecutivo reglamentará la forma y condiciones que hagan accesible dicha cobertura. También se introducen modificaciones al régimen de protección frente a la contingencia de enfermedad común, permitiendo a la trabajadora/or ejercer la opción por recibir la prestación de asistencia médica a través del sistema mutual (IAMC), o del Ministerio de Salud Pública (ASSE), sin que, en este último caso, ese derecho represente una erogación adicional al aporte patronal y personal vigente.

Se incluyen disposiciones referidas a la edad mínima para el ingreso a la actividad, estableciéndose en 18 años, en consonancia con las disposiciones del Código de la Niñez y la Adolescencia.

En materia de contralor de cumplimiento de la normativa proyectada, se ha ponderado especialmente, las particularidades que se derivan principalmente de ser una actividad que se desarrolla en el ámbito del hogar y cuya salvaguarda es preciso garantizar, conforme surge del artículo 11 de la Constitución de la República, y por lo tanto se ha previsto un procedimiento que armoniza ambos bienes jurídicos.¹³

¹³

Proyecto de Ley 18.065 en https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/ficha-asunto/29159/ficha_completa

Si bien con el tiempo se fueron creando redes migratorias que lograron consolidar flujos más autónomos, se identifica en todas las etapas del proceso migratorio una estrecha vinculación entre la decisión de migrar con las opciones y alternativas de contención y cuidado de hijos, hijas u otros familiares que quedan en el país de origen, fenómeno que suele denominarse «operativa de género»: «qué mujeres migran está estrechamente vinculado con qué mujeres se quedan» (Mestre cit. por España, 2018a).

De la reivindicación de derechos a la construcción de ciudadanía

Impulsar espacios de encuentro y organización colectiva entre mujeres migrantes no resulta fácil. Un paisaje urbano diferenciado en el que se habitan múltiples formas de extranjería delimitadas por el concepto de raza-etnia, de extranjería, de clase, de «doméstica».

El trabajo doméstico supone un aislamiento; su régimen horario y el trabajo «sin retiro» implica dificultades para el contacto con los demás. Aunado a lo anterior las migrantes solo cuentan como referencia con los relatos de sus empleadores para el ejercicio de su ciudadanía; la vida en ese país es como ellos dicen que es: «en Uruguay no se paga el 1.º de mayo», «en Uruguay el descanso es de cuatro horas semanales», «si te encuentran sin documento te deportan».

En el año 2012, en el marco de actividades impulsadas por un colectivo feminista, logró reunirse el grupo de mujeres migrantes que más adelante decidió conformar un espacio propio que denominaron Mujeres sin Fronteras. Los antecedentes de trabajo del grupo surgen a partir de distintos talleres organizados por parte del colectivo Cotidiano Mujer para el encuentro y la difusión de derechos. Estas instancias permitieron, mediante el relato de las propias mujeres, documentar algunas situaciones de abuso y explotación, y especialmente un caso que marcó un hito en el país, ya que involucraba a las familias Fernández-Manhard, reconocidas por su capital económico y político.

Sobre el caso en el *Informe Serpaj* de 2012 se relataba lo siguiente:

Si bien la realidad que viven estas mujeres era un hecho de conocimiento público,¹⁴ de discusión y de denuncia por parte de

¹⁴ En 2011 el presidente José Mujica expresó al referirse a las ciudadanas peruanas que viven en Uruguay: «... hay peruanos en el Uruguay, peruanas, sobre todo, sirven a algunas familias ricas en

algunas organizaciones de la sociedad civil y del movimiento sindical, en el debate político no había alcanzado la relevancia que adquirió con posterioridad a que se dieron a conocer los testimonios de las mujeres que habían denunciado haber sufrido explotación laboral por parte de sus empleadores.

Las situaciones que se documentaron, a lo largo de meses de trabajo y de un diálogo permanente con las trabajadoras, pudieron brindar los elementos suficientes para denunciar ante las autoridades competentes la violación de los derechos laborales de mujeres bolivianas que se desempeñaban como trabajadoras domésticas en una casa del barrio Carrasco (uno de los barrios de mayor poder adquisitivo en el país); vivían en condiciones de trabajo violatorias de los derechos protegidos por la legislación vigente en la materia (18.065) y por tanto fue que se interpuso, en julio de 2012, una denuncia ante la Inspección General del Trabajo.

En virtud de esa denuncia, ese mismo mes se intentó realizar una inspección que fue obstaculizada por los empleadores, por lo que en el contexto en que se impidió realizar dicho procedimiento y con el conocimiento de ciertas irregularidades, se solicitó una orden judicial y se procedió el 2 de agosto al allanamiento de dicho domicilio. Este fue el primer allanamiento que se ha realizado en el marco del artículo 14 de la Ley 18.065.

Este caso sin duda podría calificarse de paradigmático desde diferentes puntos de vista. Desde la indignación y fuerte impacto simbólico que generó ante el conocimiento público de los hechos, al poner sobre la mesa y socializar discusiones que forman parte del núcleo duro de la desigualdad y la discriminación que existe en Uruguay: los rasgos del clasismo, el racismo, la xenofobia, la división sexual y racial del trabajo, las tensiones de lo público y lo privado, los alcances del poder político y económico, hasta la incidencia concreta en políticas públicas para mejorar las condiciones de vida de las trabajadoras y trabajadores migrantes (España, 2012).

Recuperar las voces

«Las voces silenciadas por los poderes son, en sí mismas, irrecuperables»

Gayatri Spivak

Sin el conocimiento de sus derechos muchos de los relatos que hoy componen el imaginario de la nueva migración latinoamericana en Uruguay no hubieran sido contados.

A partir de la denuncia descrita en el apartado anterior, muchas de las mujeres migrantes se animaron a contar su propia experiencia. Periodistas e investigadoras/es quisieron conocer la situación de primera mano e intentaron encontrar las voces de las protagonistas de los relatos.

Acceder a entrevistas y a que ellas mismas salieran con un micrófono constituía un entramado complejo —poco comprendido y problematizado— en el que tenían que desbaratarse distintos procesos de dominación-exclusión que operan como dispositivos de silenciamiento.

Para Spivak

... el subalterno es una subjetividad bloqueada por el afuera, no puede hablar no porque sea mudo, sino porque carece de enunciación. Es la enunciación misma la que transforma al subalterno. Poder hablar es salir de la posición de la subalternidad, dejar de ser subalterno. Mientras el subalterno sea subalterno, no podrá hablar (cit. por Bidaseca, 2010).

«La opresión como herramienta silenciadora no permitía escucharlas» (Spivak cit. por Bidaseca, 2010), pero en el momento en que fueron descubriendo que, sin importar su origen nacional ni su actividad laboral, contaban con derechos, sus voces se fueron recuperando.

Este análisis, nos permite a su vez identificar el papel que juega el testimonio. En palabras de Pilar Calveiro «el testimonio es una experiencia subjetivante, logra salir del lugar del objeto, es historizar la vivencia y transformarla en experiencia, lo cual lo hace comunicable» (2005).

Primo Levi señala que no existe un testigo integral que pueda dar cuenta total de lo acontecido «la parcialidad de la experiencia que se transmite no significa que está hablando de otro» (cit. por Calveiro, 2005). De la misma manera, Giorgio Agamben señala: «El testigo habla simultáneamente por sí y por los otros» (2003).

La denuncia descrita anteriormente permitió destrabar las puertas de ese *Carrasco feudal*, hacer de interés público los abusos cometidos en un espacio privado. En palabras de Paul Ricoeur, los relatos tienen un efecto de «cuerpo testimonial» que nos permite decir que «el testigo nos hizo asistir» (1999).

En el entendido de que el subalterno es un sujeto sin voz, para muchos empleadores escuchar el testimonio de sus trabajadoras —antes silenciado— ampliado en distintos medios de comunicación implica una afrenta, una (re)configuración de las relaciones de poder y de subordinación de sus trabajadoras.

Tener algo que contar, ser portadora de un relato propio, condicionaba el papel que les había sido asignado a las mujeres como *criadas* con inferioridad por su pertenencia étnico-racial, por su origen de clase y nacional.

El pasaje de víctima a testigo permite a su vez acabar con una visión reduccionista de la problemática del acceso a derechos por parte de la clase trabajadora «extranjera». Este traspaso implica en primer lugar identificar en términos de Hannah Arendt «el derecho a tener derechos» (2006) como primer paso para el efectivo ejercicio de derechos fundamentales.

La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momento de transformación histórica (Hassoun, 1996). Actualmente, ese momento está iniciándose en el imaginario uruguayo, en el que subsiste aún la épica del *migrante europeo*, del país de puertas abiertas, pero que se resiste culturalmente a una apertura a la diversidad.

En el caso de las migraciones recientes latinoamericanas y caribeñas en Uruguay, el testimonio ha permitido estudiar el fenómeno de estos nuevos flujos, pero también dar voz a mujeres, en relaciones de subordinación, que han visto violentados sus derechos fundamentales.

En el caso de las violaciones de derechos fundamentales de trabajadoras domésticas su testimonio representa «la ruptura del silencio», un primer paso para el acceso a la justicia y un mecanismo para denunciar una realidad invisibilizada y naturalizada por parte de algunos sectores de la sociedad uruguaya.

El nuevo oriental

Otro factor que resulta necesario poner en evidencia es que al consolidarse el proyecto migratorio de un gran número de mujeres se inician procesos escalonados de reunificación familiar o la conformación de familias binacionales.

Hijas e hijos tienen que enfrentar la construcción de su propia identidad en función al relato en el cual se ubica su historia y la manera en que la sociedad receptora procesa la integración de las diversas herencias culturales.

Hassoun afirma al evocar el caso de niños nacidos en Francia de padres migrantes:

... a menudo el niño es confrontado con un pasado que ignora y que en este sentido puede parecerle enigmático [...] comparten durante su primera infancia la cotidianeidad de su medio familiar, su modo de vida, su lengua, su cultura, su historia, para encontrarse un día inmersos en una sociedad cuyos valores les resultan diametralmente diferentes (1996).

En algunos casos en Uruguay, en los mismos relatos de algunas de las mujeres que integran *Mujeres sin Fronteras* se ha identificado que sus hijos, uruguayos por nacimiento o socialización, luchan contra sus orígenes andinos o caribeños como mecanismo de defensa, como forma de pertenecer.

Las manifestaciones de rechazo a ciertas expresiones culturales ancladas en los orígenes familiares tienen efectos de silenciamiento en la transmisión: «Huérfana de referencias finales, una generación se encuentra sin poder transmitir nada y otra sin poder recibir nada» (Hassoun, 1996).

La confirmación de nuevas identidades que resisten simultáneamente los procesos de asimilación y folklorización es un camino por explorar en el proceso de recuperación

de las voces, de la existencia de una comunidad que ha reptado como sombra, sin poder ser parte de un país que se imagina como «un país de inmigrantes»:

Y si adherimos a la proposición de Herder, «la diferenciación real de los hombres es más importante que su igualdad específica»; entonces podemos afirmar que es más hacia la diferenciación que hacia la especificidad que se dirige la transmisión tal como nosotros la entendemos, es decir, aquella que permite aprehender plenamente lo que me diferencia de quienes poseen una historia similar a la de los míos, pero que también me diferencia de aquellos cuya genealogía es diferente y entre los cuales transcurre mi vida. Me autorizo así a vivir no como un falso clon, no como una pieza incongruente y siempre susceptible de volverse terrorífica, sino como un elemento entre otros cuyas modalidades de diferenciación son subjetivamente tenidas en cuenta.

Pero del mismo modo que no hay herencia sin que una parte se pierda, no hay transmisión de cultura (excepto en las comunidades cerradas sobre sí mismas, sean rurales, montañosas, o *ghettos*) que no conozca esta pérdida, esta porción de olvido que comanda la memoria, la modula, y permite que a partir de la repetición, en su misma evanescencia, la modernidad, la diferencia, pueda ser recibida (Hassoun, 1996).

Hay más preguntas que respuestas en el abordaje de la memoria, la transmisión, el testimonio y la identidad desde una perspectiva transnacional: ¿El ejercicio de la ciudadanía en tanto ejercicio de derechos permite dejar de experimentar el sentimiento de intrusión del sujeto visto y comprendido como *extranjero*? ¿El proceso de conformación de nuevas comunidades paradójicas¹⁵ permiten a su vez indagar sobre procesos de intersubjetivación e interpelación sobre cómo se construye desde las

¹⁵ «Está surgiendo una comunidad paradójica, formada por extranjeros que se aceptan en la medida en que se reconocen extranjeros. Todo habitante está condenado a seguir siendo el mismo y el otro: no olvida su cultura original, pero la pone en perspectiva a tal punto que esta no solo se le presenta en relación de contigüidad, sino también como alternativa a la cultura de otros» (Kristeva cit. por Bhabba, 2013: 23).

fronteras, los bordes, una nueva identidad donde se es lo *mismo y lo otro* al mismo tiempo?

Para muchas mujeres migrantes hoy la transmisión es una nueva forma de habitar el territorio en el que viven y también de resistir a los *prejuicios implícitos, las injusticias históricas o a los meros mandatos administrativos* que imponen fronteras donde no las hay.

Apuntes finales: nuevos horizontes y cartografías

Los relatos de mujeres migrantes recabados en los últimos años han construido un imaginario común de la migración como apertura de horizontes. No solo para la persona que se va, sino también para las personas que habitan la comunidad de destino. Los aprendizajes no son unidireccionales y conocer más de otros mundos nos permite entendernos mejor a nosotros mismos.

Más allá de las razones —si los factores obedecen a circunstancias adversas, a impulsos de cambio, a sueños de autonomía— trascender las fronteras del lugar donde se nace es un proceso exigente que va acompañado de distintas formas de desapego, sacrificio y entrega.

A lo largo del presente artículo se dio cuenta de la relevancia que ha tenido en Uruguay incorporar una perspectiva de género al análisis y estudio de la movilidad humana, a través de la identificación de la configuración del fenómeno denominado *feminización de las migraciones*. Más que detenernos en las cifras que dan cuenta de estos flujos, nos resultó necesario reflexionar en los relatos del origen y destino de una ruta migratoria, personal, política y de configuración colectiva.

Los recorridos están definidos por la continuidad de imposiciones históricas y estructurales que no reconocen fronteras y que determinan relaciones desiguales de género. Se identifica que del conjunto de mujeres migrantes entrevistadas todas envían remesas como jefas de familia para que sus hijos/as, sobrinos/as o nietos/as vivan mejor, porque la mayoría de ellos/as quedaron en el país de origen a cargo de otras mujeres; otras tantas vienen huyendo de distintas formas de violencia doméstica; otras llevan años recorriendo el mundo con sus «patrones» los diplomáticos, o, en continuidad a los quehaceres domésticos que les fueron impuestos desde niñas, deciden migrar como estrategia de movilidad social y como forma de aumentar sus grados de autonomía.

En un orden global que traza fronteras, levanta muros y mercantiliza la vida, ser migrante es una forma de supervivencia y resistencia.

Las experiencias descritas en el presente artículo constituyen apenas un esbozo indagatorio sobre las nuevas subjetividades que construyen las migraciones; sobre las implicaciones que tiene la transmisión como mecanismo de búsqueda y visibilización de las personas migrantes como habitantes de la República, como sujetos políticos, como protagonistas de comunidades paradójicas.

Bibliografía y fuentes

Bibliografía

- Acerenza Prunell, Sylvia (2005). *Los siriolibaneses y la Ley de 1890: El racismo como ordenador de la política inmigratoria*. Montevideo: FHCE, Universidad de la República.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bhabha H. (2013) *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (post)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Calveiro, P. (2005). *Qué se puede encontrar en el testimonio* [mimeo].
- España, V. (2012). «Género y migración: el caso de las trabajadoras domésticas bolivianas», en Serpaj Uruguay, *Informe Serpaj 2012*. Montevideo: Serpaj Uruguay.
- (2016). *A ocho años de la ley de migración: viejos reclamos y nuevos desafíos*. Montevideo: Serpaj Uruguay. 2016, Disponible en: <http://www.serpaj.org.uy/serpaj/index.php/documentos-de-interes/file/53-infserpaj16> [Consultado el 19 de noviembre de 2018].
- (2018a). «Límites territoriales y fronteras culturales: los desafíos pendientes en la protección de los derechos humanos de las trabajadoras domésticas migrantes en Uruguay», en Santos, G. y Floriani, N. (coords.). *Migrações na América Latina Contemporânea: Processos e experiências humana*, Paraná: Universidade Federal do Paraná.

- (2018b). «Dignidad rebelde. A ocho años de la ley de trabajo doméstico en Uruguay». *La Diaria*. Disponible en <https://ladiaria.com.uy/articulo/2014/8/dignidad-rebelde> [Consultado el 24 de octubre de 2018].
- Hassoun, J. (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Ricoeur, P. (1999). «La marca del pasado». *Historia y Grafía*, n.º 13, pp. 113-154.

Fuentes

- Ley de Migraciones n.º 18.250. Disponible en <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18250-2008> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Ley de Trabajo Doméstico n.º 18.065. Disponible en <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp3104224.htm> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Ley de Jubilados y Pensionistas Extranjeros n.º 16.340. Disponible en: <https://www.oas.org/dil/Migrants/Uruguay/Ley%20N%C2%B0%2016.340%20del%2011-1-1993.%20Retirados%20,%20jubilados%20y%20pensionistas%20extranjeros.pdf> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Ley n.º 8.868. Disponible en: http://www.telematica.pentatransaction.com/telematica_v3/consultas/tece/htdocs/leyes/I0008868.htm [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Ley de Extranjeros n.º 9.064. Disponible en: <https://www.oas.org/dil/Migrants/Uruguay/Ley%209.604%20%E2%80%93%20Extranjeros%20-%20Se%20ampl%C3%ADan%20disposiciones%20relativas%20a%20su%20entrada%20y%20permanencia%20en%20territorio%20nacional.pdf> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Ley n.º 19.254. Disponible en: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp1231895.htm> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Organización Internacional del Trabajo (2011). *Convenio sobre el trabajo decente para las trabajadoras y los trabajadores domésticos. C 189*. Disponible en:

https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:2551460 [Consultado el 23 de octubre de 2018].

Proyecto de Ley 18.065. Disponible en

https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/ficha-asunto/29159/ficha_completa [Consultado el 23 de octubre de 2018].

Las mujeres, los niños y las niñas también migran. Corrientes migratorias latinoamericanas en Uruguay desde una perspectiva de género¹

**Woman and children migrates as well: latinoamerican migration in Uruguay
from a gender perspective**

Pilar Uriarte Bálsamo

Dra. en Antropología Social, profesora adjunta del Dpto. Antropología Social. Docente responsable del Núcleo de Estudios Migratorios y Movimientos de Población, FHCE, Universidad de la República.
pilar.uriarte@gmail.com

Juana Urruzola Astiazarán

Integrante del Núcleo de Estudios Migratorios y Movimientos de Población (Nemmpo), FHCE, Universidad de la República.
juanaurrua@gmail.com

Recibido: 30.07.18 Aceptado: 20.09.18

Resumen

Muchas de las mujeres provenientes de República Dominicana, Cuba y otros países latinoamericanos que llegaron a Uruguay en el último tiempo atraviesan grandes dificultades para compatibilizar sus proyectos migratorios y familiares. Las limitaciones de las políticas públicas de nuestro país para garantizar el acceso al mercado laboral de mujeres/madres en general se potencian por la situación de movilidad multiplicando las formas en que la desigualdad de género se expresa. El siguiente artículo examina los contextos en los que se construyen los arreglos familiares que habitan estas mujeres, buscando comprender de qué formas la situación migratoria profundiza las desigualdades de género y dificulta el acceso real a los derechos de los niños, niñas y adolescentes.

1 El presente artículo se desprende del trabajo de investigación / extensión realizado en el marco de la ejecución del proyecto: «Infancias migrantes, convivencia familiar y Derechos Humanos en Uruguay» financiado por el Servicio de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República (SCEAM, Universidad de la República).

Palabras clave: mujeres migrantes, infancia, reunificación familiar.

Abstract

Many women arriving to Uruguay from Dominican Republic, Cuba and other latin american countries on the last years go through great difficulties in making amends between their migration projects and their familiar ones. Our country's public policies limitations to assure job access for all women/mothers, are expanded by mobility in multiplying the ways in which gender based inequalities are expressed. The following article examines families contexts in which family arrangements, inhabited by these women, are built; seeking to comprehend on what forms migratory situation deepens gender based inequalities and difficults real access to child and adolescents rights.

Keywords: migrant women, childhood, family reunification.

Introducción

Muchas de las mujeres dominicanas, cubanas y de otros países latinoamericanos que migraron al Uruguay atraviesan dificultades para constituir y reconstituir sus proyectos familiares en el Montevideo al que arriban. Por un lado, resulta difícil retener a los niños y niñas pequeñas en el contexto social y en las condiciones de las habitaciones en que viven. A esto se suman las largas jornadas de trabajo y la virtual ausencia de centros de cuidado para menores de dos años. La suma de estos elementos acaba por imposibilitar la coexistencia de los proyectos migratorio-laborales con la maternidad. Por otro lado, las mujeres que al migrar dejaron hijos e hijas en su país de origen encuentran una gran dificultad para traer al Uruguay a estos niños y adolescentes. Más allá de los costos que implica en pasajes y documentación en el país de origen, la venida de niños, niñas y adolescentes se ve obstaculizada por los requisitos exigidos para la obtención de la visa implementada en agosto de 2014. Los ciudadanos y ciudadanas dominicanas y cubanas, independientemente de su situación familiar, personal y de su edad, cuentan solo con una opción de visa para el ingreso al país, lo que limita el ejercicio del derecho a la reunificación familiar.

Así, muchas familias se constituyen en un espacio geográfico y simbólico entre el país de origen y Uruguay en el que se construyen lazos de afectos y subsistencia a través de medios de comunicación, envío de remesas y otras formas de intercambios cotidianos entre personas a veces extremadamente próximas y otras muy lejanas. El presente artículo examina los contextos familiares en los se construyen los arreglos familiares que habitan estas mujeres, al tiempo que aborda los derechos de los niños, niñas y adolescentes de

familias migrantes residentes en el Uruguay, tomando en consideración la forma en que en estas situaciones implican dificultades para el ejercicio del derecho a la reunificación familiar y a la convivencia familiar y comunitaria, ambos consagrados en la Convención sobre los Derechos del Niño de 1989, ratificada por Uruguay en 1990, y reflejada en la legislación local a través del Código de la Niñez y la Adolescencia.

Buscamos comprender en qué medida la situación migratoria complejiza el acceso real a estos derechos y hasta dónde las intervenciones del Estado contribuyen al ejercicio o constituyen obstáculos para estos derechos, analizando la presencia de políticas sociales de carácter universal y específico para estas poblaciones. La bibliografía internacional referida a infancias migrantes refleja en forma general algunas de esas dificultades y señala acciones necesarias para la garantía de esos derechos, pero a la vez indica la necesidad de conocer en profundidad cada contexto social en el que se produce el desplazamiento (Sassen, 2006).

Entendemos que las necesidades y problemáticas inherentes al proceso migratorio se ven atravesadas y profundizadas por la condición del ser mujer en un mundo donde las desigualdades de género constituyen las relaciones sociales. Estas desigualdades, a su vez, se manifiestan en la intersección (Crenshaw, 2002) con la pertenencia étnico-racial, clase y país de origen. Todas estas dimensiones deben tenerse en cuenta, necesariamente, para comprender las experiencias de las personas dentro de la interrelación de múltiples estructuras sociales construidas.

En este sentido, proponemos abordar y comprender la situación de desplazamiento internacional desde una perspectiva feminista. En principio, podemos señalar que, para las mujeres migrantes en el lugar de destino, las limitaciones de las políticas públicas para garantizar el acceso al mercado laboral de mujeres/madres en general se potencian por la situación de movilidad, multiplicando las formas en que la desigualdad de género se expresa. El género aparece como una categoría estructurante de todo el proceso migratorio (desde la toma de decisión, el trayecto, las posibilidades y las dificultades en el país de origen). A su vez, la migración implica una renegociación de los roles de género (González y Delgado, 2015) sin anular las desigualdades y profundizando y creando nuevas asimetrías. En la línea de Silvia Federici (2015), quien denuncia la esencialidad del trabajo no remunerado de las mujeres en los hogares —históricamente despreciado, naturalizado e invisibilizado— para la producción de la fuerza de trabajo y el funcionamiento del sistema capitalista global, proponemos que la existencia de mujeres en el país de origen para el cuidado de las y los niños u otros familiares, habilita o impide el proyecto migratorio de hombres y mujeres; mientras que las migraciones de las mujeres —históricamente invisibilizadas— que únicamente pueden insertarse en trabajos feminizados con un valor de cambio ínfimo, sostienen en gran parte y de forma invisible el sistema global actual (Ehrenreich y Russell, 2003; Sassen, 2003).

**Aproximación metodológica:
la investigación en el marco de una propuesta integral**

Este artículo surge de una combinación de experiencias de investigación, extensión y enseñanza que venimos desarrollando desde 2014 en el Núcleo de Estudios Migratorios y Movimientos de Población (Nemmpo) de la Universidad de la República con la Asociación Idas y Vueltas y la Red de Apoyo al Migrante en Montevideo. En ese marco se generó el espacio Mujeres de Todos Lados en tanto ámbito de diálogo e intercambio entre mujeres. Desde allí surgen los contactos a partir de los cuales se realizaron las entrevistas que, junto con instancias de participación e intervención en el espacio Bienvenid@s de la organización Idas y Vueltas, dan forma a este trabajo. El desafío de evidenciar las problemáticas producidas por las desigualdades de género dentro de los procesos migratorios genera la necesidad de habilitar espacios y encuentros para pensar, visibilizar y luchar por transformaciones sociales a partir de estas especificidades; además de la búsqueda por una perspectiva analítica que permita comprenderlas. Responde también a trayectorias personales y colectivas de un grupo de mujeres jóvenes, nucleadas en torno a sus estudios universitarios y vinculadas a movimientos feministas, desde los cuales se reelaboran los roles tradicionalmente asociados a lo femenino y, entre sus transformaciones, el retraso o cuestionamiento de la maternidad cobra un lugar central.

A partir del ámbito inicial de trabajo, el espacio de diálogo Mujeres de Todos Lados, en el que se identificó la problemática de investigación a ser abordada, se proyectó un abordaje etnográfico de los procesos de integración de mujeres y sus familias. Se trabajó en las diferentes instancias sociales, formales e informales de la cotidianidad en situación de desplazamiento. Durante un proceso de seis meses en trabajo de campo se hicieron entrevistas en profundidad y encuentros menos estructurados en espacios domésticos. Se realizó también el acompañamiento de estas mujeres en sus travesías por los diversos «mostradores» del Estado, en los que se define el acceso a derechos prestacionales y se formaliza la pertenencia social en términos de regulación de documentos. Los fragmentos de diario reproducidos a lo largo de este texto forman parte del registro de ese trabajo de campo y responden a la experiencia de trabajo con cuatro de esas mujeres migrantes. Su presencia supone la intención de aproximar a lectores y lectoras a las dificultades y obstáculos que cotidianamente enfrentan para llevar adelante los proyectos migratorios en consonancia con proyectos familiares y personales. Sin embargo, la reflexión analítica que aquí se presenta no se restringe a estas cuatro experiencias. Tiene origen en un proceso más amplio de trabajo, llevado adelante en los encuentros semanales de Mujeres de Todos Lados, de los que participan mujeres originarias de República Dominicana, Cuba, Perú, Haití, Venezuela, Brasil y Angola. Además de la comunicación con un número más amplio, que

conforman las redes sociales de aquellas que concurren al espacio y que son nucleadas por el grupo de Whatsapp en el que se coordinan las actividades y que, independientemente de su participación en los encuentros de los sábados, recurren a las redes de información y acompañamiento que el espacio en el marco de la Asociación Idas y Vueltas disponibiliza.

La mayoría de las mujeres con las que trabajamos son madres y partieron con un proyecto migratorio propio y colectivo a la vez, que las llevó lejos de sus familias, hijos, hijas y parejas si las tenían. Llegaron a un país que se piensa de puertas abiertas para los migrantes pero que no lo es tanto para algunos de ellos. Las dificultades se expresan y manifiestan constantemente en los relatos de estas mujeres. Muchas cargan con toda la responsabilidad —y culpa— del núcleo familiar en el país de origen. Las que logran traer a sus hijos e hijas deben inventar cómo compatibilizar su realidad de mujer migrante trabajadora (sin redes familiares, sin estabilidad en la vivienda ni posibilidades de elegir horarios laborales compatibles) con los cuidados y la crianza; la imposibilidad de acceder a otros trabajos que no sean trabajos feminizados y por lo tanto infravalorados, más allá de sus cualificaciones, y lidiar con el acoso y violencias específicas hacia las mujeres *solas* en casi todos los ámbitos cotidianos: pensiones, espacios públicos, trabajos.

Podemos decir que tanto para migrantes de origen dominicano y cubano —hombres y mujeres— existen redes de tráfico de personas. En algunos casos obtienen lucro económico cobrándoles a los migrantes para facilitarles documentación y financiarles pasajes; en otros, al habilitar rutas por fuera de los controles migratorios y hacer traslados irregulares, siempre con promesas de un lugar de llegada infinitamente más prometedor que el que encuentran al arribar y por un largo tiempo más. Es necesario señalar que también han sido documentadas en el país situaciones de trata de mujeres dominicanas con fines de explotación sexual (Embajada de Estados Unidos en Uruguay, 2018) —ampliamente cubiertas por los medios de comunicación a nivel nacional—, generalmente junto con otros contextos de trabajo sexual de mujeres dominicanas. Si bien la primera de las situaciones descritas supone un crimen grave, mientras que la otra representa una actividad legal y regulada, ambas tienden a ser vistas como problemáticas para la sociedad de acogida, independientemente de la diversidad condiciones, voluntades o contextos e incluso del tipo de demanda que dinamiza estos fenómenos.

Para el caso concreto de esta investigación, trabajamos con mujeres de diferentes edades y en diferentes ciclos y roles familiares: madres, hijas, abuelas, tías (claro está, más de uno a la vez) y con varones vinculados a ellas como parejas, hijos, padres u otros tipos de referencias familiares. Muchas de estas personas llegaron vinculadas a esas redes de tráfico. La segunda generación de migrantes, los y las que ya tenían contactos en Montevideo, vinieron en mejores condiciones, traídos por estos, con vuelos comprados a partir del dinero trabajado en el lugar de destino y, a partir de 2014, luego de obtener el visado que implica

una carta de invitación de un residente permanente. Ninguna de estas personas dijo o dio a entender haber sido víctima de redes de trata y, por lo que el campo nos indica, esta situación parece ser un porcentaje reducido de la población de mujeres dominicanas en la capital del país. Esta mención al número de personas no tiene por objetivo restar gravedad o importancia la situación, sino que, por el contrario, implica una búsqueda por dar a cada contexto un marco interpretativo adecuado, evitando victimizar al resto de las mujeres migrantes, para no disminuir de esta forma sus capacidades y agencia en la construcción del proyecto migratorio personal y familiar.

Contexto: la «novedad» en los flujos migratorios contemporáneos

Uruguay no está ajeno al aumento de los flujos migratorios regionales e intercontinentales ni a la creciente feminización de la movilidad humana en la región. La lectura local que se realiza de estos fenómenos está directamente conectada con tradiciones nacionales y con la forma en que las narrativas identitarias se construyen en función de esas tradiciones (Uriarte y Montealegre, 2018). En el truculento proceso fundacional del país como un Estado independiente de los poderes coloniales —y contradictoriamente también de sus vecinos— la conformación de un núcleo poblacional fue fundamental. El aporte demográfico de los flujos migratorios europeos, mayoritariamente italianos y españoles, fue crucial y sentó las bases para pensar al Uruguay como un país constituido exclusivamente a partir de ellos, una especie de *nueva Europa* en América o, tal como fue tomado de la tipología de Darcy Ribeiro (1972), un «pueblo trasplantado». Esta realidad, fundamentalmente urbana, no parece sin embargo tan cabal si se la compara con otros contextos urbanos de la región, como el de Buenos Aires, en el cual el ingreso y la permanencia de inmigrantes europeos fue sostenido durante la primera mitad del siglo XX. A diferencia de estos ejemplos, para Montevideo el protagonismo de las migraciones disminuye significativamente sobre el final del siglo XIX (Aguar, 1982).

El país pequeño, construido por migrantes con voluntad de trabajo, y por eso mismo culturalmente caracterizado como abierto, tolerante e integrador, atravesó una «crisis» de más de cincuenta años durante los que no solo no constituyó un polo de atracción de corrientes migratorias, sino que tampoco logró retener a su propia población, presentando un saldo migratorio negativo desde 1963 hasta 2009, con importantes picos en la salida de población en 1982 y 2002 (Taks, 2006).

Desde 2009 en adelante, comienza a vislumbrarse un fenómeno de movimiento poblacional caracterizado por el ingreso de población de diversos países latinoamericanos y con una fuerte concentración en Montevideo. Por primera vez en mucho tiempo encontramos signo positivo en el saldo migratorio y aquellas viejas imaginéras sobre el

«paisito» afloran para construir un marco interpretativo para esa novedosa presencia en territorio nacional. Novedosa por el desacostumbramiento a las migraciones luego de más de medio siglo, pero también por los orígenes, acentos, colores y formas de vestir y de estar de estas corrientes ingresando al país. Su presencia se destaca en el paisaje urbano. Los y las migrantes son automáticamente identificados por la población local como extranjeros y no necesariamente bien recibidos (Uriarte y Ramil, 2017). Además de la población latinoamericana, es necesario señalar el arribo de población proveniente de África y de Oriente Medio, constituyendo un flujo mixto entre inmigración y refugio que si bien no se caracteriza por ser masivos, pone en relieve de forma extrema muchas de las dificultades por las que atraviesa la gran mayoría de las poblaciones migrantes racialmente identificados en el país (Uriarte, 2015).

El examen de los datos sobre entradas y salidas de personas a través del Aeropuerto Internacional de Carrasco muestra un aumento regular y continuado del ingreso de personas de países latinoamericanos no limítrofes y del Caribe que acompaña la tendencia en aumento del ingreso de población originaria de España y Estados Unidos. La presencia de población originaria de Cuba, Venezuela y República Dominicana es el fenómeno más significativo, dado que hasta ese momento estos orígenes representaban un porcentaje ínfimo dentro de los flujos de población registrados en el país (MIDES, 2017). Desde 2009, y con mayor énfasis a partir de 2012, estos países comienzan a tener creciente visibilidad en los registros estadísticos y administrativos, en la prensa y la opinión pública (Fossatti, 2017). Para 2012, el 21,5 % de las cédulas de identidad concedidas a residentes extranjeros estaba comprendido dentro los orígenes latinoamericanos no fronterizos. Este porcentaje ascendió a 31 % en 2015.

Para un número importante de migrantes el acceso pleno a derechos y el camino por procesos de integración dignos se ve fuertemente obstaculizado. En términos estadísticos, esto puede ser apreciado en el hecho de que la población migrante reciente (2009-2015) presenta niveles de pobreza más altos que el de la población nativa. Para los migrantes de orígenes latinoamericanos y caribeños esta situación se acentúa, y es este el grupo que presenta mayores niveles globales de pobreza con una especial incidencia en mujeres entre 16 y 64 años, entre las que la prevalencia de pobreza alcanza el 16,2 %, seis puntos porcentuales más que para las mujeres nativas o no migrantes. Niños y niñas migrantes del mismo grupo presentan la situación más preocupante, con porcentajes de pobreza por encima de niños y niñas nativos, cuyos valores son extremadamente altos en comparación con la población de entre 14 y 65 años (MIDES, 2017: 51). Para Uruguay, la pobreza ha estado directamente vinculada, en términos de incidencia, intensidad y severidad, a la presencia de niños en los hogares, y ha superado incluso los valores de hogares integrados por adultos mayores (Arim y Vigorito, 2007).

Estos niveles de pobreza están directamente vinculados a las dificultades de inserción en el mercado laboral. El análisis de los datos de Encuesta Continua de Hogares (ECH) muestra que los migrantes enfrentan mayores dificultades de acceso al empleo y sufren en mayor medida la informalidad y sobrecalificación (Prieto, Robaina y Koolhaas, 2016). Si bien podemos decir que la ocupación no representa un problema en términos generales, dado que la población migrante presenta niveles más bajos de desocupación que el total de la población, las condiciones de trabajo y las posibilidades de nivelar el tipo de ocupación con la trayectoria educativa y profesional sí lo son. El total de la población migrante reciente (de todos los orígenes) presenta menos niveles de ocupación en el sector de baja cualificación, así como mayor ocupación de alta cualificación que la población nativa y que el total de la población. Sin embargo, para aquellos inmigrantes de países latinoamericanos no fronterizos y caribeños estos datos se invierten y presentan porcentajes más altos de ocupaciones con baja calificación. Esta población es, además, la que presenta mayores desajustes entre su nivel de calificación y la ocupación, con índices de sobrecalificación más altos que los del total de migrantes recientes y significativamente más altos que los del total de la población, aunque con una incidencia mucho mayor en mujeres (MIDES, 2017: 65).

Estos datos parecen ir contra la gran mayoría de los relatos en torno a las capacidades del país y de sus habitantes de integrar a la población que llega del exterior, tal como parecería haber sucedido con las corrientes migratorias de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Coinciden también con fenómenos de discriminación, estructurados en los ejes del racismo y la xenofobia que se constatan en investigaciones previas sobre poblaciones racializadas o étnicamente identificados (Uriarte, 2011; Uriarte y Ramil, 2017).

Ser migrante en Montevideo, entramados normativos y realidades

Ayer, miércoles, llegué a Idas y Vueltas a eso de las 11 am. Charlé e invité a varias mujeres al espacio de los sábados. Entre ellas, una mujer cubana, embarazada, que estaba con su hija de seis años y a la que notaba incómoda, mientras le contaba de qué se trataba la propuesta. Agradeció mi invitación, pero me explicó que a ella le urgía otra cosa. Llegó en junio a Uruguay con sus dos hijas, la de seis y una mayor de edad que está trabajando. Necesita inscribir a la hija menor en la escuela para ella poder trabajar. Su hija mayor gana \$ 12.000 y la pensión sale \$ 15.000. «¿Cómo se llama la calle donde vivimos?», le pregunta a su hija. «Es Buenos Aires», le responde mientras dibuja. Fue a varias escuelas pero no inscribieron a la niña porque le falta el carnet de vacunas. Ayer le escribió a su hermana para ver si existen posibilidades de que se lo mande, pero, claro, va a

demorar y sale plata. Además, está en búsqueda de una escuela de horario completo: «Yo preciso que ella vaya a una escuela de horario completo, para yo poder trabajar, ¿qué voy hacer si va cuatro horas? No puedo buscar trabajo, no puedo trabajar». Me cuenta que el Estado podría darle una ayuda para la niña, es la forma en que me describe la asignación familiar que le corresponde a todos los menores en situación de vulnerabilidad, pero para eso le exigen un permiso del padre: «Yo les explico que ella para salir tuvo que tener el permiso del padre». A ella le preocupa ese papel: «Si le pido se la va a querer llevar con él», y se nota cada vez más su angustia. Al rato le pregunto cómo estaba en su país de origen: «Yo estaba bien —me dice sumamente triste—, pero vine a mejorar, a tener una vida mejor con mis hijas, y así estoy... yo sé que puedo hacerlo, pero necesito trabajar».²

Si bien el aumento de las migraciones intrarregionales son una característica de todo el contexto regional, tal como lo describe el informe Sicremi (OCDE y OEA 2015), gran parte de las explicaciones locales dadas al aumento del ingreso de personas al país refiere a la Ley de Migraciones (n.º 18.250).³ Vigente desde 2008, establece la igualdad de derechos para todos los habitantes del territorio nacional independientemente de su condición migratoria. Esta ley, considerada de «avanzada» por incorporar una «perspectiva derechos humanos», propone, en efecto, un marco abierto y garantista para el fenómeno de la movilidad humana (Novick, 2011).

Sin embargo, y al igual que muchos otros avances a normativos en los últimos quince años, el cambio en las leyes no garantiza el acceso y el ejercicio de los derechos, en la medida en que no está acompañado por políticas públicas y programas sociales que garanticen y hagan efectivo el acceso a los derechos consignados.

Por otro lado, las formas en que esta ley migratoria se armoniza con disposiciones administrativas previas y posteriores, como la solicitud de visados con altas exigencias, para el caso de Cuba previa a la Ley 18.250 y para República Dominicana desde 2014, deja al descubierto que su texto no necesariamente representa de forma homogénea las actitudes del Estado y del Gobierno hacia las migraciones y muestra ordenamientos geopolíticos racializados en las formas en que se integran los requisitos exigidos a los ciudadanos de diferentes nacionalidades para el ingreso al Uruguay. La exigencia de visados y la ausencia de mecanismos específicos para la reunificación familiar implican una flagrante violación al derecho a la reunificación familiar citados en los artículos 1 y 10 de la Ley 18.250, así como a

2 Diario de campo, Montevideo, julio 2018

3 En <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp466875.htm>

la Convención de Derechos de los Trabajadores Migrantes y a la Convención Internacional de los Derechos del Niño, Niña y los Adolescentes que garantiza el derecho a la convivencia familiar y comunitaria.

Después de la aprobación de la Ley 18.250, el primer flujo migratorio de relativa magnitud que ingresó al país fue el dominicano, que comienza a visibilizarse en datos cuantitativos a partir de 2011 y que crece de forma abrupta hasta 2014, momento en que, al amparo en un discurso de derechos y con el objetivo de un supuesto combate a la trata de personas, se establece el requisito de visa para personas de ese país. La medida tuvo consecuencias inmediatas y detuvo virtualmente el ingreso de dominicanos y dominicanas al país. Dado que, basados en la literatura internacional, es imposible sostener que el aumento de requisitos administrativos para el ingreso revierta en una mejora de las condiciones de tránsito e ingreso al país (OSCE, 2003), no parece descontextualizada la interpretación de que el motivo para tal disposición fue la voluntad de detener el creciente flujo migratorio.

Más allá de la disminución en el ingreso, no disponemos de datos empíricos que nos permitan evaluar las consecuencias de la imposición de la visa en la mejora o deterioro en el tránsito de personas desde República Dominicana a Uruguay, en términos generales y específicamente para aquellas víctimas de tráfico o trata. Lo que sí es posible afirmar es que la instauración de la visa tuvo efectos concretos al obstaculizar la posibilidad de reunificación familiar entre integrantes de núcleos familiares que migraron antes de esta disposición y aquellos que intentaron hacerlo posteriormente, aún para el caso de menores y familiares directos. Para estos casos la solicitud de visa no refiere a una visita o a turismo, sino a la intención de residencia. De esta forma, el propio requisito de visa genera la irregularidad en la que incurren los migrantes que buscan ejercer el derecho a la reunificación familiar, garantizado en el texto de la ley.

El hecho de que la observancia de los mecanismos administrativos esté por encima de la protección de los derechos garantizados queda de manifiesto en la situación generada a partir del rechazo de dos adolescentes que, en mayo de 2018, llegaron al aeropuerto uruguayo desde República Dominicana. Los jóvenes tenían 13 y 16 años y viajaban con una amiga de la familia. Iban a reencontrarse con su madre, quien después de cuatro años había logrado reunir los recursos económicos y acceder a los requisitos administrativos para tramitar las visas para sus hijos. Con estos estampados en el pasaporte y dentro de los noventa días de validez global del documento llegaron, acompañados por esta amiga que se responsabilizó legalmente por el viaje de los jóvenes. Al llegar al Aeropuerto Internacional de Carrasco, les fue negada la entrada. El plazo para el primer ingreso al país, previsto en el procedimiento y consignado en la letra chica del formulario, había caducado hacía menos de

72 horas.⁴ Desconociendo los procedimientos internacionales de actuación para la presencia en de menores en situación migratoria irregular y la legislación nacional, que establece la protección de los derechos de niños, niñas y adolescentes como una prioridad en cualquier situación de irregularidad, los adolescentes fueron devueltos a República Dominicana esa misma madrugada, en el avión en el que llegaron, sin una referencia o un adulto que se responsabilizara por ellos y sin poder comunicarse con su madre, que esperaba en el mismo aeropuerto, del otro lado del puesto migratorio. Esta situación tomó estado público y poco tiempo después el Estado uruguayo inició tratativas con la familia y el Estado dominicano para traer a los dos adolescentes, esta vez acompañados de otro hermano, mayor de edad. Finalmente, la situación tuvo un desenlace positivo, a pesar de los costos económicos de la realización de nuevos permisos y las situaciones de angustia y desprotección por las que atravesó toda la familia.⁵ Junto con la contradicción existente entre leyes, disposiciones, dispositivos migratorios, el saldo analítico que este evento deja es la constatación de los altos márgenes de discrecionalidad a los que, en la práctica, se ven sometidos los procesos de reunificación familiar formalmente garantizados.

Otro de los elementos que hacen del sistema migratorio uruguayo una referencia a nivel regional es el trámite de respuesta rápida, que estipula que una vez iniciado el trámite de residencia, solicitud de asilo o refugio, se inicia automáticamente proceso de obtención del documento de identidad. De esta forma, y siempre en el plano de lo ideal, los y las migrantes podrían transcurrir todo el proceso de evaluación de la solicitud de residencia ya documentados, lo que en el contexto nacional implica el acceso formal a todas las prestaciones del Estado en materia de educación, salud y seguridad social. La instauración del trámite de respuesta rápida representó una transformación radical de los procedimientos previos de regularización de la situación de migrantes en el país (Novick, 2011), pero al igual que para la Ley 18.250 el procedimiento no resistió su puesta en práctica y frente al embate de solicitudes a partir de 2011, tanto las oficinas de Cancillería, encargadas de los trámites de residencia de países del Mercado Común del Sur (Mercosur) y asociados⁶ —que llevaban adelante las solicitudes de población venezolana—, como las de migraciones —que iniciaban trámites de residencia de población dominicana y cubana—, cuanto la Comisión para los Refugiados (CORE) —que tuvo un aumento exponencial de solicitudes de parte de ciudadanos cubanos— comenzaron a tener grandes demoras. Lo mismo sucede en la Dirección Nacional de Identificación Civil, donde se expide la cédula una vez iniciada la residencia. En la actualidad y desde hace más dos años la demora en el

4 Ministerio de Relaciones Exteriores, Comunicado de Prensa n.º 24/18 del 7 de mayo de 2018, en <http://www.mrree.gub.uy/frontend/page?1,inicio,ampliacion-comunicados-prensa,O,es,0,PAG;CONC;487;4;D;xxxxxxxxxxxx-38371;1;PAG>.

5 Ministerio de Relaciones Exteriores, Comunicado de Prensa n.º 32/18 del 18 de mayo de 2018, en <http://www.mrree.gub.uy/frontend/page?1,inicio,ampliacion-comunicados-prensa,O,es,0,PAG;CONC;487;4;D;situacion-de-menores-dominicanos-inadmitidos;1;PAG>.

6 En <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19254-2014>

procedimiento para la obtención del documento de identidad ronda entre seis meses a un año, lo que genera muchas dificultades para la formalización del empleo y el acceso a servicios de salud, entre otros.

En agosto de 2016 se homologó por parte del Poder Ejecutivo, el *Documento marco sobre política migratoria en Uruguay*.⁷ Este documento se propone como una guía para la elaboración de dicha política y establece los principios que deberán guiar su aplicación, así como a las acciones de actores privados y sociedad civil. Estos principios, concordantes con la Ley 18.250, pueden resumirse en los siguientes: 1) reconocimiento y pleno respeto de los derechos de todas las personas migrantes; 2) igualdad de trato y goce de derechos entre nacionales y extranjeros; 3) no discriminación; 4) integración sociocultural; 5) respeto a la diversidad e identidad cultural; 6) igualdad de género, y 7) protección integral a los grupos de migrantes en situación más vulnerable.

Más allá de este documento, no contamos con otras iniciativas a nivel nacional que busquen articular iniciativas, construir planes de acción para efectivamente poner en práctica esa política migratoria que el documento «enmarca». Esto significa que, excluyendo la política de documentación, efectivamente articulada entre los ministerios del Interior, de Relaciones Exteriores y de Desarrollo Social, no existen formas institucionales para el monitoreo, establecimiento de medidas y evaluación de estas en lo que refiere a las grandes brechas en el acceso a derechos de población migrante. El caso relatado arriba puede ser tomado como una de las tantas situaciones en las que los hechos reales se distancian de los procedimientos preestablecidos: ingreso al sistema educativo, acceso a prestaciones sociales como la asignación familiar, igualdad de condiciones acceso al mercado laboral independientemente del género o la conformación familiar. Todos estos derechos, enunciados en la Ley de Migraciones y transformados en líneas rectoras de la política, no van más allá de lo declarativo para muchas y muchos de los migrantes en el Uruguay.

Feminización de las migraciones ¿qué significa en el contexto local?

Sábado a la tarde. Espacio Mujeres de Todos Lados.

Se acercan las jornadas de diálogos entre la sociedad civil, la academia y el Estado. Proponemos el ejercicio de imaginar qué pediríamos a las autoridades si nos escucharan. Luego de largas charlas, intercambios de opiniones e ideas, proponemos grabar algunos audios para poder reproducirlos en dichas jornadas. Una mujer proveniente de República Dominicana e integrante asidua del

7 En <http://www.mrree.gub.uy/frontend/afiledownload?1,42,2032,O,S,0,34067%3BS%3B1%3B16>

espacio, que vive hace dos años en el Uruguay con su hija y, ahora, con sus dos nietos recién llegados expresa: «Buenas tardes, señor presidente, disculpas, en estos momentos yo soy emigrante, tengo dos nenes, vivo en una pensión. Vivo mal, no me quieren los nenes ahí, estoy atormentada, no tengo donde vivir, los tengo en la cabeza y no encuentro cómo hacer con ellos, quisiera que me dé una mano amiga. Aquí hay muchas pensiones, muchas abandonadas... todavía pagamos nuestro dinero y así nos echan, quisiera que me dé una mano amiga para que —[durante] el tiempo que voy a estar acá en este país— poder estar tranquila con mis nenes y poder salir a trabajar y llegar con la mente tranquila, porque a veces me voy y ando inquieta porque los dejo y cuando vengo los encuentro afuera porque el dueño de la pensión me los echa y quisiera que por favor me ayude en eso, se lo voy agradecer».

Los nenes, *sus nenes*, no son como podríamos pensar en un primer momento, sus hijos, sino sus nietos. Esta señora vive, junto a su hija, una nieta y un nieto, en una de las tantas pensiones de Ciudad Vieja. Su hija llegó en 2014, poco antes de la implementación de la visa, en una decisión apresurada por esta situación y posibilitada por la suma de recursos familiares y personales. Hoy cuenta con residencia permanente y esto le ha permitido «traer» primero a su madre y ahora a los dos niños, para los que tuvo que tramitar una autorización de los padres. Ambas mujeres, como tantas otras, sufren en carne propia las dificultades de tener menores a su cargo en el contexto cotidiano de las pensiones.⁸

La forma y composición de las poblaciones que se desplazan de un estado a otro pueden variar, presentando diferentes porcentajes en la integración por género, así como vínculos diferentes entre varones y mujeres. Tradicionalmente, los estudios migratorios se basan en una mirada universalizante —y por lo tanto masculina— sobre los movimientos poblacionales, que considera a las mujeres como compañeras (de familia o pareja) no protagonistas de su propio proyecto migratorio. La presencia creciente de mujeres migrantes que llegan al país con un proyecto migratorio propio, lejos de sus familias, hijos o parejas, genera la necesidad de aproximaciones y análisis de estos movimientos desde un enfoque de género que atienda a la interseccionalidad de estos flujos.

El concepto de *interseccionalidad* (Crenshaw, 2002) propone un enfoque teoricometodológico y político que permita abordar las relaciones de poder y dominación en las que se inscribe toda relación social atravesada por los cruces e imbricaciones de los

8 Diario de campo, Montevideo, marzo de 2018.

diferentes sistemas de opresión. Este enfoque debe ser necesariamente histórico y localizado (Viveros Vigoya, 2016). La perspectiva implica la no jerarquización previa de las matrices discriminatorias que conforman la experiencia de los sujetos, en el entendido de que cada cruce construye una situación específica, que varía en función del contexto social o el proceso histórico.

Se estima que hasta 2009 el principal origen de extranjeros que llegaban al país era el peruano (OIM, 2011). Se trata de una corriente migratoria reciente pero de más largo plazo, que inicia durante la década del noventa y que tiene características muy diferentes en términos de la composición de género a estas «nuevas corrientes latinoamericanas». A partir de 2011 el ingreso de población peruana se vio superado por el de la población dominicana (MIDES, 2017), que presenta uno de los grados más altos de feminización. Entre 2012 y 2014, más de la mitad de las cédulas concedidas a migrantes de origen dominicano lo fueron a mujeres, y esta proporción aumentó en 2015 (MIDES, 2017: 36-37). La composición por sexos de esta población dominicana es de 32,9 % de varones y 67,1 % de mujeres (MIDES, 2017: 44).

Podemos observar que ambos colectivos presentan porcentajes similares en lo que refiere a distribución de género; sin embargo, sus realidades y relaciones son completamente diferentes. Identificar a la población peruana en Uruguay como *una* corriente migratoria nos conduce a un error, alimentado en la tendencia a analizar fenómenos sociales en el molde de los marcos políticos nacionales que proyectan sobre ellos la condición de migrantes internacionales. Se trata de una forma de *nacionalismo metodológico* que recorta los fenómenos sociales en función de las categorías del estado receptor, al que pertenecen los investigadores (Llopis Goig, 2007). Al aproximarnos al fenómeno desde la trayectoria de sus protagonistas, encontramos presencia de ambos sexos, pero en contextos muy específicos. Investigaciones sobre el tema han mostrado que se trata de dos flujos independientes, dinamizados por la propia red de connacionales, que recluta a los y las migrantes, pero que responden a demandas laborales locales segmentadas por género. Las redes que dinamizan el desplazamiento se originan en contextos sociales y geográficos diferentes para hombres y mujeres, apoyadas en conocimientos, oficios y destrezas laborales, también generizadas. Encontramos así que un importante número de mujeres peruanas, así como bolivianas y paraguayas, llegan al país ya reclutadas en origen para incorporarse al servicio doméstico de las sectores alto y medio alto de Montevideo, generalmente en condiciones de abuso laboral y con relativamente pocas herramientas para optar por otros caminos, dado que se ocupan «sin retiro» (Zeballos Videla, 2017). Por otro lado, los hombres peruanos llegaron también en función de una demanda laboral en el lugar de destino: el trabajo embarcado en el complejo pesquero en torno al puerto de Montevideo, declarado puerto de bandera libre en la década del noventa (Lepratti Souza, 2016). De esta forma, si bien la presencia de migrantes hombres y mujeres

originarios de Perú era visible en las zonas del Centro y la Ciudad Vieja de Montevideo ya desde la década del noventa, las formas de convivencia, la ocupación de espacios y la conformación de «colectividad» se distancia mucho del actual fenómeno, conformado fundamentalmente por personas de origen dominicano, cubano y, en menor medida, venezolano.

Para el caso de la población dominicana, también encontramos un mercado laboral fuertemente segmentado en términos de género, construido sobre la base de las necesidades laborales locales en el lugar de destino, pero, según nos indican los datos de campo, con una incidencia mucho menor del reclutamiento en el lugar de origen. Es decir, hombres y mujeres ocupan nichos laborales diferentes y coherentes con una división de roles tradicional. Las mujeres se emplean en el área de servicios, generalmente en el trabajo doméstico, servicios de limpieza organizados en cooperativas o empresas y cuidados de niños, ancianos o enfermos. Los varones, también en el área de servicios, hacen trabajos de seguridad, traslado, carga y descarga de mercadería y, en los casos en que están mejor posicionados, trabajos en la construcción civil o como choferes de pasajeros. En algunos casos, y con el aumento de la colectividad, algunos núcleos familiares han desarrollado pequeños emprendimientos en las ramas de alimentación, vivienda, estética o recreación nocturna ofertando servicios para los connacionales.

Para varones y mujeres que se vinculan a la demanda laboral local, el patrón de empleo es prácticamente homogéneo y desvinculado de las trayectorias laborales o educativas previas en República Dominicana. En ambos casos enfrentan turnos de trabajo largos y horarios rotativos, y manifiestan ser siempre designados a los horarios de la noche y en los puestos de peores condiciones de trabajo, como guardias al aire libre durante el invierno o días de lluvia. Para los casos de las colectividades venezolana y cubana, los patrones de ocupación son más variados, pero aun así responden a la segmentación por género de las tareas y a la sobrecalificación en relación con los puestos a los que se accede. Para las mujeres, esto implica jornadas laborales muy extensas, horarios poco convencionales y poca formalidad y estabilidad en los puestos de trabajo, condiciones que se configuran como contrapuestas a la posibilidad de criar y cuidar a sus hijos, hijas u otros niños, por lo menos mientras son pequeños.

Es así que, independientemente de las redes de origen y la forma en la que se haya llegado al país, estas personas comparten espacios públicos y domésticos, nucleados por la segmentación residencial que los empuja hacia las pensiones de zonas céntricas de la ciudad. Temporalidades, proyectos, espacios familiares y miserias cotidianas son compartidas. Viven en un mundo poblado por hombres y mujeres de diferentes edades, que producen y se reproducen, donde las mujeres atraviesan situaciones muy específicas: acoso laboral, violencia de género en ámbitos públicos y privados, sobrecarga por tareas familiares

en el lugar donde viven, así como responsabilidad y culpa por el núcleo familiar que dejaron en el lugar de origen. Las mujeres sufren de forma particular muchas de las violencias sistemáticas que, por acción u omisión, sociedad y Estado proyectan sobre la población migrante, radicada en las zonas más céntricas de la ciudad. En investigaciones anteriores hemos identificado el problema del acceso a la vivienda y su solución más habitual para la población migrante —las pensiones— como uno de los principales motores de violencia y exclusión a los que son sometidos varones y mujeres migrantes en la ciudad (Fossatti y Uriarte, 2017). Las pensiones implican una solución habitacional inmediata por los bajos requisitos para su ingreso —aunque no necesariamente de bajo costo— posibles por la irregularidad en la que funcionan. Esta ventaja en el acceso —que muchas veces las determina como única posibilidad habitacional— tiene su contracara en las precarias condiciones en las que se encuentran (situación edilicia y sanitaria, peligros de derrumbe, pésimas condiciones de higiene y presencia de plagas) y las difíciles dinámicas de convivencia que allí se establecen: situaciones de hacinamiento, falta de intimidad, diversas formas de acoso sobre los y las habitantes (cobro abusivo y arbitrario en función de criterios étnico-raciales y nacionales) y muchos casos de violencia dirigida de forma directa a inmigrantes (insultos xenófobos y racistas).

Para el caso de las mujeres con hijos esta situación se agrava, ya que en estas condiciones la presencia de bebés, niños o adolescentes es un constante dinamizador de situaciones conflictivas. Muchas de las mujeres migrantes interlocutoras del equipo de investigación señalan que su situación se torna extremadamente complicada con la presencia de niños (sean bebés que hayan nacido en el país o niños y adolescentes que migraron para unirse a sus familias). Acoso, persecución y hostigamiento a los menores y las mujeres responsables por ellos se vuelven frecuentes. Los dueños de las pensiones no permiten, explícitamente, niños en ellas. Las excusas sobre ruidos o molestias que ocasionarían los bebés, niños o adolescentes intentan esconder el interés del mayor rédito económico posible por habitación o metro cuadrado, así como el temor a problemas o mayores sanciones de parte del Estado quién podría actuar con mayor rigurosidad ante las irregularidades e ilegalidades cuando hay menores de por medio. Resultan frecuentes los relatos de madres que pasan su jornada laboral constantemente preocupadas por cómo estarán sus hijos en su propio hogar hasta que ellas vuelvan —y poder encontrarse con sus hijos afuera porque el encargado no los dejó pasar— o desesperadas por encontrar otra vivienda donde no se las acose constantemente para que ellas y sus hijos e hijas se retiren definitivamente. Los núcleos familiares que tienen niños y niñas son los primeros en ser amenazados con desalojos y son los más vulnerables frente a esta posibilidad, dado que, con niños, las posibilidades de conseguir otra pensión disminuyen y, consecuentemente, los precios aumentan. Aquí las estrategias utilizadas, por lo menos las visibles hasta el momento de la investigación, tienen que ver con redes entre las propias mujeres —sean

familiares o vecinas de cuarto— tanto para los cuidados de los hijos e hijas como para poder seguir habitando *su* hogar.

Niñas y niños invisibles

Es sábado de la tarde, estamos sentadas en una ronda improvisada en el *hall* de distribución del primer piso, armada con sillas diferentes, que fuimos empujando de variados rincones nosotras, y de dentro de las piezas nuestras anfitrionas. Compartimos unos bizcochos y jugo que llevamos para el encuentro que, a pedido nuestro, convocó Ilda.

La tarde está luminosa y no muy fría, y la pensión no nos da la sensación de opresión acostumbrada que inevitablemente ponemos en común todos y cada uno de los miembros del equipo cuando salimos de alguna visita. El trajín es grande. Ilda se está mudando de una pieza a otra con sus dos hijos, una niña de 10 y un adolescente de 15 años, que llegaron hace unos pocos meses, justo antes del año lectivo. Hasta ahora vivía con su madre, pero en pocos días llega un hermano «traído» por su madre.

Ilda es dominicana, llegó a Uruguay en 2014, un poco antes de la imposición de la visa, y apurada por esta. Su viaje fue una decisión familiar. Según ella misma lo relata, fueron su padres los que decidieron «mandarla». Los comienzos fueron difíciles. La gente que la trajo la tuvo encerrada por unos días hasta que la pusieron a trabajar en un taller de costura. De a poco fue mejorando su situación. En la actualidad trabaja como empleada doméstica en la casa de una señora mayor, en la que algunos días duerme y otros retorna con su familia en la pensión. Desde que está en Uruguay ya fue dos veces a República Dominicana y logró «traer» primero a su madre —que también trabaja en una cooperativa de limpieza— y ahora a sus dos hijos. Para traer a la más chica tuvo que negociar con el padre, ya que precisaba su permiso. La promesa de que en algún momento podría venir a visitarla fue lo que inclinó la balanza por el sí.

Entre colchones que van y vienen y cortinas que cambian de lugar se va armando la ronda. Nuestra presencia concita el interés, y para vencer la vergüenza Ilda le grita a Judith que venga: «Ellas son las que quieren hablar con las parideras».

Judith también participa de los traslados, junto a su hermana y su madre que están de visita. El llamado de Ilda se debe a que ella tiene

un bebé de dos meses y medio, Sebastián. Está separada del padre del bebé, que es uruguayo, aunque según nos dice «al bebé no le falta nada», porque él le pasa dinero para la ropa y alimento. Judith tiene otros hijos en Dominicana y también nietos, que son más grandes que su tío, el joven Sebastián. Nos cuenta un poco del nacimiento por cesárea y del desarrollo del bebé, que está engordando bien pero que tiene los horarios cambiados, duerme de día y llora toda la noche. El bebé pasa de mano en mano, la hija de Ilda toma en brazos con suma destreza, luego me lo pasa. José Gabriel se duerme mientras conversamos. Ahora ella no está trabajando, pero en pocos días se reintegrará. Trabaja cuidando a una niña un poco más grande que el suyo. Con el bebé aún en brazos y dormido, le pregunto cómo va a hacer para trabajar y cuidarlo: «No, ahora él se va con mi madre, cuando ella vuelva, se lo lleva para República Dominicana».⁹

Niñas y niños no son diferentes de los adultos y jóvenes de la comunidad. El tránsito entre Uruguay y República Dominicana es permanente. En todas las conversaciones hay alguien que viene o alguien que es va, ya sea de visita por un período corto, para pasar una temporada o de forma permanente; dinero, documentos o regalos viajan junto con ellos. La comunicación entre estos dos espacios no se restringe a los desplazamientos geográficos. Fotos, llamadas, y audios son permanentes. Decisiones económicas, familiares, laborales son consultadas entre países de forma cotidiana. Para los que estamos fuera de la red, resulta imposible saber si el otro teléfono en la conversación está en una pieza similar en otra pensión de Ciudad Vieja en Montevideo o a kilómetros de distancia en el Caribe, España o Estados Unidos. También los pequeños van y vienen, de República Dominicana a Uruguay y de Uruguay a República Dominicana, sorteando los mismos o más obstáculos que los adultos. Forman parte de un mundo que está situado en más de un lugar.

Pero los bebés, niñas y niños son, al mismo tiempo, diferentes. Sus desplazamientos y sus permanencias parecen ser más significativas, en la medida en que son relatadas con más detenimiento y emoción, ilustradas con fotos y videos en que madres, nietos y nietas y abuelas se detienen y repiten hasta saturar la memoria. En diversos contextos culturales, la circulación de niños ha sido descrita como una forma de construir o afianzar vínculos y tejer reciprocidades en el presente o en diferido (Fonseca, 2002). A partir de la cohabitación, la redistribución de recursos, los intercambios afectivos y la cotidianidad, podemos ver cómo los lazos familiares y de parentesco desafían las distancias, pero también las reconocen y buscan eliminarlas.

9 Diario de campo, Montevideo, diciembre de 2017.

Es miércoles cerca de las 15 horas. Me encuentro con Jéssica y su bebé a upa en la puerta de su pensión en el centro de Montevideo. Subimos por una larga escalera hasta el primer piso. A la derecha se encontraban unos hombres arreglando un baño. Jéssica me cuenta que hoy temprano les cortaron el agua. Una mujer nos saluda y le comenta que están juntando los \$ 50 para el arreglo del baño. Jéssica se los da y seguimos. En esta pensión hace meses que no aparece ningún dueño, administrativo o responsable desde que la IM la inhabilitó. Desde allí los inquilinos intentan organizarse para vivir en mejores condiciones. Entramos a su habitación. Es bastante parecida a otras que he visitado. Una pequeña habitación dividida por una tela: en la primera parte todo lo relacionado a cocina y baño; luego de la tela una cama doble, una mesa con ropa y una televisión. No hay ni baño ni ventana alguna. Allí estaba la pareja de ella, un hombre dominicano, hablando por videollamada con una mujer que por su acento parecía también dominicana. El hombre nos saluda y se va, dejándole la llamada a Jéssica. Mientras nos sentamos, yo en la única silla del cuarto y ella en la cama con el bebé, escucho que dicen:

—¿\$ 13.000 para que te lo cuiden? ¿Cómo vas a gastar esa plata? Me traes al niño para acá y acá yo te lo cuido, ¿oíste?

—Bueno, mami, te dejo que estoy con gente—, responde.

Jéssica me explica: «Mi mamá quiere que lo lleve para allá así ella lo cuida. Porque acá no hay lugares para dejar al niño y pagarle alguien para que me lo cuide es muy caro. Yo ahora en unas semanas termino el medio tiempo y preciso que alguien me lo cuide para poder trabajar. Al principio lo iba a llevar a Dominicana con mi mamá, pero el padre me dijo que no, que el niño se queda acá... y yo ahora que estoy con él me lo quiero quedar acá».¹⁰

Todas las decisiones en torno a la migración contienen una porción de decisión individual y colectiva y otra de elementos contextuales que empujan a la salida. Pero, para el caso de los niños nacidos en Montevideo hijos de parejas o madres dominicanas, la permanencia junto a sus madres presenta una incompatibilidad con el propio proyecto migratorio. Los núcleos familiares montevideanos están caracterizados por la ausencia de las densas y extensas redes que parecen constituir el contexto de crianza en el lugar de origen. Madres, tías, hermanas, abuelas, todas las mujeres presentes en el lugar de destino están volcadas a actividades laborales, que, también condicionadas por la situación

migratoria, presentan largas jornadas de trabajo y horarios poco convencionales. La disponibilidad de servicios públicos destinada al cuidado de niños pequeños es escasa y trabaja más allá del límite de sus cupos. Los horarios que ofrecen son, generalmente de cuatro, y en el mejor de los casos de ocho horas, comprendidas entre las ocho de la mañana y las cuatro de la tarde, muy distantes de las jornadas laborales que afrontan estas mujeres, sobre las cuales, solas o en pareja, recae en un casi cien por ciento el trabajo de crianza y cuidados.

Recibo un mensaje. Es Jéssica de República Dominicana. Hace poco consiguió un centro de cuidados del Estado para su hijo más chico, nacido en Uruguay hace seis meses. Esa situación provocó, para su enorme alegría, que pudiera quedarse con su hijo acá y no tener que llevarlo a su país de origen con su abuela. Sin embargo, me escribe para ver si la puedo ayudar dado que en su trabajo no le pueden cambiar el horario para coincidir con el horario del niño —y eso que el niño va una hora más que ella—. Que está muy preocupada, no tiene quién lo lleve o lo vaya a buscar, que la persona que lo cuidaba un rato consiguió trabajo y ya no puede (en referencia a una vecina de la pensión también de República Dominicana), que no puede renunciar —ella envía plata para sus otros hijos—, pero para trabajar y pagar casi lo mismo a otra mujer que lo cuide prefiere renunciar. No se me ocurre cómo ayudarla. Me contacto con la asesora laboral de Idas y Vueltas y quedamos en enviar una solicitud para presentarla al trabajo, que la abogada redactará, solicitud que ninguna de las tres vemos que tenga muchas posibilidades.¹¹

Para Uruguay, la ausencia de un contexto social que habilite el ingreso de las mujeres con hijos al mercado laboral, sea por la vía de la corresponsabilidad de los cuidados o del apoyo real de servicios públicos, no es en absoluto un problema de las mujeres en situación de movilidad. Todo el sistema de atención a primera infancia está sostenido en la idea de que existe al menos un adulto, idealmente la madre, pero en su defecto otra mujer, disponible en tiempo completo para atender a las demandas del niño y del sistema educativo. A modo de ejemplo, cabe mencionar que el modelo de atención a primera infancia de mayor cobertura —el Plan de Centros de Atención a la Infancia y la Familia (CAIF)—¹² prevé, para niños y niñas de los tres meses a los dos años un sistema llamado de «estimulación oportuna». Este consiste en encuentros semanales de tres horas, a los que asiste el niño o niña acompañado de un referente familiar, donde se desarrollan actividades

11 Diario de campo, Montevideo, agosto de 2018.

12 En <https://www.plancaif.org.uy/>

tendientes a estimular el desarrollo de los pequeños y orientar a los responsables de su crianza en buenas prácticas de cuidados. En ese contexto, el cuidado queda bajo la responsabilidad de las familias y de las mujeres/madres que las integran, y presenta dos opciones: pagar para que otra persona (de nuevo una mujer o un centro privado atendido por ellas) se haga cargo de esta tarea o destinar por lo menos una persona del núcleo familiar que deberá necesariamente apartarse de actividades laborales o educativas. En los sectores más pobres del país, donde se concentra la población más joven y se presenta la tasa de natalidad más altas, encontramos también el número más alto de mujeres desempleadas. Para las mujeres migrantes, sin embargo, la salida del mercado laboral resulta una contradicción con aquello que se proponen al tomar la decisión de migrar.

Por la noche me contacto con otra conocida de República Dominicana para ver si pudo resolver unos problemas de visado de su nuera y nieto que acaban de llegar —problemas generados por un mal procedimiento del Estado pero que —como migrante— el miedo y sentimiento de responsabilidad cae en ella inevitablemente. Me dice que ya se va a resolver y está muy contenta. Ahora precisa conseguir un jardín para el niño así su nuera puede trabajar. En este momento ella es la única con trabajo y sostiene a su hijo, nuera y nieto. Le comento de un centro de primera infancia cercano donde puede ir a realizar la solicitud, pero sé las pocas posibilidades que tiene dado que Uruguay cuenta con ínfimos centros de cuidado para menores de dos años y, por supuesto, hay una gran lista de espera.¹³

Generalmente orientadas a la integración en el mercado laboral de una economía más fuerte que la del país de origen, el envío de remesas es una prioridad. El propio desbalance de economías que hace viable el proyecto migratorio, genera la dificultad de destinar en exclusividad a las tareas de cuidados y reproducciones de la vida social a integrantes del núcleo que pueden estar trabajando, en un contexto en el que el costo de vida es mucho más alto que el de origen.

No es nuevo que muchos de los hijos e hijas de madres dominicanas nacidos en el Uruguay al promediar los seis meses viajen con sus padres o acompañados de algún familiar o amigo a República Dominicana. Según el régimen constitucional vigente, esos niños y niñas son uruguayos, y con el pasaporte tramitado ya desde el nacimiento, pueden entrar y salir libremente de fronteras. En un comienzo, cuando empezamos a tener noticias de que esto estaba sucediendo nos preocupamos. ¿Cuál sería el destino de esos niños? ¿Cómo podrían estar esas madres tranquilas si existen tantos peligros vinculados al tráfico de personas? ¿Quién iría a certificar que llegaran a destino? Todas esas preocupaciones

exteriores se disolvieron rápidamente en el diálogo con las madres. Cientos de fotos, audios y anécdotas sobre su desarrollo, transmitidas principalmente por las abuelas maternas, destinatarias privilegiadas de los hijos de sus hijas disiparon nuestra preocupación, que parecía ahora sociocéntrica y algo estigmatizante. Es verdad que esos pequeños ciudadanos eran invisibles para el Estado uruguayo, pero no lo eran para sus familias en ninguno de los espacios en los que se dispersaran. En varias oportunidades nos había tocado denunciar en actividades públicas o académicas la carencia de servicios de cuidado que implicaba la imposibilidad de compatibilizar el proyecto migratorio con el familiar y cómo la desigualdad estructural de género recaía en peso doble sobre estas mujeres, trabajadoras, migrantes y madres; al tiempo en que violentaba los derechos de los niños y niñas a la convivencia familiar y comunitaria. Justo los derechos de aquellos que debían ser prioridad para la sociedad, las políticas públicas y el sistema jurídico.

A modo de cierre

Las mujeres con las que trabajamos, casi sin excepción, son madres a distancia y muchas veces jefas de hogar. Para ellas, mandar remesas es prioridad y deja muy poco lugar a la posibilidad de que lo ganado reditúe en bienestar personal en el país de destino. La construcción histórica de los roles de género que determina como natural el ser madre y, además, el cuidado y crianza de los hijos responsabilidad sobre todo de las mujeres provoca sentimientos de culpabilidad del estar lejos de sus hijos que afectan profundamente su cotidianidad. A su vez, las mujeres que quieren traer a sus hijos e hijas al Uruguay se encuentran no solamente con trabas administrativas, sino con un país que no permite compatibilizar el proyecto de vida maternal con el de mujer trabajadora: pensiones que no aceptan niños e imposibilidad de acceder a otra alternativa de vivienda; jornadas laborales cuya extensión y salario imposibilita la crianza y cuidado de hijos e hijas.

El acceso a trabajos que, además de estar atravesado por todas las problemáticas inherentes al hecho de ser migrante en el mercado laboral, se ve afectado a su vez por la condición de mujer. Esta condición determina que, al margen de sus formaciones, solo puedan acceder a trabajos feminizados, pensados como prolongaciones del trabajo doméstico y del cuidado que históricamente se establecen como responsabilidad de las mujeres: las mujeres tienen a los hijos y por tanto los cuidan. Estas tareas son históricamente infravaloradas o no se reconocen como verdaderos trabajos por estar asociados a supuestas «funciones naturales».

A lo largo del texto, buscamos mostrar las formas en que proyectos migratorios, laborales y proyectos familiares se entrelazan, en muchos casos de forma excluyente, en los contextos de integración al país de estas mujeres. La situación migratoria no representa una forma de excepción o una discontinuidad con la distribución tareas y responsabilidades en

torno al género; pero sí su reordenamiento en función de los espacios sociales múltiples que habitan, y que se conectan en la experiencia de movilidad. La apuesta por iniciar el desplazamiento, refiere siempre a una mejora en las condiciones de vida, en las que, el hecho de ser mujeres determina su campo de posibilidades. La ampliación de posibilidades y horizontes es innegable en la evaluación que estas mujeres hacen de su propia experiencia. A partir de la reconstrucción de esas trayectorias en diálogo entre investigadoras, militantes y migrantes, nos cabe preguntar por el precio que, en términos de distanciamiento familiar, sobrexplotación laboral y relativo sufrimiento personal, que en tanto sociedad receptora, imponemos su proceso migratorio.

Bibliografía

- Aguiar, C. (1982). *Uruguay país de emigración*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental
- Arim, R. y Vigorito, A. (2007). *Un análisis multidimensional de la pobreza en Uruguay. 1991-2005*. Montevideo: Iecon, FCEA, Universidad de la República. Serie Documentos de Trabajo, DT 10/06. Disponible en: http://mides.fic.edu.uy:8080/jspui/bitstream/123456789/342/1/72_Arim_An%C3%A1lisis%20multidimensional%20de%20la%20pobreza%201991-2005.%20Serie%20de%20documentos%20de%20Trabajo.pdf [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Crenshaw, K. (2002). «Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero». *Revista de Estudos Feministas*, vol 10, n.º 1, pp. 171-188. doi: 10.1590/S0104-026X2002000100011
- Ehrenreich, Barbara y Russell, Arlie. (2003). *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Fonseca, C. (2002). *Caminhos da adoção*. San Pablo: Cortez.
- Fossatti, L. (2017). «Cocinando al migrante ideal. La construcción mediática del inmigrante contemporáneo en Uruguay», trabajo presentado en las *II Jornadas de Investigación de la Facultad de Información y Comunicación*, 1.º de diciembre. Disponible en: <http://ii.fic.edu.uy/wp-content/uploads/2018/06/GT5-Fossatti-Fern%C3%A1ndez-COCINANDO-AL-MIGRANTE-IDEAL.pdf> [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Fossatti, L. y Uriarte, P. (2017). *Acceso a la vivienda y población migrante en Montevideo. Informe para la Secretaría de Equidad Étnico Racial y Poblaciones Migrantes de la Intendencia de Montevideo*. Disponible en: <http://www.fhuce.edu.uy/index.php/nucleo-de-estudios->

- migratorios/publicaciones-nemmpo/8138-fossatti-leonardo-y-uriarte-pilar-2018-informe-acceso-a-la-vivienda-y-poblacion-migrante-en-montevideo [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- González, M. C y Delgado, Y. (2015). «Género y migración: desandando caminos». *Ex Aequo*, n.º 31, pp. 143-157. Disponible en: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602015000100011 [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Embajada de Estados Unidos en Uruguay (2018). *Informe sobre Trata de Personas 2018-Segmento de Uruguay*. Disponible en: <https://uy.usembassy.gov/es/informe-sobre-trata-de-personas-2018-segmento-de-uruguay/> [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Lepratti Souza, P. (2016). *Fronteras líquidas trabajadores del mar peruanos en Montevideo. Contextos, sujetos y trayectorias de la inmigración en el Uruguay del siglo XXI*. Tesis de maestría. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Disponible en: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/123456789/17006/1/Lepratti%20%20Souza%2C%20Patricia.pdf> [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Llopis Goig, R. (2007). «El “nacionalismo metodológico” como obstáculo en la investigación sociológica sobre migraciones internacionales». *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, n.º 13, enero-junio, pp. 101-117. doi: 10.5944/empiria.13.2007.1161
- Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) (2017). *Caracterización de las nuevas corrientes migratorias en Uruguay. Nuevos orígenes latinoamericanos: estudio de caso de las personas peruanas y dominicanas*. Montevideo: MIDES. Disponible en: http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/75559/1/investigacion_caracterizacion_2017_final_digital.pdf [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Novick, S. (2011). «Migraciones en el Cono Sur: políticas, actores y procesos de integración», en *La construcción social del sujeto migrante en América Latina. Prácticas, representaciones y categorías*. Quito: Flacso.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y Organización de Estados Americanos (OEA) (2015). *Tercer Informe del Sistema Continuo de Reportes sobre Migración Internacional en las Américas (Sicremi)*. Washington DC: OEA.
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2011). *Perfil Migratorio de Uruguay 2011*. Buenos Aires: OIM.
- Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (OSCE) (2003). *Plan de acción de la OSCE contra la trata de personas*. Disponible en:

- <https://www.osce.org/es/pc/42713?download=true> [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Pellegrino, A. (2013). «Uruguay: cien años de transición demográfica». *Migración y Desarrollo*, vol. 11, n.º 20, pp. 186-207. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/660/66028343007.pdf> [Consultado el 31 de octubre de 2018].
- Prieto, V.; Robaina, S. y Koolhaas, M. (2016). «Acceso y calidad del empleo de la inmigración reciente en Uruguay». *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, año XXIV, n.º 48, pp. 121-144. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/4070/407048610009/> [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Ribeiro, D. (1972). *Configuraciones histórico-culturales americanas*. Montevideo: CEL.
- Sassen, S. (2003). *Cartografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sassen, S. (2006). «La formación de las migraciones internacionales: implicaciones políticas». *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 27, pp. 19-39. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:filopoli-2006-27-37938CE5-086B-6191-7366-5BDBADF72E0E> [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Taks, J. (2006). «Migraciones internacionales en Uruguay: de pueblo trasplantado a diáspora vinculada». *Theomai*, vol. 14, pp. 139-156. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/124/12401412/> [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Uriarte, P. (2011). *Hacia un plan nacional contra el racismo y la discriminación. Mecanismos de discriminación por origen nacional. Informe diagnóstico*. Montevideo: MEC. Disponible en: http://www.mec.gub.uy/innovaportal/file/10904/1/d-informe_origen_nacional.pdf [Consultado el 14 de octubre de 2018].
- Uriarte, P. (2015). *Perigoso é não correr perigo: experiências de viajantes clandestinos em navios de carga no Atlântico Sul*. Saarbrücken: Novas Edições Académicas.
- Uriarte, P. y Ramil, R. (2017). «Racismo epistemológico y antropologías locales, reflexiones sobre una experiencia, en *Horizontes críticos sobre afrodescendencia en el Uruguay contemporáneo. Primera Jornada sobre Afrodescendencia en Uruguay*. Montevideo: MIDES. Disponible en: http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/86879/1/libro_jornada_afro_2016_we_b.pdf [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Uriarte Bálamo, P. y Montealegre, N. (2018). «“Al menos un puñado de gurises”. Una experiencia de reasentamiento de niños sirios en Uruguay». *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, [S.l.], vol. 18, n.º 1, pp. 91-112. doi: [10.5565/rev/athenea.2217](https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2217).

Viveros Vigoya, M. (2016). «La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación». *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17. doi: 10.1016/j.df.2016.09.005

Zeballos Videla, M (2017). «De Chiclayo a Montevideo. Usos y prácticas de trabajadoras peruanas de/en la ciudad de Montevideo, Uruguay, 2000-2015». *Etnografías Contemporáneas*, año 3, n.º 5, pp. 92-119.

Mujeres que migran: atención en salud sexual y reproductiva a migrantes afrocaribeñas en Uruguay¹

Migrating Women: Sexual and Reproductive Health Care to Afro-Caribbean Migrants in Uruguay

Sofía Cardozo Delgado

Magíster en Género y Políticas Públicas (Flacso Uruguay-México)

s.cardozodelgado@gmail.com

Recibido: 30.07.18 Aceptado: 21.09.18

Resumen

Uruguay ha sido protagonista en las últimas décadas de una reversión de su saldo migratorio, con un crecimiento de los flujos de origen latinoamericano que es el motor fundamental de este cambio en varios países de la región. Existe una amplia bibliografía² que da cuenta de la feminización de las migraciones a nivel internacional, fundamentalmente en los flujos sudamericanos y caribeños. Dadas las características de esta población, se utiliza en este artículo el análisis interseccional de forma transversal, ya que la variable *género* no puede ser tomada en cuenta de forma aislada respecto a otras como etnia o clase social.

Migrar es un derecho humano y es menester de los Estados garantizar las adecuadas condiciones de integración al país de recepción. Uruguay tiene la Ley 18.250, que contempla la perspectiva de derechos humanos y la equidad en el acceso a ellos para las personas migrantes. Enfocar esta investigación en el acceso a la salud sexual y reproductiva permite analizar estas líneas de política pública desde una perspectiva interseccional de género. El acceso a una salud sexual y reproductiva de calidad condiciona fuertemente la autonomía y el proyecto migratorio de las mujeres migrantes. Se analizan en este artículo las formas de segregación y exclusión que vive esta población en general y cómo estas atraviesan el acceso a la salud, con hincapié en lo que ocurre dentro del consultorio médico, donde las prácticas profesionales juegan un rol central. También se abordan dos aspectos específicos —acceso a métodos anticonceptivos y a la interrupción voluntaria del embarazo—, pues a pesar de que las leyes garantizan los derechos en este sentido, existen evidentes dificultades de acceso para las migrantes afrocaribeñas.

Palabras clave: salud sexual y reproductiva; interseccionalidad; migración.

¹ Tesis para obtener el grado de Magíster en Género y Políticas Públicas (Flacso Uruguay-México). 2018. Directora de tesis: Susana Rostagnol

² A modo de ejemplo: Martínez Pizarro, 2007; Herrera Mosquera, 2011; Guzmán Ordaz, 2009; Caballero, y otros, 2008.

Abstract

Uruguay has recently experienced a variation of its migratory balance, flows of Latin-American origin being the main engine of this change in many countries in the region. There is wide bibliography that accounts for the feminization of migrations at international level, basically in South-American and Caribbean flows. Given the characteristics of this population, the intersectional analysis is transversally used, because the gender variable cannot be considered as isolated from others like ethnic group or social class.

Migration is a human right, and States must ensure the appropriate conditions for integration into their countries. Uruguayan Law 18.520 provides a human rights perspective and the equity of access to those rights for migrant people. Focusing this research on the access to sexual and reproductive health services enables to analyse these public policy lines from an intersectional gender perspective. Access to sexual and reproductive health services of quality strongly conditions the autonomy and migratory project of said women. The forms of segregation and exclusion suffered by this population in general and the ways in which these impact on the access to health are herein analysed, focusing on what happens inside the doctor's office, where professional practices play a central role. Access to contraceptive methods and voluntary interruption of pregnancy are two specific aspects dealt with because although the laws guarantee their rights in that sense, there are evident difficulties of access for these Afro-Caribbean migrant women.

Key words: sexual and reproductive health; intersectionality; migration.

Introducción

Los movimientos migratorios de las mujeres dejan tras de sí muchas huellas, tanto en las sociedades de origen como en las de destino. Es un proceso de movilidad humana cuya dimensión de género modifica estructuralmente los sistemas de producción y reproducción social (Guzmán Ordaz, 2009).

Uruguay ha sido protagonista en las últimas décadas de una reversión en su saldo migratorio, en el que aparece una nueva ola de inmigración de diferentes orígenes latinoamericanos con características particulares que no se veían hasta el momento, con la aparición de migrantes provenientes de Perú, Cuba, Venezuela o República Dominicana que se incorporan a los movimientos migratorios del Cono Sur (MIDES, 2017). La migración en América Latina y el Caribe ha contribuido a evidenciar una característica relevante de los actuales procesos migratorios: su feminización. Si bien esto se desprende en primera instancia de una participación mayoritaria y creciente de mujeres, en un sentido cuantitativo, en los flujos migratorios actuales tiene también una relevancia cualitativa que debe ser considerada en su especificidad (Martínez Pizarro, 2007).

Al transformar los significados y las consecuencias de las migraciones históricas en nuestro país, estos procesos de feminización implican la consideración del género en los diseños e

implementación de las políticas migratorias. Esto se contrapone al hecho de que en Uruguay la feminización de la inmigración no ha sido un fenómeno generalizado, y tampoco en la mayor parte de los países de la región, sino que es una característica fundamentalmente de estos *nuevos orígenes latinoamericanos*³ desde donde emigra dicha población. Dentro de estos, los orígenes más feminizados de esta nueva ola migratoria resultan: Bolivia, Colombia y República Dominicana, que ya comenzaban a mostrar un predominio femenino en sus movimientos migratorios desde el año 2011 (MIDES, 2017).

Esta característica migratoria tiene un claro vínculo con la desigualdad de género, ya que la feminización de los procesos migratorios no se encuentra disociada de las desigualdades de género que estas mujeres viven en su país de origen. La necesidad de migrar en busca de un proyecto de vida con mayores posibilidades y en busca del aumento de la capacidad de autonomía mucho tiene que ver con las vulnerabilidades y escasas posibilidades del país de origen, donde las desigualdades de género no hacen más que agudizar la situación.

Estas desigualdades de género «originarias» que son fuertemente estructurales en América Latina, repercuten también en la situación a la que se enfrentan estas mujeres en el país que las recibe. Parecería ser que estas desigualdades se trasladan al nuevo país de residencia, muchas veces incrementando vulnerabilidades en su condición migratoria. Como explica Jorge Martínez Pizarro (2007), existe una amplia bibliografía que da cuenta de la feminización de las migraciones a nivel internacional y fundamentalmente en los flujos sudamericanos y caribeños. Este fenómeno no puede abordarse entonces sin tener en cuenta la progresiva incorporación de las mujeres al mercado de trabajo, como también la feminización de la pobreza. De ello resulta que la relación entre migración femenina y vulnerabilidad pase a ser un «nexo intrincado e indiscutible» (Martínez Pizarro, 2006 cit. en Diconca, 2012).

Desde el punto de vista de sus significados, las variaciones de los flujos según género tienen una estrecha relación con el grado de complementariedad entre los mercados de trabajo de los países, la demanda laboral en actividades de servicios, los efectos de las redes y las modalidades de la reunificación familiar. Si bien estos mecanismos pueden representar condiciones emancipadoras para las mujeres —y así lo prueban algunas experiencias individuales—, también es cierto que perpetúan asimetrías colectivas y estructuras de subordinación, independientes de la percepción exitosa que algunas migrantes puedan tener de su inserción en las sociedades de destino (Martínez Pizarro, 2007).

Estas asimetrías colectivas que menciona Martínez Pizarro (2007) implican una reformulación en las líneas de políticas públicas existentes en materia de migración en los países receptores de

³ Término utilizado para definir aquellas migraciones provenientes de América Latina y el Caribe sucedidas en el último tiempo en Uruguay (MIDES, 2017).

estas nuevas migraciones feminizadas. En líneas generales y globalmente, la preocupación por la integración de las personas inmigrantes a las sociedades que las reciben ha buscado evolucionar desde un esquema asimilacionista a uno integracionista.⁴ El primero refiere a la equiparación de los desempeños y comportamientos demográficos (formación familiar y reproducción) entre inmigrantes y nativos. Por el contrario, la perspectiva más amplia de la integración aboga por la equidad en el acceso a derechos de la población inmigrante. Lo relevante de esta segunda perspectiva es que no se cofunde equiparación con integración. Desde esta última perspectiva, la propia diferencia implica un espacio específico de integración (MIDES, 2017).

Desde esta perspectiva amplia de integración, la responsabilidad estatal uruguaya de abogar por el ejercicio pleno de ciudadanía de su población migrante se refleja en un conjunto de compromisos internacionales.⁵ Estos tratados asumidos por el Estado uruguayo funcionan como un amplio marco jurídico de derechos humanos de poblaciones migrantes. Esto es fundamental en materia pública, ya que demuestra un interés latente por incorporar el tema a las líneas de política pública, aunque no siempre dichos compromisos sucedan en los hechos. Así, a pesar de los compromisos asumidos por países receptores de migrantes, persiste en muchos casos una inadecuada legislación nacional en comparación con los estándares internacionales. En la práctica, la mayor parte de las veces prevalece un menor reconocimiento de derechos para los migrantes en comparación con los ciudadanos nacionales y, simultáneamente, hay grandes brechas entre los derechos de los migrantes documentados e indocumentados (Mora, 2003).

En Uruguay, la Ley de Migraciones⁶ resulta un gran avance en este sentido, en tanto se establece como el principal antecedente donde se contemplan la perspectiva de derechos humanos y la equidad en su acceso para las personas migrantes en Uruguay. Dicha ley establece que:

El Estado uruguayo reconoce como derecho inalienable de las personas migrantes y sus familiares, sin perjuicio de su situación migratoria, el derecho a la migración, el derecho a la reunificación familiar, al debido proceso y acceso a la justicia, así como a la igualdad de derechos con los nacionales, sin distinción alguna por motivos de sexo, raza, color, idioma, religión o convicción, opinión política o de otra índole, origen nacional, étnico o social, nacionalidad, edad, situación económica, patrimonio, estado civil, nacimiento o cualquier otra.⁷

⁴ Este modelo de integración se denomina *integracionista* o *multiculturalista* según los aportes de Lola Borges Blázquez (2013), que se detallarán más adelante.

⁵ Se desarrollan dichos tratados en el apartado «Antecedentes de políticas públicas».

⁶ Ley 18.250, sancionada en enero 2008, en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18250-2008>

⁷ Ídem.

Desde la comprensión de las especificidades que demanda esta nueva ola feminizada de inmigración, se asume la importancia de que el Estado asuma que parte de la igualdad en el ejercicio de los derechos es garantizar el acceso de estas mujeres a la salud sexual y reproductiva (SSyR) en Uruguay. Pero esta garantía debe ser a una salud integral que incluya el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, su sexualidad y la garantía de una forma placentera de vivenciarla. Situar como asunto de derechos humanos el derecho a decidir sobre el propio cuerpo pone en cuestión las distintas posturas políticas que los Estados adoptan sobre los cuerpos de sus ciudadanas. La sexualidad es una dimensión constitutiva de la vida de las personas que se desarrolla a lo largo de toda la vida, es atravesada por aspectos biológicos, psicológicos, sociales y culturales, y es una esfera central en la salud y la vida.

Estudios sobre acceso a servicios de salud⁸ han identificado algunos factores medulares que tienen repercusión en la búsqueda y utilización de los servicios de salud por las mujeres. Entre estos factores se encuentran su condición económica, la relación con los proveedores de salud, la confianza en el sistema de atención médica y la representación del proceso salud/enfermedad, entre otros. Un elemento común en estos estudios es la inequidad de género como concepto explicativo de acceso diferencial a los servicios de salud, lo cual se suma al papel socialmente asignado de la mujer como cuidadora de la salud de los integrantes del grupo doméstico. Dado que la migración se ha constituido como un fenómeno estructural, la salud de las migrantes se ha convertido en una preocupación real para los países de destino (Caballero y otros, 2008). Específicamente, la mencionada capacidad de decidir sobre el propio cuerpo que tienen estas mujeres migrantes está fuertemente relacionada con la atención brindada por los servicios de SSyR.

Además de la feminización de la pobreza,⁹ que tiene *a priori* un claro impacto en la realidad cotidiana de las mujeres migrantes (ya que lo tiene en la vida de las mujeres en general), las desigualdades de género se hacen patentes en tanto el peso del control de la natalidad recae mayoritariamente sobre ellas debido a una organización patriarcal que las hace las principales responsables del trabajo reproductivo e incide en la urgencia de una atención en SSyR que reconozca sus especificidades.

Así, la feminización y la autonomización de la migración intergeneracional, junto a la demanda creciente de mujeres migrantes en el sector de servicios domésticos y de cuidados, así como la industria del sexo, se constituye como un reto para la protección de los derechos reproductivos y la promoción de la SSyR de la población migrante femenina (Mora, 2003). El acceso a una SSyR de calidad condiciona fuertemente la autonomía y el proyecto migratorio de dichas mujeres.

⁸ A modo de ejemplo: Nash Ojanuga y Gilbert (1992)

⁹ La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing (1995) recalcó el impacto diferenciado de la pobreza sobre hombres y mujeres. En Uruguay, si bien las mujeres no presentan mayores niveles generales de pobreza que los varones, sí lo hacen en edades reproductivas (Cuaderno n.º 4 del Sistema de Información de Género, Uruguay, 2013).

Frente a esta realidad, se hace más que pertinente comprender qué factores inciden en el acceso a la salud y la atención recibida en Uruguay por estas migrantes. Fundamentalmente, considerando los posibles obstáculos a la hora de decidir el uso de un método anticonceptivo y de protección (Macyp) y cuál, y qué expectativas tienen las personas acerca de su planificación familiar (cuánta distancia hay entre lo ideal y lo real), las posibilidades reales de acceso a la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) y las herramientas para vivir una sexualidad plena. Las prácticas y los comportamientos en relación con la anticoncepción y a la planificación familiar pueden aportarnos pistas interesantes para identificar si alguna de las barreras de acceso a los Macyp o a los servicios de IVE son institucionales o corresponden a otros factores sociales. Esto resulta fundamental a la hora de indagar en una política pública que busca incorporar a las migrantes al sistema de salud, pero no siempre tiene en cuenta sus especificidades.

Investigaciones anteriores a esta¹⁰ en contextos muy diversos notan que las poblaciones migrantes y nacionales no tienen iguales expectativas y conocimientos sobre su propia salud y sobre los servicios de salud del país receptor. La búsqueda y utilización de la asistencia médica es una conducta marcada por la base cultural y la experiencia personal. El grado de autonomía de las mujeres, el miedo o la vergüenza a ser atendidas por un médico varón, los diferentes tabúes sobre la desnudez o los órganos sexuales y los problemas de comunicación con los proveedores de salud emergen como factores que limitan el acceso de las mujeres a estos servicios (Mora, 2003).

La realidad de esta nueva ola de inmigración reciente y la preocupación por garantizar el pleno ejercicio de sus derechos, previstos en la Ley 18.250, en la que se profundizará más adelante, dan origen al interés por investigar la situación de las y los migrantes en Uruguay con el propósito de aportar a la política pública y a los organismos responsables de su gestión (MIDES, 2017). En este marco, la presente investigación busca indagar, desde una perspectiva interseccional de género, en la calidad de atención en SSyR (entendida como la satisfacción de sus demandas específicas) que reciben estas migrantes afrocaribeñas en nuestro país, a través de una metodología cualitativa de abordaje.

Cabe entonces preguntarse en qué medida la atención en SSyR que brindan los diferentes servicios de salud en Uruguay logra satisfacer las necesidades y demandas específicas de las mujeres inmigrantes afrocaribeñas para convertirse en una atención de calidad para ellas.

Esta pregunta, que oficia como disparador inicial, buscará indagar sobre las formas de integración que el Sistema Nacional Integrado de Salud (SNIS) utiliza concretamente con las mujeres inmigrantes afrocaribeñas y en qué medida reconoce o no las demandas específicas emergentes de su situación específica —analizándolas desde una perspectiva interseccional— y las

¹⁰ Así lo muestran investigaciones realizadas sobre el acceso a la salud de las mujeres migrantes en Estados Unidos, Europa y Asia (Cape, 1994; Rice, 1994; Darj y Lindmark, 2002; Carballo *et al*, 2004).

diferencias culturales que estas mujeres traen consigo. Posteriormente, se buscará observar cómo tal percepción impacta en la calidad de la atención recibida por las migrantes afrocaribeñas. Este dilema resulta fundamental en tanto comprendamos el alcance que tiene esta nueva ola migratoria en nuestro país, y no creamos que por existir igualdad establecida en la ley existe igualdad entre los migrantes y el resto de la población. Es menester que el Estado uruguayo sostenga una política de integración que reconozca las especificidades de la población migrante y abogue por su calidad de vida.

El fin de esta investigación se desarrolla en esta línea e intenta dar respuestas a esas interrogantes acerca de las especificidades y demandas de esta población que recientemente arriba al país con sus particularidades y vulnerabilidades. Estas vulnerabilidades pueden ser amortiguadas desde el Estado o pueden calar más profundo, según las diferentes posturas de integración de migrantes que se utilicen. Por ello resulta tan relevante indagar en las formas de exclusión existentes en nuestro país, en el entendido de que la inclusión real en el sistema de salud es uno de los pilares fundamentales de la garantía de los derechos humanos.

Marco conceptual

El género constituye las representaciones sociales, las ideas y las formas de comportamientos que se desarrollan con base en las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres (Lamas, 1999). Estas construcciones diferenciales que se construyen como relación primaria de poder se basan en mitos y símbolos, normativas, instituciones e incluso en la propia subjetividad (Scott, 1996). Así, la división del mundo basada en las diferencias biológicas —sobre todo las que refieren a reproducción y procreación— estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Esta diferenciación se basa en el uso de las diferencias biológicas de los sexos como justificación natural de las diferencias socialmente establecidas y de esta relación arbitraria de dominación (Bourdieu, 2000). Así, lo femenino y lo masculino se conforman a partir de una relación mutua, cultural e histórica.

Pero es necesario considerar el complejo entramado que forma cada punto de partida donde se ubican los sujetos. Cada persona no tiene solo una identidad, sino que es un producto híbrido de las diferentes opresiones y privilegios que le corresponden por cada identidad que la compone. Para analizar y visibilizar este entramado de identidades es que se introduce en la teoría feminista el concepto de *interseccionalidad*. Al contrario de lo que habitualmente se cree,

la transversalidad y la interseccionalidad no son herramientas excluyentes en la intervención para superar la desigualdad de género. Por el contrario, se complementan. La interseccionalidad contribuye a diseccionar con más precisión las diferentes realidades en las que se encuentran las mujeres y por lo tanto puede mejorar la acción política (Expósito Molina, 2012: 205).

La perspectiva de la interseccionalidad emerge de la confluencia de los estudios feministas y de discriminación racial (Fernández Suárez, 2016 en Viveros Vigoya, 2016). La literatura sobre el tema permite establecer *a priori* la relevancia de la interseccionalidad, expresión utilizada para designar la perspectiva conceptual y metodológica que busca echar luz sobre la percepción cruzada, imbricada y superpuesta, de las relaciones de poder (Viveros Vigoya, 2016). Se utilizará en el presente documento el término *interseccionalidad* entendido como un modelo de análisis de las diferencias sociales. Si bien todos los fenómenos sociales pueden y deben ser abordados desde una perspectiva interseccional, esta se hace fundamental para la presente investigación, dado que la población que será objeto de estudio está atravesada por múltiples categorías que condicionan exponencialmente sus vulnerabilidades.

El feminismo interseccional se plantea como una crítica a la mirada feminista hegemónica «blanca», que excluye a todas aquellas identidades de mujeres que no están dentro de ese mundo blanco-heteronormativo-clase media. Así, la interseccionalidad pretende comprender de qué manera se sufren la discriminación y las vulnerabilidades de cada una de las múltiples identidades sociales del género femenino. Desde esta perspectiva se plantea que al tener en cuenta la encrucijada de la variable sexo-género con otras como la etnia-raza, la clase social, la religión, la nacionalidad, la orientación sexual, etc., se abren muchas posibilidades de identificar formas de desigualdades e injusticias.

Partiendo de la idea de que una mujer *blanca y europea* no sufrirá la misma discriminación, ni en grado ni en forma, que una negra, lesbiana y de clase social baja, se deben atender todas aquellas especificidades que generan desigualdades para todas las mujeres que no entren en el modelo hegemónico mencionado. Esta perspectiva habilita a identificar, como aquí convoca, las realidades concretas de mujeres afro y de mujeres migrantes no como una suma de vulnerabilidades, sino como formas específicas y amalgamadas de dominación.

Migración y políticas de integración social

La interseccionalidad como modelo de análisis de las diferencias sociales trae consigo asumir las categorías de género, nacionalidad, clase social y raza como fundamentales para comprender la posición social de los actores. La importancia de la interseccionalidad radica en que al no estar predeterminados sus límites, sirve para introducir otras categorías que permitan desenmascarar distintos ejes de opresión. Así, en el caso de la presente investigación, la situación de ser una persona migrante emerge con sustancial peso. Hablar de políticas de migración es hablar necesariamente también de integración social. Para ello se incorpora aquí la noción de *integración* en su sentido bidireccional, como un proceso que a través del respeto y la aceptación de la diversidad permea tanto a la persona migrante como a la sociedad que la recibe.

El reconocimiento de que la integración de las personas en una sociedad es un proceso que implica tanto a los sujetos que llegan como a los que viven en ella y transforma a ambas sociedades, algo cambia en ellas necesariamente. Un proceso, por otra parte, que se proyecta en todas las dimensiones sociales básicas, en la vida social, política, cultural, laboral, familiar, etc. Todo ello incrementa, sin duda, la diversidad y deja constancia de distintas formas de ver el mundo y de entender las claves de «identidad» de cada sociedad (Añón, 2010: 625).

Siguiendo a Borges Blázquez (2013), la postura política que tiene cada país respecto a la integración de sus migrantes dependerá de sus procesos históricos e institucionales, así como de la evolución de las migraciones a lo largo de su historia. El modelo segregacionista considera al inmigrante como un trabajador invitado temporal o *Gastarbeiter*,¹¹ donde apenas existe una igualdad formal con las minorías étnicas llegando incluso a discriminación por razones de nacionalidad, sin plantear un reconocimiento real de su ciudadanía. Por su parte, el modelo asimilacionista considera al migrante como posible ciudadano en función de su capacidad de ser asimilado, donde los inmigrantes deberán adoptar los ideales del país receptor «aunque ello suponga renunciar a la propia identidad cultural, por lo menos en la esfera pública. La ciudadanía ha de ser idéntica para todos siendo las diferencias de individuos y comunidades relegadas a la esfera privada» (Borges Blázquez, 2013: 39). En este paradigma, el modelo de integración resulta unidireccional en tanto es el/la inmigrante quien se debe adaptar a los mandatos del país receptor.

En el modelo multiculturalista, por el contrario, se da un proceso de integración social bidireccional «puesto que ambas partes alteran su situación de partida, y los inmigrantes participan en la adaptación de las estructuras institucionales» (Borges Blázquez, 2013: 38), que reconoce así las particularidades culturales de las minorías étnicas y migrantes. Aquí hay un claro reconocimiento en la esfera pública de las distintas comunidades etnoculturales, ya que quienes son inmigrantes no deben renunciar a su identidad ni a su cultura para ser integrados. La autora explica que muchos países buscan, a través de sus políticas de recepción de migrantes, sobre todo con las leyes de acogida, ser abiertos y pluralistas, pero esto no implica necesariamente que se deslinden de sus rasgos asimilacionistas. Para ello deben hacer un fuerte hincapié en la cohesión social desde una perspectiva intercultural que conciba realmente a la integración de los/as migrantes como un proceso

De lo anterior se desprende la necesidad de «cruzar» esta categorización de políticas de integración con algún insumo teórico que permita reflexionar respecto a la importancia de *ver, reconocer*, a estas migrantes afrocaribeñas en nuestro país desde sus especificidades. El

¹¹ En referencia a los trabajadores de diversos orígenes que fueron contratados durante la década del sesenta en la entonces República Federal de Alemania debido al déficit de mano de obra para la reconstrucción tras la Segunda Guerra Mundial.

reconocimiento emerge tanto en la categoría teoría de la construcción de ciudadanía y de los derechos sexuales y reproductivos como en la categoría de interseccionalidad y de políticas de integración de migrantes. Así, resulta una oportunidad para esta investigación incluir la perspectiva teórica de Nancy Fraser (1992, 1997) acerca de la redistribución y el reconocimiento, como una última «vuelta de tuerca» para el análisis.

Esta autora permite echar luz, a través de su *teoría del reconocimiento*, sobre las injusticias tanto político-económicas como culturales y simbólicas. Al partir de la diferenciación de los tipos de injusticia que atañen por un lado a la redistribución y por el otro al reconocimiento, se entiende el carácter necesariamente distintivo de enfoque que permite hacer frente a tales injusticias y visualiza su compleja e imbricada realidad. Desde esta visión, la injusticia social se basa en dos dimensiones fundamentales: la socioeconómica, arraigada en la estructura politicoeconómica de la sociedad, y la dimensión cultural-simbólica, arraigada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. La solución a la primera, la redistribución, tiende a minar la diferencia entre los distintos grupos sociales, mientras que de forma simultánea la solución de la segunda, el reconocimiento, impulsará la promoción de las diferencias entre ellos. Así, la tensión entre estas dos soluciones dará lugar al dilema de redistribución/reconocimiento, frente al cual Fraser plantea «integrar los ideales igualitarios del paradigma de la redistribución con aquellos que sean auténticamente emancipatorios en el paradigma del reconocimiento» (1997: 272). Así, la autora plantea una noción de justicia que incorpore los reclamos de igualdad, pero también los de la diferencia, un reconocimiento de las diferentes condiciones de género, etnia-raza, clase y otras diversidades, para poder recién desde este reconocimiento hablar de una verdadera posibilidad de redistribución.

Resulta adecuado entonces considerar este dilema a la hora de observar la realidad de las mujeres migrantes afrocaribeñas en Uruguay, ya que ellas «pueden padecer tanto la mala distribución socioeconómica como el erróneo reconocimiento cultural, sin que pueda entenderse que alguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra; por el contrario, ambas son primarias y cooriginarias» (Fraser, 1997: 31).

La exclusión o la desintegración social no son estados absolutos de cosas. Son parte de una lógica estructural de desigualdades y fragmentación social transmitidas por generaciones, pero eso no quita que dichas situaciones de vulnerabilidad no sean resultado de largas cadenas de mecanismos de exclusión que condicionan fuertemente las trayectorias de vida de las personas. Comprender cómo operan esos mecanismos (abstractos pero de efectos concretos sobre las personas) es parte fundamental de las políticas sociales que apunten a la superación de las vulneraciones y las distancias sociales. Justamente, las distancias sociales se reproducen estructuralmente a través de mecanismos concretos que es necesario develar, en particular

aquellos que enfrentan las mujeres migrantes en el país y, específicamente, en los que repercuten en la garantía de sus derechos sexuales y reproductivos.

Derechos sexuales y reproductivos

En 1979 la Convención sobre la eliminación de toda forma de discriminación contra la mujeres (CEDAW)¹² reconoce los derechos reproductivos de las mujeres y subraya el derecho al acceso a información, educación y a los medios que les permitan a las mujeres el ejercicio efectivo de estos. En simultáneo con la CEDAW, se forjaron movimientos de mujeres que luchaban específicamente por estos derechos reproductivos, principalmente por el control sobre el uso de los métodos anticonceptivos. Hacia 1993 comenzaron a incluirse en ciertos documentos formales de orden internacional cuestiones relacionadas con la sexualidad. En la Conferencia Internacional sobre la Población y Desarrollo (CIPD)¹³ de 1994 en El Cairo se puso en evidencia la necesidad de considerar la libertad de las prácticas sexuales como ámbito de derechos —esto fue impulsado por el alarmante crecimiento de las infecciones por el virus de inmunodeficiencia humana (VIH)—. Pero recién en la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing, en 1995, apareció por primera vez una definición de derechos sexuales que legitimó «la sexualidad» como campo de expresión humana dentro de la esfera pública (Petchesky, 2000, en Amuchástegui y Rivas, 2004).

Garantizar la igualdad de acceso y la igualdad de trato de hombres y mujeres en la educación y la atención de salud y promover la salud sexual y reproductiva de la mujer y su educación [...] La salud reproductiva es un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos. En consecuencia, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia [...] La atención de la salud reproductiva se define como el conjunto de métodos, técnicas y servicios que contribuyen a la salud y al bienestar reproductivos al evitar y resolver los problemas relacionados con la salud reproductiva. Incluye también la salud sexual, cuyo objetivo es el desarrollo de la vida y de las relaciones personales y no meramente el asesoramiento y la atención.¹⁴

Los derechos sexuales y reproductivos, en tanto derechos humanos, son conquistas sociales, ejes centrales de la ciudadanía y de profundización de la convivencia democrática. Pueden definirse

¹² Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*.

¹³ En http://www.un.org/popin/icpd/newslett/94_19/icpd9419.sp/1lead.stx.html

¹⁴ *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*, 1995: 18 y 30.

«en términos de poder y recursos: el poder para tomar decisiones informadas sobre la propia fertilidad, la procreación y el cuidado de los hijos, la salud ginecológica y la actividad sexual, así como los recursos para llevar a la práctica dichas decisiones de manera segura y efectiva» (Petchesky y Correa, 1995). Para poder ejercer estos derechos en igualdad de condiciones es fundamental contar con condiciones habilitantes al respecto y debe estar garantizada la libertad individual para la toma de decisiones y tener condiciones de justicia para que estas sean respetadas (Ramos, 2011).

A pesar de esto, no debemos pensar que los derechos sexuales y reproductivos son binomio inseparable. Por el contrario, son dos conjuntos de derechos diferentes vinculados a la sexualidad. Es fundamental no asumirlos como un todo ni creer que el ejercicio de unos implica ineludiblemente el ejercicio de los otros. Los derechos sexuales fueron posteriores a los reproductivos (Ramos, 2011). Posteriormente a que en Viena y en El Cairo se llegara a un consenso acerca de la importancia de garantizar los derechos reproductivos, en Beijing se planteó la necesidad de garantizar también los derechos sexuales.

Los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva, y decidir libremente respecto de esas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia. Las relaciones igualitarias entre la mujer y el hombre respecto de las relaciones sexuales y la reproducción, incluido el pleno respeto a la integridad de la persona, exigen el respeto y consentimiento recíproco y la voluntad de asumir conjuntamente la responsabilidad compartida de las consecuencias del comportamiento sexual.¹⁵

Como explica Sonia Correa (2003), desde este marco social, histórico y político los derechos sexuales y reproductivos implican una ampliación conceptual y práctica de los derechos y de la ciudadanía, y uno de los principios éticos que fundamentan los derechos sexuales y reproductivos es el reconocimiento de las mujeres como personas capaces de tomar decisiones. La desarrollada conceptualización sobre construcción de ciudadanías y la importancia de los derechos sexuales y reproductivos en este proceso resultan de fundamental interés en esta investigación. Construir la ciudadanía de las mujeres implica también reconocer sus derechos sexuales y reproductivos y la asistencia en salud que estos requieren, según los distintos contextos socioeconómicos en los que se viva.

Los actuales estados democráticos han alcanzado un gran nivel de igualdad legal, principalmente a través del mecanismo de la ciudadanía; pero, este

¹⁵ En <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20S.pdf>

mecanismo no parece suficiente para deshacer algunas desigualdades e injusticias que las mujeres sufren, especialmente en los ámbitos cultural, social y económico (Reverter Bañón, 2008: 33).

Reconocer las desigualdades que atraviesan la efectiva construcción de la ciudadanía es colocar lo personal en el espacio político, es hacer pública y parte del debate la construcción propia de la mujer como sujeto político. Debe tenerse en cuenta entonces esta dimensión de género en la construcción de la ciudadanía y, por tanto, de derechos. Es adecuado entonces también tener presente la noción de *ciudadanía sexual*, en su concepción más amplia, que engloba además la construcción de derechos sexuales y reproductivos. Jeffrey Weeks (1998) plantea un ciudadano sexual que debe enfrentar las complejidades sociales de diferentes maneras según el lugar social en el cual se encuentre. Entonces, lo sexual sería, contradictoriamente, parte de la vida personal pero observado desde una lupa pública.

En esta línea, se recoge el estudio realizado por Ana Bravo (2003), debido a su aplicabilidad al tema que aquí convoca. La autora estudia cómo el género, la etnia-raza y otras variables como la situación económica y legal influyen en el acceso desigual de las mujeres inmigrantes a la salud reproductiva. Este estudio va en consonancia con gran parte de los objetivos de la presente investigación, ya que también Bravo busca indagar en cómo las diferencias culturales pueden no ser comprendidas por los profesionales de la salud, lo que deriva en un peor servicio, en el estudio específico, para la comunidad de Madrid. Así, la autora genera insumos analíticos de gran utilidad para indagar en la posiblemente desigual atención en SSyR en Uruguay.

Es de relevancia entonces indagar en este plano en el cual, en términos de Pierre Bourdieu (2000), el agente de la práctica, el médico o cualquier profesional de la salud, se reproduce culturalmente como un sujeto de su profesión y reitera un *habitus* específico en su modo técnico de actuar que muchas veces causa tensión y produce conflictos por su innovación de esa misma cultura profesional (Schraiber, 2008).

Prácticas profesionales

Resulta pertinente introducir un elemento más que contribuirá de gran manera al análisis de la política pública que aquí convoca, ya que dará un enfoque más adecuado a nuestra perspectiva analítica de esta: las prácticas profesionales. En este trabajo resulta fundamental la noción de *ciudadanía* aplicada a la SSyR —como se desarrolló anteriormente— y allí la ciudadanía se refiere a la capacidad que tienen las y los sujetos de ejercer los derechos que garantiza la normativa vigente. En el caso de los actores de servicios de salud (área médica, enfermería, trabajo social, entre otros), los derechos y las condiciones laborales constituyen un elemento medular en su práctica (Castro, 2015).

La relevancia de las prácticas profesionales en el análisis de la implementación de una política pública es trabajada por diversos autores. Siguiendo a Lilia Blima Schraiber (2008), para llegar a alcanzar el propósito de una atención integral en salud se deben considerar tres planos articulados de manera necesaria e imprescindible: el de las políticas, el de la planificación/gestión de los servicios y el de las prácticas profesionales. Si en el plano de las políticas se ubican los consensos doctrinarios y las normas mediante las cuales se accede a determinados derechos en términos de atención a la salud, es en el ámbito de la planificación y la administración que tales normas y consensos se filtrarán a través de las redes o sistemas en que se organiza la distribución de servicios para la población.

Así, como explica Schraiber, si la política de salud reconoce los derechos de las mujeres, es necesario que dentro de la estructuración del conjunto de servicios y en el funcionamiento interno de los establecimientos de salud estos derechos se traduzcan en acciones y flujos asistenciales adecuados, aceptados y valorados. Pero si todos estos esfuerzos y pretensiones quedan fuera del consultorio médico, o del tratamiento de cualquier profesional de la salud, al cerrar la puerta del consultorio, la acción profesional no podrá concretar ningún consenso éticopolítico o ninguna norma práctica de realización de estos derechos (Schraiber, 2008).

En el entendido del rol fundamental que juegan quienes implementan la política en los servicios de salud, volviendo a la idea de ese espacio de interlocución entre los distintos actores de la política y dadas las características de los procesos de formación de políticas públicas en nuestro país, es que emerge el enfoque de redes como una forma óptima de abordar este tema y su etapa en el ciclo de las políticas públicas. El enfoque de redes, que aparece en la década del noventa, parte de la idea de que en los contextos actuales, marcados por una complejidad creciente de los problemas sociales y una incapacidad de los gobiernos para dar respuestas eficaces a los problemas públicos, las formas de gobernar nuestras sociedades han pasado de un modelo con unas responsabilidades gubernamentales claras y muy bien definidas (caracterizadas por dinámicas jerárquicas y de control) a una nueva forma, más difusa, en que han ido desapareciendo progresivamente las fronteras entre el gobierno y otros actores en la elaboración de políticas públicas (Klijn, 1998).

Este enfoque permitirá observar analíticamente a los actores presentes en la política pública, en el entendido de que estos y sus recursos juegan un rol fundamental en todas las etapas del ciclo de la política. A nivel teórico, el interés reciente en el concepto de redes de políticas públicas puede verse como un intento de contextualizar el proceso, no solo por el hecho de que las políticas tienen lugar en escenarios en los que hay muchos/as actores/as y por tanto ambigüedad en cuanto a preferencias, intenciones, información y estrategias, sino también porque sucede en ciertas redes interorganizacionales de naturaleza más duradera. En este sentido, los problemas, los actores y las

percepciones no son elementos «accidentales» en el proceso de las políticas, sino que están conectados con la red interorganizacional en la que esos procesos ocurren (Klijn, 1998).

Atención médica profesional y prácticas profesionales en el consultorio

Los mecanismos de exclusión y segregación observados en esta población migrante, que engloban instrumentos jurídicos, culturales, políticos, etc., y muestran sesgos de género, formas de discriminación directa e indirecta, exclusiones por cuestiones étnico-raciales, de clase social, de religión, entre otros, se relacionan fuertemente con la atención y el acceso que esta población tenga a los diferentes servicios de salud. Se intenta en el presente trabajo mostrar dicho recorrido causal, hasta poder arribar a como se da el acceso a la SSyR integral. Para ello, es necesario detenerse primero a observar cómo este acceso está condicionado por la interseccionalidad de vulneraciones de estas mujeres en nuestro país. Siguiendo a Luis Mora (2003), el acceso de los y las migrantes a los servicios de salud depende directamente de su situación migratoria, del tipo de inserción laboral que tengan y del nivel de atención de salud que requieran.

Como explicaba una de las entrevistadas¹⁶, por la Ley de Migraciones desde el momento en que la persona ingresa al país tiene cubiertos sus derechos básicos, entre los que se encuentra el acceso a la salud, cuyo prestador por excelencia es la Administración de Servicios de Salud del Estado (ASSE), lo cual evidencia la responsabilidad del Estado en la implementación de la política pública de atención a estas migrantes.

En esos servicios públicos de salud se observan muchas veces a mujeres, solas o con hijos/as, que se encuentran en una situación de vulneración interseccional que, necesariamente, en palabras de los prestadores de salud, determina una «situación vital estresante». En estas mujeres, al desarraigo de su lugar, su cultura, sus círculos sociales y afectivos se suma al encuentro con un país que, visto de afuera, es mucho más habilitante que dese dentro.

Pero en términos de acceso a la salud, lo que condiciona el acceso a la salud no es el lugar de origen, es la forma en que nosotros las vemos. Y nosotros las vemos, a las afrocaribeñas, a todas iguales: trabajadoras sexuales, pobres...¹⁷

En la otra orilla, en los mencionados servicios de salud existen dos elementos que dificultan la atención a esta población. Por un lado, el desconocimiento general de la normativa de atención a la población migrante y, por otro, la hostilidad del personal. Respecto al desconocimiento general de la normativa, si bien los servicios de salud están informados y existe una amplia y efectiva

¹⁶ Entrevista a investigadora especializada en migración.

¹⁷ Entrevista a investigadora especializada en migración.

implementación de los servicios de SSyR en líneas generales, el conocimiento en torno a la normativa migratoria es, en el mejor de los casos, difuso.

Creo que tenemos, y me incluyo, un desconocimiento de la normativa. Eso es un debe que tenemos los que estamos en la coordinación, por lo menos desde el lugar que estoy yo en la coordinación. A mi par, a mi nivel, un poco decimos lo mismo, que hay un desconocimiento de la normativa. Obviamente que conocer la normativa no hace que los servicios funcionen, pero partimos de la base de que hay desconocimiento.¹⁸

Por otra parte, la hostilidad desde los servicios deriva fundamentalmente en cómo la sociedad uruguaya en general trata a sus inmigrantes o a sus ciudadanos/as de origen afro o a aquellos/as con una situación socioeconómica vulnerable, o incluso a las mujeres en general. Estas situaciones se entrecruzan para dar forma a un sujeto (una sujeta) tratado muchas veces de manera no hospitalaria en los centros de salud, donde su situación interseccional, como vimos anteriormente, juega un rol fundamental.

¿Las dominicanas tienen un problema y las afrouruguayas tienen otro? Probablemente tengan muchos problemas parecidos. En términos de cómo los médicos ven sus cuerpos, porque las mujeres afrouruguayas también están mucho más sexualizadas que las mujeres uruguayas no afro.¹⁹

El otro elemento que dificulta el acceso a los establecimientos y servicios son los diferentes obstáculos institucionales a los que se enfrentan las personas migrantes cuando llegan a ellos. El mencionado desconocimiento de la normativa es un claro obstáculo, ya que alimenta un desconocimiento general sobre sus derechos, de los cuales muchas veces ni ellas mismas están completamente informadas, lo que las excluye sin buscarlo.

Tenemos más incógnitas que certezas. Incógnitas sobre su realidad de salud, sus necesidades (podés tener una realidad de salud, pero sus necesidades y por otro lado el camino...), y de normativas que eventualmente nos puedan ayudar a desarrollar servicios más amigables y pertinentes, ¿no?²⁰

Además de ese desconocimiento de la normativa, otro de los elementos que opera muchas veces como mecanismo de exclusión o traba institucional son los requerimientos para quienes acceden a los centros de salud en busca de atención médica. Aquellos que acceden a las

¹⁸ Entrevista a coordinadora de Equipo de SSyR de la Red de Atención Primaria en Salud (RAP) Metropolitana de ASSE.

¹⁹ Entrevista a investigadora especialista en migración.

²⁰ Entrevista a coordinadora de Equipo de SSyR de la RAP Metropolitana de ASSE

mutualistas son los que tienen situaciones laborales más regularizadas, mientras que en ASSE también hay migrantes de similar situación laborales pero también hay otros cuyos trabajos tienen aún más características de informalización o son migrantes que ni siquiera han regularizado su situación en el país. Las personas en esta situación presentan un desafío extra para los servicios de salud, ya que por un lado aparece la normativa de política pública que habilita a garantizar los derechos a toda persona residente en el territorio y, por otro, aparecen personas cuya situación en el país no está legalizada y a quienes, por los protocolos de acceso a los servicios, se les dificulta brindar atención (salvo en casos de emergencia, que sí están contemplados por la ley).

Hasta por la propia forma de acceso: no, están en Salud Pública porque no trabajan o están en Salud Pública porque tienen trabajos... Y para atenderte en Salud Pública necesitás la cédula. Y la cédula es una cosa que nosotros damos por descontada, pero ellos no.²¹

En el acceso a los servicios de salud juegan un rol fundamental las prácticas profesionales —y los tres planos necesariamente articulados: la política en sí como normativa, la planificación y gestión de los servicios, y las prácticas profesionales, ya mencionadas—. Sin las prácticas profesionales adecuadas, cuando se cierran las puertas de los consultorios, falta el último eslabón que garantice el efectivo acceso a las prestaciones de salud y, por ende, que garantice los derechos de quienes asisten a estos servicios.

Aquí se pone en juego la rápida asociación entre conocimiento médico y poder, en tanto hay esferas que son extra técnico-médicas pero que igual son legitimadas por ese poder, sin tener necesariamente que ver con la esfera del conocimiento. En este sentido, muchas veces los profesionales de la salud confieren significado personal, cubriendo sus decisiones de valoraciones morales y autoridad tecnicocientífica, cuando en la realidad tienen apreciaciones de orden ideológico, político, religioso, económico y social hacia las mujeres y sus problemas de salud (Schreiber, 2008). En el caso de las mujeres migrantes esto se hace todavía más evidente en tanto las apreciaciones de los profesionales están necesariamente cargadas de un juicio moral que se mezcla con el juicio clínico e incide directamente en la toma de decisiones asistenciales de cada profesional.

La importancia de las prácticas profesionales fue un claro emergente durante el trabajo de campo del presente trabajo, ya que quienes trabajan cotidianamente con grandes equipos de salud afirmaron que estas no se actualizaron lo suficiente. La normativa existe, pero no siempre se plasma en las prácticas profesionales concretas dentro de los consultorios. Las entrevistadas contrapusieron estas prácticas «duras», que vienen de la «lógica del rezongo», de «eso acá no se hace», y reproducen nociones paternalistas a una práctica profesional con perspectiva de derechos humanos, en formación constante y que busque e innove caminos técnicos y profesionales que

²¹ Entrevista a investigadora especialista en migración.

garanticen los derechos en salud sexual y reproductiva a todas las mujeres que asistan a sus establecimientos.

Y bueno, después tenemos las prácticas profesionales puras y duras, ¿no? De territorio para adentro. Ese es otro gran tema. Ahí tenés todas... intersecciones. De poder médico, la heteronormatividad, maternidad infantil (todavía sigue en tensión pero sigue), género... Le temo más al consultorio que a todo lo otro, ¿no? Porque creo que las prácticas profesionales todavía no cambiaron lo suficiente.²²

El componente cultural que está vinculado a lo anterior —al ejercicio de las prácticas profesionales y a la recepción de esas prácticas por las mujeres— adquiere un valor significativo en tanto estructura la propia concepción de la salud y de las prácticas médicas. Estas mujeres, cuyo origen son países muy diferentes a Uruguay, tienen incorporadas prácticas médicas diferentes, otra calidad de asistencia y otro nivel de intervención del cuerpo. Respecto a la calidad de asistencia, muchas veces en su país de origen el sistema de salud es comparativamente peor que el uruguayo, lo que incide en la percepción que estas personas migrantes tengan sobre el sistema de salud de Uruguay.

Los datos relevados por el Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) en su estudio *Caracterizaciones de las nuevas corrientes migratorias en Uruguay: nuevos orígenes latinoamericanos* de 2017 muestran a partir de su información cualitativa que en lo que refiere al acceso a la salud de las personas migrantes existe una buena valoración del sistema en general sin que se encuentren diferencias según nacionalidad o género. En este aspecto hay una clara incidencia de la tenencia de aportes al Fondo Nacional de Salud (Fonasa), que en la mayoría de los casos deriva en atención en mutualistas. La atención en estas mutualistas es valorada como muy buena, aunque también se destacan debilidades como tiempos extensos y costos extra que estas personas migrantes suelen tener dificultades para afrontar.

En lo que refiere a la atención en ASSE, el principal obstáculo identificado refiere a la exigencia de la cédula de identidad vigente, lo que dificulta el registro en Salud Pública. Esto muestra un obstáculo concreto que se transforma en un mecanismo de exclusión. Allí aparecen varios relatos de usuarios que tienen la cédula de identidad vencida y que por ello no han sido atendidos en ASSE. Un detalle emergente de esta investigación son las confusiones que se generan en el traspaso de mutualista a ASSE, y viceversa, que no son aclaradas en los centros de salud.

Considerando estos datos, y todo lo visto anteriormente, cabe preguntarse qué rol juega la comparación con la asistencia en salud en el país de origen con la percepción de la calidad del

²²

Entrevista a coordinadora de Equipo SSyR de RAP Metropolitana ASSE.

sistema de salud uruguayo. Esta claramente no es una causal lineal ni única, pero sin duda que, con base en los relatos de algunas de las entrevistadas para la presente investigación, se puede plantear cómo el acceso prácticamente universal de todas las prestaciones de salud en nuestro país es una garantía de derechos de salud mucho mayor que la que tenían en su país de origen.

Paralelamente, el ingreso al país de otras realidades culturales trae aparejadas otras concepciones sobre la salud, el cuerpo y los niveles de intervención que son considerados «normales» sobre esos cuerpos. Así, las prácticas médicas uruguayas muchas veces resultan ajenas y se utiliza el SNIS para garantizar otras prestaciones estatales, como la necesidad del carné de salud²³ para acceder a trabajos regularizados. Se hace necesario entonces que las políticas públicas consideren la diversidad cultural a la que se enfrentan a la hora de implementarse.

No, a mí me da la impresión (yo no sé) de que es a demanda. Cuando hay un problema de salud se va al médico, si no, no. Además, porque no hay tiempos... Gente que labura mucho, que no se lleva bien con Estado... Es más bien gente que no va a buscar al Estado a no ser que lo necesite. Asisten al sistema de salud, sí. Asisten porque no tienen más remedio, ¿no? Porque el sistema de salud en Uruguay condiciona muchas cosas. Por ejemplo, el Papanicoloau no te lo dejan al libre albedrío. Es una obligación para poder trabajar. Si no tenés el carné de salud no trabajás.²⁴

Esto muchas veces implica niveles de intervención invasivos o innecesarios de un sistema de salud que, a pesar de ser garante real de atención y derechos, aún no logra comprender que la forma en que percibimos nuestros cuerpos y las formas de intervención de estos tienen mucho de cultural. No comprender esto dentro de la actualización profesional y de todo el sistema de salud conlleva imponer sus lógicas sin atender las especificidades de esta población, instaurando una vez más una política de integración de lógica asimilacionista. Así, estas mujeres migrantes muchas veces acceden a una prestación de salud que no contempla sus especificidades y no tiene en cuenta la adaptación que muchas veces se requiere, de parte de usuarios y prestadores para hacer frente a una atención de calidad a la demanda de estos servicios en la población migrante.

El control de la salud... Capaz que en otros países se genera de una forma diferente, y acá en Uruguay... Las mujeres no están acostumbradas a ir a hacerse todo el tiempo controles como acá que estamos mecanizadas, que nuestros cuerpos están sumamente controlados... Eso cuesta, me parece que es una adaptación que se tiene que hacer. Son mujeres que, capaz, nunca se hicieron un PAP.²⁵

²³ Debido a la poca instalación *de hecho* del carné de salud en el sistema de salud uruguayo actual este se percibe como un obstáculo generalizado.

²⁴ Entrevista a integrante de la dirección de CUDAM.

²⁵ Entrevista a integrante de la dirección de CUDAM.

No, ahí yo lo que veo es que por la vía de lo laboral se establece cierta cultura de control del cuerpo e incorporando una cultura de cuidado que capaz que no traía del país de origen. En eso sí podría decir que hay una nivelación para arriba en el sentido de que, cada vez más, con el mejoramiento de la normativa del trabajo doméstico las mujeres se empoderan más sobre sus derechos... En eso yo creo que hay un relato positivo: en la posibilidad, no necesariamente en la experiencia. En la posibilidad de que pueden contar con una atención, sí.²⁶

Hay cuestiones primordiales como «que te pregunten cómo te sentís» que manifiestan ocurrir en sus países de orígenes y de lo cual en Uruguay perciben la falta, algo que se asociaría a cuestiones de empatía en las prácticas profesionales. Se desprende del trabajo de campo también que estas mujeres tienen otra forma de vinculación con el sistema de salud. Esto debe tomarse en cuenta a la hora de observar el acceso a las prestaciones de salud, ya que es necesario comprender que tienen concepciones diferentes vinculadas a la sexualidad y a la salud, en muchos sentidos.

Se observa claramente cómo la mirada médica excluye toda posibilidad de apropiación real de los derechos sexuales y reproductivos de las migrantes afrocaribeñas. Si bien esto denota una falla en las prácticas profesionales, también evidencia la falta de un programa de capacitación que transforme estos paradigmas y prejuicios de género respecto a la SSyR estas mujeres, lo cual será considerado, por su evidente relevancia y urgencia, como una recomendación de política pública en el apartado final.

Conocimiento, prácticas y uso de métodos anticonceptivos

Hemos visto hasta aquí cómo la integración social de las migrantes, y específicamente de las mujeres migrantes de los llamados nuevos orígenes latinoamericanos, tiene diferentes mecanismos segregacionistas y de exclusión, y también como esto se refleja en obstáculos en el acceso a los servicios de salud. Resulta pertinente ahora detenernos durante este apartado y el siguiente, en dos especificidades de la SSyR, sobre los cuales, a lo largo del proceso de esta investigación, emergieron pistas acerca de su acceso desigual, atravesado por múltiples variables, entre las mujeres migrantes y las uruguayas: el acceso y uso de métodos anticonceptivos y las barreras existentes a la IVE.

En el marco de la Ley 18.426 sobre Salud Sexual y Reproductiva, el Estado se compromete como ente rector y compromete a su vez a los prestadores de salud como proveedores de servicios para garantizar los derechos sexuales y reproductivos. Esto incluye el acceso a una canasta de

²⁶ Entrevista a abogada especialista en migración.

métodos anticonceptivos y de protección amplia y de calidad que permita contemplar las diferentes necesidades sexuales y reproductivas de las personas a lo largo de su vida.

En el entendido de que la sexualidad es una dimensión fundamental de la vida de las personas que se desarrolla a lo largo de toda la vida y que es atravesada por aspectos biológicos, psicológicos, sociales y culturales, se hace aún más pertinente comprender qué factores inciden a la hora de decidir emplear un Macyp y no otro —o de no usar ninguno— y qué expectativas tienen las personas acerca de su planificación familiar —cuánta distancia hay entre lo ideal y lo real—. Las prácticas y comportamientos en relación con la anticoncepción y la planificación familiar pueden aportarnos pistas interesantes para identificar si alguna de las barreras de acceso a los Macyp o a los servicios de IVE son institucionales o corresponden a otros factores como la religión o la educación. En este sentido, observar el acceso y uso de los Macyp en las mujeres migrantes permitirá indagar acerca de las barreras institucionales generales que se presentan en torno al acceso a los métodos, pero también en esos otros factores —la religión o educación—, los cuales, con fuerte contenido cultural, atraviesan transversalmente las percepciones sobre el propio cuerpo, la sexualidad y la planificación familiar.

En este marco, garantizar el acceso universal a los métodos anticonceptivos y de protección como prestación obligatoria para todo el SNIS ha sido parte de las estrategias para garantizar los derechos sexuales y reproductivos que viene implementando el Ministerio de Salud Pública (MSP). La canasta está conformada por anticoncepción oral hormonal combinada, monofásica y trifásica, anticonceptivos orales de progestina y de emergencia, condones, dispositivos intrauterinos (DIU), ligadura tubárica y vasectomía. Se destaca un logro fundamental desde 2010, cuando se incluyó el aseguramiento de Macyp en el presupuesto nacional, lo cual garantiza la sustentabilidad de sus compras anuales.

Teniendo en cuenta esto y lo estipulado por la Ley de Migraciones, las mujeres migrantes tienen derecho al pleno acceso a los servicios de SSyR, entre los que se encuentra la asesoría y acceso a métodos anticonceptivos en los servicios de salud. Resulta pertinente, como se ha hecho hasta el momento, observar las especificidades de este acceso, elección y uso de métodos en las mujeres migrantes, ya que, como se mostró anteriormente, estas tienen especificidades que hacen necesario introducir otras variables que interseccionen con la de género para un adecuado análisis. Como ya se dijo, la variable género no puede ser tomada al margen de otras como etnia-raza o clase social, ya que esto modula las diferentes experiencias de las mujeres dentro del sistema de salud y, por tanto, del acceso y utilización de métodos anticonceptivos.

Y en cuanto al sistema de salud, las personas que... Las mujeres migrantes que yo conozco tienen algunas necesidades muy específicas. No siempre hacen uso de los servicios a los que tienen derecho, muchas veces por falta de información. Por ejemplo: en la anticoncepción, es clarísimo. Cuando necesitan el servicio, de alguna manera, llegan al servicio de salud. Pero no

sabían que tenían derecho a anticoncepción, condones o a otro tipo de cosas.²⁷

Como explica Mora (2003), el uso de métodos anticonceptivos varía dentro de la población migrante y está influido por la inserción en el mercado de trabajo, el número de hijos/as, el estado civil, el lugar de residencia y la religión, entre otros. Pero, por otra parte, los datos señalan que generalmente las mujeres migrantes muestran tasas de uso de anticonceptivos y de acceso a la planificación familiar más bajas que las de las nacionales, lo que muchas veces suele traducirse en mayores tasas de fecundidad. A pesar de ello, se evidencia también que las tasas de fecundidad y el uso de anticonceptivos entre mujeres migrantes y nacionales tiene a reducirse cuanto más tiempo llevan residiendo en el país las migrantes.²⁸

La reproducción, la fecundidad, la maternidad y el uso de métodos anticonceptivos como parte de una planificación familiar integral no son solo fenómenos biológicos, sino también hechos simbólicos donde existen sentidos y significados compartidos que son producidos y reproducidos en un contexto sociocultural y económico dado. La posibilidad de elegir un Macyp de forma informada y adecuada a las necesidades y preferencias de las mujeres tiene mucho que ver con su capacidad de autonomía, en forma bidireccional. En otras palabras, es fundamental para la autonomía de las mujeres poder elegir un Macyp y manejar su planificación familiar, pero también estas capacidades están atravesadas transversalmente por la autonomía que las mujeres tienen *a priori*, una autonomía que se ve diezmada en las situaciones de vulnerabilidad de estas migrantes latinoamericanas.

En muchas personas migrantes, ese método y el vínculo que tienen con los métodos anticonceptivos es otro. No es *esto es una herramienta para mi proyecto de vida, lo elijo y lo dejo cuando yo quiero*, sino que es, como que *alguien tomó la decisión por mí*. Y ese alguien pudo haber sido el Estado, mi padre (la figura paterna es muy clara)... Entonces, ahí la consejería es... Hay que escuchar mucho además de hablar, porque sino estás hablando de cosas que la persona no ve reflejadas en su esquema conceptual de para qué son los métodos anticonceptivos.²⁹

Al contrario de lo que muchas veces se cree, y como se mencionaba anteriormente, una investigación realizada en España (Prado, 1997 cit. en Bravo, 2003) muestra que estas diferencias de uso no se deben a un problema de desconocimiento, sino que apuntan hacia factores socioculturales como elementos determinantes a la hora de evaluar el cómo y el porqué de las

²⁷ Entrevista a integrante del Programa Salud, Mujer y Género de ASSE.

²⁸ Makatjane, 1997; Abbasi-Shavazi y MacDonald, 2000; Spycher y Sieber, 2001; Penn y Lambert, 2002; Omondi y Ayiemba, 2003; Mora, 2003; Carballo y otros, 2004; Sargent, 2005; UNFPA, 2006a, todos citados en Mora, 2007

²⁹ Entrevista a integrante del Programa Salud, Mujer y Género de ASSE.

prácticas anticonceptivas de las inmigrantes. Como se desprende también de una de las entrevistas, la incomunicación entre el profesional médico y la paciente se puede deber no solo a una barrera idiomática (barrera que no existe con la mayoría de las migrantes latinoamericanas), sino también por el recurso constante de explicar las dificultades de promoción y aceptación de métodos en términos de irracionalidad o ignorancia, lo cual es fruto en gran parte de la disposición que algunos profesionales tienen sobre algunos colectivos de mujeres migrantes como presas de un sistema patriarcal férreo o como incapacitadas para tomar decisiones autónomas y adecuadas. Esto contribuye no solo a la posibilidad de diagnósticos y a una consejería equivocada, sino que también crea desigualdades en la atención médica y apunta a un creciente racismo (Muynck, 1997 cit. en Bravo, 2003).

En cuanto a lo relacionado con las prácticas profesionales y la promoción y correcta asesoría en los métodos anticonceptivos, explica Bravo (2003) que las sobreinterpretaciones que muchas veces los profesionales de la salud hacen tienden a «encapsular» a las migrantes de los países en desarrollo en categorías pautadas más por los estereotipos que por el conocimiento de los elementos étnicos concretos que pudieran estar obstaculizando la relación entre profesional y paciente. Otro elemento relevante en este sentido es la subvaloración de la variable étnico-racial, es decir que existen situaciones en el consultorio en las que esta pertenencia es relevante y sin embargo el profesional de la salud no logra verla. A su vez, tener en cuenta solamente una perspectiva biológica a la hora de prescribir métodos anticonceptivos conduce a asumir erróneamente que estos pueden tener éxito sin considerar otras variables sociales y culturales.

Se observa en este sentido que al hablar de *fallos* en la anticoncepción se asume que se trata de un fallo del uso de los métodos por la mujer, y muchas veces se las llega a tildar de irresponsables o de ignorantes. La cuestión subyacente a este tipo de problemática es una discordancia entre la manera en que el profesional enfoca la práctica anticonceptiva y la forma específica de enfocarla sobre las mujeres inmigrantes que acceden al servicio. Esto deviene en una falta de sensibilización hacia las diferencias entre las mujeres a la hora de anticipar o afrontar un embarazo no intencional, que no solo responde a carencias informativas sino a muchas otras variables que decantan de su situación interseccional (Méndez, 1987 cit. en Bravo, 2003).

Claro, la eficacia del método está directamente vinculada a la forma en que vos los uses, pero además, la propia idea de anticoncepción es cultural.³⁰

Pero por eso, porque yo creo que el uso de pastillas también requiere un conocimiento adicional, otro tipo de capital cultural...³¹

Por ejemplo, ahora cuando tuve a la bebé, la ginecóloga, cuando fui, me recetó un anticonceptivo, me dijo que utilizara ese que era muy bueno, pero como yo me sentía cómoda con este que utilizaba, volví a utilizar este que era el que estaba utilizando. Pero las dominicanas, por lo general, optamos

³⁰ Entrevista a investigadora especialista en migración.

³¹ Entrevista a abogada especialista en migración.

por el inyectable. Me preguntó si me quería amarrar y yo le dije que si ella podía, sí, pero me dijo que antes de venir a hacer la cesárea tenía que llenar un formulario. Y el formulario no lo llené... No sé, sí quería, pero había tantas cosas que llenar.³²

Así, observamos que las especificidades que rodean a estas mujeres migrantes latinoamericanas tienen gran influencia en la elección de métodos anticonceptivos, en su sostenimiento y en la satisfacción con el método y, por tanto, en su planificación familiar. Las especificidades culturales que aquí juegan un rol primordial también tienen que ver con la oferta de métodos en sus países de origen. El método que parecería ser menos utilizado por las migrantes — a partir de información cualitativa³³— son las pastillas anticonceptivas. Esto contrasta con los datos sobre uso de anticonceptivos en las mujeres uruguayas, entre quienes el método más usado es el preservativo (42 %), seguido de cerca por las pastillas anticonceptivas (32 %), según los datos de MYSU (2013).

Sí, habría que ver el acceso a métodos que tenían, que eso no es menor, capaz acceder todos los días a un paquete de pastillas no era tan fácil. Claro, acá están los servicios de salud, las farmacias, o comprás venta libre y tenés una farmacia en cada esquina... O sea, acceder a un paquete de pastillas mensual no es difícil. Claro, el implante vos te lo ponés y estás cinco años que no tenés que ir a ningún lado, no tiene ningún control en particular, solo que no quedés embarazada. Si ellas tenían más dificultades para acceder al servicio de salud... Lo mismo, siguen siendo cosas que pienso, que puede ser que en sus países de origen tenían más dificultad para acceder a métodos y en ese sentido es un método que... resuelve. El DIU también. Son diez años... Para alguien a quien le es dificultoso acceder a métodos, es ideal. Las contraindicaciones se verán en cada caso, pero en el panorama general es un método que sería bueno. Y la verdad es lo que usan.³⁴

Cuando yo llegué acá, lo primero, yo me manejo con inyección, de tres meses. En mi país utilizan inyección y todavía se usa. Acá el doctor me dijo que antes se utilizaba, pero ya no porque venían haciendo daño y la sacaron del mercado. Cuando fui, el doctor me sugirió anticonceptivos o una pastilla. Esa nunca la usé. La oral nunca la utilicé.³⁵

³² Entrevista a migrante dominicana.

³³ Queda clara la necesidad de generar datos cuantitativos en este sentido, así como en las cuestiones mencionadas en apartados anteriores.

³⁴ Entrevista a integrante de Equipo SSyR de RAP Metropolitana ASSE.

³⁵ Entrevista a migrante afrocaribeña.

Se observa aquí la relevancia de las prácticas culturales en el uso de los métodos anticonceptivos. La oferta de Macyp en nuestro país no suele coincidir con las del país de origen, fundamentalmente por las diferencias poblacionales y las decisiones políticas de las autoridades de salud en torno al tema. Esto repercute en el servicio brindado a las migrantes afrocaribeñas, ya que deben cambiar sus pautas anticonceptivas y adaptarlas a las ofertadas aquí, sin acceder a demasiada información al respecto.

Estos cambios tienen necesariamente un alto impacto en la planificación familiar, en las herramientas de prevención de embarazo no intencional y en un sentido amplio en la sexualidad de forma integral, incluso en la vinculación de la sexualidad con el placer de dichas mujeres, que no solo se encuentran vulneradas debido al desarraigo y a las situaciones de exclusión que viven en nuestro país, sino que muchas veces deben lidiar con un servicio de salud que intenta garantizar su acceso a Macyp, pero que muchas veces termina, desde la postura asimilacionista que vimos anteriormente, sin considerar sus especificidades, generando así una dificultad crucial en su proyecto migratorio.

Las decisiones de las mujeres respecto a la elección, al uso, a la falta de uso o a la discontinuidad de Macyp pueden estar influidas por las percepciones que tengan en cuanto a los riesgos y los beneficios de la anticoncepción, las inquietudes sobre efectos secundarios y el juicio en cuanto a la forma en que ciertos métodos pueden afectar las relaciones con sus parejas. Se desprende de lo anterior la importancia de un marco de comprensión que permita interpretar de forma adecuada las categorías de percepción desde las que las migrantes enfocan el hecho reproductivo, con todas las connotaciones que para ellas tiene. Solo así estará preparada la política pública para ofrecer una atención sanitaria adecuada que contribuya al fomento de la libertad, la autonomía y la capacidad de decisión que les permita efectivamente organizar su vida y tener la planificación familiar que deseen (Bravo, 2003).

Resulta fundamental entonces considerar la oferta, el asesoramiento y los espacios de consultoría de los métodos anticonceptivos como parte de la integración real a un sistema de SSyR que permita ser permeado por la multiculturalidad. A pesar de que se observan los esfuerzos, fundamentalmente del MSP y de ASSE de otorgar una amplia canasta de Macyp que se adapte a las necesidades de todas las mujeres que hagan uso de sus servicios, comprender las particularidades antes mencionadas a la hora de la elección y del uso efectivo del método y es de suma importancia incorporarlas tanto en las prácticas profesionales como en las distintas esferas del sistema de salud donde se busque avanzar en la calidad de la atención en SSyR de las mujeres migrantes. Porque, como bien se sabe desde los distintos ámbitos en que se trabaja en SSyR, los métodos anticonceptivos más eficientes son los que las mujeres eligen informada y autónomamente.

Consideraciones generales de la atención en salud sexual y reproductiva de las migrantes afrocaribeñas en Uruguay

Resulta pertinente comprender cómo es efectivamente la SSyR a la que acceden estas mujeres migrantes y poder, a partir de allí, arribar a algunas conclusiones acerca de los problemas de política pública que existen en la incorporación efectiva de las mujeres migrantes a los servicios de salud en Uruguay. Debe tenerse en cuenta que, como explica Borges Blázquez (2007), muchos países buscan a través de sus políticas de recepción de migrantes —sobre todo con las leyes de acogida—, ser abiertos y pluralistas, pero esto no implica necesariamente que se desprendan de sus rasgos asimilacionistas. Para ello deben hacer fuerte hincapié en la cohesión social desde una perspectiva intercultural para concebir realmente a la integración de los/as migrantes como un proceso que permee mutuamente a dicha población, pero también al sistema de salud.

Hay que empezar nosotros, desde Uruguay, desde el Estado, desde las organizaciones feministas, a integrar las preocupaciones de esas mujeres. Empezar a generar proyectos, lugares de contención para esas mujeres migrantes que están llegando al país totalmente desprotegidas y sin entender una cantidad de cosas y sin nosotras entender una cantidad de otras. Me parece imprescindible generar un intercambio entre la población que está llegando a nuestro país y nosotras, las mujeres que acompañamos, que estamos metidas en la movida feminista. Poder ver cuáles son las necesidades de esas mujeres y acompañar, realmente.³⁶

Esto se apoya en una entrevista a una organización de la sociedad civil, lo cual no es menor, ya que cabe plantearse si este rol no debería estar mayormente garantizado por el Estado (se reconoce que algunos organismos del Estado tienen competencia con población migrante, por ejemplo, el MIDES). Como explica la normativa (el *cruce* emergente de la revisión entre la Ley 18.250 y la Ley 18.426), las mujeres migrantes en nuestro país tienen pleno derecho al ejercicio de su ciudadanía y es obligación del Estado prestarles atención en SSyR adecuada.

Dicho proceso implica necesariamente un verdadero reconocimiento de esta población, en el sentido establecido por Fraser (1997) en su dilema sobre redistribución-reconocimiento. Siguiendo esta perspectiva y todo lo visto hasta el momento, entendemos que estas mujeres padecen tanto la mala distribución socioeconómica como el erróneo reconocimiento cultural. Y, en el entendido de que el reconocimiento y la distribución son bidireccionales y se afectan mutuamente, debemos darle el peso adecuado a ambas, para asumirlas como injusticias primarias y cooriginarias.

³⁶ Entrevista a integrante de Mujeres en el Horno.

En este sentido, adquiere vital importancia desde los servicios de SSyR una postura de verdadero reconocimiento cultural de estas mujeres. Una atención en SSyR justa y que garante de los derechos establecidos por el Estado uruguayo debe considerar las cuestiones básicas de reconocimiento cultural, donde género, etnia-raza, costumbres anticonceptivas y la forma de vivir la sexualidad tienen mucho que ver.

Son choques culturales. Porque, obviamente, el tema de la salud sexual y reproductiva se da dependiendo, también, del contexto. Y el contexto cultural que ellas tienen en cuanto a la salud y a pensar la salud sexual y reproductiva, y en cuanto a los derechos de la mujer... Todavía estamos en desfasaje. Entonces, llegan esas mujeres acá, a un lugar, un territorio, donde son diferentes esas prácticas que hay. Cuesta esa adaptación: nosotros a ellas y ellas a nosotros. Entonces, creo que hay un trabajo re importante y re interesante para empezar a construir a partir de ahí.³⁷

A todas las mujeres nos cuesta hablar de nuestra sexualidad, no todas las mujeres tenemos la libertad para hablarlo y decirlo. Entonces, imaginate mujeres que están mucho más condicionados por una cantidad de otras cosas. Capaz que nunca ni siquiera lo hablaron con sus amigas más cercanas, primas, tías, hermanas... Entonces, a veces, muchas veces, cuesta hablar sobre las cosas que quiero. Hablar sobre aborto cuesta mucho. Y más para mujeres que lo tienen súper arraigado como algo que está mal, algo negativo, un delito que vos estás cometiendo. Porque en los lugares que ellas están eso es así y hay una creencia muy fuerte en Dios. Es el lugar desde donde ellas han aprendido y se han construido como mujeres. Entonces, venir a uno donde se estén haciendo las cosas, un poco, diferentes, obviamente te trastoca un poco. O decís que acá son todos unos locos o usás el mecanismo que hay. Capaz te adaptás a él o capaz no...³⁸

La relevancia de asumir este reconocimiento justo desde las políticas públicas, tiene sentido si entendemos que el ejercicio de la SSyR refleja políticas de salud que hacen referencia directa a los derechos de ciudadanía. Como explica Sonia Correa (2003), los derechos sexuales y reproductivos implican una ampliación conceptual y práctica de los derechos y de la ciudadanía, y que uno de los principios éticos que fundamentan los derechos sexuales y reproductivos es el reconocimiento de las mujeres como personas capaces de tomar decisiones. Así, la salud sexual y reproductiva es indisoluble de la construcción de ciudadanía de las mujeres, y por tanto, indisoluble del acceso a una salud integral. Elemento que está contemplado en la Ley de Migraciones.

No, no. A la salud. Lo que pasa es que la salud, hoy en día, cuando vos hablás de salud tenés integrada la salud sexual y reproductiva. Si bien

³⁷ Entrevista a integrante de Mujeres en el Horno.

³⁸ Entrevista a abogada especialista en migración.

nosotros muchas veces la sacamos para darle prioridad, nadie concibe un sistema de salud sin la salud sexual y reproductiva.³⁹

Y más concretamente, si vemos el caso de los derechos sociales: en general, los migrantes, no es que exista una política específica de garantizar derechos sociales, sino que en realidad se ha dado que acceden porque tienen la posibilidad, tienen redes, preguntan donde tienen que preguntar, pero no existe una política de acercamiento y de información de esos derechos. En el caso de la salud sexual y reproductiva es claro que las migrantes han sido las grandes ausentes de las discusiones, incluso en el movimiento feminista.⁴⁰

Las personas migrantes entonces no tienen políticas de abordaje específicas donde sean consideradas sus especificidades, menos aún en lo que respecta a SSyR. A pesar de esto, desde la línea de acción pública están disponibles estos servicios médicos, siempre y cuando su residencia en el país este legalizada. Cuando esta población acude a los servicios de salud, como vimos anteriormente, se encuentra con diferentes barreras institucionales que no siempre son visibilizadas y problematizadas, incluso ni por ellas mismas. Esto se suma a que, dadas las características de los servicios de salud de sus lugares de origen, se han acostumbrado a un Estado poco presente y acudir a los servicios de salud es algo que solo ocurre en casos de urgencia u obligación por prestaciones. Ello relativiza en cierta manera la percepción que estas mujeres migrantes tienen sobre el sistema de salud uruguayo y puntualmente sobre la SSyR. Muchas veces consideran innecesarios algunos controles o la información brindada sobre métodos anticonceptivos o acceso al IVE como escasa. La relativización es comparativa, en nuestro país, a pesar de todas las dificultades vistas hasta el momento, las personas migrantes tienen cubierta su atención en salud y todas logran acceder a métodos anticonceptivos y asisten regularmente a consultas.

Habrà muchos aspectos que hacen que la migración sea forzada, pero tiene mucho de autónoma en el sentido de que ellas comandan (por decirlo así) su proyecto migratorio. O sea, vienen para enviar plata a su familia. Muchas de ellas tienen hijos en el país de origen. Entonces, de alguna manera, vos podés ver cierta continuidad en lo que ellas experimentaron, su perspectiva de derechos de salud sexual y reproductiva en el país de origen y cómo lo terminan proyectando acá. O sea, cuáles son los umbrales que puede llegar a tener una dominicana en un hospital público en Uruguay si en Dominicana no tienen gasas ni siquiera para limpiar a los bebés, o toallas... O sea, conviven realidades distintas, pero eso no significa que una migrante,

³⁹ Entrevista a integrante de dirección de CUDAM.

⁴⁰ Entrevista a abogada especialista en migración.

porque en el país del que viene la situación sea mucho peor no tiene por qué aceptar que se den condiciones que igualmente atentan contra...⁴¹

Es importante puntualizar aquí una vez más la relevancia que tiene la SSyR en la construcción de la autonomía de las mujeres, y en su capacidad de decidir conscientemente si quieren tener hijos/as, cuándo, si no desean hacerlo, qué métodos utilicen para ello, cómo esto afecta sus cuerpos y su sexualidad, y qué decisiones toman en este sentido. Es entonces fundamental entonces hincapié en aquellas poblaciones vulnerables, como la de esta última ola migratoria, fuertemente feminizada y atravesada por múltiples vulnerabilidades que complica su proyecto migratorio, y claramente también su proyecto de vida, donde en el caso de las mujeres la capacidad de decidir sobre su planificación familiar y tener los medios para actuar en consecuencia a lo decidido se hace urgente, ya que, como hemos visto, la garantía de derechos en nuestro país se hace visible en la normativa pero no siempre en la realidad.

Yo creo que hay de todo. Y creo que las políticas referidas a la salud tienen mucho que ver (volvemos a insistir) en la posibilidad de los derechos de ciudadanía.⁴²

Entonces creemos que es una de las poblaciones en la que se tiene que hacer real hincapié, en trabajo, toda la promoción de salud sexual y reproductiva en esas mujeres. Porque no es solamente el aborto, son todos los otros procesos que tiene la salud sexual y reproductiva, que, muchas veces no se está contemplando en este tipo de población.⁴³

Se debe considerar también la capacidad de agencia de estas mujeres, entendida como su capacidad de empoderamiento. En este sentido, si bien las mujeres migrantes afrocaribeñas parecen habitar en los márgenes simbólicos de nuestro país y su SSyR también se ubica en los márgenes de las líneas de la política pública expuesta a múltiples vulnerabilidades, no encarnan estas vulnerabilidades en su totalidad, sino que logran construir espacios de autonomía en esos márgenes, a través del agenciamiento personal de su SSyR y del apoyo de organizaciones de la sociedad civil. Esto es, por un lado, fundamental desde el punto de vista de la política pública, en tanto se considera a la población objetivo de la política pública como agente activo de estas y se evita el riesgo de rozar la ya mencionada infantilización de estas migrantes. Por otro, coincide con la idea de que el género no es un destino inmutable, sino que existen posibilidades para su construcción y donde la construcción de autonomía en los márgenes parece ser posible. Esa construcción de autonomía en los márgenes mucho tiene que ver con entender a las mujeres como sujetos políticos y con cómo se las caracteriza a la hora de elaborar políticas públicas con perspectiva de género.

⁴¹ Entrevista a integrante de la dirección de CUDAM.

⁴² Entrevista a integrante de la dirección de CUDAM.

⁴³ Entrevista a integrante de Mujeres en el Horno.

Creo que algo que es interesante es que cuando una persona decide migrar tiene que tener cierto capital no solo económico sino social para identificar la posibilidad de movilidad. O sea, cierta consciencia de clase en el sentido de que identifica dónde está y ve en la experiencia de migrar una posibilidad de cambio.⁴⁴

Sobre todo porque, no siempre parece relevante pero, cómo puede cambiar la experiencia vital de la migración una mujer que logra... Las mujeres migrantes, por lo general, alcanzan una autonomía acá que no tenían antes y cómo esa autonomía puede ser una autonomía en el ejercicio de su sexualidad.⁴⁵

Se observan en este apartado las formas en que el sistema de salud no integra adecuadamente a las migrantes y genera deficiencias en su atención en SSyR. Esto se agudiza en tanto no existen líneas de acciones específicas que contemplen la temática, lo cual revela una falta de reconocimiento de estas demandas y de las mujeres migrantes como sujetos plenos de derechos en nuestro país.

Conclusiones

Luego de un largo y exhaustivo análisis enfocado en varias dimensiones que construyen el acceso a la SSyR de estas migrantes, y desde una perspectiva analítica de género e interseccional, se arriba a algunas conclusiones incipientes que buscan arrojar luz sobre las especificidades a ser contempladas a la hora de crear una verdadera política pública de integración de las personas migrantes — con foco, en este caso, en la SSyR. Las dificultades de relevar el tema a través del campo y desde lo teórico, muestran que, salvo algunos casos, no hay una preocupación latente por el tema. *La necesidad de incorporar una perspectiva de género e interseccional a las políticas públicas enfocadas en la salud no es una prioridad actual del Estado*, mucho menos en lo que refiere a la atención en SSyR a migrantes cuyas necesidades y especificidades de demandas nos arrojan luz sobre el *statu quo* fuertemente arraigado en las prácticas profesionales y en las instituciones públicas en líneas generales.

El crecimiento de los flujos de origen latinoamericano es el motor fundamental de la reversión del saldo migratorio en Uruguay y en varios países de la región. Tanto la integración económica como la confluencia del progresismo en la normativa regional resultan un marco fecundo para estos flujos, donde se destaca la incorporación de República Dominicana, Haití y Venezuela al circuito migratorio del Cono Sur, como orígenes de fuerte crecimiento reciente⁴⁶

⁴⁴ Entrevista a abogada especialista en migración.

⁴⁵ Entrevista a integrante de Mujeres en el Horno.

⁴⁶ Haití no es un origen numéricamente significativo en Uruguay, pero sí en Argentina y Brasil (MIDES, 2017).

(MIDES, 2017). Son estas migrantes, con características particulares de raza-etnia y clase social, quienes se enfrentan en Uruguay a *formas de segregación y discriminación específica* que limitan su proyecto migratorio.

De esta forma, las líneas de política pública —que son las prestaciones que emergen de la normativa en migración y SSyR—muestran que, tanto si hablamos de migración como cuando hablamos de SSyR, existe una suerte de ceguera cultural que se suma a una recurrente ceguera de género de parte de los profesionales o los establecimientos de salud.

La exclusión y segregación a la que son expuestas en múltiples situaciones se traspola a los mecanismos institucionales de segregación, que en todas sus esferas de atención depende de la voluntad del profesional o trabajador de la salud respecto a facilitar el acceso de las personas migrantes y brindar una asistencia sanitaria de calidad que se adecue a sus demandas.

Si las instituciones y las líneas de política pública enfocadas a la salud reconocen los derechos de las mujeres migrantes, es necesario que dentro de la estructuración del conjunto de servicios y en el funcionamiento interno de los establecimientos de salud estos derechos se traduzcan en acciones y flujos asistenciales que sean adecuados, aceptados y valorados. Pero si todos estos esfuerzos y pretensiones se quedan fuera del consultorio médico o del tratamiento de cualquier profesional de la salud al cerrar la puerta del consultorio, la acción profesional no podrá concretar ningún consenso éticopolítico o ninguna norma práctica de realización de estos derechos (Schraiber, 2008).

Esto parece ser una preocupación incipiente en algunas autoridades, fundamentalmente de la Salud Pública, ya que está comenzando a observarse que las prácticas profesionales necesitan ser actualizadas y deben dejarse permear por estas transformaciones culturales que demandan una activa renovación en la atención en SSyR.

El acceso de las migrantes afrocaribeñas a la salud se dificulta debido a trabas institucionales que mucho tienen que ver con la exclusión general de la que son objeto en Uruguay. Trasladar estos mecanismos de exclusión a la atención sanitaria es algo que no puede suceder. El Estado debe hacer foco allí para erradicar estas posibles situaciones, así como también debe enfocarse en las prácticas profesionales que no se adhieran a una perspectiva real de derechos humanos y que reproduzcan estas exclusiones que solo generan rechazo de las y los migrantes a las instituciones estatales y acentúan así sus vulnerabilidades.

La relevancia de la SSyR en una concepción integral de la salud parece ser un tema saldado. La atención de calidad en estos rubros no siempre se hace efectiva en los hechos, ya que para la población en general se ponen en juego cuestiones como educación sexual, prácticas profesionales y uso de las prestaciones de dichos establecimientos. Es esperable que si esto aún genera

dificultades en la población uruguaya en general, se acentúe en una población que se encuentra en la encrucijada de múltiples vulnerabilidades que socavaban sus derechos.

El acceso, uso y sostenimiento constante y efectivo de un Macyp está fuertemente atravesado por variables como clase social y pertenencia cultural. Esta última debe tenerse en cuenta a la hora de asesorar y garantizar consultoría sobre Macyp. Una SSyR y la capacidad de decidir sobre una planificación familiar integral no son solo fenómenos biológicos, sino también hechos simbólicos con sentidos y significados compartidos producidos y reproducidos en un contexto sociocultural y económico dado.

En lo que respecta a los mecanismos de exclusión consecuencia del obstáculo en el acceso a prestaciones de SSyR que han emergido transversalmente a lo largo del trabajo, se observa una mayor discriminación de la asumida en nuestro país. Los obstáculos resultan difusos y son invisibilidades muchas veces como trabas burocráticas o institucionales. Esto deriva en constantes situaciones de exclusión o discriminación, tanto en los servicios de salud como en el resto de las prestaciones estatales. Si bien el acceso existe, en los hechos no se traduce en una verdadera garantía de derechos, sino más bien en apariencias engañosas sobre las garantías que tienen estas mujeres migrantes en nuestro país (como en el caso del acceso a la IVE).

La SSyR es un nodo central en la igualdad de género. Habilita la capacidad de autonomía de proyecto de vida de las mujeres, la libertad de decidir sobre su propio cuerpo de forma informada y consecuente. Esto adquiere relevancia también en el caso de las mujeres migrantes, cuya situación en nuestro país está permeada por múltiples vulnerabilidades y necesitan aún más de esas garantías del Estado para contar con un adecuado acceso a todos los ámbitos de la SSyR, pero ha de ser un acceso que no intente ser asimilacionista de las especificidades culturales y de trayectoria de vida que estas mujeres traen consigo, sino que tenga un trasfondo verdaderamente integracionista y de respeto a la multiculturalidad.

Bibliografía y fuentes

Bibliografía

- Acosta, A. (2015). *Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas y la violencia de Género las Mujeres. La representación de la otredad.* Ciudad de México: Flacso.
- Aguilar, L. (2007). «Marco para el análisis de las políticas públicas», conferencia pronunciada en el *Encuentro Presencial de la Maestría en Políticas Públicas Comparadas*, enero, Ciudad de México.

- Aguilar Villanueva, L. (2007). «Marco para el análisis de las políticas públicas», conferencia pronunciada en el *I Encuentro Presencial de la Maestría en Políticas Públicas Comparadas*, enero, Ciudad de México.
- Alvarado, M. (2016). «Epistemologías feministas latinoamericanas». *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 1, n.º 3, julio-septiembre, pp. 9-32. Disponible en: <http://revista.religacion.com/article-mariana-alvarado.html> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Amuchástegui, A. y Rivas, M. (2004). «Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales». *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 19, n.º 3, (57), pp. 543-597. Disponible en: <http://www.aleph.org.mx/jspui/bitstream/56789/21783/1/19-057-2004-0543.pdf> [Consultado el 16/10/2018].
- Añón, M. J. (2010). «Integración: una cuestión de derechos». *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 186, n.º 744, julio-agosto, pp. 625-638. Disponible en: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1214> [Consultado el 16/10/2018].
- Borges Blázquez, L. (2013). *Inmigración y políticas públicas de integración: la evolución de un proceso inacabado*. Valencia: Institut de Drets Humans, Universitat de València.
- Bourdieu, P. ([1983] 2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bravo, A. (2003). «Desigualdades en la salud reproductiva de las mujeres inmigrantes en Madrid». *Migraciones*, n.º 13, pp. 137-183. Disponible en: <http://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/view/4318> [Consultado el 16/10/2018].
- Brown, J. (2007). *Ciudadanía de mujeres en Argentina. Los derechos (no) reproductivos como bisagra, lo público y lo privado en cuestión*. Buenos Aires: Flacso.
- Caballero, M. y otros (2008). «Las mujeres que se quedan: migración e implicación en los procesos de búsqueda de atención de servicios de salud». *Salud Pública México*, vol. 50, n.º 3, pp. 241-250. Disponible en: <http://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=16965> [Consultado el 16/10/2018].
- Castro, R. (2015). *Habitus profesional y ciudadanía: hacia un estudio sociológico sobre los conflictos entre el campo médico y los derechos en Salud Reproductiva en México*. Ciudad de México: s/e.
- Consejo Nacional de Género (2018). *Estrategia Nacional para la Igualdad de Género 2030*. Montevideo: Inmujeres, MIDES. Disponible en: http://www.inmujeres.gub.uy/innovaportal/file/93961/1/estrategia-nacional-para-la-igualdad-de-genero_web.pdf [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Cóppola, F. (2013). «Interrupción voluntaria del embarazo y objeción de conciencia en Uruguay». *Revista Médica del Uruguay*, vol. 29, n.º 1. Disponible en: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S1688-03902013000100008&script=sci_arttext [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Correa, S. (2003). *Los derechos sexuales y reproductivos en la arena política*. Montevideo: MYSU.

- Diconca, B. (2012). *Caracterización de las nuevas corrientes migratorias. Informe MIDES*. Montevideo: MIDES.
- Expósito Molina, C. (2012). «¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España». *Investigaciones Feministas*, vol. 3, pp. 203-222. doi: 10.5209/rev_INFE.2012.v3.41146.
- Franco, J. (2012). «Análisis de factibilidad», en *Diseño de políticas públicas. Una guía práctica para transformar las ideas en proyectos viables*. Ciudad de México: lexe editorial.
- Fraser, N. (1992). «Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente» en Calhoun, C. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts y Londres: The MIT Press.
- Fraser, N. (1997). «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler». *Social Text*, n.º 52-53, pp. 279-289.
- García Prince, E. (2008). «Políticas de Igualdad, Equidad y Gender Mainstreaming ¿De qué estamos hablando? Marco conceptual». *América Latina Genera*, proyecto regional de PNUD. San Salvador: PNUD.
- Gil Hernández, F. (2009). «Estado y procesos políticos: sexualidad e interseccionalidad», en *Seminario «Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica»*, Río de Janeiro, Brasil.
- Guzmán Ordaz, R. (2009). *Hacia un análisis interseccional de los procesos migratorios feminizados y la ciudadanía*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Hernández Sampieri, R.; Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, M. P. ([1991] 2010). *Metodología de la investigación*. Ciudad de México: Interamericana Editores, 5.ª ed.
- Herrera Mosquera, G. (2012). «Repensar el cuidado a través de la migración internacional: mercado laboral, Estado y familias transnacionales en Ecuador». *Cuadernos de Relaciones Laborales*, vol. 30, n.º 1, pp. 139-159.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Madrid: Grijalbo.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2013). *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad social en Uruguay*, Fascículo 1. Montevideo: Ediciones Trilce-INE.
- Klijn, E. (198). «Policy Networks: An Overview» en Kickert, W. J. M. y Koppenjan, J. F. (eds.) *Managing Complex Networks*. Londres: SAGE.
- Koolhaas, M. y Nathan, M. (2013). *Inmigrantes internacionales y retornados en Uruguay: magnitud, selectividad y reinserción laboral en tiempos de crisis económica internacional*. Montevideo: Programa de Población, Universidad de la República.
- Lamas, M. (1999). «Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma» en Portugal, A. M. y Torres, C. *El siglo de las mujeres*. Santiago de Chile: Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres.
- Lasswell, H. (1996). «La orientación hacia las políticas», en Aguilar, L. F. (ed.), *El estudio de las políticas públicas*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.

- Leyva Flores, R. y Quintino Pérez, F. (eds.) (2011). *Migración y salud sexual y reproductiva en la frontera sur de México*. Ciudad de México: Cuernavaca.
- López, A; Amorín, D.; Benedet, L.; Carril, E.; Celiberti, L.; Güida, C.; Ramos, V. y Vitale, A. (2005). *Adolescentes y sexualidad: significados, discursos y acciones en Uruguay. Un estudio retrospectivo (1995-2004)*. Montevideo: Universidad de la República-UNFPA.
- Lugones, M. (2005). «Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color». *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 25, pp. 61-76. Disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Martínez Pizarro, J. (2007). «Feminización de las migraciones en América Latina: discusiones y significados para políticas», en *Seminario Mujer y Migración*, Región de la Conferencia Regional sobre Migración, San Salvador, El Salvador.
- Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) (2012). *Caracterización de las nuevas corrientes migratorias en Uruguay. Inmigrantes y retornados: acceso a derechos económicos, sociales y culturales. Informe final. Asesoría Macro en Políticas Sociales*. Montevideo: MIDES. Disponible en: http://eva.fhuce.edu.uy/pluginfile.php/40696/mod_resource/content/0/libromigrantes_v_ersionweb_hb_1.pdf [Consultado el 16/10/2018].
- (2017). *Caracterización de las nuevas corrientes migratorias en Uruguay. Nuevos orígenes latinoamericanos: estudio de caso de las personas peruanas y dominicanas. Informe final*. Montevideo: MIDES. Disponible en: http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/75559/1/investigacion_caracterizacion2017_final_digital.pdf [Consultado el 16/10/2018].
- Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres) (2012). *Contribuciones para comprender y medir la pobreza desde la perspectiva de género*. Cuadernos del Sistema de Información de Género, 4. Montevideo: MIDES.
- Mora, L. (2003). «Las fronteras de la vulnerabilidad: género, migración y derechos sexuales y reproductivos», en *Derechos humanos y trata de personas en las Américas: resumen y aspectos destacados de la Conferencia Hemisférica sobre Migración Internacional*. Santiago de Chile: CEPAL-UNFPA, Serie Seminarios y Conferencias, 33. Disponible en: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/6669> [Consultado el 16/10/2018].
- Ministerio de Salud Pública MSP (2014). *Sistematización de políticas y estrategias del Departamento de Salud Sexual y Reproductiva. Período 2010-2014. Informe técnico, Uruguay*. Montevideo: MSP.
- Mujer y Salud Uruguay (MYSU) (2013). *Necesidades y demandas en salud sexual y reproductiva en mujeres uruguayas. Informe 2013*. Montevideo: MYSU.
- Nash Ojanuga, D. y Gilbert, C. (1992). «Women's access to health care in developing countries». *Social Science & Medicine*, vol. 35 (4), pp. 613-617. doi: 10.1016/0277-9536(92)90355-T
- Organización Internacional de las Migraciones (OIM) (2011). *Perfil migratorio de Uruguay*. Montevideo: OIM.
- Parsons, W. ([1997] 2007). *Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*. Ciudad de México: Flacso.

- Pateman, C. (1995). «Críticas feministas a la dicotomía público-privado», en *Perspectivas feministas en teoría política*. Buenos Aires: Paidós.
- Píriz, G. (2016). *Derechos sexuales y derechos reproductivos: resistencias al condón femenino en Uruguay*. Montevideo: Flacso.
- Prieto, V. y Koolhaas, M. (2014). «Retorno reciente y empleo. Los casos de Ecuador, México y Uruguay», en Gandini, L. y Padrón, M. (coords.) *Población y trabajo en América Latina: abordajes teórico-metodológicos y tendencias empíricas recientes*. Montevideo: s/e.
- Ramos, V. (2011). *Derechos sexuales y reproductivos en adolescentes de Montevideo*. Montevideo: Flacso.
- Reverter Bañón, S. (2008). *Sociedad civil, ciudadanía y género*. Castellón: Universidad Jaume I.
- Revuelta Vaquero, B. (2007). «La implementación de las políticas públicas». *Revista Dikaion*, vol. 21, n.º 016, pp 135-156. Disponible en: <http://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/1379> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Rodríguez Portilla, N. E. y Martínez Rojo, C. (2011). «Salud sexual y reproductiva, anticoncepción e interrupción voluntaria del embarazo en las mujeres inmigrantes latinoamericanas». *Revista Electrónica Trimestral de Enfermería*, n.º 23. Disponible en: <http://scielo.isciii.es/pdf/eg/v10n23/enfermeria3.pdf> [Consultado el 23 de octubre de 2018].
- Schraiber, L. B. (2008). *Acción técnica y acción moral: el doble carácter de la práctica de los profesionales de la salud. Apuntes para un debate*. Ciudad de México: UNAM.
- Scott W., J. (1996). «El género: una categoría útil para el análisis histórico» en Lamas, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: PUEG.
- Scribano, A. (2008). *El proceso de investigación social cualitativo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Subirats, J.; Knoepfel, P.; Larrue, C. y Varone, F. (2008). *Análisis y gestión de políticas públicas*. Madrid: Ariel.
- Urrua, E.; Muñoz, A. y Peña, J. (2013) «El análisis del discurso como perspectiva metodológica para investigadores de salud». *Revista Enfermería Universitaria*.
- Viveros Vigoya, M. (2016). «La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación». *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17. doi: 10.1016/j.df.2016.09.005
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. Ciudad de México: Paidós-PUEG-UNAM.

Fuentes

- Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) (2013). *Dossier Espacio Migrantes*. Montevideo: MIDES.
- Ley de Migraciones n.º 18.250, publicada el 17 de enero de 2008, Uruguay. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18250-2008/76> [Consultado el 22 de octubre de 2018].

-
- Ley sobre Salud Sexual y Reproductiva n.º 18.426, publicada 10 de diciembre de 2008, Uruguay. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18426-2008> [Consultado el 22 de octubre de 2018].
- Ley sobre Interrupción Voluntaria del Embarazo. Ley del Aborto n.º 18.987, publicada 30 de octubre de 2012, Uruguay. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18987-2012> [Consultado el 22 de octubre de 2018].
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*. Disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm> [Consultado el 22 de octubre de 2018].
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1995). *Resoluciones aprobadas por la Conferencia de Beijing*. Disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20S.pdf> [Consultado el 22 de octubre de 2018].

Cuando el viaje se siente en el cuerpo: algunas reflexiones sobre viajes, nomadismo y género

**When gender becomes evident.
Some thoughts on travel, nomadism and gender**

Laura Mercedes Oyhantcabal

Licenciada en Ciencias Antropológicas¹ – Maestranda en Estudios de Género y de la Mujer²

mercedes.oyhant@gmail.com

Recibido: 30.07.18 Aceptado: 17.09.18

Resumen

Luego de realizar la investigación etnográfica *Brotos nómades, elegir el viaje como modo de vida en la sociedad actual*. Una aproximación antropológica me decidí a abordar uno de los ejes que resultó más evidente durante el trabajo de campo: la intersección del género y del viaje. En este artículo tomo algunos fragmentos de esta etnografía para explorar y reflexionar acerca de cómo la dimensión de género atraviesa las prácticas de viaje, en particular las de las viajeras que eligen viajar como modo de vida. El análisis se presenta en dos etapas: las reacciones y los discursos que se generan cuando una mujer enuncia que va a partir de viaje sola y cómo esto es vivenciado por ella, y los distintos encuentros y situaciones que se dan durante el viaje en los que el género se torna una categoría clave de análisis. En particular me detengo en relatos sobre situaciones de peligro, miradas y juicios respecto a las prácticas de viaje de estas mujeres.

Palabras clave: Nomadismo; Género; Viajeras

Abstract

After writing the ethnographic research *Nomadic sprouts, travelling as a way of life in today's society*. An anthropological approach I have decided to address one of the lines that stood out when I was doing field work: the intersection of gender and travel. In this article I take some examples of this ethnography to reflect on the dimension of gender through travel practices, particularly those of women travelers who choose travel as a way of life. The analysis is presented in two stages: the reactions and discourses that emerge when a woman states that she is planning to travel alone and how this is experienced by her, and the different encounters and situations that occur during the trip in which gender becomes a key category of analysis, in particular I focus on stories about dangerous situations, judgments and stares about the travel practices of these women.

¹ Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

² Máster GEMMA en Estudios de Género y de la Mujer, Universidad de Granada, España. Becada por Erasmus Mundus.

Keywords: Nomadism; Gender; Women travelers

Introducción

Recuerdo la cara de disgusto que puso mi madre cuando un buen día le dije que me iba de viaje a Centroamérica «por tiempo indefinido y sola». Yo tenía veinte años, estudiaba periodismo y soñaba con ser reportera de guerra. A pesar de su enfado inicial y el miedo a que su hija fuera secuestrada o nunca más volviera, mis padres me apoyaron con resignación (Boned y otros, 2014: 10).

Esta anécdota que narra Cristina Morató en el prólogo del libro *Viajeras* se reitera en muchas historias de mujeres que deciden emprender un viaje.

Lo he escuchado muchas veces en la radio, en la televisión, lo he leído en noticias, en críticas y reflexiones, y siempre repiten, una y otra vez, la misma idea: las mujeres viajamos solas aunque estemos acompañadas de otras compañeras, amigas o familiares. Pero también al viajar solas, dicen, nos ponemos en riesgo, nos colocamos en situaciones de peligro. En definitiva, estamos solas de a dos, de a tres, de a miles, y el viaje es absolutamente inseguro para nosotras. Pero ¿por qué? ¿Es que solo dejamos de estar solas si tenemos un varón al lado? ¿Es que los espacios que transitan lxs viajexs son puramente masculinos y no entienden de mujeres habitándolos?

Hace casi dos años, en 2016, realicé una etnografía sobre viajexs en la que buscaba conocer e interpretar cuáles eran las prácticas y discursos de quienes eligen el viaje como modo de vida y para ello viajé, como parte del trabajo de campo. Es decir, como parte de mi etnografía multisituada, realicé trabajo de campo en Montevideo, la ciudad en la que vivo, con viajexs que pasaban por allí, y emprendí viaje para contactar con ellxs en otros lugares y para compartir su modo de vida y así conocerlo mejor. Viajé, y al viajar —al viajar sola acompañada de mí misma o al viajar sola con una compañera de viaje— se encarnaron en mí, en mi cuerpo, algunos miedos, muchos de ellos provenientes de esas varias historias que había escuchado o leído. Me pasaron y sentí cosas, me relataron historias y compartí situaciones con viajeras que hablaban de una condición que nos atravesaba a todas. Al viajar se me hizo evidente la cuestión de género.

Cuando escribí la etnografía en 2016, aunque no abordé el trabajo desde la perspectiva de género, me resultó claro que era una categoría que podía enriquecer muchísimo el análisis, por lo que, abordarla era, sin duda, una cuenta pendiente. En este artículo, finalmente, me propongo presentar y explorar la cuestión de género en los viajes de aquellas personas que eligen el nomadismo como modo de vida. En una primera instancia me gustaría presentar quiénes son estas personas, cómo se diferencian de otrxs viajexs como turistas y migrantes y por qué se motiva su viaje. Luego, en un segundo momento, me gustaría presentar algunas anécdotas y relatos de viajeras que nos ayuden a pensar la cuestión de género en el viaje, a problematizar la mirada androcéntrica que han tenido las prácticas viajeras y los discursos sobre los viajes. Por

último, me propongo presentar algunas reflexiones que nos ayuden a pensar el viaje en clave de género.

Emprender ruta: elegir el viaje como modo de vida

En muchas sociedades encontramos a lo largo de su historia al viaje como práctica bajo diversos motivos: expansión territorial, explotación de recursos nuevos, intercambios comerciales, difusión de ideas religiosas, exploración, entre otras. En particular, existe una forma del viaje, el turismo³ —propio de las sociedades occidentales—, que ha tenido un creciente desarrollo en las últimas décadas con la globalización, el avance del capitalismo y el desarrollo tecnológico en transporte y comunicación.

La posibilidad de viajar se ha tornado más cercana a ciertos sectores de nuestra sociedad y, con ello, algunas formas de viaje se han vuelto más frecuentes. En lo que a nosotrxs nos concierne, una cantidad considerable de personas elige una forma de viaje que podría estar asociada al turismo mochilero pero que toma otras características: no implica una organización y estructuración previa, no proyecta el regreso al lugar de origen, propone una vida siempre en movimiento y exige el desarraigo permanente de un territorio fijo, de algunos lazos vinculares y de ciertos bienes materiales. Algunas personas abandonan la vida sedentaria para embarcarse en un viaje permanente porque eligen el nomadismo como estilo de vida.

El interés por este tema tuvo como resultado mi tesis de investigación *Eligiendo ser nómade en la sociedad contemporánea. Una aproximación a las prácticas y discursos de quienes eligen el viaje como modo de vida* (Oyhantcabal, 2016) en la que, a través de una etnografía multisituada,⁴ busqué —como ya dije— comprender cuáles eran los discursos y prácticas asociados a las personas que eligen⁵ viajar como modo de vida por tiempo indefinido. En torno a tres ejes que organizaron la investigación —los sujetos viajeros, el tiempo y el espacio, y las formas de financiación— busqué responder preguntas como: cómo se identifican y autorrepresentan estxs viajexs, cuáles son sus motivaciones y propósitos para vivir viajando, cómo se vinculan con otrxs viajexs o con personas «locales»,⁶ de qué forma habitan el tiempo y el espacio, dónde se quedan,

³ La mayoría de las definiciones entienden al *turismo* como un viaje temporario y voluntario cuyo objetivo es visitar un lugar alejado del hogar. En las sociedades occidentales está asociado al descanso y al esparcimiento, muchas veces en respuesta a una necesidad de escape o de pausa de la vida cotidiana. Se reconoce que el turismo es una gran industria que no está desvinculada de los procesos políticos, económicos y sociales (Nogués, 2009).

⁴ Etnografía que sigue las redes, conexiones y relaciones ya que lo que busca investigar es móvil, global y múltiplemente situado (Marcus, 2001).

⁵ La palabra *eligen* tiene aquí una importancia especial, ya que este modo de vida aparece como una elección libre del individuo que no está atravesada por cuestiones específicamente económicas o políticas. Es decir, hay una distancia importante, que es necesario enfatizar, entre estos viajeros y aquellas personas que migran o que buscan refugio en otros países.

⁶ A lo largo de este trabajo se utilizará el término *locales* para hacer referencia a la gente propia del lugar que los viajeros visitan. Este es un término utilizado por ellos y aparece muy frecuentemente en sus discursos, razón por la que se opta por mantenerlo.

cuáles son sus actividades diarias y cuáles son sus prácticas de financiación para reproducir su modo de vida.

Para bocetar y clarificar el tema de investigación, en esta primera parte me propongo ahondar en estos dos conceptos que se articulan en la tesis: el viaje y los modos de vida, y ponerlos en relación con los viajeros etnografiados.

Tomo de James Clifford (1995), quien estudia los viajes y los vincula con la práctica antropológica y el turismo, su concepto de *viaje*, ya que me parece fundamental para entender cómo en esta práctica se ponen en relación una serie de elementos que a simple vista quizá parezcan inconexos. El autor plantea que el viaje es una parte integral del nuevo orden posmoderno de movilidad y remarca la diferencia entre el viaje y el desplazamiento a través de lo que él denomina «el mito del viaje». Asumir el viaje como un desplazamiento donde el que se desplaza es «por definición alguien que goza de la seguridad y el privilegio de moverse con una relativa falta de condicionamientos» es parte del mito del viaje. Por el contrario, «los viajeros se desplazan bajo el efecto de poderosas presiones culturales, políticas y económicas, y [...] algunos de ellos son unos privilegiados desde el punto de vista material, mientras que otros están oprimidos» (Clifford, 1995: 15-16). Al viajar, la persona se pone en relación con un otro espacial y subjetivo, en esta «zona de contacto», como la llama Mary Louise Pratt (2010), y allí se da una redefinición del viajero respecto a ese otro, en la que las identidades son negociadas recíprocamente y el lugar de quien viaja es definido por la significación simbólica que se le da a sus prácticas, a sus discursos y a su *estar ahí*. Entonces, asumir que todas las personas viajeras son iguales o que se relacionan de la misma forma con el/la otro o con el espacio es un mito.

En suma, como menciona Almudena Hernando:

Cuando hablamos de viajes lo hacemos como si nos estuviéramos refiriendo a un hecho objetivo, que se puede describir como si la realidad fuera la misma para todas las personas. Pero en realidad, no hay nada que refleje más la subjetividad y la identidad de una persona que entender el tipo y las características de los viajes que emprende (2012a).

Ahora, situar al viaje como modo de vida implica entenderlo como la elección «libre»⁷ de un sujeto de un proyecto de vida particular, donde la posibilidad de esa elección habla, también, de las condicionantes que atraviesan a esa persona que viaja. Aunque su elección de viaje pueda tener motivaciones muy fuertes, existen condicionantes de género, clase, capital económico y sociocultural, entre otros, que pueden facilitar o dificultar esa elección y que restringen los

⁷ Elijo poner la palabra *libre* entre comillas para hacer alusión a lo ideológico del término. En realidad, esta «libertad» de la que se habla en las sociedades occidentales, neoliberales, que permitiría que uno elija el proyecto de vida que más le apetezca, está atravesada por una serie de condicionantes, o sujeciones, como los de clase, género, raza, capital cultural, trayectoria familiar e individual, entre otras.

espacios y la forma en que lxs viajexs van a moverse y a vincularse con sujetos, espacios y tiempos.

En particular, la cuestión de género es una condicionante, o aun mejor, es una relación de poder que dificulta la elección para las mujeres. Esto se torna evidente cuando al desear emprender el viaje se nos hace cuerpo la vulnerabilidad que nos hace sentir el hecho de ser mujeres *solas en la ruta* y de no estar acompañadas por un varón. Como mujer podés pensarte viajando pero, como plantean Verónica Boned y otros «hay un problema: sos mujer y te da miedo. Para un hombre es más fácil» (2014: 13). Son muchas las viajeras que hablan de estos miedos que afloraron a la hora de visualizarse viajando o de afrontar la reacción de otra persona al plantearles su deseo de viaje.

Como señala Clifford (1995), la elección del viaje como modo de vida puede tener motivaciones que expresan búsquedas, aprendizajes, sentires, interpelaciones y exploraciones diversas, en general asociadas a los intereses de quien viaja, que consideran la movilidad espaciotemporal como base. Michel Maffesoli (2004) entiende que el/la nómade, en su anhelo por una vida basada en lo cualitativo, o lo hedónico, y el deseo de romper con el confinamiento domiciliario de la sociedad moderna, decide partir de viaje en busca de aquello que no encuentra en su lugar.

La vida errante, desde este punto de vista, es la expresión de una relación diferente con los otros y con el mundo, menos ofensiva, más suave, algo lúdica y, claro, trágica, pues se apoya en la intuición de lo efímero de las cosas, de los seres y de sus relaciones (Maffesoli, 2004: 28).

Nikolas, un viajero alemán de 22 años que hospedé por *Couchsurfing*⁸ en mi casa en Montevideo, me habló una tarde que salimos a caminar por la ciudad sobre los motivos que lo llevaron a elegir el viaje como modo de vida. Inspirado en el viajero Christopher McCandless, personaje de la película *Into the Wild* de Sean Penn (2007), decide partir de viaje para explorarse y descubrirse viviendo como un vagabundo, descubriendo el mundo y las distintas formas de vida, viviendo diariamente de lo que la gente le pudiera ofrecer y desarraigado de sus bienes materiales. Al respecto, menciona:

Hay distintas formas de viajar, y las respeto a todas. No encontré a nadie que viajara como yo, porque yo elegí viajar como pobre sin serlo. Esa fue la forma de viaje que yo encontré y que me hizo feliz, otros encuentran otras formas. [...] Creo que cada uno busca conocerse a sí mismo, busca un modo de vida que lo haga feliz, en el que pueda hacer lo que realmente quiere hacer. Es difícil encontrar esta respuesta, pero generalmente situarte en

⁸ Plataforma web que permite a los usuarios ofrecer servicios de alojamiento y hospitalidad entre viajeros y anfitriones: www.couchsurfing.com

una cultura y un sitio desconocido es la mejor forma de encontrarte, de buscarte. Así podés ver las diferencias, y cómo funcionaría esto de otra forma. Si elegís el desafío de ser mochilero, te vas a quebrar o caer muchas veces, pero esta será la mejor oportunidad para pararte nuevamente y así darte cuenta de lo que sos capaz de hacer. [...] Poco a poco te darás cuenta con qué tipo de personas te complementás. Y, sí, hoy día puedo decir que me conozco mejor que antes, pero lo fui aprendiendo día a día.⁹

Considero fundamental señalar que las motivaciones¹⁰ que llevan a lxs viajersxs a elegir el viaje como modo de vida se distancian de las de lxs migrantes. Rápidamente, podría decir que lxs últimxs se trasladan por cuestiones económicas, sociales o políticas que lxs llevan a instalarse en un nuevo lugar, ya que algunos de estos aspectos les imposibilitan o dificultan seguir viviendo en su país. Como señalan Gilles Deleuze y Felix Guattari (2004), la práctica nómada de lxs viajersxs, a diferencia de la migrante, apuesta a una vida siempre en *intermezzo*, siempre entre un lugar y otro, se alcanza un lugar sabiendo que se abandonará luego de un tiempo. Por otro lado, lxs turistas realizan un viaje, en general enfocado al ocio o descanso, por un período determinado, a sabiendas de que luego de este retornarán a su lugar de origen, a diferencia lxs viajersxs nómades, que viajan por tiempo indeterminado.

Luri, una viajera argentina de treinta años que conocí en Budapest, Hungría, ilustra esta idea cuando menciona

... quiero conocer el mundo, pero yo no pago por alojamiento ni consumo lo mismo [que una turista]. Yo ando por ahí, sin rumbo, conozco miles de camas y conoceré muchas más, conozco mucha gente. No tengo mi lugar ni lo quiero. Ando en ruta.

⁹ Traducción propia: «There are so many ways of traveling and I respect them all. I haven't found anyone like me, 'cause I choose to be poor on purpose. That's the way I found that made me happy, other people find other ways. [...] Well, I think everybody is looking for himself. For a way of life how to live happy and to do what we really wanna do. And it is not easy to know that. And usually a trip to any foreign culture and place is the best way to yourself. Because you can see the difference and see how it also works in a different way. And if you take the challenge of backpacking you will often break and fell, but this is the best opportunity to take your chance to stand up again. And then you figure out to what you are able to do. [...] And little by little you will figure out with what kind of people you fit. And yes!, now I can say I know myself better than ever before. But I learn every day.»

¹⁰ En general, podría decir, aunque cuando realicé la investigación no puse el foco específicamente en ello, que no encontré grandes diferencias entre las motivaciones y búsquedas que me expresaron viajeros y viajeras para elegir el viaje como modo de vida. Sería interesante ahondar, en una investigación futura, sobre los deseos que los impulsan a viajar, observar si existen motivos diferenciados entre hombres y mujeres y hacer foco en cómo se actualizan estos deseos en el viaje en sí. Respecto a la etnografía (Oyhantcabal, 2016), las motivaciones que aparecían en común entre hombres y mujeres referían al deseo de transformar la cotidianeidad en la que se encontraban, de partir en busca de más flexibilidad y libertad, así como de encontrarse en situaciones nuevas y desconocidas que posibilitaran un encuentro distinto consigo mismos. Un aspecto resultó evidente, y lo trabajaré con mayor detenimiento en los apartados posteriores de este artículo: las viajeras debieron afrontar una serie de miedos e inseguridades respecto al viaje que eran muy pocas veces mencionados por los viajeros.

Ella se identifica con la imagen de la mochilera, porque carga con lo que necesita a los hombros, y con la de nómada, ya que no cree tener un lugar de retorno; está en constante movilidad. Respecto a los motivos de su viaje me cuenta que elige el viaje como modo de vida para escapar del agobio que le genera su vida cotidiana. Con dos trabajos en los que invertía casi doce horas por día, apenas llegaba al dinero suficiente para vivir con una amiga en una ciudad que le consumía muchas horas al transitar de un sitio a otro. Al proyectar a futuro su vida de esta forma, sentía un agobio tan fuerte que la impulsó a llevar adelante alguna acción que le permitiera transformar su realidad, así es que decidió partir de viaje.

Elegir un modo de vida es un proyecto integral que atraviesa las diversas dimensiones de la vida de una persona, comprende preferencias en cuanto a prácticas, experiencias, consumo de productos, disposiciones corporales, discursos, entre otras. Un viajero chileno que conocí en Berlín, Ricardo, y que viaja hace más de 15 años, me dijo un día charlando algo que me ayudó a dar cuenta de la magnitud en la que viajar atraviesa su vida. Anoté en mi diario de campo: Para mí viajar es la vida misma. No sé vivir de otra forma. Me di cuenta de que la vida está ahí en movimiento, que necesariamente hay que salir, moverse, disfrutar de lo que me da la ruta. El ver lugares distintos, personas, comidas, culturas diferentes y aprender de todos un poco me ha modificado no solo en mi forma de pensar, sino también de sentir (Ricardo).

La cuestión de los modos de vida toma vigor con los procesos de individualidad que se dan en el contexto de avance del capitalismo y la urbanización. Como plantea George Simmel (2001), estos procesos tienen sus orígenes en siglos anteriores con el desarrollo de la vida moderna en la que la libertad individual era uno de los pilares fundamentales, sobre todo en las grandes ciudades o metrópolis que permitían darles a las existencias personales un mayor impulso hacia la individualidad. La interacción de individuos poseedores de un cierto grado de libertad, lo que Simmel denominó «cultura subjetiva», permite la diferenciación entre estos individuos, y los grupos sociales que ellos conforman. Estos procesos de diferenciación e individualidad conllevan a la complejización de la vida urbana. Evidentemente, no todas las personas eran poseedoras de los mismos grados de libertad, por lo que esas interacciones entre individuos no se daban de forma armónica, sino que en los formatos conflictos más o menos estables que conforman la «cultura objetiva» (Pinheiro, 2010).

Hoy día, la vida en grandes ciudades, que, como dice Gilberto Velho (2010), amplía el universo de experiencias y el acceso a modos de vida diversos y alternativos, la fluidez de las relaciones sociales y la desestabilización de las categorías sociales de la modernidad, conduce a los sujetos, aún con mucha fuerza, a la necesidad de una identidad propia que les dé unicidad. La elección de un «estilo de vida» como parte de esa individualización, podría llegar a ser hasta más significativa que la clase social, pero está siempre condicionada por factores como la edad, la

clase, el género, la raza y la etnicidad, es decir, no se trata de elecciones descontextualizadas ni absolutamente libres (Wheaton, 2004).

Con relación al género, vemos que este impulso hacia la individualidad, hacia una mayor libertad, es históricamente propio del hombre, con lo que las interacciones entre individuos que dieron lugar a la diferenciación y la individualidad fueron interacciones entre varones. Las mujeres debieron de recorrer un camino mucho más largo y desafiante para desarrollar su individualidad y aún hoy las identidades muy individualizadas de las mujeres son cuestionadas e interpeladas, ya que a las mujeres se les ha adjudicado históricamente una «identidad relacional»¹¹ (Hernando, 2012a). En este sentido y en relación con el viaje, entendido como un exponente de la individualidad, este ha sido una práctica propia del mundo de lo masculino. Lo que esto implica será desarrollado con mayor profundidad en el próximo apartado para dar cuenta de lo que conlleva para una mujer o para un hombre elegir el viaje como modo de vida.

Por último, para cerrar este primer apartado, me gustaría exponer brevemente cómo se identifican y reconocen estas personas que eligen el viaje como modo de vida. En la literatura aparecen diversas denominaciones para referirse a estxs viajers. Cecilia Espinosa (2012), quien realiza una etnografía sobre viajeros que viajan vendiendo artesanías en Salta, lxs denomina «neonómades»; Greg Richards y Julie Wilson (2004), que en su libro recopilan varias investigaciones sobre viajeros, lxs denominan «nómades globales»; Antonio Martín Cabello (2014) e Igor Monteiro Silva (2011), por otro lado, lxs asocian al turismo considerándolxs turistas «mochilerxs». En los textos de cada unx de estxs autorxs la denominación está vinculada al énfasis que se le da a sus prácticas: en algunos casos estas son consideradas como inseparables del turismo y, en otros, en contraste, se conciben como prácticas de viaje que rompen con las lógicas del turismo tradicional.

Al hablar con lxs viajeros sobre sus identificaciones, no encontré una única respuesta. Esto, junto a otras observaciones, me hizo dar cuenta de que no conforman una comunidad única ni manejan una teoría de fondo que lxs agrupe en un colectivo con objetivos compartidos o en pos de una transformación específica. De todas formas, hay constantes redes que lxs mantienen conectadxs por lo que, aunque como viajeros se autodenominan distinto, existen elementos discursivos en común.

Partir de viaje siendo mujer

En enero de 2008, unos días antes de salir de viaje por primera vez, me tiré en la cama de mi cuarto y me largué a llorar. Mi mamá vino a ver qué me pasaba y yo le dije, como una nena chiquita: «¡No me quiero ir! ¡No quiero! ¡No quiero! ¡Tengo mucho miedo!». Mi colectivo a Bolivia salía en tres días

¹¹ Identidad que coloca al sujeto siempre en relación con un otro. En lo que sigue del artículo se profundizará en esto.

y yo empezaba a darme cuenta de lo que estaba por hacer. Acababa de terminar una carrera universitaria y en vez de seguir el camino socialmente esperado (universidad-trabajo fijo-buen sueldo-auto/casa-casamiento-hijos-jubilación) iba a irme de viaje por ahí, sola, sin rumbo, sin fechas, sin destino y con un plan de vida no convencional.

Todos esos miedos y prejuicios que habían intentado inculcarme y que yo no había querido escuchar aparecieron de golpe: empecé a convencerme de que estaba loca, de que iba derecho hacia el robo, el secuestro, la violación y una muerte segura [...]. Una persona llegó a decirme que dudaba de que yo volviera viva de ese viaje [...]. Pero... ¿y si tenían razón? ¿Si me pasaba lo peor? ¿Si el mundo era un lugar tan malo como querían hacerme creer? [...] ¿De qué voy a trabajar? ¿Y si me quedo sin plata? ¿Y si no me puedo comunicar con la gente? ¿Y si me pasa algo malo? ¿Y si me enfermo? ¿Y si me roban? ¿Y si me secuestran? ¿Y si...?¹²

Emprender un viaje no es solo desplazarse de un lugar al otro, como mencioné anteriormente respecto a Clifford (1995). Emprender un viaje implica un desplazamiento espaciotemporal que conlleva el «alejamiento progresivo del orden lógico que nos constituyó como personas, de los vínculos familiares y sociales que nos atraviesan, de los códigos que sabemos interpretar, [...], del nicho social que en nuestro grupo se nos reserva y donde se nos reconoce» (Hernando, 2012b). Enfrentarse a todo ello implica correr riesgos, visualizarse en situaciones nuevas, desentrañar lo diferente y resolver distintas problemáticas en un lugar en el que somos desconocidas y nos vinculamos con desconocidxs, en el que no existen vínculos, afectos previos o lazos de protección. «Cuando hablamos de viajes, estamos hablando de individualidad» (Hernando, 2012a), en una sociedad que se individualiza cada día más, pero que, en situaciones de individualidad radical como puede ser el viaje, nos hace dar cuenta de todos los lazos, vínculos, redes que sostienen nuestra vida sedentaria cotidiana y que construyen nuestro lugar.

Muchas veces

hablamos de viajes como si fuera irrelevante o casual quién es el viajero, como si el viaje fuera una acción que solo necesita describirse en sí misma, sin conectarlas con el hecho de que exige un tipo particular de identidad que ha caracterizado a los hombres, pero no a las mujeres... (Hernando, 2012a)

Hablar de viajes es hablar de individualidad, y justo esa no es la identidad que haya caracterizado a las mujeres en la historia. No se esperaba de las mujeres que construyeran su

¹² Villalba, A. (2018). *Viajar sola*. Disponible en: <https://viajandoporahi.com/viajar-sola/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].

individualidad. Es recién en la Modernidad occidental que algunas mujeres pueden individualizarse, y solo unas pocas lo hacen eligiendo el viaje como modo de vida, ya que este ha estado cargado de obstáculos que las mujeres debemos afrontar.

Como menciona Clifford (1995: 12), el viaje considerado «heroico, educativo, científico, aventurero, ennobecedor» ha sido cosa de hombres, porque se ha pensado que las mujeres no son capaces de emprender viajes «serios». Las pocas mujeres que aparecen, como Mary Kingsley, Freya Stark o Flora Tristan, figuran como excepciones que recién hoy se están redescubriendo. «Los grandes viajeros de la historia fueron y son hombres» (Boned y otros, 2014) y por ello las mujeres contamos con muy pocos ejemplos, y muy poco difundidos, de viajeras que hayan partido a recorrer el mundo dejando de lado sus proyectos de madre-esposa. Mary Kingsley señalaba que solo existía la posibilidad de emprender su viaje, que le permitía pensarse con un nivel de libertad que en la vida doméstica era inconcebible, una vez desprendida de todas las obligaciones e interpelaciones domésticas. Nuestra sociedad patriarcal nos oprime por ser mujeres y en ella aún sigue siendo muy juzgado que la mujer abandone o postergue su deseo de ser madre, que abandone el ámbito de lo doméstico: aún es considerado como un desvío de la norma, como una anormalidad.

A su vez, partir de viaje implica elegir habitar un espacio que históricamente ha sido masculino, implica mirar la opresión de género a la cara y enfrentarla, pero hacerlo sola, aunque estemos acompañadas de otra mujer, porque ese espaciotiempo, el viaje, nos concibe como extremadamente vulnerables y frágiles para habitarlo: estamos solas, estamos desprotegidas y muchas veces no contamos con la aceptación social para hacerlo.

En las interacciones que he tenido antes, durante y después de mis viajes casi siempre mis interlocutores me piden que me cuide, [...] y en muchos casos mi decisión de viajar sola es francamente cuestionada: ¿Qué me impulsa a viajar? ¿No puedo ir a casa? ¿De qué estoy corriendo?,

narra Anne, una viajera alemana autora de la película *Wanderlust: Cuerpos en tránsito* (2016), en una entrevista realizada por Menna Grimal (2017). En esta reacción de la gente que ilustra Anne se visualiza la idea de la mujer frágil que se coloca en un lugar de vulnerabilidad al viajar, razón por la que debe cuidarse, o de la mujer que necesita de un varón que la proteja porque ella depende de esa relación, si no está sola y sola es frágil. A su vez, las preguntas que le hacen parecen cuestionarle por qué una mujer no está en su casa, por qué huye de ella. No son preguntas personales, son preguntas que hablan del lugar en que se coloca a la mujer.

Como menciona Hernando (2012a), así como el varón se ha caracterizado por tener una identidad individual, propia del viaje, la mujer se ha identificado con una identidad relacional, siempre en relación con un otro: soy la mujer *de*, la madre *de*, la hija *de*.

... esta divergencia identitaria entre los hombres y las mujeres de nuestro proceso histórico no obedece a tendencias innatas, biologicismos o esencias de tipo alguno. Es resultado de un proceso histórico, no planificado ni consciente, en el que a medida que los hombres iban desarrollando la individualidad, depositaban en las mujeres la responsabilidad de garantizarles a ellos los vínculos afectivos y el sentido de pertenencia al grupo, sin los cuales no hubieran podido sentirse seguros (Hernando, 2012a).

La mujer que abandona esos vínculos sociales que le dan identidad, atraviesa una pérdida de sentido del ser, es tremendamente juzgada por hacerlo, y hasta amenazada. En este sentido, la mujer moderna que puede decidirse por viajar sola adopta una identidad individual por sobre la relacional. Esto simboliza una ruptura con la identidad de género que históricamente se les ha asignado a las mujeres, por lo que las reacciones, en la mayoría de los casos, buscan reforzar la identidad relacional o al menos traer a la conciencia el hecho de que la mujer necesita de una compañía para transitar ciertos lugares.

El hecho, entonces, es que el viaje ha sido una actividad de hombres y no de mujeres en todas las etapas premodernas de nuestra historia porque solo ellos iban construyendo una identidad individualizada. Pero ellos solo podían construir su individualidad a costa de frenar la de las mujeres, que seguían caracterizándose por una identidad relacional y, por tanto, no podían concebir, desear, ni afrontar subjetivamente un viaje (Hernando, 2012a).

Con la Modernidad, algunas mujeres, sobre todo mujeres blancas y de clases privilegiadas, comienzan a acceder a la escolarización secundaria y terciaria, y con ella cada vez más mujeres acceden a lecturas y formaciones que antes estaban al alcance solamente de los varones. Esto conlleva el desarrollo de la identidad individual en las mujeres, que ahora desean y aspiran a otras búsquedas y exploraciones de sí mismas y del mundo. Sin embargo, siguen siendo minoría en relación con los varones. (Hernando, 2012a).

Pero, además, las mujeres contamos con pocos modelos femeninos que nos saquen del proyecto madre-esposa. En particular, la ausencia histórica de grandes relatos de mujeres viajeras que operen como modelo es una limitante que anticipa la relación con la mujer que viaja, es decir, cómo se la visualiza, así como la relación de inseguridad que establece consigo misma al proyectar un modo de vida del que tiene solo modelos masculinos. Los relatos de viaje dominantes tienen una perspectiva masculina, lo que no es compatible con la percepción corporal y la experiencia que tiene una mujer viajera.

Las damas viajeras (burguesas, blancas) son pocas y aparecen como rarezas en los discursos y prácticas dominantes. A pesar de que recientes investigaciones están mostrando que eran más de lo que se reconocía anteriormente, las mujeres viajeras estaban obligadas a disfrazarse, someterse o rebelarse discretamente a un conjunto de definiciones y experiencias que eran por norma masculinas (Clifford, 1995: 12).

A su vez, como dijimos, estos relatos colocan a la mujer como víctima al habitar un espacio masculino que la hace vulnerable a la violencia sexual y al acoso. «Por eso es importante que escuchemos sus historias, en libros, blogs y en la radio. Pero no en meras apariciones esporádicas, ni como víctimas, ni como objetos sexuales, sino como personas con sueños, ideas y curiosidad que eligen desarrollarse viajando» (Anne en Grimal, 2017).

Cuando al viajar el ser mujer se siente en el cuerpo

A pesar de las resistencias y obstáculos que se le plantan a una mujer que elige partir de viaje, muchas de ellas deciden afrontarlos y lanzarse a la ruta de todas formas. En mi etnografía conocí varias viajeras, aunque eran minoría en relación con la cantidad de viajeros varones. Con ellas escuché muchas anécdotas que me mostraron cómo, de distintas formas, las dificultades iban surgiendo y resurgiendo en el andar, y cómo las situaciones de peligro predichas antes de partir de viaje se hacían realidad, por lo que debían generar estrategias para afrontarlas. Pero bueno, antes de conocerlas tuve que partir yo de viaje y eso también implicó algunas cuestiones a resolver.

En un principio, cuando comencé a realizar mi etnografía multisituada, estaba haciendo trabajo de campo solo en distintos lugares de Montevideo, Uruguay, la ciudad en la que vivo. Luego de una salida exploratoria a Buenos Aires, Argentina, para ver cómo se daban las dinámicas de viajers en una ciudad más grande, más visitada y más cosmopolita, me di cuenta de la importancia de hacer campo en otros sitios de Latinoamérica y de hacerlo viajando como ellxs. De esta forma, me decidí a emprender viaje por un mes y medio para recorrer Perú y Ecuador, ya que habían comentado lxs viajers que ya había conocido que eran de los países más visitados por quienes viajan. La decisión fue fácil, las vacaciones las tenía y no necesitaba de demasiado dinero porque, siguiendo lo que ya conocía del modo de vida viajero, podría ahorrar alojándome por *Couchsurfing* y viajar haciendo dedo. Sin embargo, fueron otras las emociones que surgieron: la inseguridad y el miedo. Nada de lo que me contaban o leía de las viajeras que estaban por emprender un viaje me resultaba ajeno, sentía que había encarnado todo eso. A su vez, intuía que no iba a ser una idea muy bien aceptada a nivel familiar, así que me dispuse a encontrar a alguna amiga que estuviera afín de acompañarme, para que no nos sintiéramos tan *solas y desprotegidas*, porque sin dudas con la idea de viajar el ser mujer se sentía en el cuerpo de forma particular.

Con Gabriela decidimos emprender viaje a finales de diciembre. Compramos pasaje de avión a Lima y de allí nos moveríamos por tierra para recorrer Perú y Ecuador. No habíamos resuelto

nada más que las primeras dos noches en un hostel de Lima. El resto era azar, ver qué nos recomendaban otras personas que viajaban, seguir rutas con ellas y adoptar su estilo de vida. Aunque al principio surgieron varias dudas y preocupaciones —sobre todo de Gabriela, que no podía creer que nos fuéramos un mes y medio sin nada resuelto más que dos noches de alojamiento y sin haber investigado nada en el mapa—, en seguida nos sentimos cómodas y nos adaptamos a esa lógica.

El viaje estuvo cargado de experiencias enriquecedoras, de mucho pensamiento antropológico, de mucha reflexión etnográfica, exploración, aprendizaje, descubrimiento y conocimiento del andar de estas personas. A pesar de todo lo positivo de la experiencia, que me ayudó muchísimo en el avance de mi tesis, hubo situaciones muy incómodas. Constantemente se nos hizo presente el hecho de que dos mujeres solas, sin un hombre, pueden estar en peligro. En particular, nos pasó en reiteradas ocasiones que alojarnos en casas de hombres, que fueron los únicos que aceptaron nuestras solicitudes de alojamiento por *Couchsurfing*, podía generar algunas confusiones. En varias oportunidades nos hicieron alguna que otra insinuación sexual o nos preguntaron qué era lo que queríamos realmente. Hasta nos decían cosas del estilo «Dos chicas solas viajando, ¡qué peligro! Cualquiera querrá abusarse de ustedes» o «Necesitan de un chico que las acompañe», y otras veces, al considerarnos «gringas», manifestaban intenciones de que compráramos regalos o cosas para ellos.

A su vez, al charlar esto con otras viajeras aparecía siempre el consenso, esta situación era vivida por todas nosotras:

Hace años que viajo y he recorrido muchísimos lugares, pero en todos, [...] aunque de maneras distintas, viví eso, siempre sentí que mi experiencia por ser mujer era distinta a la de los otros viajeros. Tipo, estás en una terminal de ómnibus y te hacés la cabeza, querés hacer dedo y estás atenta a quién te va a levantar, te quedás en lo de alguien y te da miedo lo que pueda entender, tu cabeza te dice todo el tiempo «Estás sola, cuidate, te pueden hacer cualquiera». Siempre, siempre está presente eso: sos mujer y es diferente a los otros viajeros,

decía Juana, una viajera argentina de 25 años que conocimos en Quito.

Pero no solo se vivía a través del sentimiento de peligro: muchas otras nos hablaban de las miradas de los otros, de sus comentarios, de lo limitante que resultaba esto al viajar y de cómo terminaban restringiendo lo que querían hacer.

Andar por diferentes lugares del mundo dentro de un cuerpo de mujer me hizo ver que dependiendo del lugar geográfico en el que me encuentre, mis posibilidades y limitaciones son diferentes. [...] Como mujer sentí que no

debía circular libremente en algunos espacios públicos que son dominados por hombres. [...] Sin embargo, no solamente son esos lugares geográficos, sino también que en mis viajes siento el peso de una imaginación cultural limitada que tiene que ver con la forma en que soy percibida por otros.¹³

A continuación me gustaría presentar distintas anécdotas y relatos de mujeres viajeras en función a dos ítems: la mirada y el juicio del otro, y las situaciones de peligro.

La mirada y el juicio del otro

Lucila Schonfeld, una viajera argentina publicó en la *Revista Anfibia* una crónica de viaje sobre su experiencia al adentrarse en el mundo de hombres:

A mis veinticuatro años viajé con una amiga española a Marruecos. «Solas» atravesamos Andalucía en coche y dormimos en Algeciras, ciudad fronteriza, para cruzar el estrecho de Gibraltar al día siguiente. Un hotel completamente habitado por hombres, guardias civiles, la mayoría de ellos militares y dos mujeres, nosotras. [...] lo que nunca voy a olvidar son las miradas. Todavía no habíamos ingresado al mundo árabe, no hacía falta. Era un mundo de hombres y si estábamos ahí, solas, se adjudicaban el derecho de mirarnos como y cuanto se les diera la gana. Luego, en Tánger, la película ya no era muda. También nos decían. A veces entendíamos el pseudocastellano que alguno heredó de viejas épocas («mujera, guapa, vene»), y seguíamos nuestro camino, la frente alta. Alertas. No debíamos movernos más allá de un límite, real aunque invisible. Entrar en un café o restaurante implicaba ser escudriñada. La sorpresa por lo nuevo se mezclaba con la inquietud que sentíamos ante el escaneo. La paradoja: teníamos «libertad» para movernos solas porque nuestra condición era inocultable: turistas. Mujeres solas, pero turistas. Entonces la violencia cobraba una nueva dimensión: las mujeres «locales» no podían hacer lo que hacíamos nosotras, extranjeras excepcionalmente «autorizadas». Con esa tensión siempre presente, no nos apartábamos del corredor «seguro», esa frontera que una cree que existe, aunque asume su fragilidad. Porque ese límite se puede desdibujar en cualquier momento. Lejos o cerca de casa.¹⁴

¹³ Anne en Nunes, I. (2017). *Viajar siendo mujer*. Disponible en: <http://www.publico.es/viajes/viajar-siendo-mujer-varias-blogueras-nos-cuentan-su-experiencia/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].

¹⁴ Schonfeld, L. (2016). «Viajo sola: qué habrás hecho». *Revista Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/cronica/viajosola-que-habras-hecho/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].

Hablar de viajar no es hablar de un yo, de nosotras o de los otros. Hablar de viajes es hablar de la interacción que se pone en juego en una zona de contacto, «espacio en el que personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones» (Pratt, 2010: 33). En esta interacción es esencial considerar la dimensión de las relaciones de género, en la que los dos o más géneros se ubican en posiciones jerárquicas diferentes con sus acciones valoraciones desiguales. Aquí no solo se pone en juego el hecho de ser una mujer que viaja, con todas las dificultades que ya mencioné que esto implica, sino que aparecen las miradas de los otros culturales con sus diferentes formas de entender lo que es ser mujer, lo que una mujer puede hacer o no, qué espacios puede transitar y cómo debe comportarse. A su vez, se ponen en juego cuestiones vinculadas a la religión, a la etnia y a los Estados, en relación con cómo estos conciben a la mujer, que generalmente se hacen más evidentes en países no occidentales o de realidades socioculturales contrastantes a las de origen de las viajeras.

Inma Gregorio, una viajera española que hace unos veinte años vive en ruta, señala:

Las mujeres no disfrutamos de las mismas libertades en muchos países en los que la religión juega un papel primordial y estamos siempre a merced de situaciones que nos ponen en peligro por nuestra condición. Yo misma he tenido que luchar contra miradas inapropiadas en algunos destinos asiáticos, del norte de África y de Oriente Medio...¹⁵

Ser una mujer que viaja sola, pero además ser una mujer que viaja sola por espacios en lo que no se concibe su presencia, salvo bajo ciertas condiciones, es desafiar lo «estriado» (Deleuze y Guattari, 2004) de ese espacio, es decir, implica desafiar no solo lo sedentario de ese sitio, en la condición de viajera nómada, sino también lo controlado, limitado, regulado y homogéneo de ese lugar, que no visualiza una mujer que lo habite de esa forma. Es en este choque, cuando los límites entre lo mismo y lo distinto se tensan, que aparecen las miradas y los juicios de esos otros que reflejan las lógicas ajenas a nuestro andar. Lógicas ajenas que a veces nos hacen retroceder y volver al hogar para volver a lo conocido, a lo cómodo, aunque también sea opresivo, o que nos llevan a enfrentarlas, como dice Hernando (2012b): «... tenemos miedos y angustias frente a un universo que nos supera, pero que, a pesar de ello, [...] conseguimos neutralizarlos y sentirnos fuertes, crear instancias protectoras...».

Son innumerables las vivencias narradas por viajeras que hacen alusión a prácticas despectivas de varones hacia ellas en los diferentes encuentros que posibilita el viaje. Pareciera que en el hecho de ser mujer que elige el viaje como modo de vida se encuentra intrínseco tener que tolerar esto. Finalmente, esas miradas, actitudes, comentarios y juicios de lxs otrxs forman parte de una moralidad que, mediante la ridiculización, la presión, el cuestionamiento, la intimidación, el acoso, el acecho y la desvalorización busca reubicar a las mujeres viajeras en un espacio de lo concebido para su género femenino. Por un lado, se apuesta a restringir su

¹⁵ Nunes (2017), cit.

movilidad, porque moralmente la mujer no puede circular por cualquier lado, no puede salirse de su casa ni frecuentar ciertos sitios. Por otro lado, se apuesta a restringir su libertad de elección de ciertos proyectos de vida por sobre otros, de ciertas prácticas.

Sin embargo, muchas de ellas comentan que buscan distintas formas de resignificar ese miedo, indignación, frustración, y otros sentimientos, que las invaden ante situaciones de violencia por miradas acechantes, comentarios o cuestionamientos.

Es difícil tomarse este tipo de situaciones siempre asertivamente, es muy frustrante e indignante que por el hecho de ser mujeres se nos cuestione y se ejerza cualquier tipo de violencia y falta de respeto sobre nosotras. Así que muchas veces nos enfadamos, contestamos, gritamos, o si podemos revertir la situación, explicamos nuestro punto de vista, o le ponemos humor e ironía al asunto,¹⁶

comentan Eva Serra y Ana Vega, dos chicas españolas que hace más de tres años viajan en un Citroën 2CV y que cuentan que han sido muy burladas por viajar en auto y ser mujeres.

Las situaciones de peligro

A principios de 2016 dos viajeras argentinas de la ciudad de Mendoza fueron asesinadas mientras recorrían el balneario Montañita en la costa de Ecuador. Las reacciones fueron diversas. Muchos medios de comunicación levantaron titulares y notas en los que inculpaban a las dos chicas por «viajar solas», considerándolas imprudentes por ponerse en situaciones de riesgo. Otros medios cuestionaban a sus padres y madres por haberles permitido partir de viaje «solas» y exponerse a tales peligros. Por otro lado, se levantaron fuertes voces, sobre todo a través de Facebook y otras redes, que exigían que se considerara al asesinato como un feminicidio, señalando la irrefutable relación entre el patriarcado y el turismo, y sumando este doble homicidio a la larga lista de feminicidios que tienen lugar en nuestra sociedad.¹⁷

Hugo Marietan, psiquiatra argentino designado para analizar el caso, investigó las conversaciones que estas chicas tuvieron a través de las redes sociales con familiares y amigas días antes del asesinato, tomó ciertos fragmentos en los que ellas comentaban sobre hacer dedo para viajar y los usó como insumo para analizar de qué tipo de víctimas son reflejo estas actitudes. Él consideró a las dos jóvenes como «víctimas propiciatorias» que, al viajar a dedo por Sudamérica,

¹⁶ Serra, E. y Vega, A. (2018). *2 Femmes en 2CV: un 'Road Trip' al más puro estilo 'Thelma and Louise'*. Disponible en: <https://2femmesen2cv.com/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].

¹⁷ Carbajal, M. (2016) «La culpa de las víctimas». *Página 12*. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-293481-2016-02-29.html> [Consultado el 13 de octubre de 2018].

corrían «un alto riesgo», por lo que su accionar «de alguna manera forma parte de lo que moviliza el crimen». Y continuaba:

acá [en] el tema de ir de mochilero a un país de alto riesgo como es Ecuador ya hay un punto propiciatorio porque puede pasarte cualquier cosa, más siendo joven, mujer y confiando. Asimismo, hay que prevenir cualquier inconveniente. Seguramente, confiaron en estos hombres y fueron engañadas [...] jugaron con fuego y tenían altas probabilidades de que les pase algo por las condiciones de lugar).¹⁸

El psiquiatra pone foco en y problematiza el hecho de confiar en un otro y el hecho de ser mujer y habitar ciertos espacios, espacios que no son concebidos para ella. Volvemos nuevamente al tipo de discursos que enfrentan las mujeres que parten de viaje. Pero, al ser este discurso pronunciado públicamente y venir del psiquiatra designado para analizar el caso, la repercusión adquiere otras dimensiones. Siguiendo a Gabriel Noel y Ana Palazzesi (2006), este discurso podría entenderse como encarnando una moralidad de género ya que evalúa, de forma irreflexiva, las prácticas de las jóvenes al considerarlas como reprobables en función a lo que se espera del género femenino. A su vez, es un discurso que reproduce un «sexismo automático» (Segato, 2003) discriminador de la mujer y de los cuerpos feminizados. Las palabras operan como mecanismos legitimantes que garantizan el mantenimiento de las jerarquías de género propias de nuestra sociedad.

En este caso, se materializa, a su vez, una forma de «violencia moral» (Segato, 2003) en el hecho de que se busca, consciente o inconscientemente, desviar la atención —si no justificar— del suceso violento físico acaecido contra estas dos viajeras, poniendo en juego conversaciones, prácticas, o acciones puntuales de las víctimas con el fin de posicionarlas como errores, descuidos, o debilidades de ellas que propiciaron su muerte. Este mecanismo de ubicarlas como sujetos activos conducentes al homicidio, —identifico está lógica como similar a la que opera en la «violencia moral»¹⁹ descrita por Segato (2003)—, consigue preservar y refundar los sistemas jerárquicos de género al ocultar el «acto instaurador», es decir, al no hablar de que es un crimen patriarcal cometido por la desigualdad de género, o sea, contra una mujer por ser mujer.

En otras palabras, ese homicidio —o, mejor dicho, feminicidio— forma parte de una violencia estructural hacia las mujeres que, como plantea Segato, «se reproduce con cierto automatismo, con invisibilidad y con inercia» (2003: 113). Por otro lado, el discurso de Marietan, que busca responsabilizar también a las jóvenes del hecho, responde a una moralidad encarnada en un «sentido común» que es rutinario, irreflexivo y sexista. Estas palabras expresan valores

¹⁸ Bigbang News (2016). Las mochileras antes de morir: «Viajamos en las cajas de las camionetas». Disponible en: <https://www.bigbangnews.com/policiales/Las-mochileras-antes-de-morir-Viajamos-en-las-cajas-de-las-camionetas-20160301-0007.html> [Consultado el 13 de octubre de 2018].

¹⁹ En tanto «conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos de género» (Segato, 2003:107).

morales compartidos por la sociedad que conciben que la mujer no debe andar sola, que la mujer debe estar en el ámbito de lo doméstico, que la mujer no puede confiar en cualquiera, que la mujer no debe adentrarse en espacios propios de lo masculino —la movilidad, como menciona Hernando (2012a), es históricamente un espacio masculino—.

Un buen síntoma social fue el repudio a las palabras del psiquiatra, lo cual generó un fuerte debate a través de los medios. Al respecto, Marietan respondía

Cómo voy a culpar a estas pobres chicas. Por supuesto que repudio a los asesinos. La intención es prevenir crímenes y que las mujeres tengan el debido cuidado antes de arriesgarse a situaciones que las coloquen en una situación de difícil defensa. Yo me enfoco en la prevención.²⁰

Con estas palabras continúa reproduciendo todo lo anterior: es a la mujer a la que hay que controlar y cuidar para que no se adentre en espacios «peligrosos». En ningún momento pone en cuestión las bases fundantes de este tipo de prácticas violentas hacia las mujeres, no se pregunta por qué ciertos espacios son peligrosos para las mujeres: lo que hace es infantilizar a la mujer y colocarla como sujeto a proteger, *por* los hombres y *de* los hombres.

Asimismo, en los viajes a las viajeras se les presentan otra gran diversidad de situaciones de peligro, que no todas ellas terminan en la muerte, pero que sí generan momentos incómodos y desagradables que van marcando el andar en la ruta. Luri, la chica argentina que conocí en Budapest, me contó una experiencia que tuvo con una amiga en su viaje por Perú: al llegar a Cusco, ambas contactaron por *Couchsurfing* a un hombre de unos cuarenta años que les ofreció su casa para hospedarse unos tres o cuatro días. El primer día, luego de ir a buscar a la terminal de ómnibus, las invitó a pasear en su auto junto a un amigo suyo, para recorrer varios atractivos de la ciudad. Luri me comentó que en un principio sentía que todo era muy cómodo y agradable, que el señor parecía muy hospitalario. Sin embargo, al caer la noche comenzaron a sentirse más vulnerables cuando la situación se tornó riesgosa. Con la idea de ir a cenar unas pizzas a algún bar del centro de la ciudad se subieron nuevamente a su auto. Él tomó una botella de Whisky y algunos vasos de plástico antes de partir, pasaron por su amigo y emprendieron ruta. Las luces de la ciudad se iban perdiendo en la lejanía, empezaba a acecharlas la oscuridad, comprendieron que no se dirigían al centro de la ciudad y que el plan no era cenar. A unos tres kilómetros luego de pasar la última casa de Cusco, el hombre estacionó su auto en la oscuridad. Se dio en su asiento vuelta para mirarlas y les dijo que esa noche se emborracharían, mientras servía los vasos con el whisky etiqueta negra. Recuerdo que mientras Luri me contaba esta historia su tono de voz cambiaba, por lo que le pregunté qué le sucedía y me comentó que le recorría una sensación de miedo e incomodidad al narrarla.

El amigo de este tipo nos dijo, ante nuestra insistencia en volver a la casa, que no nos preocupáramos, que solo iban a violarnos. Se hizo el chistoso y,

²⁰ Bigbang News (2016), cit.

de mala gana, mordiéndolo el vaso de plástico con los dientes, nos devolvieron a la casa (Luri).

Por lo que me contó ella, no hubo ningún otro incidente.

El hombre que hospedó a Luri y a su amiga, asumió, por el simple hecho de que ellas eran dos chicas viajando solas, que sin siquiera preguntarles iban a estar dispuestas o a tener ganas de pasar un momento a solas los cuatro —él, su amigo y ellas—, tomando alcohol en un sitio oscuro en las afueras de la ciudad de Cusco. Parecería que él consideró esto como un comportamiento totalmente normal luego de haber paseado todo el día. Esta es también una forma de violencia que va tejiendo de manera invisible situaciones que se confunden en un contexto de aparente afectividad —como el ir a recibirlas, acompañarlas en el paseo—, para luego conducir las a situaciones más visibles y opresivas en las que la mujer debe estar en constante alerta y, en caso de ser necesario, tiene que generar estrategias para escapar.

Otras situaciones se manifiestan de forma más directa y pueden llevar también a confusiones. Tal es el caso de Juana, la viajera argentina que conocimos en Quito, cuando me narró que una vez, haciendo dedo con una viajera francesa en la ruta colombiana, el camionero que posiblemente las llevaría les preguntó: «Mamitas, ¿son fiesteras para que las lleve?». La chica francesa no entendía bien a qué se refería, pero sonreía y estaba a instantes de subir al camión. Juana le cerró la puerta, tomó las mochilas y se llevó a su compañera para seguir intentando hacer dedo en otro sitio.

Estas formas de violencia no hacen más que reforzar la desigualdad de género al naturalizar ciertas prácticas o discursos misóginos como normales, ya que se repiten una y otra vez, están encarnados en la costumbre, en la cotidianeidad y así son casi siempre aceptados y muy poco cuestionados. Muchas veces estas prácticas naturalizadas llevan a que las mujeres se sientan más seguras en el ámbito de lo conocido o de lo doméstico, que de hecho es el ámbito en el que más violencia hacia la mujer se ha registrado (Segato, 2003), y opten por restringir ciertas prácticas por el miedo y la inseguridad que les genera habitar ciertos espacios que una y otra vez son categorizados como peligrosos para las mujeres. Como señala Luciana Peker:

El femicidio mediatizado atemoriza a las mujeres para que, en vez de cuidarse, se escondan. Casi ninguna madre tiene miedo de que su hija se case, sin embargo el Registro Nacional de Femicidios creado por la Corte Suprema argentina advierte que en el 57 % de los casos el peligro lo representan parejas, exparejas, novios, maridos y convivientes.²¹

²¹ Peker, L. (2016). «Viajo sola: asustar para que se acobarden». *Revista Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/cronica/asustar-para-que-se-acobarden/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].

A pesar de ello, las mujeres viajeras van generando estrategias para afrontar estas situaciones o zafar de ellas en caso de verse envueltas en una. La mayoría habla de la intuición y del estado de alerta constante como dos formas de poder prevenir cualquier situación violenta, que de hecho se puede suceder tanto en el país propio como en sus antípodas. Por otro lado, algunas viajeras se sienten interpeladas a mostrar realidades distintas a las que aparecen en los medios, que bajo el discurso de la protección buscan oprimir aún más a las mujeres. Tal es el caso de Anne, una de las autoras de la película *Wanderlust*:

Mientras tuve mi estancia en Argentina, me enteré de la muerte de las dos viajeras, Marina Menegazzo y María José Coni, asesinadas en Ecuador. La manera con la que los medios masivos hablaban de ellas, la famosa frase «viajaban solas», cuando, en realidad, viajaban juntas, me mostró la necesidad de desafiar estereotipos que presentan a la mujer que viaja como algo exótico, imprudente o víctima. Me enfoco en correlatos (*counternarratives*) que muestran otras verdades diferentes a las que nos enseñan los medios masivos. Quiero mostrar la diversidad sin ocultar el hecho que la mujer, por lo general, es más vulnerable que el hombre a la violencia (sexual). Quiero mostrar mujeres fuertes, libres y sin miedo a explorar el mundo (Grimal, 2017).

Reflexiones finales. Hacia una mirada del viaje en clave de género

Este artículo tuvo como objetivo explorar y reflexionar acerca de cómo las dimensiones de género atraviesan las prácticas de viaje, en particular las de las viajeras que eligen vivir viajando como proyecto de vida. A lo largo de él fui intentando enfocarme en las distintas etapas del viaje en las que la cuestión de género se hacía totalmente evidente, al punto de restringir su práctica. En un primer momento busqué analizar y exponer algunos ejemplos sobre las reacciones y discursos que se generan cuando una mujer enuncia que va a partir de viaje sola y cómo esto es vivenciado por ellas. En un segundo momento me enfoqué en la etapa del viaje mismo, que propicia distintos encuentros que ponen nuevamente al género en un primer plano. Aquí analicé y reflexioné sobre distintos relatos y anécdotas respecto a las miradas y juicios de los otros en el encuentro con una mujer viajera, y respecto a las situaciones de riesgo que viven las mujeres en su andar.

Me gustaría a continuación bocetar algunos comentarios al respecto. En lo que refiere al primer punto, las reacciones y discursos en relación con la mujer que viaja, resulta claro que el viaje no es una práctica concebida para las mujeres. Como menciona Hernando (2012a), esta práctica ha sido históricamente una actividad de hombres, quienes tuvieron la posibilidad de desarrollar una identidad individual que posibilita el viaje a costas del sedentarismo y del confinamiento de las mujeres en lo doméstico.

Si han existido mujeres viajeras antes de la modernidad es porque algunas de ellas, excepcionalmente, no se adecuaron a su identidad de género, y frente a todas las presiones sociales y por distintos motivos (normalmente relacionados con una procedencia social privilegiada), desarrollaron igualmente la individualidad (Hernando, 2012a).

El hecho de que el viaje sea una práctica propia del género masculino y que sea difícilmente concebible en el género femenino provoca que, muchas veces, ante el anuncio de una mujer de que partirá de viaje se desatan una serie de discursos moralizantes que buscan recolocar las conductas de esas mujeres en el plano de lo que es esperado para su género. Se evalúan y representan estas prácticas como reprobables o no adecuadas por lo riesgosas y desviadas de lo esperado y generan miedo e inseguridad, que la viajera introyecta, pero que debe afrontar si aún sigue con su plan de viajar.

Por otro lado, una vez que la viajera comienza su tránsito en la ruta es interpelada y juzgada constantemente por los otros, desconocidos, respecto a sus prácticas. En este sentido, muchas veces se les cuestiona el motivo de su viaje y se las incita a cuidarse o protegerse, y otras veces se las acecha con una mirada que puede resultar incomodante y hasta amenazante. Estas actitudes también son moralizantes, porque constantemente le recuerdan a la viajera que el espacio que está habitando no es el que le corresponde según su género. De esta forma se restringe su movilidad, ya que muchas viajeras comentan que por las miradas o comentarios entienden que hay lugares en los que no se les permite estar o en los que corren un riesgo demasiado alto, que puede conducirlos a situaciones de peligro.

Este tipo de conductas rutinizadas le recuerdan una y otra vez a la viajera su vulnerabilidad y su subordinación de género e impiden que pueda afirmarse con seguridad en su andar por el mundo. Como menciona Segato, esta es una forma del «patriarcado simbólico que acecha por detrás de toda estructura jerárquica, articulando todas las relaciones de poder y de subordinación» (2003: 121).

El último punto analizado da cuenta de cómo en situaciones de peligro, en las que la viajera se encuentra envuelta en contextos violentos que ponen en riesgo, resurgen los mismos discursos que la responsabilizan por propiciar estas situaciones. Es decir, aparece nuevamente un decir moralizante que busca culpabilizar a la víctima por haberse colocado en espacios en los que no debería estar o por vincularse con las personas de forma demasiado inocente.

Todas estas prácticas y discursos que se formulan respecto a las mujeres viajeras, en definitiva, dan cuenta de que se busca frenar el desarrollo de la identidad individual de la mujer, se busca restringir su autonomía y su libertad.

Para cerrar este artículo me gustaría señalar que aún hoy cuando el viaje, en sus diversas formas, es una práctica muy generalizada no podemos entenderlo ni analizarlo sin considerar la dimensión de género. Muchas investigaciones olvidan hablar de quién es la persona que viaja, como si no fuera relevante entender qué subjetividades son aptas para el viaje. En definitiva, aún sobrevive una mirada androcéntrica del viaje y es fundamental tener una vigilancia constante respecto a esto para no reproducirla.

Como señala Hernando (2012a), el tema es complejo e imposible de simplificar, pero «podríamos decir que, a diferencia de los hombres, ellas solo pueden desarrollar la individualidad con la condición de no abandonar la identidad relacional, lo que obviamente introduce obstáculos a su condición de viajeras». Porque finalmente una mujer que viaja no es solo una mujer que se traslada de un lugar al otro, una mujer que viaja es una mujer que rompe con los mandatos que se le imponen a su género.

Fuentes y bibliografía

Fuentes

- Bigbang News (2016). Las mochileras antes de morir: «Viajamos en las cajas de las camionetas». Disponible en: <https://www.bigbangnews.com/policiales/Las-mochileras-antes-de-morir-Viajamos-en-las-cajas-de-las-camionetas-20160301-0007.html> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Carbajal, M. (2016) «La culpa de las víctimas». *Página 12*. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-293481-2016-02-29.html> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Nunes, I. (2017). *Viajar siendo mujer*. Disponible en: <http://www.publico.es/viajes/viajar-siendo-mujer-varias-blogueras-nos-cuentan-su-experiencia/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Peker, L. (2016). «Viajo sola: asustar para que se acobarden». *Revista Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/cronica/asustar-para-que-se-acobarden/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Schonfeld, L. (2016). «Viajo sola: qué habrás hecho». *Revista Anfibia*. Disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/cronica/viajosola-que-habras-hecho/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Serra, E. y Vega, A. (2018). *2 Femmes en 2CV: un 'Road Trip' al más puro estilo 'Thelma and Louise'*. Disponible en: <https://2femmesen2cv.com/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Villalba, A. *Viajar sola*. Disponible en: <https://viajandoporahi.com/viajar-sola/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].

Referencias bibliográficas

- Boned, V. y otros (2014). *Viajeras*. Madrid: La editorial viajera.
- Cabello, A. M. (2014). «El turismo *backpacker* en Chile como expresión de una subcultura juvenil global». *Cuadernos de Turismo*, n.º 34, pp. 165-188
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Clifford, J. (1995). «Culturas viajeras». *Revista de Occidente*, n.º 170-171, pp. 45- 74.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Espinosa, C. (2012). *Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Grimal, M. (2017). «Ellas de viaje. Romper el estereotipo de la mujer que viaja sola». *Puntadas con hilo*, 22 de enero. Disponible en: <https://www.puntadasconhilo.net/2017/01/22/ellas-de-viaje-romper-el-estereotipo-de-la-mujer-que-viaja-sola/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Hernando, A. (2012a). «Sobre viaje, individualidad y género». *La línea del Horizonte*. Disponible en: <http://lalineadelhorizonte.com/revista/sobre-viaje-individualidad-y-genero/> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- (2012b) *Los límites entre lo mismo y lo distinto*. Revista La línea del horizonte. En internet: <http://lalineadelhorizonte.com/revista/los-limites-entre-lo-mismo-y-lo-distinto/> (Consultado: Julio 2018)
- Maffesoli, M. (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcus, G. (2001). «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la antropología multilocal». *Revista Alteridades*, vol. 11, n.º 22, pp. 111-127. Disponible en: <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/388> [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Monteiro Silva, I. (2011). *Backpackers. Notas sobre o universo de práticas mochileras*. Disponible en: http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=2151&Itemid=170 [Consultado el 27 de octubre de 2018].
- Noel, G. y Palazzesi, . (2006). «Moralidades de género, familia y trabajo en sectores populares», ponencia presentada al *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*. Salta, Argentina.
- Nogués, A. M. (2009). «Genealogía de la difícil relación entre antropología social y turismo». *Revista PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 7, n.º 1, pp. 43-56.

Disponibile en: http://www.pasosonline.org/Publicados/7109/PS0109_4.pdf [Consultado el 13 de octubre de 2018].

- Oyhantcabal, L. M. (2016). *Eligiendo ser nómada en la sociedad contemporánea. Una aproximación a las prácticas y discursos de quienes eligen el viaje como modo de vida*. Montevideo: Universidad de la República. Disponible en https://www.academia.edu/35508172/Eligiendo_ser_n%C3%B3made_en_la_sociedad_contempor%C3%A1nea._Una_aproximaci%C3%B3n_a_las_pr%C3%A1cticas_y_discursos_de_quienes_eligen_el_viaje_como_modo_de_vida [Consultado el 10 de octubre de 2018].
- Pinheiro, M. (2010). «Estilos de vida e individualidade». *Horizontes Antropológicos*, año 16, n.º 33, pp. 41-53. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832010000100004&script=sci_arttext&tlng=pt [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Richards, G. y Wilson, J. (2004). *The global nomad*. Londres: Channel View Publications-Series Editor.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Simmel, G. (2001). «El individuo y la libertad. Ensayo de crítica de la cultura. Las grandes urbes y la vida del espíritu». *Revista de Estudios Sociales*, n.º 10, pp. 107-109. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81501013> [Consultado el 28 de octubre de 2018].
- Velho, G. (2010). «Metrópole, cosmopolitismo e mediação». *Horizontes Antropológicos*, año 16, n.º 33, pp. 15-23. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832010000100002&script=sci_arttext [Consultado el 13 de octubre de 2018].
- Wheaton, B. (2004). *Understanding Lifestyle Sports. Consumption, identity and difference*. Nueva York: Routledge.

MISCELÁNEA

**MARÍA LUISA FEMENÍAS
PAOLA MARTÍNEZ**

Con la cultura a la espalda: guetos, derechos y el lugar de las mujeres

With culture falling on shoulders: ghettos, rights and the place of women¹

María Luisa Femenías

Profesora consulta de la Universidad Nacional de La Plata:

lfemenias@gmail.com

Recibido: 30.07.18

Resumen

En este trabajo sigo tres preguntas de Judith Butler sobre la emergencia del *yo* en *Dar cuenta de sí mismo*, y perfilo tres líneas de conflicto, que son: ¿qué decimos cuando decimos «cultura»?; ¿a qué nos referimos con *derechos de las mujeres*? y, por último, ¿cuál es el lugar de las mujeres y sus derechos en *la* cultura o, mejor dicho, en *nuestra* cultura?

Palabras clave: cultura; derechos de las mujeres; yo

Abstract

Following three questions that Judith Butler poses in reference to the emergence of the *I*, in *Giving an account of oneself*, this paper aims to (briefly) explore three questions, which are: what do we mean when we talk about “culture”; what do we refer to, when we speak about women rights, and finally, what place do women rights have in our culture.

Key words: culture; women rights; I

La clase sexual es tan profunda como invisible.

Shulamith Firestone (1970)

*... podemos alcanzar nuestra liberación sin perder
nuestra identidad cultural y nacional,
sin avergonzarnos de lo que somos y levantando en alto
la restitución de nuestra dignidad.*

Silvia Rivera Cusicanqui (1985)

¹ Agradecemos a Emilia Calisto, la traducción al inglés del título.

¿Quiénes somos? ¿Quién soy *yo*? Pues bien, *yo* no se comprende al margen de sus condiciones sociales; al *yo* no se lo abraza como pura inmediatez, arbitraria o accidental, divorciada de sus circunstancias sociales e históricas, que constituyen las condiciones generales de su emergencia. «No hay un *yo* sin un *nosotrxs*² y no hay una moral sin un *yo* responsable: cuánto y respecto de qué no es tema de este trabajo. Ahora, ¿en qué consiste ese *yo*? ¿En qué términos —como se pregunta Judith Butler—, se puede «Dar cuenta de uno mismo»? Cuando Butler, siguiendo a Theodor Adorno, se formula algunas de esas preguntas (y otras más), se centra en la cuestión ética (Butler, 2009: 18). Por mi parte, en este trabajo, en cambio, quiero indagar en tres cuestiones relativas a lo que Butler denomina «las condiciones generales de la emergencia del *yo*», y que creo «hacen» al *yo* mismo de modo indisoluble, pues no emerge un *yo* solo en un cierto *locus*, sino que, en buena medida, ese *yo* está atravesado y constituido precisamente por él. Las tres cuestiones que quiero revisar (aunque sea someramente) son: ¿Qué decimos cuando decimos *cultura*?, ¿a qué nos referimos con *derechos de las mujeres*? Y, por último, ¿cuál es el lugar de las mujeres y sus derechos en *la* cultura o, mejor dicho, en *nuestra* cultura? Veamos cada una de estas cuestiones de modo independiente.

La cultura

En los últimos años, el tema de la *cultura* se ha abordado más bien en consonancia con las nociones de *multiculturalidad*, *pluralismo cultural*, *multiculturalismo*, *interseccionalidad cultural* u otras denominaciones afines que remiten, para decirlo sencillamente, a las cuestiones vinculadas a la diversidad cultural.³ En sentido estricto, el multiculturalismo— como por mi parte prefiero denominarlo—, surgió en la década del ochenta del siglo pasado como una corriente eticopolítica que representaba los reclamos de las culturas minoritarias ante la cultura hegemónica de las democracias liberales.⁴ Tales reclamos se inscribían, en general, en la creencia de que, pese al pluralismo y al sistema igualitario de derechos con los que se identifican esas sociedades, *lxs* ciudadanxs pertenecientes a grupos no hegemónicos padecían discriminación e injusticia. Es decir, en la actualidad, buena parte del debate teórico-político gira en torno a los límites y a las concepciones del liberalismo político (no el económico), y en ese contexto de discusión cobran especial interés los aportes de la teoría-crítica feminista, en la medida en que exige la plena y efectiva incorporación de las mujeres al espacio público-político de la ciudadanía y de la democracia (Amorós, 1996: viii). La crítica mayoritaria es, entonces, que las sociedades liberales plantean a ciertas personas o grupos

²Sobre el uso de la *x*, cf. Facio, y otras, 2012.

³ Ver: Femenías, 2007.

⁴ Para una ampliación, cf. Femenías y Vidiella, 2017: 23-46.

exigencias mayores que a quienes son parte de la cultura mayoritaria, incluidas las mujeres, de modo que el tan mentado pluralismo esconde intolerancia respecto de la diversidad cultural, que se «mide» según el modelo liberal hegemónico. En general, tanto a las minorías autóctonas —colonizadas en el pasado y atrapadas en la colonialidad del presente— como a las nuevas inmigraciones se les impone una lengua que no les es propia, una educación tendiente a la asimilación y al borramiento de las diferencias, una estructura familiar o un régimen de propiedad que muchas veces diverge de los compartidos por dichas minorías, que suelen responder a tradiciones ancestrales.⁵

Ahora bien, como he mencionado en otro lugar, los conceptos de *identidad* y de *cultura* guardan cierta multivocidad. Iris Young, por ejemplo, entiende todo el universo de grupos identitarios bajo el concepto de «identidad cultural», considerando a todos los grupos identitarios desfavorecidos como grupos culturales (Young, 1990). Will Kymlicka, por su parte, define la cultura como aquello que: «... proporciona a todos sus miembros modos de vida con significado, que abarcan todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, tanto en la esfera pública como en la privada» (1996: 149). De modo que la cultura así considerada, posibilita la formación de una identidad. Sin embargo, este tipo de definiciones tan amplias resulta problemático. Tal como lo muestra Seyla Benhabib (2006), las culturas son heterogéneas y cambiantes, de manera que es imposible atraparlas en una red de significados fijos y unívocos. Además, pretender que la identidad de las personas se determine exclusivamente por la cultura es desconocer que nadie se constituye de una vez y para siempre, sino que constantemente se reconstruye discursivamente en contextos sociales complejos y plurales, que varían con el tiempo. Una reflexión de Mara Viveros ilustra muy bien esta cuestión:

Hice mi doctorado en Francia. [...] Porque estudié en el Liceo Francés en Cali, Colombia, y tenía entonces una formación bilingüe. Ahora, ¿por qué estudié en un liceo francés? Creo que porque tenía un papá negro, que creía mucho en ese momento en el republicanismo francés. Se trata de una reconstrucción retrospectiva, pero creo que para él era importante Francia, en ese sentido, como un país que tenía una posición más progresista que otros «países» en relación con los derechos humanos. Y también por mi mamá, porque mi mamá insistió mucho en que estudiara en un colegio bilingüe.⁶

⁵ Para una síntesis de las demandas de los grupos culturales minoritarios, cf. Deveaux, 2018; también, Volpp, 2001.

⁶ Entrevista con Mara Viveros Vigoya por Renata Hiller, setiembre de 2009. Disponible en: www.clam.org.br/uploads/arquivo/Entrevista%20con%20Mara%20Viveros%20Vigoya.pdf

Es decir, se reconstruye el pasado siempre desde el presente. Las demandas se presentan en términos de exigencia de reconocimiento de derechos idiosincráticos consuetudinarios consolidados; por ejemplo, ser educadx en la propia lengua, gozar de autodeterminación, reconocer la propiedad colectiva de la tierra, entre otros, primando, en suma, el derecho a la propia cultura como referente principal cuando no único. No obstante, esas demandas plantean problemas teórico filosóficos y políticos de diverso tipo, cuya consideración excede los límites del presente trabajo, pero que, en principio, desafían al menos el tratamiento igualitario de todxs lxs ciudadanxs, con la consecuente lesión del principio de *igualdad de derechos*.

Como me interesa centrarme en la relación entre mujer y ciudadanía en las denominadas sociedades liberales occidentales y su relación con los grupos minoritarios, tomaré en consideración algunos casos problemáticos. Así, a continuación, revisaré si se justifica el resguardo, sin más, de todas las culturas por igual con sus particularidades, preguntando si todas las culturas minoritarias merecen ser protegidas de la misma manera, incluso en sus rasgos peligrosos o cuestionables para la vida de las mujeres. En otras palabras, uno de los problemas del esencialismo es que impide la desagregación de rasgos o componentes considerados culturalmente identitarios. Entonces, ante rasgos violatorios de los derechos de las mujeres, ¿esa cultura debe ser igualmente defendida?⁷ Porque, si bien en las democracias liberales las mujeres ocupan también un lugar subordinado (Bessis, 2002: 18-19), la clave parece estar en reconocer que la discriminación, el destrato y la subordinación no son una cuestión de todo o nada, sino una compleja gama de matices e intereses, donde algunos rasgos son más dramáticos que otros para la vida de las mujeres.

Ahora bien, definir *multiculturalismo* obliga a enfrentar numerosos inconvenientes. Como lo mostró Benhabib (2006), la mayoría de ellos radica en la falta de una definición unívoca de *cultura* y en los lastres esencialistas construidos —a veces involuntariamente debido a compromisos lingüísticos— con base en una noción *ontológica* de *identidad*. Ambos deberían desestimarse, por insostenibles, en tanto presuponen la existencia de identidades «puras» en el seno de una cierta cultura dada.⁸ Pero ¿qué entendemos por *identidad*? Noción estrechamente vinculada a las de *diferencia* y de *reconocimiento*, la *identidad* reivindica, en un sentido grupal, la *identificación de unxs sujetxs como miembrxs de un grupo a partir de un rasgo diferencial*, por lo general considerado *esencial*. Esto ocurre sobre todo con los grupos sociales subordinados o minoritarios, donde la identidad cumple muchas veces un papel estratégico para obtener reconocimiento y, consecuentemente, justicia. De ahí el surgimiento de *nuevas identidades* y de *nuevos agentes sociales*, que, a partir de

⁷ Cf. Nuñoy Kaplan, 2017; también Femenías, 2008.

⁸ Sobre los peligros de apelar a la noción de «pureza», cf. Lugones, 1999y Amorós, 2005.

rasgos diferenciales (reales o contruidos), se tornan factores activos en diversos movimientos sociales de autoafirmación. Ejemplos característicos son: *negritud*, *autoctonía*, *originario*, etc. De ahí surgen las *políticas de la identidad*, que, hasta cierto punto, son políticas de demanda de reconocimiento de las necesidades y los derechos de grupos oprimidos.

Ahora bien, una *cultura*, un *grupo étnico* o una *raza* son dinámicos; están en permanente transformación y sus fronteras políticas están en constante corrimiento. Sin embargo, la *identidad* funciona bajo una doble dinámica: es referente y es criterio de regulación y de pertenencia. Es decir, posee un significado tanto descriptivo como prescriptivo y adscriptivo. En su acepción descriptiva, se la utiliza para indicar la variabilidad cultural existente en las sociedades. En su faz prescriptiva, en cambio, establece las bases de lo correcto y de lo incorrecto (moral, vestimentario, conductual, etc.) y bloquea las prácticas de asimilación cultural, propias de las sociedades occidentales. En su carácter adscriptivo, sienta las bases según las cuales alguien pertenece o no a determinado grupo identitario.⁹ Esto implica que aun al proclamarse la igualdad legal/formal, la discriminación (y el autoanquilosamiento) se desarrolla a nivel del entramado socio vincular, que desemboca en un trato desigual para las minorías en general y para las mujeres en particular. A los fines de este trabajo adopto la siguiente definición de *multiculturalismo*, no centrada en la noción de identidad: «formas de vida diferentes, conservadoras de tradiciones particulares y de derechos de las minorías culturales o de otros grupos sociales que anteriormente eran invisibles como tales» (Femenías, 2007: 35). La ventaja de esta definición es que llama la atención sobre los grupos marginados, sus reclamos y sus derechos. Paso ahora a revisar las reivindicaciones culturales más frecuentes de las que el multiculturalismo se hace cargo: reconocimiento e identidad.

Reconocimiento

Hasta finales de la década del ochenta, la filosofía política normativa estuvo dominada por la idea de justicia distributiva (John Rawls fue su representante más importante) y por distintas reformulaciones del marxismo y del socialismo, como en el caso de Nancy Fraser. La idea común era la necesidad de eliminar las desigualdades sociales y económicas intrínsecas a las sociedades capitalistas contemporáneas mediante la redistribución de algunos tipos de bienes básicos, incluyendo libertades, recursos, utilidades, capacidades, según las diferentes propuestas. Esto permitiría a *todxs lxs* ciudadanxs tener las mismas oportunidades para llevar a cabo una vida digna en una sociedad democrática, en tanto la justicia distributiva es

⁹ Me extiendo sobre estos problemas en Femenías, 2007.

una virtud universalista e igualitaria, que debería hacer abstracción de las diferencias a fin de reconocer a todos en su *igual dignidad*.¹⁰

Sin embargo, a partir de los años noventa, la categoría de *justicia* fue desplazada lentamente por la de *reconocimiento*, haciéndose eco de las nuevas formas que tomaron las luchas sociales, a partir de reclamos de grupos emergentes en la esfera pública. Sin abandonar las demandas redistributivas, las minorías étnicas, religiosas, sexuales o nacionales no solo reclamaron derechos universales sino también su reconocimiento identitario público y diferenciado, y se difundió extensamente el esquema hegeliano de la lucha por el reconocimiento. Charles Taylor y Axel Honneth fueron sus principales impulsores e interpretaron los modelos actuales como un falso reconocimiento que devuelve una identidad cosificada a quienes integran grupos subalternos: cabe entender esa transferencia en términos de que los varones proyectan sobre las mujeres, los blancos sobre los «negros» (o las poblaciones autóctonas), los heterosexuales sobre los homosexuales, imágenes devaluadas de ellos (Young, 2004). Para Honneth, por ejemplo, esto ocurre porque la autocomprensión positiva de la propia identidad requiere de dos formas de reconocimiento (1997: 148 y ss.). La primera, como resultado de las luchas históricas por la no discriminación de clase o de grupo social, está ligada a la igualdad de derechos básicos y se relaciona con el reconocimiento de los principios universales de justicia. La segunda apunta a la estima de sí, que se da cuando se valoran capacidades e idiosincrasias particulares. Mientras que la primera hace abstracción de las diferencias, porque busca que se respete la dignidad de cada persona, la segunda favorece la estima de sí, entendida como la opinión buena y la confianza que tenemos en nosotros mismos. Esta no remite al universalismo de los principios de justicia, sino al respeto por las prácticas y las concepciones del mundo que sostienen los grupos desaventajados. Por tanto, estas últimas exigencias no apuntan a la igualación de las condiciones sociomateriales, sino a la protección de la integridad de los diversos modos de vida tradicionales o idiosincráticos. Se considera que ambas formas son necesarias para que todos los ciudadanos reciban reconocimiento igualitario y puedan autopercebirse como libres e iguales, no solo en la formalidad del derecho, sino en las elecciones sustantivas de sus particulares formas de vida. La primera entraña entonces el punto de vista universalista de la moral kantiana, centrándose en la obligatoriedad de las normas; la segunda, por su parte, en la vida buena de la eticidad hegeliana, concentrada en el concepto de valor. Esta segunda forma de reconocimiento podría entrar en conflicto con el *factum* del pluralismo propio de las sociedades democráticas modernas, ya que el Estado (o, mejor, el Gobierno) impulsaría políticas que privilegiarían unas culturas sobre otras, incurriendo en una violación del principio de igual trato. Se correría así el peligro de anteponer preferencias valorativas a consideraciones de justicia. Incluso, sin un criterio de qué «identidades» proteger, existe el

¹⁰Cfr. Femenías y Vidiella. 2017.

riesgo de que ciertos sistemas de valores más o menos estructurados como *border* delictivos también se consideran un bien para la sociedad (o para alguna parte de ella que detentara poder real). Esto es así, por ejemplo, con los racismos, los sexismos o la intolerancia religiosa. Por tanto, cabe preguntarse por cuáles son los límites de la *categoría de reconocimiento*.

Identidad

De las dos formas de reconocimiento mencionadas en la sección anterior, la segunda se vincula directamente con la lucha por la afirmación identitaria, que históricamente se consideró negativa. Resumiendo mucho, puedo presentar la cuestión del siguiente modo: por un lado, el grupo oprimido niega su identificación con una identidad formal/vacía, por ejemplo, la identidad política de la ciudadanía libre e igualitaria, propia de las democracias liberales. Esa negación busca afirmar aquello que se considera *propio*, por ejemplo, la «negritud», la «autoctonía», la condición *queer*, etc. En la esfera política se busca que el conjunto social reconozca igual valor a esas características culturales específicas comparadas con las de los grupos hegemónicos. En tanto la autoafirmación identitaria es siempre grupal, se favorece su organización política, cuya consigna es trasmutar en positivos aquellos mismos rasgos que históricamente se habían internalizado de modo negativo.¹¹ Bajo este signo, las comunidades «negra» o «aborigen» buscan reivindicar sus aportes específicos a la cultura del país.

Ahora bien, en todos los casos, los individuos ponen *de hecho* en juego *identidades e identificaciones múltiples* integrando diversos grados y niveles de identificación. Por eso, en otro trabajo he propuesto el concepto de *identidades negociadas* en tanto considero que clarifica y enriquece nuestra comprensión de los procesos identificatorios, además de distanciarse de las opciones esencialistas.¹² Suelo hablar de *identidades negociadas* —que algunos teóricos incluyen en los *problemas de la negociación*— cuando intervienen tanto intereses definidos, delimitados con coincidencia de objetivos generales, como niveles no explícitos que obedecen a aspectos fundantes de la misma estructura psíquica de las personas en consonancia con factores adaptativos. En parte, quedan implicados componentes vinculados a la lengua materna (sobre todo en casos de plurilingüismo), que conforman estilos de pensamiento y operan como generadores de una cierta *forma mentis*, lo que plantea diversos problemas que no abordaré aquí (Femenías y Novoa, 2018: 9). Se abre, con todo, un área simbólica de negociación, donde comunidades e individuos que han sufrido (y sufren aún) el impacto de la conquista y de la colonización, incorporan los elementos autóctonos gracias a diversos procesos colectivos de asimilación/rechazo y de

¹¹ Ejemplo de ello es la teorización que realiza Judith Butler en términos de *giro trópico*.

¹² Un desarrollo más extenso en el último apartado del capítulo 6 en Femenías, 2007

rasgos consolidados desde núcleos de poder como iglesias u organizaciones intermedias, que confrontan idealizan, emulan o minusvaloran la carga étnico-cultural de la que son portadores mujeres y varones, ofreciendo miradas alternativas a las tradicionales y contribuyendo a la negociación identitaria constante, que no puede obviarse. Trabajar a partir de la noción de *identidades negociadas* ayuda a desmontar estructuras identitarias e identificatorias petrificadas en un proceso difícil de llevar a cabo, tanto si nos referimos a sujetos-agentes como a grupos. Sin embargo, para que la elección identitaria sea una opción genuina, se requiere que las mujeres (u otros los grupos subalternizados) puedan realizar un examen crítico de su propia cultura. Para ello sería necesario, además, que tuvieran a la mano opciones genuinas, a fin de que la identificación con una cierta cultura fuera una auténtica elección. Esto debería conllevar, obviamente, la posibilidad de elegirla o no. Promover debate y opciones desde los sectores más progresistas supone ya abrir el juego a las identidades negociadas y a una revisión de crítica de los componentes de la propia identidad de procedencia; tarea de largo aliento y siempre inconclusa.

No menos importante desde un punto de vista normativo es preguntarnos si el enfoque identitario-cultural es la mejor opción como criterio último de validación de toda demanda. Más adelante mostraré algunas de las tensiones que esto acarrea, en especial para las mujeres.

Los derechos

Si bien no es este el lugar para hacer una reflexión general sobre los derechos, cabe señalar al menos que si las reglas permiten la materialización de la justicia, no se sigue de ello que necesariamente siempre lo hagan. La distancia entre las leyes (*grosso modo*, las reglas) y los hechos suele ser amplia, y el rango de amplitud varía según aspectos que, como he ido señalando, se vinculan a la etnia, a la religión, a la clase social y paradigmáticamente al sexo-género de los sujetos involucrados. A tal punto esto es así que muchos teóricos consideran que el problema filosófico de los derechos humanos no puede dissociarse de cuestiones históricas, sociales, económicas y psicológicas, inherentes a su propia realización.

Tampoco hay acuerdo sobre el uso del concepto de *derechos humanos* y se ha sugerido la utilización de *derechos del hombre* e incluso de *derechos fundamentales*. *Derechos humanos* se utiliza en la Declaración de 1948 y en otros escritos relacionados, y se ha extendido a pesar de la acusación que le formulara Norberto Bobbio de que constituye una falacia de petición de principio (1996: 193-202). Es decir, la proposición que se pretende probar se incluye implícita o explícitamente en las premisas iniciales. A esta objeción habría que sumarle la vaguedad que plantea el uso mismo del término *derechos humanos* en tanto

no se precisan ni cuáles son ni qué límites los rigen. Sin embargo, como el concepto de *derechos humanos* está incluido en la Declaración Universal aprobada por la Organización de Naciones Unidas, y debido a su peso histórico, lo tomo como referencia.

Independientemente de tales disquisiciones teóricas, el fenómeno multicultural tiende a presentar controversia sobre si los derechos humanos son o no un fenómeno meramente occidental (Panikkar, 1982). Incluso, algunos teóricos multiculturales defienden la tesis de que no hay ni cultura, ni tradición, ni ideología, ni religión, ni valores, de/para toda la humanidad y que, por tanto, sostener tal cosa implica reconocer que todo diálogo al respecto ya presupone la imposición directa o indirecta del conjunto hegemónico de valores en detrimento de cualquier otra propuesta. La terminología habitualmente utilizada es la de *colonización* de los valores y de las culturas no hegemónicas. Concedido este punto, y aceptando que no hay valores transculturales por la simple razón de que no existe ningún valor que no esté anclado en un contexto cultural dado, igualmente considero válido el argumento de aceptar la Declaración de los Derechos del Hombre y el concepto de *bienes fundamentales de la vida humana* como un ideal regulativo (Nino, 1984:41). Con esto en mente, aun así, es posible sostener, con tantxs otrxs investigadorxs, juristxs y defensorxs de *derechos humanos y humanitarios*, que prácticamente no hay igual respeto de derechos para mujeres que para varones, encontrándose las mujeres atrapadas en muchos casos en lo que se denomina la «doble lealtad» o simplemente en el no reconocimiento de sus derechos *qua* personas (Harvey y Gow, 1994).

Diversas teorías feministas someten a revisión los conceptos centrales de las principales líneas de la filosofía social, el derecho y la política, en solidaridad con las problemáticas de las mujeres. Una primera cuestión, aunque no la única, es tener en cuenta que la doble identificación étnica y sexogenérica (el doble vínculo o doble lealtad) de las mujeres puede producir fuertes tensiones: es frecuente que una mujer perteneciente a determinada minoría étnica reciba reconocimiento degradado de la cultura hegemónica en la cual vive (racismo) y también que el reconocimiento que le depara su propia cultura la marque como un ser humano inferior o solo apto para ciertas tareas, paradigmáticamente la gestación y la crianza (sexismo) (Femenías, 2007: 151).

En otras culturas, las mujeres incluso pueden ser objeto de rituales que contradicen los derechos humanos y ponen en fuerte tensión tanto el andamiaje cultural como el legal. A modo de ejemplo, transcribo a continuación tres párrafos del «Preámbulo» de la *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (AG/RES.2888 (XLVI-O/16), aprobada el 14 de junio de 2016, en Asamblea General de las Naciones Unidas y gracias a internet ampliamente disponible:

PREOCUPADOS por el hecho de que los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses;
RECONOCIENDO la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos;
RECONOCIENDO ASIMISMO que el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuye al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente...

Para hacer más evidente lo que quiero señalar, transcribo también un breve pasaje de la entrada turística «Emberá Chami: Costumbres», nota sobre las características de esta zona del bajo Putumayo, en Colombia, publicada el 21 de octubre de 2010, cuya información está ratificada por investigaciones antropológicas:

..... Otra costumbre que es solo de los emberá es la de realizar una mutilación de clítoris a las niñas recién nacidas para que cuando crezcan y tengan relaciones sexuales no sientan placer... (Mangas Llompart, s/f: 71)

Curiosamente, el informe producido ese mismo año por el Ministerio de Cultura de la República de Colombia, en ocasión de los doscientos años de su independencia, en el que se describen violaciones a los derechos humanos y otros riesgos de la población emberá, obvia ese dato, centrándose solo en cuestiones de pérdida territorial, lingüística y cultural. A mi juicio, huelga subrayar que la «defensa de los derechos culturales de los pueblos indígenas» sobre lo que advierte la Declaración antes citada, entra en colisión con los «derechos de las mujeres emberá chami», cuanto menos, a sentir placer y no sufrir mutilaciones genitales (Kaplan, 2017: 23-25). Este tipo de contradicciones palmarias contribuyen a iluminar aspectos a los que el punto de vista de la justicia se ha mostrado, en general, poco sensible y que recién ha comenzado a iluminarse cuando —como bien señala Henriette Moore— «las mujeres han investigado sobre las mujeres» (2009: 17).

Otro ejemplo lo aporta el Poder Judicial argentino. Sabemos que en años recientes en Argentina, como en otras regiones del globo, los derechos culturales han venido asumiendo un lugar central en las discusiones del campo jurídico nacional como resultado de las demandas de *identidad nacional*, especialmente de los pueblos originarios o afrodescendientes. Si bien en general esto constituye un fenómeno aceptable, el caso que evoco marca una diferencia: se trata de una niña wichí de doce años, embarazada de su violador (que alega también ser wichí), a la que no se le permitió un aborto terapéutico, contemplado por la ley.¹³ En el fallo —este es el aspecto que me interesa resaltar— se eximió al violador de culpa y cargo bajo la invocación de que su «identidad cultural» admitía «la iniciación sexual» de la menor, y que por tanto no había cometido delito alguno, lo que provocó importantes controversias.¹⁴ Por un lado, el concepto de *identidad cultural* no está claramente definido en la Constitución Nacional y, por otro, no se tuvo en cuenta que el violador reconoció haber cursado escuela primaria pública completa, según planes y programas del Ministerio de Educación de la Nación, cuyos valores universalistas e igualitaristas son bien conocidos. En tercer lugar, el violador incluso carecía de los rudimentos lingüísticos básicos de la etnia a la que decía *culturalmente* pertenecer. Por último, el Estado argentino tiene obligación de salvaguardar el bien superior del niño/a garantizado por la Constitución y la firma de pactos internacionales.¹⁵

En una interesante polémica que Nancy Fraser mantuvo con Axel Honneth, la filósofa, luego de explicar que las categorías de justicia distributiva y de reconocimiento constituyen dos condiciones normativas que plantean demandas de diferente clase, sostiene que *género* es una categoría híbrida, enraizada tanto en la estructura económica como en el orden del estatus social; es decir, en orden del reconocimiento. Esto es así porque lo que caracteriza a la injusticia de género es el androcentrismo (Fraser y Honneth, 2006: 28), que atraviesa todo el tejido social y devalúa aquello codificado como mujer, femenino o feminizado. Por ello —continúa Fraser—, las injusticias de sexogénero no se remedian solo con una redistribución equitativa de bienes sociales (como bien muestra el ejemplo anterior). Históricamente —subraya— las mujeres han recibido un reconocimiento degradado, que lesiona su autoimagen y necesitan como reparación una redistribución diferenciada de las bases

¹³ En Argentina, desde la sanción del Código Penal de 1921 el aborto es legal en casos de violación, malformación fetal o riesgo de salud de la madre, lo que fue ratificado en las recientes reformas de 1984 y 2004, aunque en general no se aplica negándosele a las mujeres el derecho a llevar adelante su propio plan de vida. Actualmente se encuentra en debate la sanción de una ley de interrupción voluntaria de embarazo hasta las doce semanas del embrión.

¹⁴ Rozanski, C. «Wichí o no wichí, es abuso», Disponible en: www.pagina12.com.ar; Editorial: «Abuso es el chineo» Disponible en: www.pagina12.com.ar - Lunes 22 de octubre de 2012. Recuperados: 2 de julio de 2018.

¹⁵ Declaración de la Multisectorial de Mujeres de Salta, de la Comisión de la Mujer de la Universidad Nacional de Salta y de CLADEM, Salta, 29 de mayo de 2016.

sociales del respeto de sí, lo que constituye —en citación de Rawls— un bien primario, caracterizado por aquellos aspectos de los que deben dar cuenta las instituciones democráticas. Esto es fundamental para que las ciudadanas adquieran sentido pleno de su propio valor (Rawls, 1980: 515-572). Sin embargo, como ya señalé, esto no siempre sucede y cabe entonces preguntar qué lugar ocupan las mujeres de una cultura minoritaria. Porque la mayor sensibilidad que respecto de las culturas minoritarias se ha manifestado recientemente en algunos Estados occidentales, se ha traducido en conflictos de derechos que, en general, se resolvieron perjudicando o invisibilizando los derechos de las mujeres, como se vio en el ejemplo que antecede. Esto ha deteriorado incluso su participación tradicional.

El tenso lugar de las mujeres

Desde que los debates multiculturales fueron conquistando espacios en la discusión contemporánea, sus entrecruzamientos con el feminismo han sido tensos y complejos. Para algunxs, las demandas multiculturales no hacen sino mantener estructuras discriminatorias en las que las mujeres suelen llevar la peor parte.¹⁶ Otrxs, por el contrario, sostienen que, dado que el multiculturalismo reclama el reconocimiento de las diferencias, es la perspectiva idónea para deconstruir las operaciones de dominio que se ocultan tras la igualdad formal propugnada por el liberalismo y las éticas universalistas.¹⁷ Algunas filósofas, como Benhabib, invitan a desarrollar posiciones matizadas que realicen un análisis profundo del concepto de cultura (2006: 40-41). Otro tanto sugieren algunos grupos de mujeres «negras», «indígenas» u «originarias» teorizando su propia experiencia sobre las tensiones entre género y etnia, aun dentro mismo de sus propias comunidades.¹⁸ Como bien señalan muchas teóricas, en general poco se dice de esas tensiones sexistas a pesar de que ya se ha producido una importante masa crítica al respecto.¹⁹ Es decir que aun cuando se reconozca a un cierto grupo respecto de su rasgo étnico, este reconocimiento puede no dar cuenta del lugar inferiorizado o excluido de sus mujeres. A modo de ejemplo, en Colombia o en Guatemala, los procesos de paz iniciados y negociados mayormente por grupos de mujeres militantes pacifistas culminaron sin que estas obtuvieran el más mínimo reconocimiento. De hecho,

¹⁶ Moller Okin, 2002; en el mismo sentido, Barry, 2001 y Roulet y Santa Cruz, 2002, entre muchos otros.

¹⁷ En esa línea, Anzaldúa, 1987; Taylor, 2005; Bidaseca, 2011.

¹⁸ Por ejemplo, con las obras de Marie Ramos Rosado, Ochy Curiel, Guacira Lopes Louro, Yuderkis Espinoza, entre otras. Precisamente, la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la diáspora fue creada en 2009 con el objetivo de articular un espacio de reconocimiento equitativo y justo, bregar por democracias libres de racismo, sexismo y exclusión promoviendo la interculturalidad. Sciortino y Guerra, 2009. El pronunciamiento político *Llamado de los Pueblos Originarios de Abya Yala* muestra claramente el dilema al que nos referimos.

¹⁹ Las mujeres han contribuido críticamente al pensamiento decolonial. Cf. por ejemplo, las obras de Silvia Rivera Cusicanqui, María Lugones, Marisol de la Cadena, Karina Bidaseca, entre otras. Cf. *Femenías*, 2017.

salvo el caso de Rigoberta Menchú, que habló más en nombre de su etnia que específicamente en el de las mujeres, ningún colectivo femenino o feminista que enarbolará las banderas de la paz o de la justicia, obtuvo ningún reconocimiento internacional específico. Cuestiones de este tipo traen aparejados tanto problemas jurídicos como éticos, y la no aplicación de las leyes existentes —miembros del Poder Judicial incluidos— desemboca en la discriminación y el sometimiento sin más de las mujeres, pertenezcan o no a grupos étnicos en busca de reconocimiento (Femenías, 2011: 111-117; Femenías y Vidiella, 2017). En casos así, opera lo que Amorós denominó «pactos patriarcales», metaestables, interclasistas y, agregó, claramente interétnicos (1985: 70-71).

Las tensiones entre el grupo hegemónico (varones) y el grupo subalterno (mujeres) se ilustran también en los reclamos de *derechos grupales*. Para la tradición deudora del iusnaturalismo moderno, el valor moral de los derechos reside en proveer a cada individuo de una salvaguarda normativa frente a fines colectivos que pudieran considerarse importantes: la seguridad nacional, la necesidad de bajar o subir la tasa de nacimientos de un país, etc. Por tal razón no pueden distribuirse de otro modo que no sea individualmente. Según la famosa sentencia de R. Dworkin (1977), los derechos constituyen las *cartas de triunfo* de las personas frente a eventuales abusos del gobierno o de las mayorías. Las constituciones de las democracias modernas están permeadas por esta concepción individualista de los derechos. Sin embargo, los defensores del multiculturalismo, basados en que el reconocimiento normativo de los derechos individuales es falso, consideran que no son suficientes para proteger a todos los ciudadanos por igual. Así, en el disenso teórico, defienden ciertos derechos grupales específicos, como la propia lengua, la propiedad colectiva de la tierra, y alguna forma de autogobierno, cuya su matriz es el derecho a la identidad cultural. Sin embargo, los derechos grupales pueden entrar en colisión con los derechos individuales.

Veamos algunos ejemplos. Entre los años 1996 y 2000, en aras del (eugenésicamente conjeturado) bienestar general del Perú, el entonces presidente Alberto Fujimori, como se sabe también miembro de una minoría étnica, ordenó la esterilización forzosa de más de doscientas mil mujeres indígenas. Las mujeres recibieron amenazas y alimentos para someterse a una intervención de la que poco o nada sabían. Años más tarde, Fujimori y tres exministros de Sanidad fueron denunciados por genocidio ante el Congreso peruano, y se los acusó de haber dirigido un plan de esterilizaciones forzosas bajo presiones, amenazas e incentivos sin que las mujeres fueran debidamente informadas de sus consecuencias. Además, dieciocho de ellas murieron durante la operación. El hecho, que tomó notoriedad pública hacia el año 2002, puso en alerta a diversas organizaciones de defensa de los derechos de las mujeres, las que intervinieron sobre la base del informe realizado por una

comisión del Ministerio de Sanidad del entonces presidente Alejandro Toledo Manrique.²⁰ Es decir, bajo un supuesto beneficio a *toda* la sociedad —basado en políticas públicas de *mejoramiento de la raza*—, se violaban los derechos individuales de muchas mujeres miembros de minorías étnicas.

El tipo de dificultades que estamos describiendo pone en alerta sobre los problemas de la protección de derechos, por un lado, y los denominados *finés colectivos*, por otro, en detrimento de los derechos individuales, en este caso de las mujeres. No obstante este tipo de conflictos, hay quienes entienden —incluso dentro de la misma tradición liberal— que los derechos colectivos son necesarios para proteger a las culturas minoritarias. Uno de sus más lúcidos defensores es, como se sabe, el canadiense Will Kymlicka (1999), quien reconoce que en la mayoría de los Estados nacionales se ha impuesto una cultura societaria basada en la lengua, los valores compartidos, las instituciones y las prácticas sociales comunes a esa cultura, pero que en el caso de la existencia de minorías nacionales, es necesario tener en cuenta que han sido incorporadas al Estado-nación por «derecho de conquista». Por tanto, para solucionar los conflictos que se producen entre derechos individuales y colectivos, es preciso distinguir dos tipos de derechos colectivos. Por un lado, 1) los de restricción externa (*intergrupales*), destinados a proteger a la comunidad contra las presiones externas (que amparan determinadas protecciones especiales de una cierta comunidad frente al resto de la sociedad, como derecho a la propiedad comunitaria ancestral de la tierra, derechos de autogobierno, derechos lingüísticos, entre otros). Por otro lado, 2) los derechos colectivos de restricción interna (*intragrupales*), destinados a proteger a la comunidad contra la disidencia interna de aquellos miembros que se niegan a observar las prácticas tradicionales. Un Estado democrático debería reconocer los primeros derechos pero no los segundos. Si aceptáramos esta distinción y la aplicáramos a los ejemplos que he descrito más arriba, quedaría claro que los sistemas jurídicos han avalado derechos de restricción interna; es decir, derechos en defensa de alegaciones culturales de restricción interna. Este tipo de respuestas, desprotege altamente a las mujeres de sus derechos individuales; pongamos por caso, su integridad sexual, su patrimonio o la libre elección de su proyecto de vida.

Debido, entre otras, a cuestiones de ese tipo, la solución de Kymlicka no resulta, en las prácticas, enteramente satisfactoria. En primer lugar, a causa de las preferencias adaptativas —concepto de Elster más próximo al asentimiento que al consentimiento—, ya que es bastante común que los miembros subalternos de un determinado grupo ni reconozcan ni tengan la posibilidad de plantear sus reclamos en la arena pública, si su comunidad de

²⁰ *El País*, 25 de julio de 2002. Disponible en:

https://elpais.com/diario/2002/07/25/internacional/1027548004_850215.html

pertenencia ejerce presión o coacción sobre ellxs (Elster, 1988: 42).²¹ En segundo lugar, la solución no es satisfactoria porque, en determinados casos, la admisión de los derechos intergrupales (aunque sean conjeturales) solo puede hacerse a costa de los derechos individuales. Esto cabe también para las niñas vendidas por sus familias a redes de prostitución —tal como lo explica el estudio de Jennifer Butler (2009)—, ya que asienten a sabiendas de que toda su familia podrá alimentarse gracias a ello.

Por mi parte, y sobre la base de los ejemplos que acabo de ofrecer, no veo ninguna razón suficiente para admitir derechos colectivos que colisionen con los derechos individuales, es decir, que no sean distributivos respecto de quienes los sustentan. Además de producir superpoblación en el conjunto de los derechos y acarrear no poca confusión conceptual, se carece de un buen argumento que muestre que los derechos colectivos superan el *test de género* o *test de la situación de las mujeres*, como lo denominó Amorós (Femenías, 2007: 16 y ss.). Esto no significa que no reconozcamos la importancia de la preservación de las culturas minoritarias a través de la enseñanza de su propia lengua, de la protección de sus manifestaciones culturales u otras medidas afines. Simplemente considero que se requiere de un criterio que permita establecer qué aspectos de la cultura son aceptables y cuáles no, por violar los derechos humanos.

Ello no implica que no se pueda dotar a las minorías culturales con derechos especiales de representación, con cupos étnicos en la educación (como ocurre en Brasil con los «negros»), generar «cuotas» en el mercado de trabajo para personas con rasgos/capacidades diferentes o cupos femeninos o paridad representativa. Pero el modo adecuado de defender esas políticas no es a través de derechos colectivos, sino de promocionar derechos individuales efectivos. Si quienes integran esos grupos minoritarios ni gozan de igualdad de oportunidades ni de reconocimiento. porque están en inferioridad de condiciones respecto del resto de los ciudadanos, el caso de las mujeres es en ese sentido paradigmático: la mayoría de las veces tienen un muy limitado respeto de los miembros varones de sus propios grupos étnicos. De ahí, las tensiones que se generan para ellas y de lo que —siguiendo a Fraser— Amorós denominó «colectivos bivalentes» (1996b). En efecto, si al paradigma de la redistribución le corresponde la condición «objetiva» de asegurar la *paridad participativa*, en el de reconocimiento se aporta la *precondición intersubjetiva* que se centra en el orden cultural de la sociedad y en las jerarquías del estatus, que también se definen culturalmente. Es decir, diferentes colectivos sociales ocupan posiciones tales en la estructura económica de la sociedad que, para compensarlas, habría que implementar políticas de carácter distributivo, tal el caso de *la clase obrera* en el sentido weberiano de los

²¹Distingo entre «consentir» y «asentir»; el primero enfatiza el aspecto jurídico; el segundo remite a una aceptación sin más. Cf. también Femenías y Vidiella, 2017.

«tipos ideales». Por el contrario, en las situaciones de discriminación por falta de reconocimiento, generalmente basadas en pautas de interpretación cultural (pongamos por caso, personas LGBTIQ o racializadas) tienen posiciones desaventajadas tanto por su inserción en la estructura económico-social como en su posición de estima o valoración cultural y simbólica (Butler, 2000). Los colectivos en los que se combinan y refuerzan los efectos de ambas inmersiones en la pirámide social, son entonces *bivalentes*. Entonces, para las mujeres en general se potencian y se entrecruzan fuertemente las tensiones de sexogénero. Las respuestas tienden a priorizar uno u otro extremo del dilema; así vemos mujeres que «hablan por su etnia» (Yuval-Davis, 2012) y otras que hablan por sí, *qua* mujeres, distanciándose de las presiones androcéntricas de su grupo de pertenencia.²²

El problema excede las posibilidades actuales de resolución, pero al respecto es tan interesante como reveladora la pregunta de Fraser: «¿Cómo es posible que, puestas a elegir entre género y etnia, las mismas mujeres suelen optar por su identidad étnica aun en contra de sus propios intereses?». ²³ Una respuesta posible apela al concepto de *preferencias adaptativas*, que ayuda a explicar no solo por qué las conductas de sometimiento son muchas veces tan difíciles de modificar, sino también por qué las personas subalternadas prestan su asentimiento. En un famoso trabajo titulado «Is Multiculturalism bad for Women?», ²⁴ Susan Moller Okin responde que sí lo es, ya que la gran mayoría (para no decir todas) las culturas y las tradiciones son patriarcales y discriminan o excluyen a sus mujeres. Esta posición fue objeto de intensos debates. Un trabajo de Azziza al Hibri—fundadora del *Muslim Women Lawyers for Human Rights*—en la línea de Edward Said, sostiene que las ideas de Moller Okin responden a una construcción del *otro* característica de las culturas hegemónicas (Moller Okin y otros, 1999).

Por su parte, Benhabib entiende que la pregunta tal como la formula Moller Okin es incorrecta, porque subyace una visión homogénea y estática de la cultura, que conduce a ignorar los procesos de resignificación intracultural en los que están involucradas las propias mujeres (Benhabib, 2006: 151). En esta línea, un buen ejemplo es la extensa literatura latinoamericana al respecto, donde una amplia diversidad de mujeres (originarias, afrodescendientes, migrantes, etc.) interpretan e interpelan su situación *qua* «mujeres cuyos cuerpos están marcados», aceptando sus «marcas», denunciadas como tales desde grupos hegemónicos, y asumidas como emblema de sí y de sus grupos de pertenencia.²⁵ De ese modo rompen con la noción de *gueto* y desafían a los Estados con gestos políticos

²² Cf. Femenías, 2007, especialmente capítulo 3.

²³ Citada por Femenías, 2007: 172.

²⁴ Moller Okin y otros, 1999.

²⁵ Para ampliar, Femenías, 2012.

identitarios que les permiten conquistar el espacio público-político y modificar sustantivamente el valor simbólico de sus cuerpos y de sus culturas.²⁶

A modo de (in)conclusión

Partí de tres líneas de tensión o conflicto que remiten a senda preguntas: qué decimos cuando decimos *cultura*; a qué nos referimos con *derechos de las mujeres*, y, por último, cuál es su lugar y el de sus derechos en *la* cultura en la que viven. Las respuestas no son ni definitivas ni concluyentes. En principio, porque las culturas no son compartimentos estancos y, con Benhabib, considero que es epistemológicamente incorrecto pretender encerrarlas bajo un concepto petrificado que mantenga resabios de un (nostálgico) esencialismo. Pese a ello, y al mismo tiempo, creo necesario tener presente que persisten prácticas e identificaciones culturales sesgadamente patriarcales, donde el sometimiento de las mujeres varía mucho de un grupo identitario a otro. Tampoco hay que olvidar que el multiculturalismo surgió como un movimiento reivindicativo de minorías marginadas por culturas dominantes y que bajo su amparo se cobijaron los nuevos movimientos sociales que constituyen las formas más habituales de lucha política, con aceleradas resignificaciones de los símbolos tradicionales de sometimiento y de exclusión.

Esa situación acarrea varios problemas. Uno no menor, ya señalado, es la tendencia a anteponer los reclamos de los grupos a la distribución igualitaria de derechos entre varones y mujeres, tal como lo exigiría una democracia paritaria. Al respecto, juzgo necesario advertir sobre una suerte de paradoja en la que caen las políticas de la diferencia: reclaman que no se les otorga un tratamiento igualitario pero, para remediar esa injusticia, exigen un tratamiento preferencial en términos de derechos especiales, lo que a todas luces se tensa con el reclamo de igualdad. De modo afín, aceptar que las identidades de grupo son un criterio último de validación eticopolítica de reclamos es incoherente con tratar a todas las personas como iguales. Esto no significa desconocer que muchos reclamos de los grupos identitarios han desempeñado un papel inestimable en las luchas contra las injusticias, como lo muestran dos ejemplos famosos: las luchas de las mujeres por el derecho al voto y, más recientemente, las luchas contra el *apartheid* en Sudáfrica. Pero es necesario tener en cuenta que fueron batallas que reclamaron igualdad de derechos, no formas preferenciales de trato.

Por tanto, si desigualdad no es diferencia y la igualdad no es identidad —como lo advirtiera Joan Scott (1996) hace varios años—, un multiculturalismo con conciencia de género, basado en la igualdad, no tendría por qué olvidar las diferencias. Invisibilizar la

²⁶Como ejemplo, cf. Rivera-Cusicanqui, 1996 y Rivera-Cusicanqui y equipo 1997, como pionera al respecto.

tensión entre ambos extremos es ocultar el desafío que implica conformar una retícula que articule inequidades y conflictos, pero que a la vez trace puentes y traducibilidades deseables. Para ello se precisa voluntad política para construirlos, aceptando las tensiones paradójicas involucradas. Comprender nuestras respectivas condiciones sociales, contribuye en buena medida a conformarnos en lo que cada quién es, a sabiendas de que separadas de ellas no lograremos constituir ni un *yo* ni un *nosotras*. Por eso, tal como lo plantea Butler en *Dar cuenta de sí*, la pregunta por el *yo*, lo es también por las condiciones de su emergencia, y a la complejidad de ese entramado en el que emerge el *yo*-mujer, me he referido brevemente en este artículo.

Bibliografía

- Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos.
- (1996a). «Introducción», en Pateman, C. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- (1996b) «Políticas del reconocimiento y colectivos bi-valentes». *Lógos. Anuario del Seminario de Metafísica*, vol. 1, pp. 30-56.
- (2005). «Crítica de la identidad pura». *Debats*, vol. 89, pp. 62-72.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlans /La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Barry, B. (2001). *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz.
- Bessis, S. (2002). *Occidente y los otros*. Madrid: Alianza.
- Bidaseca, K. (2011). «Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial» en Bidaseca, K. y Vazquez-Laba, M. (eds.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot, pp. 65-89.
- Bobbio, N. (1996). «Los derechos humanos hoy en día» en Fernández Santillán, J. y Aureli, A. *Norberto Bobbio: el filósofo y la política: antología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2000). «El marxismo y lo meramente cultural». *New Left Review*, vol. 2, pp. 109-121.
- (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2009). «Prostitución militarizada. La historia no contada (USA)». *Mora*, vol. 15, pp. 85-166.

- Deveaux, M. (2018). «Deliberative Democracy and Multiculturalism» en Bächtiger, A.; Dryzek, Mansbridge, J. y Warren, M. (eds.) *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1977). *Take Rights Seriously*. Londres: Bloomsbury.
- Elster, J. (1988). *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península.
- Facio, A. y otras (2012). *Diccionario de la transgresión feminista*. Asociadas por lo Justo (JASS). Disponible en: https://justassociates.org/sites/justassociates.org/files/diccionario-de-la-transgresion-feminista_0.pdf [Consultado el 16 de julio de 2018]
- Femenías, M. L. (2007). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Unqui.
- (2008). «Identidades esencializadas/violencias activadas». *Isegoría*, vol. 38, pp. 15-38.
- (2011). «Reivindicación cultural y violencia contra las mujeres» en *Discriminación de género: Las formas de la violencia*. Buenos Aires: Defensoría General de la Nación y Ministerio Público de la Defensa.
- (2012). «Feminismo y multiculturalismo: voces y cuerpos «marcados» en la era de la globalización». *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, vol. 19, pp. 75-93
- (2017). «Algunos apuntes sobre feminismos en América Latina». *Virtua Jus*, vol. 13, n.º 1, pp. 48-73.
- Femenías, M. L. y Novoa, M. (2018). *Mujeres en el laberinto de la justicia*. Rosario: Prohistoria.
- Femenías, M. L. y Vidiella, G. (2017). «Multiculturalismo y género. Aportes de la democracia deliberativa». *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, vol. 29, pp. 23-46.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* A Coruña: Morata.
- Harvey, P. y Gow, P. (1994). *Sex and violence*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Kaplan, A. (2017). «Introducción a la mutilación genital femenina desde la Antropología» en Nuño, L. y Kaplan, A. (coords.) (2017). *Aspectos socioculturales y legales de la mutilación genital femenina: experiencias transnacionales de prevención y protección*. *Actas del Congreso Internacional*. Madrid: PEIC-Universidad Rey Juan Carlos.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- (1999). «Derechos individuales, derechos de grupo». *Isegoría*, vol. 14, pp. 5-36.
- Lugones, M. (1999). «Pureza, impureza, separación» en Carbonell, N. y Torras, M. *Feminismos literarios*. Madrid: Arcos.
- Mangas Llompart, A. (s/f). *Una mirada caleidoscópica sobre la MGF*, Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona. Disponible en:

<http://www.uab.cat/web/noticias/detall-noticia-1263801907402.html?noticiaid=1345735592164> [Consultado el 28 de julio de 2018].

- Moller Okin, S. (2002). «Feminismo y multiculturalismo: algunas tensiones». *Feminaria*, año XV, n.º 28/29.
- Cohen, E.; Howard, J. M. y Nussbaum, M. (comps.) (1999). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton: Princeton University Press, 7-26.
- Moore, H. (2009). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Nino, C. (1984). *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Paidós.
- Nuño, L. y Kaplan, A. (coords.) (2017). *Aspectos socioculturales y legales de la mutilación genital femenina: experiencias transnacionales de prevención y protección. Actas del Congreso Internacional*. Madrid: PEIC-Universidad Rey Juan Carlos.
- Panikkar, R. (1982). «Is the notion of Human Rights a Western Concept?». *Diogenes*, vol. 30, n.º120, pp. 75-102.
- Rawls, J. (1980). «Kantian constructivism in moral theory». *Journal of Philosophy*, vol. 77 (9), pp. 515-572
- Rivera-Cusicanqui, S. (1996). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- y equipo (1997). *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Historias-Ediciones Aruwiwiri.
- Roulet, M. y Santa Cruz, M. I. (2002). «Multiculturalismo y estudios feministas» en García Aguilar, M. C. (comp.) *Las nuevas identidades*. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Sciortino, S. y Guerra, L. (2009). «Feminicidio: un abordaje desde la articulación del género, la etnia y la clase». *InterCambios*, vol. 13. Disponible en:http://intercambios.jursoc.unlp.edu.ar/index.php?option=com_content&task=category§ionid=17&id=32&Itemid=136
- Scott, J. (1996). «El género: Una categoría útil para el análisis histórico» en Lamas, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: PUEG.
- Taylor, Ch. (2005). «Comprensión y etnocentrismo» en *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Volpp, L. (2001). «Feminism vs. Multiculturalism». *Columbia Law Review*, vol. 101, n.º 5, pp. 1181-1218.
- Young, I. (1990). *Justicia y las políticas de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- (2004). «Five Faces of Oppression» en Heldke, L. y O'Connor, P. (comps.) *Oppression, Privilege, & Resistance*. Boston: McGraw Hill.

Yuval-Davis, N. (2012). «Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo» en Bastida-Rodríguez, P. y otros *Nación, diversidad y género: Perspectivas críticas*. Barcelona: Anthropos.

Mujeres y revolución en los años setenta en la Argentina: pareja, prácticas anticonceptivas y aborto en la guerrilla armada del PRT-ERP¹

Women and revolution In the 1970's in Argentina: couple, contraceptive practices and abortion in the armed guerrilla of the PRT, ERP (Worker's Revolutionary Party, People's Revolutionary Army).

Paola Martínez

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

fioriopaola@hotmail.com

Recibido:31.07.18 Aceptado: 16.09.18

Nosotros estábamos en un proceso, concientizados para la toma del poder, para la guerra revolucionaria. Entonces, ahí, el papel de la mujer entraba en ese esquema, en ese contexto [...]. En la lucha, a la mujer la veían como incluida en la lucha revolucionaria, en la lucha general y una vez tomado el poder, digamos, la mujer, como el ser humano en general, se iba a poder liberar de esa explotación y de esa opresión capitalista que la mujer tenía.²

Resumen

A lo largo de estas páginas, indagaremos en la micropolítica de la vida cotidiana en la militancia del PRT-ERP, con especial énfasis en tres aspectos: la experiencia femenina, los roles que las mujeres desempeñaban y la vida sexual dentro de una organización

¹ Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo. Un adelanto de la presente elaboración se expuso oralmente en la mesa 67 en *las XVI Jornadas Interescuelas /Departamentos de Historia*, llevadas a cabo los días 9, 10 y 11 de agosto de 2017, con el título «La relación entre los sexos en la militancia de los años setenta desde categorías feministas».

² Entrevista a Mariana, 13/2/2007.

armada. Utilizaremos conceptos procedentes del feminismo materialista francés, entre ellos el de división del trabajo asignado a las relaciones sociales entre los sexos, donde los varones están ubicados en la esfera productiva y las mujeres, en la esfera reproductiva. También, la categoría sexaje será útil para conceptualizar que en la sociedad existe una apropiación del trabajo, de la producción y de la sexualidad femenina, que en las organizaciones armadas no era una excepción. Sin embargo, bajo la lupa de los testimonios de las exmilitantes, pretendemos visibilizar las rupturas genéricas en esos espacios de poder. Consideramos que en estas prácticas existió una tensión entre lo viejo y lo nuevo en cuanto a los modelos genéricos. Por ende, intentaremos analizar los procesos de subjetivación femenina y los cambios que el sujeto político femenino vivió durante la década del setenta.

Palabras clave: Sexaje, Sexualidad, Maternidad, Guerrilla, Subjetividad

Abstract

Throughout these pages we will investigate in the micropolitics of everyday life of the PRT-ERP militancy, emphasizing three aspects: women's life, the roles they played and the sexual life within an armed organization. We will use concepts from the French materialist feminism, among them, the division of labor assigned to social relations between the sexes, where men are placed in the productive sphere and women in the reproductive one. Besides, the sexaje category will be useful for conceptualizing that there is an appropriation of work, production and female sexuality in the society; in which armed organizations were not an exception.

However, under the scrutiny of the former militant's testimony, we also intend to visualize the generic breaks in the spaces of power, based on the hypothesis the women's role was resignified to social level in these organizations. That is to say, we consider that there is a tension between the old and the new in terms of generic models. Thus, we will try to analyse the process of female subjectivation and the changes of the political subject who lived during the seventies.

Keywords: Sexaje, Sexuality. Motherhood, Guerilla, Subjectivity

Introducción

En la presente elaboración teórica nos proponemos estudiar la década del setenta en la Argentina. Durante este período, en algunos aspectos, las prácticas continuaban regidas por procesos de socialización y subjetivación tradicionales en cuanto a las normas genéricas hegemónicas, pero en otros, las mujeres habían alterado los roles que la familia y la sociedad les asignaban, lo que les permitió el acceso a otros espacios impensados para una mujer en esa época. Consideramos que, más allá de que algunos planteos (en cuanto a la crianza de los hijos y al ingreso de las

mujeres a la militancia) pudieron generar avances, también se produjeron otras formas de dominación que generaron una resignificación de formas patriarcales y sexistas. Por lo tanto, vemos necesario historizar estos cambios con la finalidad de entender los comportamientos y la tensión que se produjo, en este período, entre lo viejo y lo nuevo, en cuanto a los modelos genéricos. Con este objetivo, intentaremos analizar los procesos de subjetivación femenina y los comportamientos genéricos de las mujeres, la sexualidad y los modelos de familia en la militancia revolucionaria de los años setenta en el plano de lo íntimo. Consideramos que es allí donde quedaron los mayores vestigios de una mentalidad patriarcal, más allá de que en el plano de lo discursivo se proponían cambios.

Entendemos que la historia oral nos permite analizar las estrategias diarias y las percepciones de estas mujeres con respecto a cómo vivieron estas décadas de cambio y descifrar ese discurso cotidiano —oculto, invisible en otro tipo de fuentes—. Por otra parte, nos permite visibilizar lo privado y lo íntimo e indagar en las estrategias de resistencia subterráneas e invisibles que ellas pudieron elaborar para contrarrestar las desventajas genéricas o resignificar los antiguos roles en medio de la militancia y la represión. Por lo tanto, la historia de varones y mujeres comunes por medio del relato de la vida diaria será nuestra puerta de entrada para analizar y entender las representaciones sociales y, por ende, la constitución de una conciencia genérica. En este sentido, el trabajo se basa en 23 entrevistas a mujeres que militaron en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario Popular (PRT-ERP),³ durante la década del setenta. El objetivo de visibilizar y analizar el devenir femenino hace que este trabajo se base solo en testimonios de mujeres. Notamos que en aquellas producciones teóricas que no parten de una perspectiva de género, a las mujeres, muchas veces, se las vacía de protagonismo. Pues bien, la presente elaboración se propone una lectura que las incorpore como sujetos activos, protagonistas de un cambio y donde su experiencia sea considerada portadora de conocimiento en tanto mujeres.

³ Las siguientes entrevistas se realizaron entre 2006 y 2010. Las entrevistadas desarrollaron sus militancias: 17 en la provincia de Buenos Aires, una en Santiago del Estero, una en Villa Constitución, una en distintas zonas del interior del país, tres en Rosario. El criterio utilizado, en una primera instancia, fue el de reconstruir la militancia femenina de la que fuera la regional Buenos Aires, durante el período 1966-1976. De ahí que el mayor número de entrevistas son de ese espacio. A continuación se enumeran las características de cada una de ellas: sobre un total de 23 entrevistadas (que pueden haberse desempeñado en varios frentes a lo largo de su derrotero militante), los frentes en los que desarrollaron fueron: tres en el Frente Antiimperialista de Trabajadores de la Cultura (Fatrac), tres en Solidaridad, seis en el ERP, cinco en el Frente Sindical, dos en el Estudiantil, seis en el de Masas, seis en Propaganda, tres en el Frente de Mujeres, dos en las Escuelas de cuadros. Las edades de las entrevistadas oscilan entre entre los 60 y 65 (seis entrevistadas); entre 66 y 70 años (seis entrevistadas); entre 71 y 75 años (once entrevistadas). Limitamos en esta publicación los datos ofrecidos sobre la militancia de las entrevistadas a pedido de ellas. Estos datos están en la tesis que se encuentra en elaboración.

Pensar la relación entre los sexos desde categorías feministas

Controversiales miradas se han construido sobre la participación de las mujeres en estas organizaciones armadas marxistas setentistas, las cuales muestran que los estereotipos femeninos estaban en transición en la década estudiada. El acceso que tuvieron las mujeres a este tipo de organizaciones nos hace pensar que el papel de ellas se resignificó a nivel social, parodiando otras formas de representación y roles. A su vez, notamos que en estos espacios las representaciones femeninas no estaban en consonancia con una feminidad victimizada ni tampoco con la de una mujer que toma el poder, es decir, hablamos de «representaciones genéricas de transición»,⁴ distintas al modelo tradicional. Sin embargo, más allá de que en estos ámbitos militantes se resignificaron los roles sociales, el trabajo de las mujeres volvió a ser controlado en términos de género.

En consecuencia, para indagar en las permanencias de las relaciones sociales entre varones y mujeres, es de gran utilidad la categoría de división del trabajo asignada a las relaciones sociales entre los sexos, donde los varones están ubicados en la esfera productiva y las mujeres, en la reproductiva.⁵ Por otra parte, si bien desde la organización se bregó por un cambio en las relaciones genéricas, en algunas ocasiones existió una carga física y sexual sobre el cuerpo de las mujeres. En consonancia con concepciones teóricas feministas (Guillaumin, [1992] 2005: 22-68), las mujeres como clase oprimida viven un tipo de opresión específica: la apropiación. La opresión tiene una de sus mayores expresiones individuales en la monogamia, que se transforma en una forma convencional de la apropiación conyugal de las mujeres. Pero esta también es colectiva, ya que las mujeres desempeñan funciones específicas tales como el cuidado de enfermos o el cuidado de los varones y sus necesidades. Estas relaciones toman el nombre de *sexaje*, es decir, una manera de relacionarse entre los sexos, donde hay una prestación no monetaria que se realiza en el marco de una relación personalizada durable. Esta relación entre los sexos se caracteriza por oprimir a las mujeres y apropiarse de su cuerpo y no solo de su fuerza de trabajo: «la máquina de fuerza de trabajo» es la apropiada (Guillaumin, [1992] 2005: 25). Esta apropiación está naturalizada a nivel social, por ende, es invisible.

Luego de aclarar estas ideas, pretendemos indagar si estas concepciones pudieron ser cuestionadas o no en la constitución de las parejas revolucionarias dentro

⁴ Ana Noguera llega a las mismas conclusiones en su trabajo, Véase: Noguera, 2013.

⁵ Véanse Falquet, 2007 y Kergoat, 2002.

de una organización armada de los años setenta en la Argentina. Dentro del PRT-ERP se han ensayado modificaciones en cuanto a la apropiación material individual y colectiva de las mujeres (en determinados sectores de la organización: medios y bajos), pero no así de su apropiación emocional. El matrimonio o las prácticas monogámicas siguieron siendo la regla, en cuanto a prácticas sexuales y al incentivo a formar parejas dentro de la organización.

Siguiendo con este planteo de *identidades genéricas en transición* y de tensión entre lo viejo y lo nuevo, consideramos que estas subjetividades militantes — parafraseando a Ciriza y Agüero Rodríguez (2004)— estaban marcadas por un tiempo histórico particular, «frágil y urgente marcado por la construcción de la revolución» (Ciriza y Agüero Rodríguez, 2004). En la vida cotidiana, en la sexualidad y en los cuerpos quedaba de manifiesto la coyuntura de militarización propia de un tiempo místico marcado por estas ideas. Sin embargo, las mismas prácticas de socialización por las que pugnaba la organización colocaron a las mujeres en otro lugar y les permitieron acceder a actividades que en otros ámbitos les estaban vedadas (Pozzi, 2001: 249). De todas maneras, la dictadura atacó estas prácticas y trató de volver a instaurar en la sociedad estructuras individuales y modelos de familia tradicionales, lo cual colocó a las mujeres en una situación de desventaja y de pérdida de lugares ganados.

Años de proscripción, intensa politización y aires revolucionarios

La sociedad previa al golpe de Estado de 1976 en la Argentina se caracterizó por «un estado de contestación generalizada» (Tortti, 2006). Un proceso que se inició en 1955 con un sistema político visto como ilegítimo, con la proscripción del peronismo y recurrentes crisis económicas. Pero sin lugar a dudas fue a partir del golpe de 1966⁶ que todo se aceleró en un clima impregnado por la radicalización política, donde los reclamos sectoriales y la aparición de direcciones clasistas en el movimiento obrero — que reflejaron otras formas de autoridad y representación— dieron origen a nuevas formas de lucha social y política contra el gobierno militar (Tortti, 2006: 1115).

Estos años, impregnados por un fuerte clima de sensibilidad social, generaron, para algunos autores como Balvé y Balvé, una crisis de dominación política y social de la burguesía, cambiando la forma de hacer política. Es decir, hicieron entrar en decadencia el andamiaje del sistema ideológico y la manera de ejercer el poder, por ejemplo, de los partidos políticos (Balvé y Balvé, 1989). El año 1969 es un año de

⁶ En 1966 en la Argentina se produce el golpe de Estado llamado la Revolución Argentina, que derrocó al presidente constitucional Arturo Illia.

quiebres, de luchas protagonizadas por estudiantes y obreros, indicador de que las antiguas relaciones sociales de poder se habían roto y se había perdido el miedo hacia la estructura represiva del Estado y antepuesto la convicción de la legitimidad de las luchas (Balvé y Balvé, 1989). Fue en ese contexto que algunos grupos, denominados la Nueva Izquierda,⁷ le dieron centralidad a la lucha armada como la opción más inmediata para acceder al poder. En medio de todo este proceso de renovación, aparecieron las organizaciones armadas de izquierda, como así también las de carácter peronista.⁸ El PRT, producto de la unión de Palabra Obrera y el Frente Revolucionario Indoamericano Popular (FRIP), hizo su aparición el 25 de mayo de 1965. La primera de ellas era una organización trotskista con desarrollo en Buenos Aires, Córdoba, Bahía Blanca, Tucumán y Rosario, dirigida por Nahuel Moreno; la segunda era un movimiento político con arraigo en el norte de la Argentina (Santiago del Estero, Tucumán, Chaco y Salta) dirigido por Mario Roberto Santucho, que tomaba como base primordial de la revolución al proletariado rural, especialmente el proletariado azucarero (Mattini, 1996: 30-31).⁹ Ambas organizaciones formaron un frente único en 1963 (FRIP-Palabra Obrera), donde los principales lineamientos eran «la adopción del marxismo como doctrina y la labor para la formación de un Partido Revolucionario Obrero que encare una estrategia armada de poder» (Mattini, 1996: 30-37). En el primer congreso de este frente único se formó el PRT. Hacia 1968, con la caída del Che Guevara en Bolivia, la cuestión de la lucha armada y la necesidad de llevarla a la práctica dividió al partido en dos: el PRT (Los Combatientes), de los hermanos Santucho, y el PRT (La Verdad), dirigido por Nahuel Moreno.

A su vez, la sociedad atravesó un proceso de modernización donde se produjo un cambio de costumbres, de hábitos de consumo, de expectativas de ascenso social, cambió el papel de la mujer, apareció una nueva moral sexual y se alteraron las relaciones dentro de la familia y la escuela (Tortti, 1998: 3-6). Todo esto en consonancia con aires libertarios y con la creencia de que la crisis nacional era

⁷ Aparecen frente a la imposibilidad del Partido Comunista y Partido Socialista de renovarse y poder capitalizar la izquierdización que se iniciaba a nivel social (Blanco y Tortti, 2006: 128).

⁸ Hay una primera oleada de guerrilla, intentos foquistas (Uturuncos, Taco Ralo, EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo), el Grupo Bengochea «Fuerzas Armadas de la Revolución Nacional») que muestran el influjo de la revolución cubana en nuestro país. Era la concepción de un foco que actuaría como detonante de las luchas sociales y serviría como detonante a las masas. Véase Bufano, 1979.

⁹ Luis Mattini afirma que la unión del FRIP con el trotskismo se dio porque había ciertas afinidades entre ambas organizaciones: «... el culto a la espontaneidad, tanto de las masas como de una vanguardia predestinada; el papel mesiánico del revolucionario (el militante) al extremo de confundir el sujeto de la transformación social; el culto a lo supuestamente concreto [...]; además enuncia una causa inmediata: la coincidencia en el empleo de la lucha armada como la vía revolucionaria para Argentina y América Latina» (1996: 32-33).

producto de la dependencia y que solo podía ser superada por intermedio del socialismo. Cristina Scheibe Wolff (2007) afirma que las décadas de los sesenta y setenta estuvieron marcadas por tres episodios que se dieron en paralelo: los movimientos guerrilleros, la revolución sexual y el feminismo de la segunda ola. Consideramos que, en la Argentina, los dos últimos colectivos (feminismo y Frente de Liberación Homosexual, FLH) tuvieron poco desarrollo y estuvieron más limitados a una instancia de estudio de las producciones que iban saliendo que a una verdadera militancia de masas. A su vez, las mujeres —especialmente aquellas integrantes de la amplia clase media argentina—protagonizaron una doble transgresión. En primer lugar, ocurrió una liberación en el orden social, ya que las mujeres pudieron controlar la reproducción con la aparición de nuevos métodos anticonceptivos, hecho que implicó una verdadera revolución en las costumbres (Felitti, 2010). Pero también ellas fueron transgresoras en el orden político, porque aparecieron como sujetos activos irrumpiendo en la escena política revolucionaria, militando en barrios y villas, sindicatos, universidades e, incluso, participando en frentes armados.

En suma, que la participación de las mujeres en la militancia revolucionaria haya constituido casi un 30 o 35 % para 1974 en el PRT-ERP (Pozzi, 2001) es un reflejo de que las relaciones genéricas estaban en transición,¹⁰ en comparación con los primeros intentos guerrilleros de la década del sesenta de nuestro país con características foquistas. Por otra parte, el carácter disruptivo de dichas prácticas —a nivel social— nos lleva a pensar en una posible mutación subjetiva en los comportamientos femeninos. Desde el feminismo, consideramos que el concepto de diferencia sexual es tensionante, por lo cual estos períodos transicionales, como el abordado en la presente elaboración, dejan entrever que la subjetividad está marcada por el nomadismo donde el sujeto femenino se reinventa a sí mismo constituyendo permanentemente una entidad múltiple, interconectada y de final abierto.¹¹

Entre permanencias y disrupciones en lo íntimo

A partir de lo expuesto, analizaremos la experiencia de las militantes por medio de sus testimonios en diálogo con documentos internos.¹² Abordaremos la forma que adoptaba la vida en la relación de pareja en una organización armada, la anticoncepción, el aborto y la maternidad.

¹⁰ Karen Kampwirth (2007) llega a las mismas conclusiones sobre los países que ella trabaja.

¹¹ Véase Braidotti, 2000: capítulo 5.

¹² Los documentos a los que hacemos referencia son: Moreno, N. ([1969] 1988). *La moral y la actividad revolucionaria (Moral bolche o espontaneísta)*. Bogotá: Editorial Perspectiva y Ortolani, L. ([1972] 2006) «Moral y proletarización» en De Santis, D. *A vencer o morir. Historia del PRT-ERP, documentos*, tomo 1, vol. 2, Buenos Aires: Nuestra América.

Militancia y pareja: espacios en tensión

Numerosos debates ha suscitado este tema. La cuestión principal ha sido si las prácticas cotidianas y la participación de las mujeres en estas organizaciones significaron un cambio de avanzada o todo lo contrario. Entre esos debates, en comparación con el contexto de fuerte movilización social y visibilización de reivindicaciones feministas, para algunas autoras, las mujeres guerrilleras priorizaron la conducta de la vida militante antes que una sexualidad libre como reclamaban las feministas de la segunda ola.¹³ También, al tratar el tema, establecen que en estas vivencias primaron prácticas sexuales «con un fuerte imperativo heterocentrado donde la pareja se asentaba en la familia nuclear y monogámica» (Bellucci, 2017: 140). Otras sostienen que existió una contradicción entre revolución sexual y guerrilla, calificados estos últimos de moralistas (Carnovale, 2011). Según Vera Carnovale (2011), los militantes copiaban la moral burguesa aunque decían combatir el orden burgués. Sostiene que en la vida cotidiana existió una relación entre disciplina, monogamia y fidelidad. Por último, en referencia al papel del deseo, la sexualidad y la atracción en las prácticas militantes en Montoneros y en el PRT-ERP, Isabella Cosse (2014) describe las prácticas sexuales en la guerrilla como un lugar de tensión y de experimentación de los comportamientos, que muchas veces superó las formulaciones doctrinarias establecidas.

Consideramos que estas prácticas militantes fueron disruptivas en cuanto a que permitieron a las mujeres acceder a espacios y actividades que excedían el rol reproductor. Sin embargo, no pretendieron generar en ellas un pensamiento autónomo o que lo anulara. Es decir, en cuanto al tema de las relaciones interpersonales y la sexualidad, los planteos distaban de posturas de liberación o de amor libre. Más bien, los afectos y las parejas —monogámicas y heterosexuales— tenían como eje la actividad revolucionaria; esta es también una actividad política (célula político-familiar),¹⁴ donde se bregaba por la socialización completa de la vida cotidiana. El compromiso absoluto se manifestaba con la revolución.

Del análisis de nuestras entrevistas podemos entender que si bien los setenta se caracterizaron por su intensidad y por una vida cotidiana atravesada profundamente por lo político, en algunas parejas se produjeron escenarios de tensión entre viejas prácticas y nuevas concepciones que muchas veces solo quedaban en lo discursivo. En

¹³ Véanse Andújar, 2009 y Bellucci, 2014.

¹⁴ Ortolani, cit., pp. 109-110.

este sentido, Micaela, exmilitante desde los inicios del PRT, casada con un miembro de la dirección del PRT-ERP evidencia en su testimonio que su trabajo aseguraba el funcionamiento de la unidad familiar, ya que en él aparece la figura de una esposa y madre, doméstica y domestizada.¹⁵

Con R., la vida de casada, cotidiana, fue un funesto descubrimiento. Tenía que cocinar, planchar, lavar, limpiar con una exigencia que no tenían límite dentro de mi lógica de militante. El *hombre nuevo* era cerrando la puerta para afuera y te digo que yo no entendía lo que me estaba pasando. Él seguía trabajando en Sudamtex y yo tratando de que la raya del pantalón me quedara derecha, la camisa almidonada e impecable, la tarta de acelga deliciosa, el traje de Sudamtex sin pelotitas que se pegaban por las máquinas, etc. [...]. Yo sabía hacer todo, pero no a ese nivel de perfección y exigencia. Como lo dice muy bien una compañera: «Había que ser “la mejor”».¹⁶

Si bien este testimonio es el más extremo con respecto a las contradicciones que para una mujer planteaba la militancia revolucionaria, observamos ciertos resquicios de tensión en estos aspectos, ya que otros son totalmente distintos, como la entrevista a tres exmilitantes que citaremos a continuación. A la vez, otro testimonio deja de manifiesto lo *distinto* de estas prácticas y matiza las afirmaciones anteriormente expuestas: «gestos machistas y autoritarios existían, pero me parece que eran más controlados y criticados que fuera de la militancia».¹⁷ Es decir, en los espacios militantes se tensionaron viejas y nuevas concepciones de género, más allá de que estas conclusiones deban ser puestas en diálogo con aspectos regionales, etarios y responsabilidades de los miembros de la pareja en la estructura partidaria.

La siguiente entrevista fue realizada a tres exmilitantes. La primera de ellas desempeñó su militancia en Villa Constitución (Alejandra), la segunda, en Bahía Blanca (Vanesa) y la tercera, en Santiago del Estero (Mabel).¹⁸ Los testimonios reflejan una sociedad con concepciones genéricas en transición durante la década del setenta y,

¹⁵ Marcela Nari describe el rol de la economía doméstica en los años veinte y treinta, cuando, si bien se producen cambios, la mujer sigue desempeñando su rol de ama de casa, guardianade la sociedad, gestora y educadora de la humanidad (Banchofen, E. (1932). *Enseñanza técnica para la mujer. Su influencia en la conducción científica del hogar y en las diversas actividades*); Nari, 2004: 74.

¹⁶ Entrevista a Micaela, 21/9/2009.

¹⁷ Entrevista a Luisa, 22/12/ 2006.

¹⁸ Esta entrevista se concretó en la casa de una de ellas. Las tres adujeron conocerse en los años de militancia, además de haber compartido la vivencia de la cárcel de Villa Devoto.

también, la percepción de la experiencia de las mujeres militantes en cuanto a la sexualidad y al poder.

R1: Yo, en ese momento, no me planteaba el enfrentamiento con el varón; hoy vi que se plantea de otra manera. Nosotros habíamos dado pasos tan grandes; hoy lo veo así porque en ese momento hacía cosas... ¿cómo a los 18 años te ibas de tu casa...?

R2: Además, vos capaz estabas desarmando a un «cana» y tenías a dos compañeros bajo tus órdenes y estabas desarmando un «cana», en relación con la situación de las minas en el resto de la sociedad estábamos...

R1: Exacto, las relaciones prematrimoniales, todo el mundo formaba pareja y se iba a vivir con la pareja.

P: Una política muy de avanzada para la época.

R1: Exacto, muy de avanzada para la época. Vos te sentías igual que el varón.

R3: O vos le enseñabas a un compañero que recién ingresaba cómo se desarmaba un arma, lo iniciabas. Eso era una cosa que para la época era...¹⁹

Un aspecto en el que la mayoría de las entrevistadas coinciden es que vivenciaron una liberación de su deseo sexual con respecto a generaciones anteriores. Las alusiones sobre las relaciones prematrimoniales son permanentes en biografías y testimonios.²⁰ Por lo tanto, podemos observar que los testimonios, además de reflejar tensión, manifiestan cómo en estas mujeres operaron rupturas drásticas con la educación recibida y con los roles que la familia y la sociedad les asignaban (Vassallo, 2009). Ellas se posicionaron de otra manera frente al poder y en ellas esta experiencia deslegitimó las representaciones naturales en cuanto a lo femenino y lo masculino.²¹

Sin embargo, existe un factor primordial a tener en cuenta en estos nuevos ensayos genéricos: el contexto histórico. Por ejemplo, Natalia, exmilitante del PRT que se desempeñó en el frente de propaganda, nos ofrece una explicación para poder entender estas contradicciones y cómo esta organización era producto de una época:

¹⁹ Entrevista a Alejandra, Mabel y Vanesa, 11/11/2006.

²⁰ Véase Ronga, 2003.

²¹ Reflexiones en esta misma línea hacen Noguera, 2013 y Sepúlveda, 2015.

... el hombre nuevo tiene que vivir en una sociedad nueva. De hecho, no podemos andar con esa teoría de que vivíamos en casas operativas y entonces el hombre nuevo está ahí [...]. El hombre nuevo se va armando en años, en cambios de actitud, en cambios de cultura, en cambios de mentalidades.²²

De esta manera, podríamos entender que el PRT-ERP era producto de una sociedad en transición y en tensión, cuyo tiempo estaba marcado por la revolución.

En suma, estas experiencias se forjaron en ámbitos en los que se desdibujaban las divisiones entre domesticidad (ámbito privado) y militancia (ámbito público). Sin embargo, al ser una organización político-militar, la lógica de la guerra predominaba y con ella sus lógicas masculinizadas, donde la subordinación femenina estaba naturalizada en muchas ocasiones.

Por otra parte, en muchos testimonios percibimos que las mujeres expresan la plenitud que generaba estar en pareja con un militante de la organización, ya que uno de los principales factores de unión en estas parejas era compartir un proyecto político. El cuadro 1 refleja que fue común formar pareja con compañeros de la organización.

Cuadro 1

Estado civil	Pareja	Dentro del partido	Fuera del partido	Militancia previa	Sin militancia
Casada	22	21	1	17	5
Soltera	1no responde	-	-	1	-

Fuente: elaboración propia a partir de entrevistas a exmilitantes

Sin embargo, también queda de manifiesto otro dato a partir de la tabulación de las entrevistas. Estas mujeres vivían un proceso de radicalización previo a su ingreso al partido (los 18 casos sobre 23 entrevistas lo certifican). El ingreso de las mujeres a este tipo de organizaciones sería producto de trayectorias militantes independientes e influidas por referentes familiares o personales —femeninos o masculinos—, experiencias en ámbitos públicos (sindicatos, universidades, barrios) o privados²³ que las habrían llevado a sentir la necesidad de formar parte de este tipo de proyectos.

Al indagar en cómo ellas conocían a sus parejas y si era obligatorio que fueran compañeros, destacan lo difícil que era sostener una relación «por fuera» y que la

²² Entrevista a Natalia, 11/10/2006.

²³ Ollier (1998) hace mención a cómo pudieron generarse estos ingresos a la militancia armada.

misma práctica (por cuestiones de tiempo o seguridad) las llevaba a formar pareja con un compañero de la organización. Si pretendemos conceptualizar estas apreciaciones desde un análisis de género que focalice en las relaciones entre los sexos, pensamos que el tener parejas que fuesen los propios compañeros y compartir la actividad militante generaba una privatización de esas relaciones, como ocurre en la división sexual del trabajo clásica (Falquet, 2007: 104). Es decir, se naturalizaba la autoridad masculina y la propiedad sobre el cuerpo de las mujeres y sus tiempos (sexaje). Por otra parte, es una muestra de que la militancia penetraba en todos los ámbitos (políticos y privados) y se fortalecía a partir de todos los vínculos que se forjaban (amorosos, amistosos, familiares, laborales).

Los siguientes testimonios muestran cómo esta situación era vivida particularmente por las mujeres que estaban en pareja con varones que ejercían cargos de dirección (en este caso, estaban en pareja con varones integrantes del estado mayor del ERP). Ellas debían seguir a sus compañeros si eran trasladados y abandonar su actividad política; sus necesidades no eran tenidas en cuenta, además de que la maternidad²⁴ era algo exclusivo de las mujeres:

P: Después de que quedás embarazada te cambian a una función más de aparato. ¿En qué consistía esa tarea que hiciste?

R: Era responsable de personal.

P: ¿Era común este tipo de cosas, de que si quedabas embarazada te trasladaran de funciones?

R: Más que por estar embarazada, creo que por el compañero. Yo te digo: estaba militando en Paraná y él era el responsable del estado mayor del ERP y se tiene que trasladar a Buenos Aires y yo me tengo que trasladar con él. Y entonces entro a trabajar en personal. Yo ya estaba embarazada, pero bueno, entro a trabajar como responsable de personal primero en el ejército y después en el partido.²⁵

P: ¿Había algún frente donde hubiera más mujeres o no? ¿Era indistinto?

²⁴ Quisiéramos aclarar que en estas prácticas, muchas veces, la femineidad quedo homologada con la maternidad, no se les reconoce a las mujeres una sexualidad por fuera del rol reproductor y, si bien hubo avances en compartir el cuidado y la crianza de los hijos, en los testimonios quedaron en evidencia tensiones en estos aspectos. La preocupación por la maternidad y por la maternalización de las mujeres como tema de investigación y mandato social fue abordado en otros trabajos (Nari, 2004).

²⁵ Entrevista a Ana, 30/11/2006.

R: En sindical había; en el ejército también había muchas compañeras. Sí que había y cómo había...

P: ¿Cómo responsables también?

R: No tanto, no tanto, pero había muchas responsables. El problema era que todas teníamos hijos. Entonces al tener todas hijos... eso limita también porque los compañeros no se encargan de los chicos, se encargan las compañeras, más que nada en el interior.²⁶

Del análisis de los testimonios se desprende una cuestión etaria en estas mujeres de dirección: «eran más grandes y muchas venían con hijos». Son mujeres que inician su militancia en 1962-1963 y ya militaban cuando se forma el PRT (1965). Es decir, advertimos dos franjas de ingresos a la militancia: por un lado, aquellas que ingresan previo a la formación del PRT y, por otro, las que ingresan a partir de 1969. Al indagar sobre la doble o triple jornada que vivían las mujeres y cómo esto dificultaba su ascenso en una organización armada, Claudia, exdirigente en instancias intermedias y expareja de un integrante de la dirección del partido, nos dice que «la profesionalización» (pasar a no trabajar porque el sueldo te lo pagaba el partido, donde uno tenía una militancia total) permitía equilibrar las diferencias genéricas. Por otra parte, destaca como estrategia subterránea elaborada por las mujeres de determinados extractos de dirección, la maternidad socializada.

En suma, una de las características de la militancia setentista fue que se desarrollaba en pareja. Si bien esto les proporcionó a muchas mujeres el acceso a nuevos espacios y experiencias, también los testimonios dejan entrever que la militancia contenía vestigios de formas patriarcales antiguas que regularon las relaciones genéricas.²⁷ Es decir, el sujeto revolucionario que se constituía a partir de estas prácticas tenía rasgos neutros masculinos. Lo femenino y su actividad aparecían puestos al servicio de un discurso universalista —masculino— más allá de la participación y visibilización de las mujeres en la revolución. Sin embargo, pese a estas permanencias, consideramos, al igual que otras autoras,²⁸ que en las décadas del sesenta y del setenta las categorías de mujer y varón estaban en pleno desplazamiento (Sepúlveda, 2015: 63-64) y deconstrucción. Esto permitió generar la emergencia de otras construcciones subjetivas femeninas y masculinas a nivel social.

²⁶ Entrevista a Mariana, 13/2/2007.

²⁷ Luis Mattiini (2006) sostiene que en el ámbito de lo privado es donde más tensiones se produjeron entre viejas y nuevas concepciones sociales..

²⁸ Véanse Martínez, 2015; Noguera, 2013; Oberti, 2015; Vasallo, 2009 y 2014.

Anticoncepción

En cuanto al tema de las relaciones interpersonales y la sexualidad, los planteos distan de posturas de liberación o de amor libre. Aspectos femeninos tales como el aborto, una sexualidad libre o la violencia hacia las mujeres no eran prioridad en estos proyectos.²⁹ Por lo tanto, apreciamos que si la subjetividad de la vanguardia guerrillera³⁰ representaba la deconstrucción de las ideologías establecidas por la antigua política institucional (Casullo, 2014: 28), estas subjetividades uniformaron nuevamente los cuerpos en medio de relatos que bregaban por el cambio social.

En cuanto a la vida cotidiana, cada una de estas facciones³¹ elabora documentos que hace referencia a ella. El primero de ellos redacta *Moral y proletarización* (1972); del segundo existe un documento llamado *La moral y la actividad revolucionaria (moral bolche o espontaneísta)* (1969). Si bien ambos documentos se muestran cerrados en cuanto a desarmar concepciones sociales relacionadas con la pareja monogámica/heterosexual y condenan la revolución sexual, percibimos que el segundo documento muestra ideas aún más cerradas en cuanto al tema del cuerpo y la sexualidad femenina y cuestiona hasta la utilización de métodos anticonceptivos (concretamente, de la píldora). Es decir, el control sobre los cuerpos femeninos es absoluto en plena revolución sexual (Oberti, 2004). Por lo tanto, entendemos que esta nueva moral fundamental para una nueva sociedad se apoyaba en una sabiduría tradicional. Es decir, estas prácticas revolucionarias afectaban particularmente al cuerpo femenino al no aceptar el avance de la medicina por considerarla imperialista:

Los compañeros que captamos, principalmente pertenecen al estudiantado, vienen de una sociedad en quiebra, nauseabunda, con padres separados que se meten los cuernos, con amigos o conocidos que relatan orgías sexuales reales o imaginarias, con películas que se solazan en describir todas las variantes de perversión sexual, con la lectura diaria de la cantidad de marihuana o ácido lisérgico que consume la juventud norteamericana o europea, con películas pornográficas japonesas o suecas que superan todo hecho en la guerra por los franceses o alemanes, con pederastas o lesbianas, con crimen o asaltos varios, con delincuentes

²⁹ Véanse Bellucci, 2014 y; Vasallo, 2014.

³⁰ Término usado por Casullo en el capítulo 1 de su libro (2004).

³¹ El PRT (Los Combatientes) de los hermanos Santucho y el PRT (La Verdad) dirigido por Nahuel Moreno.

públicos transformados en grandes personajes que gozan de todos los favores y prestigios sociales con una escala aristocrática donde las artistas de cine y televisión, rodeadas de *playboys*, son el desiderátum de la moda, las costumbres, la moral con una frialdad entre los sexos en los países avanzados, *donde se está produciendo la liberación de la mujer que preocupa a los sociólogos con la píldora como elemento fundamental de la liberación de la mujer*. Estos compañeros llegan al partido de una sociedad totalmente corrompida, sin valores de ninguna especie, donde la familia, la amistad y las relaciones entre los sexos están totalmente en crisis. Esto no puede menos que reflejarse en las propias filas partidarias ya que no vivimos enlatados al vacío, sino dentro de esa sociedad.³²

Este fragmento también muestra una sexualidad enmarcada en la familia (Oberti, 2004), donde hay un fuerte control sobre los cuerpos y los derechos de las mujeres, además que las sexualidades periféricas no fueron relevantes en el discurso revolucionario (Rossi y Tarcus, 1985/1986). Pareciera que los deseos personales se rescinden al servicio de la revolución. Alejandra Ciriza y Eva Agüero Rodríguez—parafraseando a Schmucler— consideran que en estas prácticas existió una escisión entre el cuerpo del sacrificio y el cuerpo del deseo. Es decir, los cuerpos estaban al servicio de un objetivo político, donde todo deseo personal y vulnerabilidad eran rechazados. Eran cuerpos normativizados, obedientes y puros, renunciando a cualquier actividad que no estuviera al estricto servicio de la revolución, donde la liberación del deseo era cuestionada, silenciada y vista como algo que corrompía.

Por otra parte, este fragmento nos invita a pensar que las subjetividades revolucionarias se constituían bajo la exclusión y negación de otras formas de vivir la sexualidad,³³ es decir, la heterosexualidad y la monogamia se condecían con un heterosexismo que regulaba la vida personal. Vera Carnovale (2012) considera que en la conducta perretista existía un proceso de disciplinamiento interno que moldeó el mundo afectivo y amoroso. Nosotras entendemos que este proceso de regulación de la vida interna dentro de una organización armada tiene raíces más profundas relacionadas con la misma constitución del sujeto en sociedad. Judith Butler dice —

³² Moreno, cit., p. 5. El resaltado nos pertenece.

³³ En la década del setenta emergían otros colectivos políticos, tales como el FLH, la Unión Feminista Argentina (UFA) y el Movimiento de Liberación Feminista (MLF). Estas organizaciones consideraban que «el sexo era una cuestión política» y que la política «se ejercía en todos los momentos de la vida cotidiana y que se trasluce en todas nuestras elecciones, por íntimas sean» (Bellucci, 2012: 12), Este tema excede la temática de la presente elaboración.

parafraseando a Nietzsche— que «el sujeto no solo está subordinado a la norma, sino que su constitución es a través de la subordinación» (2001: 78). Incluso la noción foucaultiana de *assujettissement* (hacerse sujeto y estar sujetado) nos sugiere que la subjetivación es inseparable de su regulación (Chaneton, 2009: 88). Por lo tanto, si bien coincidimos con la autora sobre una fuerte regulación en la vida de las militantes, consideramos que el proceso de subjetivación en estos espacios generó no solo prácticas de dominio, sino también de formación de las identidades militantes donde lo masculino se instituía como lo universal. Esto explica por qué en muchos de sus testimonios (Carnovale, 2012) aquellos que hacían planteos cuestionadores lo vivían «con culpa» y se «autocensuraban». Era una práctica que moldeaba sus personalidades y la diferencia podía generar la exclusión del espacio.

Intentamos indagar en cómo ellas desarrollaron sus prácticas sexuales y qué métodos anticonceptivos usaban. El cuadro 2 sintetiza los métodos usados por ellas durante aquellos años de su vida reproductiva.

Cuadro 2³⁴

Método anticonceptivo	Cantidades
Píldora	10
Diafragma	5
Profiláctico	5
DIU	3
Inyección	1

Fuente: elaboración propia a partir de entrevistas a exmilitantes

Decidimos rastrear la procedencia de clase de aquellas entrevistadas que habían usado la píldora durante esta etapa de transición respecto de los mandatos sexuales y los modelos femeninos socialmente aceptados. La tabulación de las entrevistas nos muestra que sobre un número de diez entrevistadas que habían usado este método, siete procedían de clase media y tres de clase obrera, todas en pareja con militantes de la organización. Este resultado confirma la hipótesis de Karina Felitti (2016), quien sostiene que si bien la píldora permitió que jóvenes profesionales e independientes decidieran sobre su vida sexual, también las mujeres casadas y amas de casa serían usuarias. Por lo tanto, la anticoncepción, para ella, no fue pensada como un tema específico de las mujeres, ni siquiera desde la óptica de los derechos femeninos, sino tratada como una cuestión de familia, con un discurso marcadamente atravesado por

³⁴ Dos entrevistadas no respondieron a esta pregunta. Además, algunas respondieron varios métodos a lo largo de su vida reproductiva.

los mandatos de la moral católica. A su vez, nos confirma que son de los sectores medios las usuarias de este método.

Por otra parte, Felitti (2016) comenta que no era fácil el uso de ese anticonceptivo debido a que el Decreto 659, firmado el 28 de febrero de 1974 por Perón y su ministro de Bienestar Social José López Rega y posteriormente extendido por la dictadura militar (1976-1983), prohibió su libre comercialización y su venta libre (se debían presentar recetas por triplicado). A su vez, estas políticas estatales de «prohibición de la planificación familiar en dependencias públicas, la restricción a la venta de anticonceptivos por el Decreto 3938 de 1977 y una intensa propaganda que intentaba que las mujeres asuman sus deberes maternos» (Felitti, 2016: 439), nos confirman dos posibles situaciones. Desde una lectura de clase, podemos entender por qué los sectores medios fueron los usuarios de este método para controlar la natalidad, es decir, para acceder a ellos había que tener un capital cultural y económico que no tendrían los sectores obreros. Por otro, cómo se intentó estimular desde el gobierno, y se incrementó con la dictadura cívico-militar, un prototipo de mujeres: «generadoras, dadoras de vida y guardianas del hogar» (Laudano, 1999: 24), al tiempo que se limitaba su participación en lo público.

Las entrevistadas sostuvieron con respecto a la llegada de los hijos que había diferentes posturas. Por un lado, que era una decisión personal, y por otro, no habría sido tan rígida la política de «tener hijos para la revolución», como lo afirma el documento *Moral y proletarización*.³⁵ Consecuentemente, hubo mujeres que decidieron no tener hijos debido a los riesgos que implicaba la vida militante. Otras consideraban que la maternidad les impediría estar 100 % activas y les quitaría posibilidades de tener mayores responsabilidades, por lo que decidían no tener hijos. En otras palabras, ya fuera en un caso o en el otro, tomaban decisiones independientemente del partido cuando se trataba de decidir sobre su cuerpo (cuadro 3). Para ellas la maternidad era una elección y no fue vivida como un mandato biológico impuesto. A su vez, la maternidad aparece como un aspecto no exclusivamente individual ya que se insiste en su socialización, y hasta algunas testimoniantes hablaron de lactancia socializada en la cárcel.

Cuadro 3

Entrevistadas	Hijos en militancia	Posterioridad	Sin hijos	No responde
23	16	3	2	2

³⁵ Moreno, cit.

Fuente: elaboración propia a partir de los testimonios de las entrevistadas³⁶

Nosotras consideramos —a modo de hipótesis— que la alta proporción de hijos durante la militancia evidencia una resignificación de la maternidad por parte de las militantes, vivida con una carga profundamente política por el contexto de cambio y aires revolucionarios para aquella época. Es decir, para las militantes, los derechos relacionados con su cuerpo y la posibilidad de decidir no estaban dados por practicarse un aborto o por controlar la natalidad —más allá de que relatan experiencias de esa índole—, sino por no huir y sostener la maternidad y reafirmarla, pese a las diferencias de género vividas o al riesgo que pudieran correr. La reapropiación de su cuerpo se ha producido de esta manera y entendemos que estos modos de vivir la maternidad (maternalismo político) pueden ser un signo de desplazamiento subjetivo en estas militantes. El siguiente testimonio de Patricia, exmilitante de la zona sur del Gran Buenos Aires, muestra la vivencia del embarazo e ilustra lo que decimos:

P: La anticoncepción: ¿era común usar la píldora en los setenta?
¿Cuáles eran los métodos más usados?

R: Sí, sí que se usaba. En realidad, en los años setenta nosotros, si vos lo ves en forma global, más abarcativa de lo que significó la década en realidad, la gran mayoría de la militancia no estaba por la anticoncepción. Había un criterio de *hacer hijos para la patria*, para la revolución; no se estaba a favor de la anticoncepción. Yo creo que fue una década donde más parejas se construyeron y más hijos... nosotras caíamos en cana y era un desfilar de embarazadas y embarazadas, eran muchísimas las embarazadas que iban llegando.³⁷

El documento *Moral y proletarización*³⁸ sostiene la necesidad de tener hijos y de integrarlos al proceso revolucionario que se vivía. Para el PRT, el interés superior de la revolución no debía contraponerse con la tarea de ser padres, «al punto que los hijos debían compartir todos los aspectos de la vida de sus padres e incluso a veces sus riesgos».³⁹ El documento no hace referencia a una sexualidad femenina por fuera de la

³⁶ En la tabla se habla que sobre un total de 23 entrevistadas responde al tema determinada cantidad de mujeres.

³⁷ Entrevista a Patricia, 19/6/2006. Esta entrevista se encuentra disponible en su totalidad en: Pasquali, 2016.

³⁸ Moreno, cit.

³⁹ Ortolani, cit., p. 112.

maternidad, es decir, se alinea con una ideología maternalista y familiarista.⁴⁰ Más allá de que se reconozca la necesidad de la participación política de las mujeres en la revolución, notamos una tendencia a homologar lo femenino con la maternidad. Por otra parte, el hecho de reglamentar el embarazo y la lactancia como actividades femeninas y argumentar que «estas son revolucionarias y que deben comprenderse por la tarea superior de educar a las futuras generaciones revolucionarias»,⁴¹ muestra la maternidad como «un asunto político». Un ejemplo que suele ser citado como ícono emblemático de la época es el de la mujer vietnamita que amamanta a su hijo con el fusil en la mano. Pues bien, reparamos que en esta imagen lo femenino se resignificaba. Sin embargo, eran reconocidas desde su función primordial: la maternidad. Es decir, se compatibilizaba una feminidad maternizada y la lucha armada.

Aborto

Uno de los libros a los que pudimos acceder, que trata el tema del aborto en los setenta, es la compilación de Diane Schulder y Floryne Kennedy cuya edición en inglés es de 1971 y la traducción al castellano data de 1973. Es una recopilación con testimonios de abortos en el estado de Nueva York. Para el tema que nos convoca vemos que, en su prólogo para la edición argentina, elaborado por la senadora Shuirley Chischulm, se hace referencia al caso argentino donde solo estaba permitido el aborto humanitario (violación) y la califica como una de las legislaciones más duras. Como manifestamos en páginas anteriores existían decretos que dificultaban la libre anticoncepción e impedían la planificación familiar. Con respecto al tema del aborto, la situación no era distinta. Se penalizaba con cuatro años de prisión a la mujer «que o hace o a quien lo hace con su consentimiento e inhabilitaba el doble de tiempo de la condena a médicos o parteras que colaboren» (Schulder y Kennedy, 1973: 15). La prologuista hace referencia a que las izquierdas se manifestaron a favor de estas medidas. En el caso particular de nuestro país, consideramos que uno de los pocos partidos que levantó estas banderas fue el Partido Socialista de los Trabajadores (PST),⁴² que hacía reclamos más relacionados con las políticas referidas al cuerpo femenino, como derecho al aborto o la gratuidad de pastillas anticonceptivas.

⁴⁰ «La maternalización de las mujeres (es decir, la progresiva confusión entre mujer y madre, femineidad y maternidad) se fue construyendo y extendiendo gradualmente en diferentes ámbitos y planos de la vida social, del mercado de trabajo, de las ideas y prácticas científicas y políticas. Se trató de un proceso que rebasó las fronteras nacionales en Occidente y que comenzó a percibirse nítidamente a partir de fines del siglo XVIII. [...] Este proceso no fue solamente local. Por el contrario, se siguieron aquí las coordenadas de un proceso general que abarcó al mundo occidental y los países y regiones occidentalizados entre fines del siglo XVIII y principios del XX. [...] En Argentina este proceso se dio con gran intensidad entre 1890 y 1940» (Nari, 2004:101, 102).

⁴¹ Ortolani, cit., p. 114.

⁴² «El PST fue la continuidad de un partido político de una corriente trotskista iniciada en la Argentina en los años cuarenta encabezada por la figura de Nahuel Moreno con la creación del

En los testimonios nos propusimos visibilizar cómo se vivía el aborto en este tipo de espacios y si era algo que se socializaba o se transitaba de manera privada. Esto nos llevó a preguntarles a las entrevistadas sobre la decisión de tener o no tener hijos, más allá de lo discursivo analizado anteriormente. Sobre un total de 23 entrevistadas, solo cinco no hablaron del tema y dijeron que desconocían la política del partido con respecto a esta cuestión o que no vivieron situaciones relacionadas con esa temática. Las demás testimoniaron nos aportaron datos, por medio de sus recuerdos desde el presente, que nos permitieron entender cómo una mujer vivía un aborto en esos espacios militantes. El aborto era vivido de manera personal, como algo natural, y que podía ser socializado en la célula por un tema económico. Pero lo que nos llamó la atención es cómo aparece el cruce con la categoría de clase en este tema, es decir, el aborto aparece como algo aceptado y normal en la clase obrera, no así en las mujeres de clase media, por prejuicios sociales, según las entrevistadas. Los tres testimonios siguientes ilustran esta situación:

Mirá... Yo me acuerdo una vez en Córdoba. Era el año 1974-1975. Acompañé a una compañera a hacerse un aborto en un barrio obrero y había casi una cuadra de cola para abortar. Sí. Fue en el 74. Entonces el aborto era una cosa tabú pero normal. No había ningún problema...Capaz en alguna regional o en algún grupo.⁴³

Pero no te olvides que estábamos en un frente de trabajadores del Swift y había situaciones que, por ahí, en la clase media, por *el qué dirán* se hacía todo a escondidas. Estaba ese tabú del qué dirán porque lo social pesaba mucho. Esto no se producía en la clase obrera y nosotros acompañábamos como acompañamos ahora. Había compañeras que todavía veían el tema del aborto de una manera así y mi pensamiento es otro.⁴⁴

P: ¿Se trataba el tema del aborto o era un tema privado?

Grupo Obrero Marxista (luego Partido Obrero Revolucionario) impulsado por un puñado de jóvenes que pugnaron insertarse en la clase obrera porteña y bonaerense.[...] Luego esta corriente pasó a llamarse Palabra Obrera, nombre que utilizó hasta 1965, tras unirse con el FRIP de los hermanos Santucho conformando el PRT cuya corta existencia se extendió hasta 1968 al producirse al producirse la ruptura de la organización siendo el ala de Moreno la que dinamizaría el PRT La Verdad. A fines de 1971, este partido inició un proceso de transformación que concluyó en la unión con el Partido Socialista Argentino dirigido por Juan Carlos Coral, fusión de la que surgió el PST.» (Mangiantini y Trebisacce, 2015: 101-102). Véase también sobre el PST: Pozzi y Schneider, 2000; Magiantini, 2018.

⁴³ Testimonio de Mariana, 13/2/2007.

⁴⁴ Testimonio de Valeria, 11/1/ 2007.

R: Absolutamente en pareja. Absolutamente privado y era tu elección. Eso te lo puedo contar por experiencia porque cuando yo quedo embarazada de M., era de un noviazgo reciente. Él vivía en el Chaco y yo acá y sin embargo, mis hermanos vinieron a verme. Me preguntaron qué había decidido hacer, que ellos iban a estar conmigo decidiera lo que decidiera. Es decir, con esa libertad actuábamos todo el mundo. Es decir, si las circunstancias te daban para tenerlo, lo tenías, si no cada quien determinaba lo que quería hacer. Pero era de manera absolutamente privada.⁴⁵

Sin tomar estos testimonios de forma literal, consideramos que —a modo introductorio— se desprende cómo desde lo discursivo existía una política que incentivaba la natalidad, pero puesto en diálogo con los testimonios aparecen fisuras y la cotidianidad que nos ofrece esta fuente nos permite indagar en las experiencias corporales femeninas. Por otro, la práctica del aborto, al ser definida por ellas como «algo tabú, pero normal» o «decisión personal», es muestra de microdecisiones y de una manera de pensar sus cuerpos y su sexualidad (Bellucci, 2014: 220). En cuanto a la oralidad, consideramos que las narraciones femeninas tienen la capacidad de desestabilizar las verdades históricas que aparecen en los documentos y mostrarnos lo complejo que es la micropolítica de la vida cotidiana.

A modo de conclusión

A lo largo de estas páginas intentamos visibilizar los comportamientos genéricos y sexuales de las mujeres durante su militancia setentista. Darles la voz exclusivamente a ellas y sus vivencias implica romper con versiones androcéntricas y hegemónicas sobre la historia reciente. En consecuencia, podemos ver las fisuras y las contradicciones en los colectivos sociales del pasado. Pretendimos construir un relato historiográfico que refleje como sentían y vivieron las mujeres estas experiencias del pasado constituyendo una subjetividad femenina autónoma, además de desafiar una visión universalista (masculina) del discurso científico (Braidotti, 2004).

Sin embargo, en estas reinscripción de las mujeres en la historia —parafraseando a Françoise Collin— no consideramos que todo sea disrupción, inflexión o cambio, ya que volveríamos a caer en categorías propias del falocentrismo, donde solo se valora «lo que produce, lo que puede, lo que tiene valor, lo que transforma» (1995: 164). Sería una vuelta a ideas dicotómico-dualistas marcadas por la pasividad y actividad que

⁴⁵ Testimonio de Zulema, 4/12/2010.

tanto se han cuestionado desde el feminismo en tanto fortalecen una escala jerárquica de relaciones de poder. Por lo tanto, pretendimos explicar el funcionamiento social, aquello que permanece y que tiene que ver con la dimensión del producir y del actuar femenino, además de las disrupciones. Por otra parte, para entender el complejo entramado histórico es necesario entretejer las distintas fuentes (escritas y orales) que nos llegan, así podemos visibilizar cómo fue resignificada esta experiencia moldeando nuevas subjetividades, pero sin desconocer que también la experiencia de las mujeres constituye fuente de verdad y conocimiento sobre el sujeto femenino y su intervención en la historia.

En cuanto a los documentos, su aporte acerca de cómo se concebían la participación y las relaciones de pareja en una organización armada nos parece interesante ya que marca la manera en cómo se concebía el poder en esos espacios. Podríamos hacer una lectura en dos tiempos, a pesar de que pertenecen a dos sectores distintos del PRT. En el primer documento de 1969, advertimos una visión más estricta y una mayor reglamentación, con pocas posibilidades de cambio para las mujeres. En el segundo, redactado en 1972, la postura hacia la integración de las mujeres a la vida militante se muestra más contemplativa y con planteos novedosos en cuanto a ensayar formas que permitan a las mujeres poder realizarse políticamente al lado de sus compañeros (por ejemplo, con la crianza de los hijos).

En referencia a los deseos individuales y el tema del cuerpo, apreciamos un prescindir de lo personal en favor de deseos colectivos, representados por la revolución y la vida militante en consecución con dicho objetivo. El predominio de valores universales (masculinos) para el hombre nuevo generó dificultades y aumentó las desigualdades para las mujeres (Oberti, 2004), ya que les fue sumamente complicado poder llegar a desarrollarse políticamente como a ellos.

Con respecto al tema del cuerpo femenino, un cruce entre, por un lado, los testimonios y los documentos y, por otro, la teoría feminista nos muestra dos situaciones. En cuanto a lo social, notamos que las mujeres militantes pudieron insertarse en nuevos espacios por las prácticas mismas incentivadas por la organización (equidad en los tiempos libres, compartir el cuidado de los hijos, estar ligados a las masas). De todos modos, al insistir con compartir los tiempos libres, el estudio o estar ligados a las masas⁴⁶ refleja que las actividades de las mujeres debían trascender el ámbito de lo privado e insertarse en lo público. Por lo tanto, en el plano de lo discursivo estaba la propuesta. Sin embargo, las experiencias de militancia

⁴⁶ Ortolani, cit., pp. 110-111.

muestran desajustes y contradicciones para llevarlas a la práctica, aunque sí pudimos notar lo transicional de este período histórico en cuanto a normas de género iluminándonos sobre los cambios que vendrían con posterioridad.

Con relación a lo sexual, la imagen de la mujer fue homologada con la maternidad. No se separa la vida sexual de la reproducción: más allá de que algunas retrasaron la llegada de los hijos por su juventud o por su actividad militante estos comportamientos no simbolizan la mayoría. El aborto aparece como una manera de limitar la llegada de los hijos, no con fines libertarios. Además, de los relatos se desprende que los sectores obreros vivirían estas prácticas con menos prejuicios en comparación con las clases medias, aunque notamos un énfasis —en el primer y segundo relato— que se condice con las tendencias obreristas del PRT y en visibilizar la doble moral de la clase media. Por otra parte, la práctica de una sexualidad normativa basada en la heterosexualidad obligatoria en la organización generó que el cuerpo de las mujeres continuara apropiado desde lo físico y lo social, además de que, en gran medida el funcionamiento de la unidad familiar (cuidado de hijos y varones), en algunos sectores de la organización (medios y altos), continuó a cargo de ellas. Es decir, las relaciones de género, en este aspecto, continuaron regidas por el sexaje.

Para finalizar, la organización no llegó a cuestionar el papel de las mujeres como madres. Se pretendía que abandonaran su rol tradicional sin abandonar la maternidad. Sin embargo, para ellas la maternidad aparece como fuertemente transgresora y desafiante en sus relatos y teñida con una profunda carga política. Este posicionamiento de las mujeres guerrilleras es completamente opuesto al de las feministas y la vivencia de una sexualidad libre. Sin embargo, estas experiencias, con posterioridad, contribuyeron a originar en contacto con el feminismo —en algunas ocasiones y en otras no—, un tipo particular de subjetividad femenina en estas mujeres militantes. La identidad genérica habría sufrido desplazamientos en relación con los mandatos sociales hegemónicos.

En suma, el análisis de estas experiencias, desde una mirada feminista, nos permitió dismantelar las experiencias de poder. Por un lado, pudimos ver los significados en cuanto a la masculino y femenino en un determinado contexto histórico, es decir, que las construcciones subjetivas están en permanente cambio y atravesadas por múltiples diferencias, como las de clase, entre otras. Por otro, pretendimos mostrar —parafraseando a Rosi Braidotti— que el sujeto femenino vive un proceso de permanente devenir, además de querer contribuir con un discurso histórico que focalice en los desplazamientos, transformaciones y relocalizaciones en los comportamientos genéricos.

Bibliografía y fuentes

Bibliografía

- Adán, C. (2006). *Feminismo y conocimiento*. A Coruña: Spiralía Ensayo.
- Andújar, A. (2009). «El amor en tiempos de revolución: los vínculos de pareja de la militancia de los 70. Batallas, telenovelas y rock and roll» en Andújar, A. y otros *De minifaldas, militancia y revoluciones*. Buenos Aires: Luxemburgo.
- Balvé, B. y Balvé, B. (1989). *El 69. Huelga política de masas*. Buenos Aires: Contrapunto.
- Bellucci, M. (2012). «Relaciones carnales». *Página 12. Las 12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-7651-2012-11-22.html> [Consultado el 11 de octubre de 2018].
- Bellucci, M. (2014). *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Blanco, C. y Tortti, M. C. (2006). «La izquierda tradicional y su crisis». *Cuestiones de Sociología. Revista de Estudios Sociales*, n.º 3, pp. 59-87.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa.
- Bufano, S. (1979). «La violencia en la Argentina 1969-1976». *Controversia*, n.º 1, pp. 16-17.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Calveiro, P. (2005). *Familia y poder*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Carnovale, V. (2011). *Los combatientes. Historia del PRT-ERP*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- (2012). «Lazos de sangre. Afectividad y totalidad en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)». *Revista Digital de la Escuela de Historia*, año 4, n.º 6, pp. 81-99. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5537553> [Consultado el 11 de octubre de 2018].

- Casullo, N. (2004). *Pensar entre épocas. Memoria, sujetos y crítica cultural*. Buenos Aires: Norma.
- Chaneton, J. (2009). *Género, poder y discursos sociales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ciriza, A. y Agüero Rodríguez, E. (2004). «Militancia, política y subjetividad. La moral del PRT-ERP». *Políticas de la Memoria*, n.º 5, pp. 85-92. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1493/militanciaprt.pdf [Consultado el 11 de octubre de 2018].
- Collin, F. (1995). «Historia y memoria o la marca y la huella» en Birulés, F. (comp.) *El género de la memoria*. Pamplona-Iruña: Pamiela.
- Cosse, I. (2014). «Militancia, sexualidad y erotismo en la izquierda armada de los años 70» en Barrancos, D.; Guy, D. y Valobra, A. *Moralidades y comportamientos sexuales. Argentina 1880- 2011*. Buenos Aires: Biblos.
- Felitti, K. y Manzano, V. (eds.) (2010). *Los sesenta de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Falquet, J. (2007). «División sexual del trabajo militante: reflexiones en base a la participación de las mujeres en el proceso revolucionario en El Salvador (1981-1992)» en Femenías, M. L. (ed.) *Perfiles del feminismo latinoamericano 3*. Buenos Aires: Catálogos.
- Felitti, K. (2016). «Maternidades y militancia en la Argentina de los 70. Notas históricas para pensar las maternidades colectivas contemporáneas». *Revista de Historia Regional*, vol. 2, n.º 2, pp. 432-458. Disponible en: <http://177.101.17.124/index.php/rhr/article/view/9405> [Consultado el 11 de octubre de 2018].
- Guillaumin, C. ([1992] 2005). «Práctica de poder e idea de naturaleza» en Curiel, O. y Falquet, J. *El Patriarcado al Desnudo*. Bogotá: Brecha Lésbica.
- Kampwirth, K. (2007). *Mujeres y movimientos guerrilleros. Nicaragua, El Salvador, Chiapas y Cuba*. Madrid: Knox College.
- Kergoat, D. (2002). «División sexual del trabajo y relaciones sociales entre los sexos» en Hirata, H.; Laborie, F.; Le Doaré, H. y Senotier, D. (eds.) *Diccionario crítico del feminismo*. Madrid: Síntesis.
- Laudano, C. (1999). «De mujeres y discursos. Veinte años es mucho». *Feminaria*, año IX, n.º 18-19, pp. 23-26. Disponible en: <http://res-publica.com.ar/Feminaria/Feminaria17-18.pdf> [Consultado el 11 de octubre de 2018].

- Magiantini, M. (2018). *Itinerarios militantes. Del Partido Revolucionario de los Trabajadores al Partido Socialista de los Trabajadores (1965-1976)*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- y Trebisacce, C. (2015). «Feminismo, diversidad sexual y relaciones sexo-afectivas disidentes. Apuestas y tensiones en el PST, 1971-1975». *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, año IV, n.º 7, pp. 101-120. Disponible en: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/setentistas_mangiantini.pdf [Consultado el 11 de octubre de 2018].
- Mattini, L. (1996). *Hombres y mujeres del PRT-ERP. De Tucumán a la Tablada*. Buenos Aires: Colección Campana de Palo.
- Mattini, L. (2006). *Los Perros. Memorias de un combatiente revolucionario*. Buenos Aires: Continente.
- Martínez, P. (2009). *Género, política y revolución en los años 70, Las mujeres del PRT-ERP*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- (2011). «“Sueños de revolución (in) completos...” La militancia femenina de los años setenta en el PRT-ERP. Una visión desde el género y la historia oral». *Voces Recobradas*, n.º 30, pp. 34-43.
- (2015). «Aproximaciones a la deconstrucción del devenir de la(s) mujere(s) y a la aparición de formas alternativas de subjetividad femenina en la historia reciente». *Memorias*, vol. 13, n.º 23, pp. 67-80.
- Nari, M. (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político*. Buenos Aires: Biblos.
- Noguera, A. (2013). «La participación de las mujeres en la lucha armada durante los tempranos setenta. Córdoba 1970-1973». *Revista Taller* (Segunda Época), vol 2, n.º 2, pp. 9-22. Disponible en: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/setentistas_noguera.pdf [Consultado el 11 de octubre de 2018].
- Oberti, A. (2004). «La moral según los revolucionarios». *Políticas de la Memoria*, n.º 5, 2004, pp.77-84.
- (2015). *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta*. Buenos Aires: Edhasa.
- Ollier, M. M. (1998). *La creencia y la pasión (Privado, público y político en la izquierda revolucionaria)*. Buenos Aires: Ariel.

- Pasquali, L.(dir.) (2016). *Mujeres y política en escenarios de conflicto del siglo XX*. Rosario: ISHIR-Conicet.
- Pozzi, P. (2001). «*Por las sendas argentinas...*» *El PRT.ERP. La guerrilla marxista*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rong, M. y Tarcus, H. (1985-1986). «Militancia y revolución (la crisis de un modelo)». *Praxis*, n.º 5.
- Rossi, L. y Tarcus, H. (1985-1986). «Militancia y revolución (la crisis de un modelo)». *Praxis*, n.º 5.
- Scheibe Wolff, C. (2007). «Feminismo y configuraciones de género en la guerrilla: perspectivas comparativas del Cono Sur: 1968-1985», ponencia presentada al *Congreso of the Latin American Studies Association*, Montreal.
- Schulder, D. y Kennedy, F. (1973). *Aborto: ¿derecho de las mujeres?* Buenos Aires: Ediciones de la Flor. Gentileza de Mabel Bellucci.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Sepúlveda, P. (2015). *Mujeres insurrectas. Condición femenina y militancia en los 70*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Terán, O. (1991). *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966*. Buenos Aires: Punto Sur.
- Tortti, M. C. (1998). «Protesta social y nueva izquierda en la Argentina del Gran Acuerdo Nacional». *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y política*, pp.3-6.
- (2006). «La nueva izquierda en la historia reciente de la argentina». *Cuestiones de Sociología. Revista de Estudios Sociales*, n.º 3, pp. 19-32.
- Vassallo, M. (2009). «Militancia y transgresión» en Andújar, A. y otros *De minifaldas, militancia y revoluciones*. Buenos Aires: Luxemburgo.
- (2014). *La terrible esperanza*. Buenos Aires: Serie Escollos Pensamiento.

Fuentes

- Entrevista a Mariana, 13/2/2007, Buenos Aires. Argentina.
- Entrevista a Micaela, 21/9/2009, vía correo electrónico.
- Entrevista a Luisa, 22/12/ 2006, vía correo electrónico.
- Entrevista a Alejandra, Mabel y Vanesa 11/11/2006, Buenos Aires, Argentina.
- Entrevista a Natalia, 11/10/2006, Buenos Aires, Argentina.
- Entrevista a Ana, 30/11/2006, Buenos Aires, Argentina.

Entrevista a Patricia, 19/6/2006, Buenos Aires, Argentina.

Testimonio de Valeria, 11/1/2007, Buenos Aires, Argentina.

Testimonio de Zulema, 4/12/2010, Rosario, Santa Fe, Argentina.

Moreno, N. ([1969] 1988). *La moral y la actividad revolucionaria (Moral bolche o espontaneista)*. Bogotá: Editorial Perspectiva.

Ortolani, L. ([1972] 2006). «Moral y proletarización» en De Santis, D. *A vencer o morir. Historia del PRT-ERP, documentos*, tomo 1, vol. 2. Buenos Aires: Nuestra América.

RESEÑAS

DEBORAH TECHERA

**Ribeiro, Djamila, *Quem tem medo do feminismo negro?*
San Pablo, Companhia das Letras, 2018, 148 pp.**

Deborah Techera

Depto. de Filosofía de la Práctica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República.
deborahtechera@gmail.com

Recibido: 09.10.18

Conocer mi historia y la historia de mis antepasados, me permitió romper con la historia única e identificar todo lo negativo que había sido dicho de las personas como yo, escribe Djamila Ribeiro en «La máscara del silencio». Este texto, con el que la autora elige abrir su segundo libro *Quem tem medo do feminismo negro?* (en español ¿Quién tiene miedo del feminismo negro?),¹ es un ejercicio de autonarración y autoconsciencia, porque cuando no sabes de dónde vienes, es más fácil ir para donde la máscara dice que es su tu lugar (Ribeiro, 2018: 20).

A continuación, siguen 34 artículos seleccionados de las publicaciones que Ribeiro realiza desde 2014 en la revista paulista de política, economía y cultura, *Carta Capital*.² La presencia que esta filósofa, que fue secretaria adjunta de la Secretaría Municipal de Derechos Humanos y Ciudadanía de San Pablo, sostiene en medios de prensa y redes sociales es parte de su activismo feminista y militante por los derechos de las mujeres negras. Magíster en Filosofía por la Universidad Federal de San Pablo con una tesis sobre Simone de Beauvoir y Judith Butler, en su primer libro *O que é lugar de fala?* (traducible al español como *¿Qué es el lugar de habla?*)³ aborda la enunciación y circulación de los discursos como mecanismo de poder, y la deslegitimación de la que, en función de tal mecanismo, es objeto la producción intelectual de las mujeres, en particular las mujeres negras, latinas, indígenas, del sur. Su trabajo es por ello también una puesta en valor de este saber negado, a través del diálogo con la producción intelectual y labor militante de mujeres, en su mayoría negras y de orígenes no europeos.

¹ Esta y todas las traducciones de los nombres de los artículos, citas y expresiones que utilizo aquí son mías.

² www.cartacapital.com.br

³ Grupo Editorial Letramento, 2017.

Desde un *feminismo negro para un nuevo marco civilizatorio* (Ribeiro, 2018: 122) considera fundamental la contribución teórico-analítica de las feministas negras por evidenciar la interseccionalidad de las opresiones y permitir una mirada más compleja y abarcativa de la existencia política de las mujeres y de todas las personas. Así como es doloroso reconocer nuestras opresiones, también es difícil admitir cuando nos beneficiamos del sistema. Lo que sigue es un comentario de algunos de los artículos del libro a través de los cuales, por momentos enunciándola explícitamente, por otros dejándola insinuada, Djamila Ribeiro nos pone una tarea: cuestionar los propios privilegios.

«El verdadero humor da un puñetazo en el hígado de quien oprime» problematiza la legitimidad de las expresiones pretendidamente humorísticas, tanto públicas como privadas, así como las reacciones que estas generan en quienes son objeto de las «humoradas» y en quienes son sus espectadores. Frecuentemente, el «bromista» es defendido de la «falta de sentido del humor» o «extrema sensibilidad» de su víctima. Ribeiro nos hace preguntarnos: ¿cómo es que logramos comprender a las personas que oprimen, pero no a quienes son oprimidas? ¿Debemos esforzarnos en hacerles entender a las víctimas que es «solo una broma», o más bien en hacerle percibir a quienes realizan determinados actos que eso es discriminación? El cuestionamiento último es hasta cuándo seguiremos permitiendo que el humor sea usado como excusa (en el caso que aquí ocupa a la autora) para ser racistas. Del mismo modo, cuestiona que sea legítimo el supuesto humor de «reírse de los propios defectos» cuando esos «defectos» son el color de la piel, el aspecto del pelo o la forma de la nariz. ¿Acaso ser *como se es* es un defecto? Más bien habría que observar cómo el racismo tiene un papel clave a la hora de determinar lo que juzgamos o no gracioso (así como también lo tienen las demás formas de discriminación estructurantes de nuestra sociedad como el machismo, la homofobia, la transfobia, etcétera).

«Cuando las opiniones también matan» funciona como diagnóstico de un mal nombrado con el neologismo irónico de *achismo*.⁴ En español podríamos traducirlo como «opinionismo», aunque respetando los discursos desde donde se origina, más acertado sería «creísmo»: «Yo creo que...», «no creo que eso sea así», «creo que te equivocas», son algunos de los modos en que comienzan las frases que terminan por negar las situaciones de opresión, violencia y discriminación que las propias personas que son sus víctimas denuncian, desde sus propias experiencias y con el respaldo de investigaciones. Se trata, señala Ribeiro, de una actitud propia de quienes tienen *síndrome de privilegiado* (Ribeiro, 2018: 34-5). El problema con el *achismo* es la perpetuación de la violencia que trae consigo. Cuando lo que se alza como «opinión» ridiculiza luchas históricas por equidad, estamos lisa

⁴ De la expresión en portugués *eu acho*, traducible como ‘yo creo’, ‘yo opino’, ‘me parece que...’. La autora se vale, para este juego de palabras, de la semejanza fonética en portugués de *achismo* y *machismo*.

y llanamente ante un acto de violencia. Y más grave que eso es el hecho de que se confunda libertad de expresión con discurso de odio (como «ser de la opinión» de que negros y gays son inferiores). Racismo y machismo no dejan de ser tales porque tengan la forma de la opinión.

En «Hablar de racismo inverso es como creer en unicornios» Ribeiro se dirige a quienes sostienen como argumento en las discusiones sobre racismo, que también los blancos sufren racismo por ser blancos. Y nos regala una respuesta que ajusta a la perfección también para tratar con seriedad la cuestión del supuesto «sexismo inverso». En un ejercicio filosófico fundamental, remite al concepto de «racismo»: es un sistema de opresión. Como tal, no existe sin relaciones de poder que lo sustenten, y estas relaciones privilegian a unos y oprimen a otros. En el caso de las personas negras, el sistema racista les priva de poder institucional para oprimir a las personas blancas, pues han sido las víctimas históricas de la violencia y la opresión. ¿Alguien podría sostener que personas blancas hayan sido asesinadas, no consideradas ciudadanas o impedidas de acceder a la educación por el mero hecho de ser blancas? El racismo va más allá de insultos y ofensas. Estas son manifestaciones de una estructura de opresión subyacente que niega derechos a las personas en función determinadas características «biológicas». Con un razonamiento similar es posible evidenciar lo ridículo e injusto que es hablar de «sexismo inverso» pretendiendo igualar la violencia estructural que sufrimos las mujeres con algún tipo de ofensa, afrenta o rechazo que pueden vivir los varones cuando, por ejemplo, son objeto de publicidad sexista o incluso cuando algún aspecto de la legislación los desfavorece en relación con las mujeres. Tanto para el caso del racismo como para el del machismo, lo que importa es distinguir el sufrimiento, que hace parte de nuestra experiencia como personas humanas, de la opresión, que implica que un grupo se privilegie del sufrimiento de otro.

«Las diversas olas del feminismo académico» es un rápido recuento histórico del feminismo en el contexto brasilero que, además de orientar sobre conceptos e hitos clave (lo cual es importante de por sí, pues se trata de un artículo originalmente destinado a público no especialista), declara no distinguir entre *teoría* feminista y *movimiento* feminista. El estudio académico es parte de la práctica política, es un modo de acción. Lo es, por ejemplo, al permitir cuestionar la biologización de los cuerpos de las mujeres o al abrir espacio para concebir la interseccionalidad de las opresiones sufridas por las mujeres, rompiendo la universalización del concepto *mujer*.

«La mujer negra no es un disfraz de Carnaval», en apenas seis párrafos, delimita una situación histórica y cultural específica de violencia contra las mujeres negras en Brasil, acusa a los actores particulares que al día de hoy perpetúan esa violencia, y cierra con un llamado rabioso que es al mismo tiempo un reclamo ético: «Respeten nuestra humanidad» (Ribeiro, 2018: 50).

En el artículo «¿Quién tiene miedo del feminismo negro?», que da nombre al libro, encontramos fundamentos para abrazar un feminismo interseccional, un movimiento y una teoría donde se reconozcan las múltiples opresiones que se cruzan en la vida de las mujeres. En particular, el feminismo negro desafía el sujeto mujer que la tradición feminista blanca ilustrada ha construido. Al rescatar el discurso de la ex esclava Sojourner Thrut en la Convención de los Derechos de las Mujeres en Ohio en 1851 que se ha hecho conocido con el nombre de «Acaso no soy una mujer», nos sensibiliza respecto de la enorme grieta que separaba (y sigue separando) la situación de mujeres blancas y negras. Pero pese a que tal situación era reconocible desde esas fechas, es al día de hoy que las feministas blancas (donde *blanca* es apenas una palabra que simboliza y cristaliza una confluencia de privilegios) se resisten a percibir que pese a que el género como lugar de opresión nos une, hay muchas situaciones que nos separan. Si no reconocemos este hecho y persistimos en universalizar un «ser mujer» unificador, solo estaremos produciendo un feminismo para élites y reproduciendo exclusión.

En «La venganza del golero Barbosa: la lucha del golero negro por respeto», Ribeiro toma estratégicamente la oportunidad que un asunto popular como el fútbol (más aún, la final de la Copa del Mundo de 1950 en Maracaná) le brinda, para analizar una dimensión bien específica y delicada de la violencia sufrida por las personas negras, y que claramente es extrapolable al caso de la violencia contra las mujeres y las personas pertenecientes al colectivo LGBTIQ.⁵ Se trata de una situación de la que tenemos innumerables ejemplos: cuando alguien perteneciente a un grupo históricamente discriminado comete un error, todo el grupo es cargado con la culpa. Y esto es debido a que las personas pertenecientes a estos grupos no son vistas como humanos, sino que se convierten en estereotipos y cargan por ello con los estigmas propios de tales estereotipos producto del racismo y del machismo que estructuran nuestra sociedad. Así, la violencia propia de los estereotipos radica en que naturalizan las opresiones, manteniendo en circulación una serie de mensajes que sustentan el imaginario social del que disponemos para vivir nuestras subjetividades y relacionarnos con las demás personas.

Al leer «Una mujer negra en el poder incomoda a mucha gente» viene a la memoria la canción infantil que dice que «un elefante molesta a mucha gente», y este guiño de picardía adelanta algo del carácter alegre del artículo. ¿El motivo? La elección de Tyrus Bird en 2015, primera alcaldesa negra en llegar al cargo en el pueblo estadounidense de Pama, y cómo este resultado electoral llevó a que la mayoría de los oficiales de Policía y otros funcionarios de este pueblo (todos hombres blancos) renunciaran a sus cargos, alegando «cuestiones de seguridad». Ribeiro celebra que una mujer negra en el poder incomode a quienes desde siempre se han visto como legítimos habitantes de esos espacios, en lugar de que sea ella

⁵ Sigla para Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Intersexuales y Queer.

quien se sienta incómoda. Considera esto un síntoma de que se está desnaturalizando el lugar de sumisión al que se las acostumbraba relegar.

«Estar contra las cuotas raciales es estar de acuerdo con la perpetuación del racismo» explica el significado crucial que tienen las acciones afirmativas para revertir la histórica y sistemática exclusión de las personas negras de los lugares académicos y de poder. Es una respuesta a los discursos meritocráticos que restringen la justicia a un tema de capacidades, y no miran hacia la desigual distribución de oportunidades que hay de fondo. Junto con datos de investigaciones y relatos de vida que dan cuenta de esta injusticia estructural, la autora invita a considerar el concepto aristotélico de equidad, como modo de salvar la insuficiencia de la idea abstracta de igualdad que recomienda tratar de modo igual a personas que viven situaciones desiguales, verificando así dicha desigualdad.

Machismo y racismo son elementos estructurantes de nuestra sociedad. Por eso, no es cosa de «feminista resentida», que ve machismo en todas partes, encontrar constantes muestras de este sistema de opresión. «¿Cansado de oír sobre machismo y racismo?» es un descargo respecto de esta acusación. Es también una nueva oportunidad para poner en consideración una cuestión que tanto pensadoras feministas como gran parte del Pensamiento Crítico Latinoamericano vienen revelando hace décadas: el supuesto «universal humano» no es universal sino específico, se trata del *hombre blanco*.

La pregunta que titula el artículo «¿Hombres blancos pueden protagonizar la lucha feminista antirracista?» es respondida afirmativamente, siempre que se tenga en cuenta un hecho innegable: los hombres blancos han estado protagonizando todo desde siempre. Siendo sensibles a este hecho y tomando responsabilidad de él, ser parte de la lucha feminista antirracista es posible. Para que las voces que han sido siempre silenciadas sean oídas, las de quienes han hablado desde siempre deben escuchar. No solo los hombres blancos, sino cada persona en una posición de privilegio respecto de otra debe atender a esta cuestión y preguntarse si su voz no está callando la de otras personas; preguntarse si en vez de ser «portavoz» de, no puede usar sus privilegios para ofrecer espacio y escucha para que esas personas hablen por sí mismas.

Que la vida de las personas negras importe porque «toda vida importa» es un discurso que tiene su paralelo en las discusiones sobre femicidio, donde no falta quien saque a relucir la brillante fórmula de universalidad: más que «ni una menos», «nadie menos». ¿Qué hay de errado en esto? Todo. De ello trata el artículo «¿Las vidas negras importan o la conmoción es selectiva?».

«¿Qué es empoderamiento femenino?» aclara cómo es que este concepto, tan vaciado a costa de ser usado en todo tipo de campañas publicitarias y productos, posee para las feministas negras un significado colectivo de reivindicación del derecho a la humanidad.

«La mulata Globeleza: Un manifiesto» exige que rompamos con el sentido común y el «mito de la democracia racial» que oculta el racismo existente de hecho en discursos aparentemente inocentes como el de la exotización de las mujeres negras.

Una reseña aparte merecerían «“El racismo es una problemática blanca”, dice Grada Kilomba», la entrevista que la autora hace a la escritora, *performer* y profesora portuguesa Grada Kilomba, y «Racismo, manual para los sin-noción». Este último es una pequeña pieza literaria aguda e irónica donde Ribeiro analiza el racismo presente en frases de cada día que amenazan nuestra responsabilidad y consciencia éticas con alusiones superficiales a la tolerancia y la libertad de opinión (y entre medio suelta bofetadas tales como «no cabe al opresor decir al oprimido como debe reaccionar a la violencia» (Ribeiro, 2018: 133)). Las observaciones sobre este *achismo*, que la autora denuncia por tratarse de «opiniones vacías sobre cuestiones tan serias», nos recuerdan la *banalidad del mal* (Arendt, 2003) enunciada por Hannah Arendt como mecanismo productor y reproductor del daño contra nuestra propia humanidad. El *achismo* es un mal banal por superficial, por ser discurso que no va a fondo, y por ello ser lo opuesto al pensamiento entendido como juicio radical. Hannah Arendt se valió de esta figura para dar cuenta del funcionamiento perverso de la maquinaria asesina del nazismo; valga la comparación para dimensionar la gravedad de las situaciones de vida y muerte de las que estamos hablando, y la enorme labor filosófica y política a la que Djamila Ribeiro se y nos enfrenta.

Referencias bibliográficas

ARENDR, H. (2003). Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona: Lumen.

AMERICA LATINA HOY

**MARISA RUIZ
KAREN WILD**

Apoyo a estudiantes y profesores de Brasil

Quisiéramos dedicar unas palabras a la situación de ascenso antidemocrático en Brasil, cuya figura principal es el recientemente electo presidente de la República Federativa, Jair Bolsonaro, al que se suman aliados del Partido Social Liberal (PSL), al cual pertenece el futuro presidente.

En este contexto se han registrado amenazas a profesores y estudiantes a través de diferentes medios de comunicación (cartas, internet, panfletos). Uno de los textos, dirigido a miembros de la Universidad de Pernambuco, incluye una lista titulada «Doutrinadores e alunos que serão banidos do CFCH-UFPE em 2019»,¹ donde figuran nombres de profesores y estudiantes a quienes se intimida en razón de su orientación sexogenérica o de su pensamiento político. Por otro lado, en Youtube se pueden encontrar videos de Bolsonaro incitando a los alumnos a grabar y denunciar a sus profesores, a lo cual se suma la apertura por parte de una diputada del PSL de un canal en internet para denunciar a los docentes.

En relación con este escenario, desde el equipo editorial de *Encuentros Latinoamericanos*, Sección Estudios de Género, repudiamos los actos de violencia, persecución y discriminación y reafirmamos la libertad académica como derecho fundamental. Defendemos la realización de actividades de investigación, enseñanza y extensión con un enfoque crítico acerca de todos los temas de interés universitario en condiciones de protección de nuestros derechos.

A continuación, reproducimos el comunicado realizado por un profesor e investigador en Estudios de Género LGTB+ de la Universidad de Pernambuco, quien aparece mencionado en la lista:

1 «Adoctrinadores y alumnos que serán expulsados de CFCH-UFPE (Centro de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Pernambuco) en 2019» en <https://www.folhape.com.br/noticias/noticias/cotidiano/2018/11/07/NWS.86786.70.449.NOTICIAS.2190-CARTA-AMEACA-PROFESSORES-ALUNOS-UFPE.aspx>

Dear Colleagues and Friends,

As some of you may know, Mr. Jair Bolsonaro, a far-right, homophobic, racist and misogynist is the new president-elect of Brazil. His dirty campaign was based on indiscriminate use of fake news; LGBT+, women and Human Rights activists were continuously attacked - and some have been subjected to physical violence. Since his victory on Oct. 28, there has been a widespread use of intimidation, harassment and physical and symbolic violence toward teachers and professors throughout the country. They have been accused of communist indoctrination and spreading the so-called «gender ideology».

Three days ago, November 6, I myself was a victim of those attacks. A letter was left at the Centre of Philosophy and Human Science of the Federal University of Pernambuco (UFPE). The letter accuses me of being «the leader of an army of faggots, trannies, feminazis, prostitutes and all the kinds of degenerates who are against the family». It also states that in 2019 we (as mentioned on the letter: leftists, socialists, communists, gender ideologists, indoctrinators) will all be banned from the University of Pernambuco. Some of my colleagues from the Department of Sociology and from the Department of History were also mentioned in the letter, but the targets were me and my post-graduate students working on LGBT+ issues. We all have our names clearly stated in that letter. The threat and intimidation were crystal-clear.

I want to share with you my indignation and repudiation regarding the attack and my concerns for my physical integrity. The threat is real. I no longer feel safe in Brazil. The UFPE dean has legally accessed Federal Public Prosecutors and the Federal Police. Unfortunately, for different reasons I will not discuss now, they cannot guarantee my safety. Moreover, the Brazilian Judiciary has been extremely politicized over the past two years by far-righter politicians and other conservative groups, which means I do not feel safe in accessing the Justice system because I am afraid of the backlash.

Please share this message in your academic and personal networks to publicize what is going on in Brazil. The Brazilian mainstream media is either minimizing the facts or simply ignoring the struggles the LGBT+

community is enduring at the moment. We have to draw the world's attention to the increasing authoritarianism, sexism and homophobia in Brazil. LGB lives matter.

Best Regards,

Gustavo Gomes da Costa Santos
Professor Adjunto de Sociologia (UFPE)
Docente Permanente – Programas de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e
Direitos Humanos (PPGDH)
Pesquisador Afiliado – Universidade de Glasgow
Lecturer in Sociology (Federal University of Pernambuco-Brazil)
Permanent Researcher – Graduate Programmes in Sociology and Human Rights
Affiliate Researcher – University of Glasgow

Marisa Ruiz y Karen Wild
Coordinadoras
Sección Estudios de Género,
Encuentros Latinoamericanos