

Teoría crítica y propuesta política:

las claves de la economía feminista y el ecofeminismo



Argentina unida



editorial

Facundo Sassone
Coordinador general

María Andrea Cuéllar Camarena
Coordinadora académica

Josefina Rousseaux
María Agustina Díaz
Ivana Salemi
Florencia Presta
Autores y autoras de contenido

María Agustina Díaz
Coordinadora de edición

Daniela Drucaroff
Josefina Rousseaux
Tomás Litta
Editores y correctores de contenido

Lía Ursini
Diseño, diagramación, ilustración

autoridades

Alberto Fernández
Presidente de la Nación

**Cristina Fernández
de Kirchner**
Vicepresidenta de la Nación

Wado de Pedro
Ministro del Interior

Hernán Brienza
Titular del INCaP

índice

Prólogo Institucional.....	5
Teoría crítica y propuesta política: las claves de la economía feminista y el ecofeminismo - Introducción.....	6
Capítulo 1: ¿Qué es el antropoceno? ¿Qué queda por fuera de la matriz patriarcal y colonialista?	8
1.1. ¿Antropo-qué?	
1.2. ¿Qué queda por fuera de la matriz patriarcal y colonialista?	
1.3. ¿Qué es la modernidad?	
1.4. ¿Por qué el ecofeminismo y la economía feminista comparten las mismas batallas?	
1.5. ¿Tiene la naturaleza un valor intrínseco?	
Capítulo 2: Identidades, territorios y cartografías otras. Propuestas y resistencias desde América Nuestra	14
2.1. La cartografía occidental como narrativa política.	
2.2. Cartografías y epistemologías otras.	
2.3. Cosmovisiones del Buen Vivir.	
2.4. El Buen Vivir y la institucionalidad de nuevo tipo en América Latina.	
2.5. Buen Vivir (sumak kawsay) y Vivir Bien (suma qamaña) en los textos constitucionales del Estado Plurinacional de Bolivia y la República de Ecuador	
2.6. Interseccionalidad desde América Nuestra.	
Capítulo 3: Civilización y Barbarie. La exclusión y el concepto de nación. Nostredad, otredad, monstruosidad	22
3.1. El pasaje del Estado colonial al Estado moderno.	
3.2. Siglo XIX: La organización de la identidad nacional.	
3.3. La violencia civilizatoria y la nación anti-latinoamericanista y anti-federal.	
3.4. La violencia civilizatoria y cientificista: una nación libre de indígenas.	
3.5. La violencia civilizatoria de principios de siglo XX: la nación anti-obrerista.	
3.6. La irrupción de la nación plebeya, de cabeza negra y torso descamisado.	
3.7. La violencia autoritaria del siglo XX: el proceso de reorganización de la identidad nacional. La barbarie y la subversión.	
3.8. La Barbarie y la Monstruosidad trava - trans.	
3.9. Una última reflexión para pensar la nación en el siglo XXI: una nostredad con la otredad.	

Capítulo 4: Aproximaciones al ecofeminismo.....42

4.1. ¿Quién es responsable por los efectos del Antropoceno?

4.2. La Ecología Política.

4.3. El ecofeminismo.

4.4. Los ecofeminismos desde nuestra América.

4.5. Otros paradigmas de vinculación socio-ambiental y las tensiones vinculadas al desarrollo en la región.

Capítulo 5: Aproximaciones a la economía feminista.....51

5.1. Organización social del cuidado y la reproducción de las desigualdades.

5.2. Conceptos principales de la economía feminista.

5.3. Feminización de la pobreza.

5.4. La economía feminista y la estadística.

5.5. Propuestas de la economía feminista.

7.2. Reflexiones finales

Biografía.....65



Prólogo Institucional

El desafío de cualquier agencia del Estado dedicada a las tareas de formación o capacitación, contiene siempre el problema de la delimitación de los contenidos, los emisores y los destinatarios. En el caso propio del Instituto Nacional de Capacitación Política (INCaP) el reto es aún mayor, porque a las cuestiones mencionadas hay que sumarle algunas especificidades: los límites de “lo político”, la amplitud de lo ideológico, la universalidad del saber, es decir, el hecho de que la ciudadanía está compuesta por individuos sujetos de conocimiento, práctico o teórico, en mayor o en menor medida.

Pensar la capacitación o formación política desde el Estado, entonces, consiste en responder primero ¿por qué y para qué hacerlo?, ¿con qué objetivos, con qué limitaciones y legitimidades? Y también ¿por qué el Estado debe formar o capacitar a los ciudadanos y no es ésta una esfera del mundo de lo privado?

En el INCaP creemos que un Estado tiene el derecho y la obligación de capacitar, de formar, o mejor dicho de *intercapacitar*, de *interformar*, lo que significa, teniendo en cuenta la subjetividad de quienes participan de estas experiencias, un intercambio de saberes y conocimientos, desde una posición simétrica. Pero también creemos que esa formación debe ser honesta y transparente, plural, democrática, pero no aséptica, ni irreflexiva sino propositiva. Porque “lo político”, entendido como distribución de poderes en una sociedad, nunca es desideologizado. La formación política que promete neutralidad no es otra cosa que la imposición de una sola ideología. En el INCaP estamos convencidos de que la democracia consiste en ofrecer una pluralidad de alternativas y, al mismo tiempo, ofrecer líneas propias de pensamiento.

¿Cuáles son esas líneas? Sencillas: En el INCaP trabajamos para aportar a la continuidad de una Argentina productiva, con un modelo económico de agregación de trabajo, que sea democrática, plural, moderna en sus valores y sus métodos, que se ajuste al respeto de los derechos humanos, que corrija las desigualdades individuales, de género, colectivas, que fomente el federalismo y que sobre todo, apueste al desarrollo con inclusión social permanente.

Por último, sabemos que la formación y el conocimiento no son imprescindibles para hacer política. También, que un ciudadano formado no necesariamente es mejor político que alguien que no lo es. La intuición, la sensibilidad, el carácter, el carisma y el don de administración de poder no se enseñan en los libros. Pero estamos convencidos de que la formación individual y colectiva mejora la cultura política de un país. En eso sí creemos: en la posibilidad de que la capacitación mejore las formas de la acción, del diálogo, en un país que está más acostumbrado al insulto que a la palabra, a la denuncia falsa que a la argumentación. Creer en la formación es creer en la política.



Lic. Hernán Brienza
Titular del INCaP

Teoría crítica y propuesta política: las claves de la economía feminista y el ecofeminismo

Introducción

El cuadernillo **Teoría crítica y propuesta política: las claves de la economía feminista y el ecofeminismo** se enmarca en un conjunto de publicaciones del Instituto Nacional de Capacitación Política (INCaP) que, en el ámbito de sus competencias, tiene por objetivo promover la formación, el debate, el intercambio y la participación de múltiples actores sociales. En esta oportunidad, el INCaP se propone brindar herramientas para repensar la soberanía política, la independencia económica y la justicia social en el siglo XXI.

En esta línea, si bien desde hace algunos siglos el campo de las ideas y la práctica política se han visto interpeladas por los cuestionamientos del pensamiento y la praxis feminista, su postura crítica se acentuó fuertemente en la última década. Lejos de anclarse sólo en un análisis sociocultural de los géneros, los feminismos negros y latinoamericanos han buscado poner en crisis los modos en los que se han estructurado todas las formas imperantes de poder y han expuesto la explotación, opresión, desigualdad e injusticia que esas formas encierran.

Desde esta mirada podemos señalar que la matriz de pensamiento acuñada por la sociedad occidental –y profundizada a partir de la expansión hegemónica del neoliberalismo– se ha desarrollado en contradicción con las bases materiales que sostienen la vida. **Construida sobre cimientos patriarcales, antropocéntricos, capitalistas y colonialistas, la organización de nuestras sociedades actuales pone en riesgo los equilibrios ecológicos que posibilitan la vida humana y la de las otras especies, con la amenaza de provocar un verdadero colapso ambiental y humano.**

En ese sentido, desde esta publicación invitamos a hacer un recorrido por algunas de las propuestas teóricas de los **feminismos nuestro-americanos**, en tanto movimientos políticos comprometidos con la transformación de las ideas y las realidades de los pueblos. Esto implica que nos vamos a situar geográfica, política y epistemológicamente en los aportes que han hecho los movimientos de mujeres y feminidades desde nuestros territorios; indígenas, afrodescendientes, negras, criollas, mestizas, latinas... Porque es desde estas corporalidades y subjetividades, desde estos colectivos y desde sus entornos que se construyeron las ideas que acá queremos circular para repensarnos como ciudadanas y ciudadanos, y como comunidad.

Para ello, iniciaremos problematizando ¿qué es el antropoceno? y ¿qué queda por fuera de la matriz patriarcal y colonialista? Luego, vamos a discutir de qué manera el surgimiento de la modernidad y la constitución de los Estados Nación cristalizaron el binomio del progreso: cultura/naturaleza. Y cómo, a su vez, esto tiene un correlato en la construcción de dicotomías sexualizadas y jerarquizadas que organizan el pensamiento occidental liberal clásico: razón/emoción, objetivo/subjetivo, activo/pasivo, abstracto/concreto, femenino/masculino.

En segundo término, abordaremos esa construcción de la otredad en América Latina; los genocidios que fueron acompañados de epistemicidios y la racialización en la constitución de los Estados latinoamericanos. Luego, nos adentraremos en las propuestas del Buen Vivir “sumak kawsay” y el Vivir Bien “suma qamaña”, como paradigmas de una vinculación diferente con el ambiente y las personas. Asimismo, presentaremos las alternativas a la formulación moderna-occidental de las nociones de identidad, historia y tiempo.

Por otro lado, la tercera unidad se centrará en Argentina y la historia de la construcción de una nación excluyente, a partir de los conceptos de civilización y barbarie. Esta expulsión de lo distinto que podemos ubicar desde la construcción política de un nuevo Estado y su institucionalización, y que en su recorrido atraviesa la animalización, demonización y exotización del oponente político como mecanismo de justificación de la violencia y violación a los derechos humanos. Además, traeremos a discusión algunas de las propuestas para pensar una agenda popular y decolonial.

En la cuarta unidad nos acercaremos al marco de ideas del ecofeminismo. Para ello, recorreremos brevemente las luchas de los feminismos latinoamericanos, indígenas, rurales y decoloniales con relación al ambiente. Asimismo, el rol de las mujeres y feminidades en las luchas por la defensa del territorio, la soberanía alimentaria y la agroecología en América Latina. Problematizaremos las desigualdades en la posesión y distribución de la tierra, las nuevas formas de colonialismo y el extractivismo, con las contradicciones y desafíos que esto implica para los gobiernos progresistas.

Finalmente, nos adentraremos en la economía feminista, como corriente de pensamiento que desafía las posiciones ortodoxas y heterodoxas de esta ciencia. Para ello, trabajaremos en los conceptos fundamentales, la división sexual del trabajo en el ámbito urbano y rural, y la organización social del cuidado. Asimismo, nos detendremos en el fenómeno de la feminización de la pobreza y analizaremos el escenario económico argentino actual. Finalmente, no podemos dejar de pensar los efectos de la pandemia en las dinámicas económicas, la distribución del ingreso, la externalización de los costos sociales y ambientales y su impacto en mujeres e infancias.

Desde el equipo académico del INCaP deseamos que este cuadernillo resulte en un disparador de ideas, un espacio de reflexión y formación provechoso. Asimismo, te proponemos realizar el seminario virtual **“Teoría crítica y propuesta política: las claves de la economía feminista y el ecofeminismo”**, como herramienta que busca profundizar las temáticas abordadas en esta publicación. El curso se enmarca en un conjunto de propuestas de formación, vinculadas al campo de la política, el ámbito de la gestión pública y la esfera social desde una perspectiva interdisciplinaria.

1.

¿Qué es el antropoceno? ¿Qué queda por fuera de la matriz patriarcal y colonialista?

Por Josefina Rousseaux¹

1.1. ¿Antropo-qué?

El término **antropoceno** parece haber sido acuñado a principios de los años ochenta por el ecólogo estadounidense, Eugene Stoermer, quien introdujo el concepto para referirse a la creciente evidencia de los efectos transformadores de las actividades humanas sobre la tierra. Veinte años después -en pleno 2000- el concepto hizo su aparición estelar cuando el químico atmosférico holandés, ganador del premio Nobel, Paul Crutzen, se unió a Stoermer para postular que **las actividades humanas habían impactado con una magnitud tal que merecía el uso de un nuevo término geológico para una nueva sustitución del Holoceno, que data desde finales de la edad de hielo o del final del Pleistoceno, hace aproximadamente unos doce mil años.** Si bien el término antropoceno no despierta exactamente un entusiasmo unánime entre los especialistas de las humanidades², se utiliza para **ubicar una nueva época geológica que siguió al Holoceno, y que se habría iniciado con la Revolución Industrial e intensificado tras la Segunda Guerra Mundial** (Danowski & Viveiros de Castro, 2019:27).

período
Cuaternario

Pleistoceno

Inicia hace unos 2,5 millones de años y culmina hace unos 126.000 años.

Holoceno

Inicia hace unos 12.000 años aproximadamente y se extiende hasta el surgimiento de la civilización humana.

Antropoceno

Inicia en 1760 con la Revolución Industrial.

¹. Licenciada en Sociología (UBA). Se desempeñó como docente de Economía Política Argentina (UBA). Actualmente se encuentra cursando la Licenciatura de Artes de la Escritura (UNA).

Mail: josefinarousseaux@gmail.com

². Una de las propuestas bastante típica de una de las principales vertientes de la crítica del Antropoceno es la que propone el sociólogo Jason Morre, quien propone rebautizarlo por el concepto de Capitaloceno. Moore entiende que la Revolución Industrial, iniciada a comienzos del siglo XIX, es una mera consecuencia de la mutación socioeconómica que generó el capitalismo en el "largo siglo XVI", y que por lo tanto el origen de la crisis reside, en última instancia, en las relaciones de producción antes que en (y antes de) las fuerzas productivas.

Los cambios antropogénicos, señalados por la máquina de vapor de mediados del siglo XVIII y el explosivo uso del carbón que cambió al planeta, se hicieron evidentes en la atmósfera, las aguas y las rocas.

Si bien el antropoceno es un término que adquiere más significado y utilidad para intelectuales de regiones y clases adineradas, ya que no es una expresión idiomática para el clima, la meteorología, la tierra o el cuidado del campo en vastos sectores del mundo, especialmente -pero no solo- entre los pueblos indígenas de Nuestra América, nos puede servir para hacernos algunos interrogantes.

¿Cómo se configuró el mundo para que la especie humana se considere superior al resto de las especies? Y, aún así, dentro de la especie humana, ¿cómo se configuró que unas vidas valen más que otras?, ¿la competencia es el único modo que existe para relacionarnos?, ¿podemos aprender de las relaciones que establecen otras especies?, ¿quién es el sujeto hegemónico en las ciencias?, ¿qué pasa cuando la suma de organismos y entornos apenas puede recordarse, por las mismas razones por las que ni siquiera se puede prestar atención a las personas que están en situación de extrema vulnerabilidad y pobreza en nuestro país?

A lo largo de estos encuentros nos dedicaremos a reflexionar en pos de construir un pensamiento crítico que abone a la construcción de propuestas políticas concretas en base a el territorio que habitamos.

La bióloga feminista multiespecie, Donna Haraway, trae al presente una frase con la que Hannah Arendt describió a Adolf Eichmann en la banalidad del mal³. **Eichmann no fue un ser monstruoso e incomprensible, sino algo mucho más terrorífico: actuó con negligencia común y corriente, y agrega: “aquí tenemos a un ser humano incapaz de volver presente para sí aquello que estaba ausente, aquello que no era él, lo que el mundo es en su simple mismidad no unívoca, lo que se reclama inherente a lo que uno no es”** (Haraway, 2019:67).

El colonialismo capitalista y su imprescindible matriz patriarcal han actuado a lo largo de la historia desplazando pueblos, plantas y animales, eclosionando ecosistemas, arrasando vastas masas forestales en pos del progreso.

El contexto de pandemia global que estamos atravesando nos obliga a “aprender de alguna manera a narrar -a pensar- fuera del cuento fálico de los humanos en la historia” (Haraway, 2019:73). Es fácil decirlo pero, ¿por dónde empezar?

Si bien no hay una receta, podemos empezar cuestionando los privilegios que nos hemos autoasignado como especie humana en detrimento de las otras especies y de los ecosistemas.

3. Arendt acuñó la expresión «banalidad del mal» para expresar que algunos individuos actúan dentro de las reglas del sistema al que pertenecen sin reflexionar sobre sus actos. No se preocupan por las consecuencias de sus actos, solo por el cumplimiento de las órdenes. La tortura, la ejecución de seres humanos o la práctica de actos «malvados» no son considerados a partir de sus efectos o de su resultado final, con tal que las órdenes para ejecutarlos provengan de estamentos superiores.

1.2. ¿Qué queda por fuera de la matriz patriarcal y colonialista?

Desde la matriz antropocéntrica “únicamente los humanos pueden ser sujetos de valor, de donde los demás elementos que nos rodean, tales como plantas o animales, son objetos de valor. El antropocentrismo implica también un sentido de interpretar y sentir el ambiente en función de las necesidades y los deseos de los propios humanos” (Gudynas, 2015 :21).

Se trata de una postura que no solo está teñida de una necesaria dominación sobre el entorno, sino también de unos humanos sobre otros. Por eso el antropocentrismo también es patriarcal, donde los agentes de la dominación son varones que relegan a las mujeres, “naturalizándolas” en roles que conciben como subsidiarios, tales como el cuidado, el hogar, la reproducción.

A su vez, no debe perderse de vista que los cambios culturales iniciados en el Renacimiento fueron los que impregnaron todo el ciclo de exploraciones y conquistas coloniales en Nuestra América, alimentando la obsesión por la apropiación de las riquezas del continente y justificando la descripción y catalogación de su Naturaleza (Gudynas, 2015:23).

La matriz patriarcal y colonialista constituyó un sujeto universal a imagen y semejanza de un dios desvanecido: varón, blanco, occidentalizado, burgués, empresario, heterosexual, exitoso, flaco y con la capacidad de estar a la orden del día de los designios de competencia e individualización que le exige el capitalismo.

Desde esta óptica falogocéntrica, todo lo que queda por fuera es mero objeto: mujeres, lesbianas, travestis, trans, masculinidades disidentes, animales, plantas, ecosistema. En la lógica de poder patriarcal y colonialista, todo es susceptible de ser dominado en pos de la acumulación de capital “ilimitado” que propone el progreso y la modernidad.

La historia de la especie hombre como agente del antropoceno es una repetición casi ridícula de la gran aventura fálica, humanizadora y modernizadora, en que el hombre, hecho a imagen de un dios desvanecido, adquiere superpoderes en su ascensión sagrado-secular, solo para acabar en una trágica detumescencia, una vez más (Haraway, 2019:85). Es por eso que pensar una humanidad con una integridad más terrenal, nos invita a replegarnos, a disminuir, a dar bienvenida a las limitaciones en nuestros modos de existencia, nuestras economías y nuestros hábitats, en aras de una mayor calidad de vida y una libertad más inclusiva.

1.3. ¿Qué es la modernidad?

El concepto de modernidad refiere a diversas dimensiones de análisis: históricas, filosóficas, sociológicas y de la lógica cultural propia de un período histórico y de algunas zonas geográficas del planeta (Murillo, 19: 2012).

Como **período histórico**, el término modernidad alude al tercero luego del de la denominada Edad Media y la Antigüedad. Desde esta perspectiva, el comienzo de la modernidad data en los finales del siglo XV; con mayor precisión se lo sitúa en 1492, en relación con el “descubrimiento” de América.

La modernidad tiene también un sentido **filosófico-ideológico** en tanto refiere al momento en que la humanidad habría entrado en la denominada era de la razón. Se ha vinculado el ingreso a la modernidad con la ruptura con el “oscurantismo medieval” y con el período en el cual el individuo se deshace paulatinamente de las cadenas que oprimen su libertad; puede entrar en lo que Kant denominará en el siglo XVIII, la “mayoría de edad de la razón”.

En un sentido **sociológico y político** la modernidad alude también a la construcción, a partir del siglo XVI, de una serie de instituciones, entre ellas los Estados territoriales, que tuvieron fundamentalmente tres funciones en sus comienzos: económicas, de guerra y paz, y de seguridad interior. Desde esta última perspectiva, la modernidad instituye paulatinamente la escisión entre la sociedad civil y el Estado, entre el ámbito de lo individual y lo colectivo, así como la esfera entre lo económico y lo político. El Estado sería la esfera en la que se hallaría la posibilidad de garantizar seguridad, propiedad, vida y libertad de todos (considerados estos como derechos naturales) y la sociedad civil el espacio en el que los individuos desarrollarían libremente sus intereses privados. Así, la modernidad es también sinónimo de constitución de la esfera de lo público y lo privado.

La modernidad también alude en el **ámbito cultural** a la idea de “progreso” ligado al surgimiento y desarrollo de la Ciencia y la Tecnología. En esa perspectiva se planteó la idea de zonas del planeta o regiones sociales más cercanas o alejadas del progreso, y en relación con ello se habló de “pueblos o países desarrollados”, “no desarrollados” o “subdesarrollados”. Así como de “bárbaros” y “civilizados”.

Murillo señala que el concepto de modernidad ha obturado la percepción de las relaciones de dominación sobre las que se asienta el orden social capitalista. Relaciones que implican el poder violento ejercido sobre los cuerpos de campesinos y trabajadores europeos, pero también y fundamentalmente sobre los pueblos colonizados por los países que han estado y están a la vanguardia en el orden social capitalista.

Con el advenimiento de la modernidad se construyó una idea unitaria de hombre, de historia, de las etapas de la cultura, o de la sociedad, lo que supone un profundo obstáculo para acercarse al conocimiento de la realidad efectiva, rica y cambiante. Murillo advierte que la idea de “unidad” supone un “obstáculo epistemológico” (Bachelard, 1999: Capítulo I). Así, la idea de unidad de la naturaleza, del hombre, de la historia, de la ciencia, del método, fue una paulatina construcción realizada en buena medida en las universidades y laboratorios científicos modernos. La “unidad” construida que nos hace ver a “una cultura”, a “un pueblo”, a “una obra”, a “un autor”, a “una tradición”, a “un momento histórico” como teniendo una especie de cerrazón en sí mismo, un sentido único que los atraviesa.

El sujeto moderno, constituido a imagen y semejanza de un dios desvanecido, se guía por el entendimiento que todo lo separa (Schiller, 1981: 43), a diferencia de las cosmovisiones indígenas que tenían un sentido de unidad con la naturaleza.

El sujeto racional, blanco, burgués, heterosexual y colonizador se siente en su derecho de ocupar lugares clave en la ciencia y en la política. A través del entendimiento, examinación y catalogación construye barreras, rompe con las percepciones ambiguas, con las cosmovisiones primigenias. Al colonizador todo le pertenece, todo es de su propiedad: no solo construye relaciones de dominación con otros seres humanos y no humanos, sino también con la tierra.

Tal como advierte Paul Preciado, “el universo entero está cortado en dos y solamente en dos. En este sistema de conocimiento, todo tiene un derecho y un revés. Somos el humano o el animal. El hombre o la mujer. Lo vivo o lo muerto. Somos el colonizador o el colonizado. El organismo o la máquina. La norma nos ha dividido. Cortado en dos. Y forzado después a elegir una de nuestras partes. Lo que denominamos subjetividad no es sino la cicatriz que deja el corte en la multiplicidad de lo que habríamos podido ser. Sobre la cicatriz se asienta la propiedad, se funda la familia y se lega la herencia. Sobre esa cicatriz se escribe el nombre y se afirma la identidad sexual”.

1.4. ¿Por qué el ecofeminismo y la economía feminista comparten las mismas batallas?

Ambas corrientes heterodoxas de pensamiento critican los cimientos patriarcales y antropocéntricos sobre los que se edifica la economía ortodoxa, incluso la neokeynesiana. Desde ambas corrientes se piensa que es urgente evidenciar la comunión existente, debido a que vivimos en una sociedad en donde el capital y la acumulación de las riquezas son prioridad antes que la vida humana y no humana. No obstante, tomar dimensión sobre el agotamiento de los recursos -y luego tener tanto la capacidad como las condiciones materiales para implementar políticas económicas al respecto -en un país con severos y recurrentes problemas de restricción externa⁴ no es tarea sencilla.

Pero ¿qué tiene que ver chicha con limonada?

Así como la economía feminista advierte la contradicción entre la reproducción natural y social de la vida humana y el proceso de acumulación de capital, “la economía ecológica señala la inviabilidad de un metabolismo económico inconsciente de los límites biogeofísicos⁵ y de los ritmos necesarios para la regeneración de la naturaleza” (Herrero, 2018:115).

La inserción desigual de Argentina en la economía mundial, ha enfrentado a los gobiernos a tomar decisiones de expoliación de la tierra -el fracking y la sojización- en pos de evitar la sangría de divisas en períodos donde se necesita seguir creciendo. La economía feminista como la ecológica, **ponen en el centro de la escena el derecho a tener una vida que valga la pena ser vivida, al mismo tiempo que corren del foco la idea de crecimiento.**

El neoliberalismo, en tanto doctrina de pensamiento, nos ha vendido la falacia de la autosuficiencia, fundando el mito de que la producción puede desvincularse de la vida. Ante la reducción del campo de valor a lo exclusivamente monetario, la economía ecológica prioriza la importancia de la interdependencia y ecodependencia.

“Se confunde la producción con la simple extracción, alejando de la cabeza de las personas la idea de límite y asentando el mito de que es posible producir industrialmente y a voluntad aquello que se precisa para mantenerse vivo” (Herrero, 2018: 119).

⁴. La restricción externa es un fenómeno recurrente en la historia Argentina, debido a su composición de la matriz productiva. Para que el crecimiento sea sostenido se requiere de una ingente demanda de dólares que se obtienen de manera legítima a través de la exportación de materia prima y/o productos manufacturados. Este escollo se ha profundizado con la última dictadura militar y el advenimiento de gobiernos democráticos neoliberales que fomentaron la especulación sobre la producción, a base de endeudamiento externo y fuga de capitales.

⁵. Término que abarca todo lo referente a los procesos materiales naturales y a las relaciones que operan en un área. A menudo usado en el sentido de parámetros biogeofísicos de un área de planificación; en tales casos, el término equivale a los ecosistemas naturales y funciones de los ecosistemas del área.

1.5. ¿Tiene la naturaleza un valor intrínseco?

Los valores intrínsecos en la Naturaleza expresan una esencia, ser vivo o ambiente, y por lo tanto independientes de los valores otorgados por los seres humanos. Son aquellos valores que no consideran a los objetos o las especies como un medio para un fin propio de las personas. En cambio, la mirada antropocéntrica insiste en que sólo hay valores intrínsecos en y entre los seres humanos.

Pero ir más allá de las posturas antropocéntricas no es fácil, ya que nuestra cultura, las formas de valoración, buena parte de la ciencia, las estrategias de desarrollo y casi todo el debate político, están inmerso en esas posturas. Por lo tanto, al considerar las especies vivas y los ecosistemas, nos movemos hacia una ética no antropocéntrica, lo cual enfrentará muchas resistencias culturales (Gudynas, 2015: 51).

¿Qué se entiende por valor intrínseco?

1. Se puede entender como valor no instrumental. Mientras un objeto tiene un valor instrumental cuando es un medio para un fin de otro, en este caso no habría un valor de ese tipo, o bien se podría aceptar que el valor instrumental sería poseer un fin en sí mismo.
2. Entendido en referencia al valor que un objeto tiene, únicamente en virtud de sus propiedades intrínsecas. Se refiere a los atributos que posee un objeto, y en qué grado los posee, y dónde esas propiedades son independientes de relaciones con el entorno u otros objetos (propiedades no relacionales).
3. Entendido como sinónimo de valor objetivo, esto es, más allá de las apreciaciones de un sujeto.

Este tipo de valoración, en la cual la vida es un valor en sí misma, corresponde a la perspectiva conocida como **biocentrismo**. A partir de una ética biocéntrica se pueden incorporar cosmovisiones indígenas que reconocen valores propios en el ambiente, e incluso consideran que otros seres vivos son agentes morales y políticos análogos a los seres humanos (Gudynas).

No obstante, **la ética antropocéntrica entra en tensión permanente con la ética biocéntrica, que tiene como paradigma que todo lo que tiene vida tiene valor**. Sobre todo porque la ética antropocéntrica tiene una dificultad inherente de poder pensar-con, en la medida que a los seres humanos se nos hace difícil descentrarnos de nuestra propia experiencia en tanto humanidad. Sin embargo, quienes “usufructúan” de este modelo de pensamiento son una minoría, debido a que responde a los designios de un sujeto blanco burqués heterosexual exitoso, que es minoritario si se lo compara con todos los seres vivos que habitamos el planeta.

La naturaleza como un todo nos invita a replegarse a decir “los actores no somos solo nosotros”. “Atrozmente conscientes de la constitución discursiva de la naturaleza como otro en las historias del colonialismo, del racismo, del sexismo y de la dominación de clase del tipo que sea, sin embargo encontramos en este concepto móvil, problemático, específico y de larga tradición algo de lo que no podemos prescindir, pero que nunca podemos “tener”. Debemos encontrar otra relación con la naturaleza distinta a la reificación y posesión” (Haraway, 1992 : 122).

Como veremos en la próxima unidad, la primera formalización biocéntrica que reconoció los derechos de la Naturaleza tuvo lugar en la nueva Constitución de Ecuador.

2.

Identidades, territorios y cartografías otras. Propuestas y resistencias desde América Nuestra

Por Ivana Salemi⁶

2.1. La cartografía occidental como narrativa política

Para empezar a abordar las múltiples consecuencias y el impacto del Antropoceno sobre nuestros territorios americanos será necesario remontarnos hasta las invasiones colonizadoras del Siglo XV. La narración sobre el “descubrimiento de América” no resulta tan extraña si la entendemos, justamente como una construcción simbólica para legitimar procesos de dominación política y extracción de bienes comunes/naturales transformados a partir de este momento en *recursos naturales*. Nuestros territorios, nombrados entonces como Indias Occidentales que también podríamos llamar *Indias Accidentales* (Robert Finley, 2003), fueron anexados al sistema-mundo que encontraba su centro en las monarquías europeas a través de múltiples campañas militares, religiosas y eventualmente con fines de investigación antropológica o científica. El mito colonizador que se instaló a sangre y fuego construyó un imaginario de la Naturaleza –y del territorio indoamericano en particular– como una otredad primitiva, no civilizada y hasta peligrosa respecto del modelo civilizatorio propuesto por Occidente. Esta forma de leer la realidad evidencia una estructura binaria, es decir que se encuentra constituida por dos categorías exclusivas y excluyentes, por pares antagónicos, por polos opuestos. Binaria asimismo fue la construcción de las identidades en Occidente, sean estas identidades de género, de clase, étnicas o políticas.

“La colonialidad del poder introduce la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de «raza» (Quijano, 2001-2002:1). La invención de la «raza» es un giro profundo, un pivotar el centro, ya que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Reconoce la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos.” (Lugones, M. 2008: 79).

Desde la construcción simbólica de la narrativa “racial” basada en un principio biologicista pero con un impacto político profundo se legitimó un sistema mercantil donde se extraían los *recursos naturales*, fundamentalmente metales preciosos o manufacturas, en las américas y el caribe que eran trasladados a Europa para satisfacer la demanda de riquezas y avances tecnológicos de las sociedades centrales. Así es que las gestas colonizadoras y el avance del capitalismo incipiente trazaron una cartografía geográfica, étnica y epistemológica desde la cual las comunidades autóctonas y sus producciones civilizatorias fueron desplazadas en el marco del binarismo occidental al lugar de la otredad.

⁶. Ivana Salemi es Licenciada en Ciencia Política (UBA). Diplomada en Desarrollo local, territorial y Economía Social (FLACSO). Es docente del INCaP especializada en temáticas de géneros y diversidad sexual. Actualmente está cursando la Diplomatura de Prácticas artísticas situadas en Territorio (UNA). Es activista del Movimiento Disidente de Zona Norte que busca garantizar el cumplimiento de los derechos adquiridos para las disidencias sexo genéricas y formular vinculaciones más amorosas entre las personas y con el entorno. Es artista visual y encuadradora.

“De acuerdo a una concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología, la población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno. En términos del tiempo evolutivo, primitivo se refería a una época anterior en la historia de las especies. Europa vino a ser concebida míticamente como preexistente al capitalismo global y colonial, y como habiendo alcanzado un estadio muy avanzado en ese camino unidireccional, lineal y continuo. Así, desde el interior de este mítico punto de partida, otros habitantes, humanos, del planeta llegaron a ser míticamente concebidos ya no como dominados a través de la conquista, ni como inferiores en términos de riqueza o poder político, sino como etapa anterior en la historia de las especies en este camino unidireccional. Este es el significado del calificativo «primitivo» (Quijano, 2000b:343-4).” (Lugones, M. 2008: 79).

Con el avance de la ciencia y la técnica y del modelo extractivista como sistema de dominación económica, política y cultural la racionalidad moderna se impuso como sinónimo de “civilización” y “progreso” a escala global. El paradigma de civilización moderno occidental se asienta en una perspectiva lineal para medir el tiempo, es decir, de avance continuo entre dos puntos. Bajo este paradigma, se impuso además una forma específica de vinculación con el medio natural, en donde la naturaleza y todas las comunidades no occidentales fueron leídas por occidente como territorio de conquista. Con el avance de la Revolución Industrial y la demanda de bienes a escala global, América fue ubicada como un depósito infinito de recursos naturales a disposición del desarrollo de “la humanidad”. De hecho, la operación de construir una noción de humanidad supuestamente homogénea (podría aplicarse también a la construcción de identidades territoriales como *América* o *África*) es en realidad parte de esta narrativa occidental-moderna que ordena y normaliza, tomando una parte por el todo y proyectándola a un universal supuestamente neutral que invisibiliza la diferencia⁷. Pero como todo sistema de pensamiento, tiene su traducción en la realidad material a través de dispositivos políticos. Estos dispositivos y discursos políticos de jerarquización y dominación se fueron consolidando y reproduciendo en las incipientes sociedades occidentales forjadas en América al calor del siglo XIX. Así, se fueron proyectando estos modos de vinculación en la relación de las personas entre sí, con las otras especies y con el medio natural (la tierra, los ríos, las montañas, las especies no humanas, etc.) muy diferentes a los que existían en estos territorios antes del proceso colonizador.

“Por lo tanto, «colonialidad» no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas” (Lugones, M. 2008: 79).

7. Desde la problematización del sexo como categoría política, la escritora, pensadora y activista lesbiana Monique Wittig devela la operación excluyente del binarismo occidental: *“La categoría de sexo es la categoría política que funda la sociedad en tanto que heterosexual. En este sentido, no se trata de una cuestión de ser, sino de relaciones (ya que las mujeres y los hombres son el resultado de relaciones). Aunque los dos aspectos siempre se confunden cuando se analizan. La categoría de sexo es la categoría que establece como “natural” la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual), y a través de ella la mitad de la población -las mujeres- es “heterosexualizada” (...). Su principal categoría, la categoría de sexo, funciona específicamente, como lo hace la de “negro”, por medio de una operación de reducción, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual tiene que pasar toda la humanidad como a través de un filtro.”* (Wittig, M. “El pensamiento heterosexual”).

2.2. Cartografías y epistemologías otras

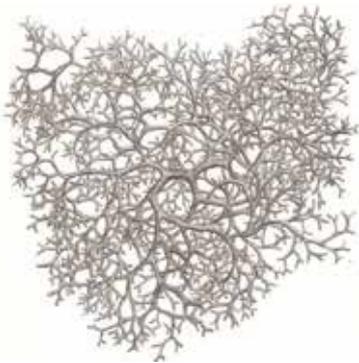


Figura rizomática.

Estas cartografías epistemológicas y políticas trazadas desde la Modernidad occidental entran en tensión en Nuestra América con cosmovisiones y epistemologías autóctonas, que proponen otras formas de construcción social, política y cultural, desplazando del centro el paradigma binario-occidental para dar lugar a estos modelos diferentes de vinculación humana, inter-especie y ambiental que ponen en valor la vida en comunidad. **La relación entre lo humano, lo no humano y el vínculo con la Naturaleza no siempre fue pensada desde este enfoque binario excluyente que propone la colonialidad/Modernidad occidental.** Recuperar estos saberes ancestrales que desde mucho antes circulaban en Nuestra América resulta fundamental en el desarrollo del pensamiento decolonial y de las producciones simbólicas y políticas de movimientos plurales como el feminismo que buscan revisar los modos de construir comunidad. Estas otras formas de entender el tiempo, el bienestar (o desarrollo) y el vínculo con el medio ambiente tienen puntos en común con epistemologías críticas de la filosofía contemporánea. Encontramos un ejemplo en la producción poético-política del escritor Édouard Glissant que propone analizar las identidades mestizas (creoles/criollas) de las diásporas africanas en el Caribe y las Américas, a partir de la noción de *rizoma* que proponen los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari, como alternativa a la concepción lineal de la epistemología moderna. El rizoma puede graficarse como la raíz de una planta donde no hay un punto de comienzo y final, sino que todas las raíces se entrecruzan permitiendo el desarrollo de la vida. Glissant aplica este concepto a la construcción de las identidades criollas o mestizas que, lejos de tener un origen único, se van construyendo en la multiplicidad de las comunidades.

Por este mismo sendero, encontramos en las cosmovisiones andinas de Nuestra América visiones cíclicas para comprender el tiempo y la historia, en donde pasado y presente dialogan permanentemente. Estas narraciones de la temporalidad plantean una alternativa a la noción lineal de la Historia occidental moderna, que además está asociada a la palabra escrita. En la historia o las historias de las cosmovisiones indoamericanas el mito y el relato oral son fundamentales en la trasmisión de saberes. Estas diferencias epistemológicas resultan en diferentes modos de concebir la sociedad, su bienestar o el tan mentado concepto de desarrollo. En palabras de Alvaro García Linera, ex Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia que además fue el primer Estado Nacional en el mundo en visibilizar institucionalmente la plurinacionalidad, aparece en el pensamiento indígena *“un programa de renovación social que en vez de venir de la mano de una minoría virtuosa lo hace de poblaciones ágrafas que han diseñado otros medios más elocuentes de comunicación como la palabra, la rebelión de facto, el tejido, el ritual, el sacrificio, la escenificación simbólica y el lenguaje de los hechos”* (García Linera, A. 2008: 201).

Encontramos en las cosmovisiones andinas también, la noción de **Aka-pacha** para dar cuenta del espacio vital compartido por las personas, animales y plantas que además incluye a la Pachamama o Madre Tierra. Estas cosmovisiones dan cuenta de una relación de mayor interdependencia entre los seres vivos, los no vivos y el ambiente que resultan en otros dispositivos de vinculación. Estos otros modos de vinculación pueden pensarse en la relación de las sociedades con el ambiente y las especies no humanas, pero también entre las personas. Que es la propuesta de las diferentes oleadas del movimiento feminista y de disidencias sexuales y de muchos otros movimientos sociales de ampliación de derechos ciudadanos. La socióloga y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui advierte sobre el peligro de romantizar o unificar la diversidad *ch'ixi*⁸ del pensamiento indígena de Nuestramérica. Es decir que, más allá de la legitimación de estos “pueblos originarios” o autóctonos en relación a los territorios americanos, existe una potencia política que estas comunidades despliegan en las sociedades contemporáneas desde diferentes identidades sociales como el campesinado y sus otros modos de producción agrícola, los y las trabajadorxs de las minas, las hilanderas y tejedoras, o los y las trabajadoras de la economía informal o popular en las grandes ciudades. Así también podríamos pensar en el Movimiento Indígena de Mujeres por el Buen Vivir y su estrategia de realizar caminatas en defensa de los bienes comunes/naturales.

“La apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia. Pero a la vez, al tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el estado, supone una capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas y estables.” (Rivera Cusicanqui, S. 2010: 71).

8. “La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos.” (Rivera Cusicanqui, S. “*Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. Pág. 69-70).

2.3. Cosmovisiones del Buen Vivir

El Buen Vivir “**sumak kawsay**” y el Vivir Bien “**suma qamaña**” integran una cosmovisión que recupera los saberes y tradiciones de diferentes pueblos originarios sobre los modos de habitar que tienen las sociedades y su relación con la naturaleza. Esta cosmovisión adquiere relevancia en la actualidad, entre otras cosas por ser una posición crítica desde una perspectiva decolonial al concepto de desarrollo construido desde la Modernidad occidental. Además de distinguir entre desarrollo y crecimiento económico, discute el patrón de consumo como indicador de bienestar y propone poner el eje en la calidad de vida y la relación con el medio ambiente. El Buen Vivir o Vivir Bien propone un corrimiento en la perspectiva antropocéntrica en favor de una mirada integradora de la Naturaleza o Pachamama y las sociedades. Es decir, la Naturaleza no es percibida como una fuente de recursos de la cual las personas hacen uso sino, como parte constitutiva del ser social. Esta posición frente a las sociedades y la naturaleza no solamente plantea una forma diferente de vincularse con el entorno, sino también toda una construcción ontológica de relaciones, discursos, prácticas e institucionalidad diferente a la ontología occidental propia de la Modernidad de donde nacen los discursos del desarrollo. En palabras del investigador Eduardo Gudynas (2011) “También es importante ser bien claro que esta mirada cultural muestra que no existe un Buen Vivir “indígena”, ya que la categoría “indígena” es un artificio y solo sirve para homogeneizar dentro de ella a muy diferentes pueblos y nacionalidades, cada una de las cuales tiene, o podrá tener, su propia concepción del Buen Vivir”. (Gudynas, 2011: 12). A continuación presentamos algunos ejes compartidos por las diferentes versiones del Buen Vivir presentes en el artículo de Gudynas “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo” (2011).

- **Otra ética para reconocer y asignar valores:** propone otra ética en donde las valoraciones respecto del entorno no sean únicamente las producidas por la ética occidental moderna en donde todo es objeto-mercancía con valor de uso y valor de cambio.
- **Descolonización de saberes:** discute la idea de un saber único, visibilizando la diversidad de saberes y la riqueza que existe en que estos convivan y se los incorpore en la dinámica política.
- **Se deja atrás la racionalidad de manipulación e instrumentalización:** abandona la pretensión moderna de dominar y manipular todo lo que nos rodea, sean personas o la Naturaleza.
- **Concepciones alternas de la Naturaleza:** propone disolver la dualidad que separa la sociedad de la Naturaleza, y reposiciona al ser humano como integrante de la trama de la vida.
- **Comunidades ampliadas:** la comunidad no es excluyente para las personas, se piensa como parte integrante a la naturaleza, en sus diferentes versiones e incluso espíritus.
- **Un lugar para las vivencias y los afectos:** los afectos, vivencias, tristezas y alegrías ocupan un lugar relevante en las cosmovisiones del Buen Vivir.

Revisar estas otras cosmovisiones nos permite conocer modos más éticos de vinculación con el entorno natural, las otras especies y las personas, que además existen y resisten dentro de la “colonialidad global del poder”. Al igual que los movimientos feministas, el desafío es transformar estas epistemologías y narrativas autóctonas en herramientas políticas *“orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/eurocentrada”* (Quijano, A. 2012: 46).

2.4. El Buen Vivir y la institucionalidad de nuevo tipo en América Latina

El Estado Plurinacional de Bolivia y la República de Ecuador fueron los primeros estados modernos en recuperar este conjunto de ideas que constituyen el Buen Vivir o Vivir Bien, e incorporarlos en sus textos constitucionales. En ambos casos, estas iniciativas condensaron la voluntad popular y la decisión política de los gobiernos posneoliberales por generar nueva institucionalidad durante la primera década del corriente siglo. Naturalmente, el diseño de políticas públicas o normas constitucionales no resuelve las contradicciones propias de modelos de desarrollo alternativos que siguen funcionando dentro del sistema global capitalista, pero sí representa un avance en materia de derechos que el Estado debe reconocer.

En este sentido resulta ilustrativo el aporte que hace Álvaro García Linera en distintos artículos, pero que sintetiza en el discurso realizado durante la apertura del Foro Social Mundial del año 2014, sobre el tipo de gobernabilidad que fue construyendo la región en la última década:

*“No solamente están los partidos, también este vínculo con estructuras sociales de movilización urbana y rural, campesina, obrera, vecinal, barrial, profesional. No se trata de un sistema de partidos tradicional, fundado en una competencia electiva meramente de partidos; eso era un tipo de gobernabilidad, pero en el continente hay una presencia, a veces más activa, a veces más mediada, de las organizaciones sociales, como otro tipo de gobernabilidad. **El continente latinoamericano está construyendo una gobernabilidad dual, digámoslo así, en el ámbito del régimen parlamentario y en el ámbito del régimen social. Se trata entonces de otro tipo de gobernabilidad. Políticas post neoliberales; la democracia como espacio de transformación social; nuevo régimen de gobernabilidad dual que combina el Parlamento, las elecciones, con la sociedad, con las calles”.***

Por otra parte, no podemos dejar de mencionar el actual proceso por el cual está transitando la sociedad chilena, de reescritura de su Constitución Nacional. Después de muchos años de hegemonía del consenso neo-liberal, Chile lleva adelante el enorme desafío de incorporar en el texto de su Carta Magna, la perspectiva de plurinacionalidad que caracteriza a las sociedades nuestroamericanas. La designación de la académica Elisa Loncón, perteneciente al pueblo mapuche, como Presidenta de la Convención Constituyente sienta un precedente auspicioso.

2.5. Buen Vivir (sumak kawsay) y Vivir Bien (suma qamaña) en los textos constitucionales del Estado Plurinacional de Bolivia y la República de Ecuador

En la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, sancionada en 2009, el *suma qamaña* es recuperado de diferentes pueblos originarios y se presenta tanto en los principios fundamentales del Estado como en las bases del ordenamiento político y económico. Es un abordaje multidimensional, que además de abarcar aspectos simbólicos y afectivos, refiere a una forma particular de producir y vincularse con los bienes naturales. El Artículo 313 dispone que:

“Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos:

1. Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones.
2. La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos.
3. La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos.
4. La reducción de las desigualdades regionales.
5. El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales.
6. La participación activa de las economías públicas y comunitarias en el aparato productivo.”

Uno de los grandes desafíos que atraviesan las economías latinoamericanas tiene que ver con el modelo de gestión aplicado sobre los bienes comunes/ naturales en tanto que, además de formar parte del entorno de las comunidades vitales, estos son valorizados en el mundo como mercancías o fuentes de riqueza a escala global. Este paradigma de vinculación con el entorno natural en tanto recursos o mercancías, implica modelos de desarrollo, algunos de ellos incluso con perspectiva de inclusión social, que entran en tensión con estas cosmovisiones de vinculación más ética con el medio ambiente, como puede ser el Buen Vivir. Al mismo tiempo, es necesario para los estados de Nuestra América una justa inserción en las cadenas globales de valor, para poder acceder a los recursos económicos necesarios para producir y desarrollar mejores condiciones de vida para sus poblaciones. En esto se incluye, el desarrollo de la ciencia y la técnica, la generación de mayores y mejores oportunidades de trabajo para las poblaciones, construir rutas y caminos que conecten a las diferentes comunidades, entre otras.

En el caso ecuatoriano, la sanción de la Constitución fue en 2008. Esta detalla en el Capítulo Segundo los Derechos del Buen Vivir (*Sumak Kawsay*). Aborda por un lado los derechos referidos a la inclusión y la equidad como el acceso a la salud, educación, trabajo, seguridad social, vivienda, etc. y por otro lado aquellos que velan por la conservación de la biodiversidad y la gestión de los bienes naturales. **En el Capítulo Séptimo, la constitución ecuatoriana enumera un conjunto de derechos que deben ser garantizados en favor de la Naturaleza o Pachamama, a la cual percibe como sujeto de derechos.** Este aspecto es un avance en relación a la constitución de Bolivia, ya que garantiza un marco legal de acción en relación a la protección de la biodiversidad. El Artículo 71 explica que:

“La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.” Y avanza en el siguiente artículo afirmando que “La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados”.

Como advertimos anteriormente, resulta importante escapar a la tentación de pensar que alcanza con incorporar en las normas constitucionales o en el diseño de políticas públicas estatales aspectos vinculados al Buen Vivir. Muchos de los aportes que propone esta plataforma de ontologías frente a las comunidades y la naturaleza entran en contradicción con los modelos vigentes de desarrollo, incluso en los países gobernados por espacios políticos progresistas o que contemplan la importancia de proteger el medio ambiente. Las múltiples discusiones en relación al extractivismo como modelo productivo vigente en la región son un ejemplo de estas contradicciones que actualmente son abordadas desde las perspectivas del eco-feminismo.

2.6. Interseccionalidad desde América Nuestra

Desde la teoría poscolonial y analizando las experiencias políticas del Buen Vivir, Anibal Quijano (2012: 54) advierte que *“No es por accidente histórico que el debate sobre la colonialidad del poder y sobre la colonialidad/modernidad/eurocentrada, haya sido producido, en primer término, desde América Latina”*. En este mismo sentido, los feminismos tercermundistas tienen la responsabilidad de incluir en los debates de género y disidencias sexuales la noción de **interseccionalidad** para visibilizar la complejidad de la posición de las mujeres negras, latinas, criollas, originarias. Retomamos el pensamiento de la filósofa y activista feminista argentina, María Lugones, para evidenciar el problema epistemológico que presenta el sistema de categorías raciales y de género para pensar a las “mujeres de color”:

“Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial.” (Lugones, M. 2008: 82).

Apropiarnos e irradiar hacia los feminismos de todas las latitudes la noción de interseccionalidad, no ya como un concepto teórico sino como los rostros reales de las protagonistas de las luchas contemporáneas, es para los feminismos de América Nuestra condición de posibilidad de transformar estas corrientes de pensamiento en líneas de acción política y bandera en las luchas populares.

3.

Civilización y Barbarie. La exclusión y el concepto de nación. Nostredad, otredad, monstruosidad

Por María Agustina Díaz⁹

Introducción

La conformación del Estado moderno está intrínsecamente vinculada al concepto de nación y a la construcción de la nacionalidad, en tanto se constituye como la instancia política que articula la dominación en una sociedad.

La idea de Nación implica la construcción de una “nostredad” y una “otredad”, un antagonismo cuyas consecuencias históricas y políticas, simbólicas, pero también palpables y materiales, han dejado saldos de violencias y muertes. Lo “nuestro” o “el nosotros” ha sido la civilización deseable, esperable, admirable, respetable, narrable, memorizable. Lo “otro”, la barbarie que rechazar, suprimir, invisibilizar, extirpar, erradicar o eliminar. Muchos sujetos sociales y colectivos humanos han formado parte del segundo grupo al interior de nuestras inmensas fronteras y sus víctimas se cuentan por decenas de miles en nuestros dos siglos de vida independiente.

En el caso argentino y en buena parte del resto de Sudamérica, la transición del Estado colonial al Estado nacional no resultó un proceso automático ni inmediato tras las guerras independentistas. Muy por el contrario, fue el resultado de complejas décadas caracterizadas por las luchas intestinas, dificultades e intereses contradictorios que, en algunas ocasiones, se nos revelan como insuperables.

Las discusiones y tensiones no resueltas en aquellos embrionarios años de nuestro país no desaparecieron con el tiempo. Algunas se disimularon, otras se ocultaron y otras emergieron con fuerza en distintos períodos y con distintas consecuencias.

Civilización y barbarie son los extremos de un antagonismo irresuelto en nuestras patrias. El “orden y progreso” que garantiza el primero, es el lema que estructuró los procesos de conformación de nuestros Estados. La barbarie, los límites infranqueables ilustrados como una monstruosidad negra, marrón e indígena, fea, provinciana, inculta, inferior, indómita, indisciplinada, improductiva, inmoral, desviada de las normas, enferma, desobediente, degenerada, subversiva, apátrida, revolucionaria, obrera y bruja; que ronda con su hambre voraz a una nación blanca, bella, recta, nívea, pura, pulcra, incorruptible en su hombría e hidalguía.

¿Qué lemas de este antagonismo siguen estructurando a nuestros Estados latinoamericanos y al Estado argentino? ¿Qué es lo que de este antagonismo histórico hemos superado? ¿Cómo la barbarie y la monstruosidad se han vuelto parte fundamental de la identidad política popular? ¿Qué es “lo nacional”? Estos son algunos de los interrogantes que abrimos en este breve artículo y que probablemente no resolvamos de manera satisfactoria pero que, al menos, intentaremos abordar de manera crítica, poniendo sobre la alfombra del análisis político a quienes han querido ser barridos a un subsuelo que siempre, de un modo u otro, insistentemente logra sublevarse.

3.1. El pasaje del Estado colonial al Estado moderno

Claro está que el pasaje del sistema colonial al sistema de Estados Nacionales no implicó la abolición de las injusticias ni la estructuración de sociedades más igualitarias, sino que, por el contrario, institucionalizaron y legalizaron formas concentradas de distribución del poder económico y político. Con esto no desconocemos la heroicidad, fuerza y potencial de la lucha anticolonial librada en América Latina en el siglo XIX que logró finalizar siglos de abusos y explotación española en nuestras tierras. Pero los proyectos económicos y políticos que se impusieron como nuevo orden distaron de la utopía de igualdad y soberanía enarbolada como bandera por los revolucionarios de mayo. Inmediatamente después de la declaración de nuestra independencia, en el Congreso de Oriente de 1815 y en el Congreso de Tucumán de 1816, las fuerzas imperialistas británicas nos condicionaron económicamente a sus intereses globales y las elites nacionales se volvieron sanguinarias y opresoras como conquistadores de su propia patria y su propio pueblo.

Como describe Oszlak,

“la **estabilidad** supone la adquisición por parte de esta entidad en formación, de una suerte de propiedades: (1) capacidad de externalizar su poder, obteniendo reconocimiento como unidad soberana dentro de un sistema de relaciones interestatales; (2) capacidad de institucionalizar su autoridad, imponiendo una estructura de relaciones de poder que garantice su monopolio sobre los medios organizados de coerción; (3) capacidad de diferenciar su control, a través de la creación de un conjunto funcionalmente diferenciado de instituciones públicas con reconocida legitimidad para extraer establemente recursos de la sociedad civil, con cierto grado de profesionalización de sus funcionarios y cierta medida de control centralizado sobre sus variadas actividades; y (4) capacidad de internalizar una identidad colectiva, mediante la emisión de símbolos que refuerzan sentimientos de pertenencia y solidaridad social y permiten, en consecuencia, el control ideológico como mecanismo de dominación”. (Oszlak, 1982: 2)

Tras la declaración de la independencia, ninguna de estas propiedades de estabilidad estaba presente en las provincias unidas del sur. Éstas se fueron alcanzado paulatinamente, con el paso de las décadas y las guerras civiles que derrotaron los proyectos políticos disidentes de la elite porteña y con la neutralización de todo lo que resultara inadmisibles para el ideario civilizatorio nacional argentino, íntimamente ligado al modelo agroexportador y el comercio internacional dirigido desde Londres.

Nos detendremos, especialmente, en el cuarto atributo de estabilidad que refiere a la capacidad de internalizar una identidad colectiva, es decir, al concepto de nación y, por ende, al binomio civilización–barbarie anteriormente presentado. ¿Cómo se alcanzó ese atributo en nuestro país? ¿Qué implicancias tuvo? ¿quiénes lo idearon? ¿Qué se convirtió en “lo nacional” y que quedó excluido de dicha definición? ¿quiénes fueron convertidos en extranjeros en su propia tierra?

3.2. Siglo XIX: La organización de la identidad nacional

Paradójicamente, en el caso argentino y de gran parte del continente sur, **la construcción de la identidad nacional se realizó en detrimento de la cultura de los pueblos que habitaban el territorio previo a la conformación del Estado nación.** Con solo echar un vistazo por el pensamiento imperante de la época a través de sus más destacados exponentes, se puede ver el desprecio a lo propiamente argentino y americano. En su libro *La Argentina imaginada: una biografía del pensamiento nacional*, Hernán Brienza reflexiona:

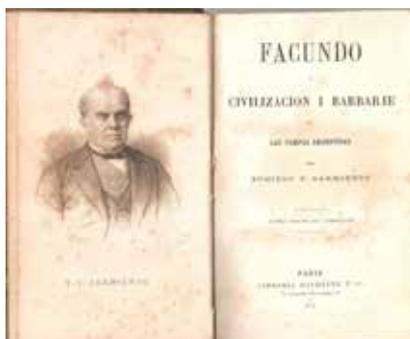
“Así como en Alemania o en Francia esa tradición filosófica (el romanticismo) eleva y sublima el espíritu del pueblo hasta divinizarlo, **los liberales argentinos realizan una operación contradictoria: en vez de homenajear a sus propios pueblos, celebran a los pueblos europeos,** comprando y consumiendo las formas del romanticismo europeo (...) No excitan ni convocan al espíritu americano, al contrario, lo desdeñan. No son románticos de su tierra, son románticos de tierras ajenas” (Brienza, 2019: 82).

Muchas expresiones en la literatura y en el pensamiento político de la época dan cuenta de esta construcción simbólica y política. Por ejemplo, podemos citar a Juan Bautista Alberdi preguntándose:

¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto?, ¿Quién casaría a su hermana o a su hija con un infanzón de la Araucaria y no mil veces con un zapatero inglés? En América, todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1º) el indígena, es decir, el salvaje; 2º) el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en pillán (Dios de los indígenas)” (Ibídem: 83).

Con “europeo” entendemos necesariamente al natural de Europa. Pero parece que incurrimos en un error, al menos para Alberdi, que escribió “el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en pillán”. **La construcción de una identidad nacional fundada en el desprecio a lo propio implicó una operación simbólica que se tradujo en exclusión y violencia. La otredad fue fundada desplazando lo propio, se constituyó como un cuerpo extraño y peligroso para la “nación” naciente, como un escollo para su progreso. Lo “nacional” debía ser la civilización, definida en oposición a “lo otro”, la barbarie.**

Anclado en este binomio, Domingo Faustino Sarmiento, escribió en 1845 *Facundo: Civilización y Barbarie*, una de las obras literarias más influyentes en toda América Latina. En esa narrativa, Sarmiento depositó las cualidades de la barbarie: la falta de luces, la incultura, la aversión por el progreso y las ciencias. Eran esos atributos los que mostraban los caudillos, la indiada y lo americano, interpretados como verdaderos obstáculos para el progreso argentino. Desde su percepción, “la barbarie de nuestros campos es el escollo en que hemos fracasado desde Artigas hasta Felipe Varela. Esa misma barbarie existe en toda América, desde Méjico hasta Chile, en las masas populares” (Galasso, 2010: 106).



El Facundo de Domingo F. Sarmiento
(edición de 1874).

Los grupos humanos ubicados en esa “otredad” bárbara fueron deshumanizados, exotizados, animalizados y convertidos en salvajes indeseables. Los grupos bárbaros no tenían dignidad ni derechos y todo recurso era válido para neutralizarlos o eliminarlos con el pretexto de continuar la marcha hacia el inexorable camino de progreso que marcaba Europa con la luz de la razón.

Sarmiento publicó, años más tarde, un texto que reveló el deseo de aniquilamiento racial:

¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado¹⁰.

Bajo este pensamiento y como forma de alcanzar la meta del desarrollo civilizatorio, la barbarie tendría que perecer más temprano que tarde. Una elite comprometida con el futuro de su país no tenía otra responsabilidad que la de acelerar ese proceso. Así fue como, por ejemplo, Sarmiento recomendó a Mitre en su lucha contra los caudillos federales que “no trate de economizar sangre de gauchos. Es lo único que tienen de humano. Este es un abono que es preciso hacer útil al país” (Galasso, 2010: 32).

La deshumanización de los grupos indeseables para la identidad nacional liberal, blanca y europeizada implicó un tratamiento atroz que dejó huellas en nuestra historia. Las masacres asolaron al país y los mismos argumentos animalizadores y deshumanizantes se reeditaron en la Argentina, ocupando muchos capítulos de nuestra historia con represión, persecución y muerte.

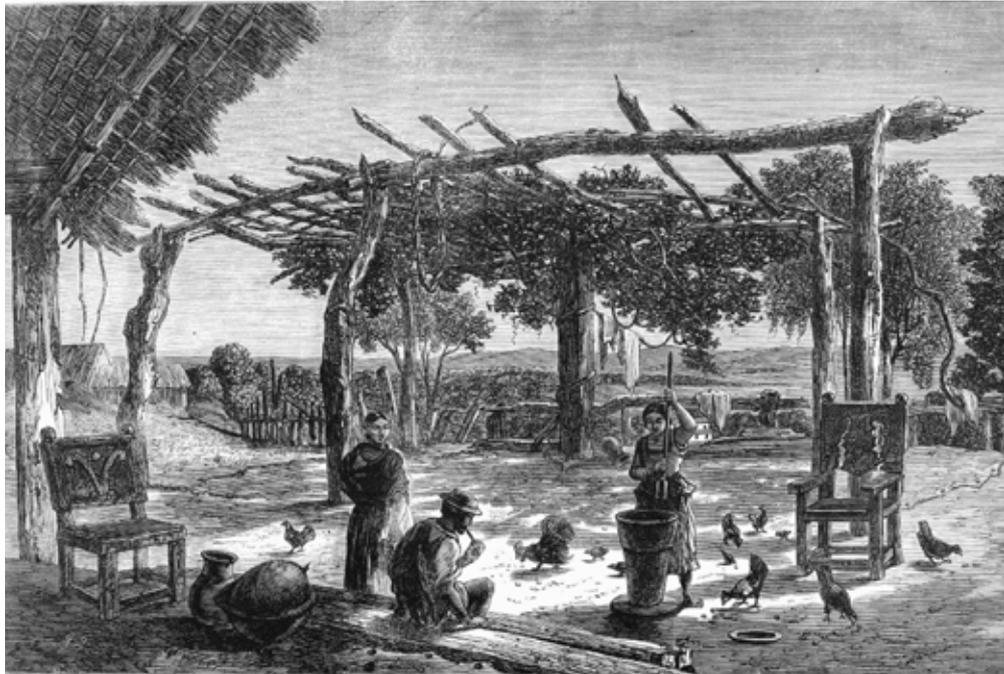
Estas **lógicas de aniquilamiento y violencia**, aún situadas históricamente, se perpetúan hasta nuestros días. Daniel Feierstein define como uno de los tipos básicos de prácticas sociales genocidas al “genocidio constituyente” como el que

refiere a la aniquilación cuyo objetivo, en términos de relaciones sociales, es la conformación de un Estado Nación, lo cual requiere un aniquilamiento de todas aquellas fracciones excluidas del pacto estatal, tanto de las poblaciones originarias como núcleos políticos opositores al nuevo pacto estatal (Feierstein, 2014: 99).

10. Ver en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/cash/17-7320-2013-12-15.html> (15 de diciembre de 2015).

3.3. La violencia civilizatoria y la nación anti-latinoamericanista y anti-federal

La conformación del Ejército Argentino, como elemento fundamental y distintivo del Estado nación moderno, fue el resultado de la Guerra contra el Paraguay (o Guerra de la Triple Alianza) y la represión de los caudillos federales, especialmente, del noroeste de nuestro país, que terminaría por consolidarse con la “Conquista del Desierto” sobre los territorios patagónicos. Estos procesos se van a caracterizar por un trágico punto común: la búsqueda del aniquilamiento de los “enemigos” de la civilización.



Pequeño rancho con campesinos en Paraguay al inicio de la guerra. Grabado en madera (1865).

La fratricida y antipopular Guerra de la Triple Alianza, persiguió aniquilar al Paraguay y su modelo de desarrollo anclado en la autonomía y el mercado interno. No fue una guerra librada para proteger la soberanía territorial argentina, sino que se trató de una guerra de disciplinamiento regional. El “salvaje” Paraguay era proteccionista con su incipiente sector industrial; su producción agraria no estaba sostenida bajo la forma latifundista; había logrado el desarrollo de ferrocarriles, telégrafos y fundiciones; contaba con la menor tasa de analfabetismo de la región y las escuelas enseñaban castellano y guaraní de igual manera. Claro que su autonomía económica molestaba a los intereses ingleses en la región, ávidos de encontrar países abiertos a sus capitales ya sea en forma de inversiones o, sobre todo, de empréstitos impagables. Paraguay se parecía mucho más al ideario de Artigas que al proyecto oligárquico anclado en la agro-exportación que fogueaba Inglaterra y esto era inadmisibles para sus defensores. Bartolomé Mitre confesaba que la guerra debía llevarse a cabo “por los grandes principios que los apóstoles del libre cambio han proclamado para mayor felicidad de los hombres” (Rosa, 2008: 286). Pero los verdaderos intereses económicos que motivaron el conflicto armado fueron ocultados tras los argumentos morales de lucha civilizatoria.

La “civilizadora” guerra contra el Paraguay constituyó un saqueo físico y financiero y culminó con su aniquilamiento económico, industrial, productivo, político, social y humano. El propio Sarmiento expresaba: “La guerra del Paraguay concluye por la simple razón que hemos muerto a todos los paraguayos mayores de diez años” (Trías, 1975: 78).



Vicente "Chacho" Peñaloza,
asesinado en noviembre de 1863.

Los brazos civilizatorios también asolaron a las provincias, especialmente del noroeste, a los caudillos y a los pueblos que estos representaban. Ellos fueron exceptuados de la categoría de adversarios políticos, convertidos en salvajes, en animales, en no-humanos, a los que no les era posible aplicar ningún derecho, ninguna garantía, ningún tratamiento humano. Sarmiento manifestaba:

La guerra civil establece los derechos de los sublevados a ser tratados con las consideraciones debidas al prisionero de guerra (...). Cuando no se conocen los derechos, entramos en el género de la guerra contra los vándalos o piratas (...). Es permitido, entonces, quitarles la vida donde se les encuentre. (Galasso, 2010: 38).

En noviembre de 1863 fue asesinado cobardemente Vicente "Chacho" Peñaloza. Su cabeza fue cortada y expuesta en la plaza de Olta, La Rioja. Su esposa Victoria Romero, valiente guerrera durante las luchas federales, tras presenciar el asesinato de su esposo, fue expuesta a todo tipo de vejaciones y humillaciones hasta que, finalmente, fue llevada a San Juan donde se vió obligada a barrer la plaza mayor atada con cadenas. **La crueldad en la muerte de Peñaloza fue sólo el preámbulo de un capítulo funesto de la historia argentina donde los fusilamientos, las fosas comunes, las violaciones, las torturas y el exilio diezmaron pueblos enteros.**

Las consecuencias del "Proceso de Organización Nacional" o del llamado "Proceso de Pacificación en el Interior del País" fueron ominosas. Nuevamente, **con la excusa civilizatoria y de una nacionalidad excluyente, fueron masacradas miles de vidas humanas y fue derrocado, violentamente, cualquier otro proyecto político que no estuviese anclado exclusivamente al modelo agro-exportador dependiente y digitado desde Gran Bretaña.**

El escritor entrerriano Olegario Víctor Andrade fue una de las voces que se levantó ante la violencia "civilizatoria" de Buenos Aires al señalar que:

"La República ha vuelto a la época anterior a Caseros. La desorganización es completa, el desquicio irreparable, la autoridad de la fuerza ha sobrepuesto a la saludable autoridad de las instituciones: (...) Provincias enteras sufren los horrores de la Ley Marcial, millares de argentinos traspantan la cordillera perseguidos por el azote de los dominadores del país. En dos años, más de cincuenta combates. En dos años, más de cinco mil víctimas (...). Tal es la historia de la dominación del partido que hoy gobierna a la república. Ni un sólo día de paz. Ni una sola esperanza de reparación (...). La Argentina no ha tenido un gobierno más funesto que le haya costado más lágrimas, ni haya vertido más sangre para saciar su fiebre satánica de dominación".

3.4. La violencia civilizatoria y científica: una nación libre de indígenas

Hacia fines de la década de 1870, el brazo asolador de la civilización-nación argentina llegaría a los territorios del sur, habitados por múltiples etnias y naciones originarias. El ejército regular ya había culminado sus tareas contra el Paraguay y contra la montonera federal para poder dedicarse a “ganar” nuevos territorios, a incorporar en el modelo productivo agro-exportador. La deshumanización esta vez tendría otro rostro: el del **cientificismo**. Convertidos en eslabones de una cadena evolutiva cuyo vértice y culminación estaba en el hombre blanco, occidental, europeo (o europeizado) y capitalista, **los y las indígenas serían convertidos en especímenes, en objetos de investigación, en seres semi-humanos, en piezas arqueológicas y en animales de exposición.** La “civilizada” nación argentina debía aniquilar a los “primitivos salvajes” que “ocupaban” territorios aptos para producir lo que el mundo demandaba. Si pocas voces se alzaron contra las masacres federales, aún menos fueron las oídas en rechazo a la matanza de los pueblos originarios del sur. Los territorios que iban desde la provincia de Buenos Aires hasta la Patagonia más austral, de la Cordillera de los Andes hasta las costas del océano Atlántico, fueron convertidos en un “desierto” por el relato civilizatorio de las elites de Buenos Aires.

Fue llamado “desierto” un territorio de más de 32 millones de hectáreas de tierras, ríos, lagunas, arroyos, bosques, montes, salinas, valles, llanuras, sierras, cordilleras, mar, animales y especies, habitado por decenas de naciones con sus particularidades sociales, culturales, étnicas, lingüísticas, espirituales, militares y dinásticas.

La campaña liderada por Julio Argentino Roca, financiada por la Sociedad Rural Argentina (SRA) y por los grandes ganadores en los repartos de tierras, no conquistaría un desierto sino un extenso territorio lleno de vida, pueblos, gentes, lugares sagrados y tolderías. Convertir en desierto al sur implicaba, necesariamente, aniquilar a quienes vivían allí y destruir todo vestigio de sus culturas. En esa tarea es que lo científico se unió a lo militar, justificando atropello e ignominia.

Es una tarea extremadamente compleja sintetizar procesos como el de la campaña del Estado nacional oligárquico contra los pueblos originarios del sur, no sólo por una economía de la información y de las palabras, sino porque cada omisión significa, otra vez, la invisibilización de violencias históricas que aún no han sido reparadas.

Roca y otros oficiales del ejército han sido puestos en cuestión por haberse desempeñado como el brazo armado de la “conquista”, pero otros responsables políticos y científicos siguen gozando de muy buena reputación hasta nuestros días. Me refiero a figuras como las de Estanislao Zeballos y Francisco Pascasio “Perito” Moreno.

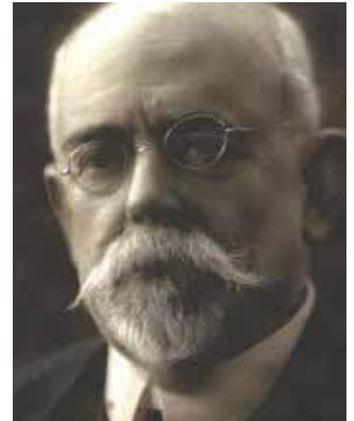


Estanislao Zeballos.

Estanislao Zeballos participó en la fundación de la Sociedad Científica Argentina y del Instituto Geográfico Argentino, actualmente Instituto Geográfico Nacional (IGN). Fue ministro de Asuntos Exteriores, en varias oportunidades diputado nacional y decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. En 1878, a pedido del general Julio Argentino Roca, escribió *La conquista de quince mil leguas*, texto que sirvió como elemento de persuasión para obtener en el Congreso la Ley de Financiamiento de la ya iniciada campaña militar anti-indigenista. Pero lejos de los títulos y honores que han justificado calles, escuelas y edificios públicos con su nombre, Zeballos era un profanador de tumbas y un coleccionista de cráneos que luego vendía o donaba a diversos museos, especialmente al de la ciudad de La Plata. En su libro *Viaje al país de los araucanos*, escribía:

Mi querido teniente (...), si la Civilización ha exigido que ustedes ganen entorchados persiguiendo la raza y conquistando sus tierras, la Ciencia exige que yo la sirva llevando sus cráneos a los museos y laboratorios. La Barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos.

De igual modo, pero con aún mayor cinismo, **Perito Moreno** convirtió a los indígenas, muchos de los cuales había ganado su confianza, en piezas de museo, en material fósil, en objetos arqueológicos mostrando la impronta positivista, científicista y racista de la época. La profanación de tumbas y la exhibición de los restos de los lonkos o caciques con mayor poder militar y político, así como los de sus familiares, constituía el triunfo final de la “civilización” sobre los “primitivos salvajes” que no tenían otro destino que el de perecer frente al progreso del Estado nacional argentino. Más de cien años después del tratamiento deshumanizante de los restos de los indígenas, sus descendientes siguen luchando por reparaciones materiales, territoriales y simbólicas. Recién en 1991 se sancionó la Ley 25.276, que abrió los procesos de restitución de los restos de sus miembros a las comunidades originarias. No obstante, parte de la comunidad científica obstaculiza hasta el día de hoy este proceso urgente de reparación.



Francisco Pascasio “Perito” Moreno.

Pero la humillación y la cosificación de los hombres y las mujeres indígenas de nuestro país no sólo se expresó en la museología. Tras ser raptados de sus territorios, muchos fueron utilizados como animales de exposición en ferias de ciencia, producción y zoológicos argentinos y europeos.

Al respecto, pueden señalarse hechos terribles como la realización de la primera Exposición Nacional de Industria, Comercio y Ganadería de Buenos Aires de 1898, donde se montó un stand con dos matrimonios y dos niños selk'nam para mostrar las costumbres de las “razas inferiores” o la Exposición Universal, organizada en el marco de los festejos por los cien años de la Revolución Francesa, para lo cual fue secuestrada y trasladada a Europa una familia selk'nam, compuesta por once personas entre hombres, mujeres, niños y niñas. Fueron medidos, fotografiados y estudiados como animales de laboratorios por los científicos más reconocidos del país del progreso y la libertad. En estas travesías y exhibiciones humillantes, murieron la mayoría de los indígenas contrayendo enfermedades como viruela o neumonía.

La llamada “Conquista del Desierto” fue mucho más que una incursión militar para incorporar tierras útiles al modelo agroexportador en plena expansión. Se trató de un proyecto civilizatorio, racista y genocida que buscó el aniquilamiento físico, simbólico, cultural y espiritual de todas las naciones que habitaban aquellos territorios. Hubo desplazamientos forzados hacia las zonas más hostiles de la Patagonia y traslados masivos de hombres indígenas a las producciones azucareras del noroeste o a las estancias bonaerenses para ser usados como mano de obra esclava, a la vez que las mujeres eran repartidas como sirvientas por la Sociedad de Beneficencia de la Capital. La separación por sexo no era ingenua, sino que perseguía el objetivo de evitar su procreación.



La “Conquista del Desierto” se trató de un proyecto civilizatorio, racista y genocida.

Las comunidades fueron desterritorializadas, sus lenguas, prohibidas; su cultura y espiritualidad, burlada; los rostros de sus etnias, estigmatizados y sus cementerios, profanados. Triunfó un falso relato de extinción y se instaló a la nación argentina como la más “blanca” de toda América.

3.5. La violencia civilizatoria de principios de siglo XX: la nación anti-obrerista

En 1876 se sancionó la Ley de Inmigración y Colonización N° 817 o “Ley Avellaneda” que intentó vincular la inmigración con la colonización de extensos territorios que serían incorporados al sistema agroexportador. **El interés por la inmigración se debía fundamentalmente a dos razones: por un lado, a la escasa población local que, además, era fuertemente despreciada y, por otro, a la confianza en la contribución que harían a la tarea civilizatoria quienes llegaban del viejo y admirado continente.**

Entre 1880 y 1930 llegaron aproximadamente 3.400.000 inmigrantes, de los cuales el 90% se radicó en la zona pampeana y el resto habitó sus zonas rurales (Ferrer, 1970: 107). Para entonces, a diferencia del escenario con el que pensaban encontrarse los recién llegados, ya se había abandonado la política de colonización oficial y el acceso a la propiedad de las tierras fue prácticamente imposible, debido a que estas habían sido apropiadas y a la exorbitante valorización que imposibilitaba su adquisición. Tampoco la inmigración que llegó poseía las características deseadas por quienes defendieron el mejoramiento poblacional argentino con más presencia de gente del viejo mundo. No arribaron cultos franceses ni ingleses, sino inmigrantes de los países más pobres de Europa, acuciados por el hambre y la violencia. **El antagonismo de clases llegó al país, necesariamente, como correlato de su inserción “exitosa” al comercio mundial como productor de materias primas, es decir, como contradicción fundamental de toda sociedad capitalista.** Las clases trabajadoras se encontraron hacinadas en la ciudad puerto, sin leyes que los protegieran y en medio de un sistema político corrupto y excluyente, liderado exclusivamente por la elite oligárquica. Como respuesta casi inmediata, comenzaron a surgir organizaciones obreras con el fin de visibilizar sus reclamos, en donde el anarquismo fue preponderante.

Entre 1902 y 1910, los **anarquistas** llegaron a constituir en Argentina una fuerza política importante gracias a su extraordinaria capacidad de convocatoria. **El antipoliticismo y el antiestatismo anarquista aparecían como la respuesta más adecuada ante las características del régimen político argentino elitista, cerrado y fraudulento.** El sistema político, los asuntos del Estado y la vida parlamentaria reflejaban mucho más el juego entre los distintos sectores de la elite que el conjunto de las demandas y expresiones sociales. **El anarquismo no exigía a sus simpatizantes la naturalización porque no era la contienda electoral el instrumento de lucha fundamental sino la huelga general.** Además, quienes arribaban a tierras argentinas no necesitaban hacerlo ya que se encontraban con un importante amparo legal brindado por la Constitución Nacional que no establecía diferencias entre nativos y extranjeros sino que se refería a “habitantes”.

También el anarquismo ofrecía una respuesta adecuada, con sus concepciones profundamente anti patrióticas e internacionalistas, a la apelación a “lo nacional” que realizaban las clases dominantes a través del culto a los símbolos patrios, la Ley del Servicio Militar Obligatorio y la acción disciplinadora de la educación pública. “Lo nacional” para las élites no refería a igualdad de oportunidades, derechos, dignidad y respeto a los sectores populares sino, más bien, todo lo contrario. **Las clases populares eran un engranaje más dentro del sistema de acumulación agro-exportador.** Desde el anarquismo se promovía la organización de grupos sobre la base de criterios de origen étnico o comunidad lingüística, lo que se tradujo en la proliferación de periódicos publicados en diferentes idiomas y la creación de escuelas por colectividad (Falcón, 1986: 365-389).

Como resultado del conflicto social y las demandas populares, nuevamente la elite apelaba a un ideario nacionalista excluyente, basado en la amenaza de un otro (aunque propio) a quien había que reprimir. La barbarie tenía ahora otro rostro y era necesario, una vez más, derrotarla con fuerza y sin titubeos. Con el incremento del conflicto social y las demandas de los sectores obreros, no sólo la dirigencia política y las clases dominantes utilizaban los medios represivos del Estado sino que, además, promovían la creación de asociaciones y grupos que desempeñaran la misma tarea por fuera de toda institucionalidad.

Su desarrollo y expansión fueron recibidas con beneplácito por las autoridades y funcionaron como fuerzas para-estatales dispuestas a reprimir. De estos grupos, cuyos antecedentes se encuentran en los primeros años del siglo XX, la **"Liga Patriótica"** fue el más conocido por su expansión, poderío y por los miembros destacados que la conformaron. Este grupo nació tras los hechos de la "Semana Trágica", a finales de 1918, cuando el general Luis Dellepiane comenzó a organizar voluntarios civiles que habían ofrecido sus servicios a las fuerzas de seguridad para imponer el orden contra el que atentaban las protestas de los trabajadores de la fábrica Vasena. **Este accionar que no se limitó al conflicto obrero sino que continuó con ataques a barrios obreros y judíos, locales sindicales, bibliotecas, imprentas y centros culturales** (Deutsch, 2003: 84).

Con el objeto de institucionalizar y asegurar la permanencia de las milicias ciudadanas, el contralmirante Domecq García fundó e institucionalizó la Liga Patriótica Argentina el 20 de enero de 1919. En dicha jornada participaron representantes de los más diversos y destacados sectores: sacerdotes, estudiantes universitarios, jóvenes radicales, dirigentes políticos, oficiales de la Marina y del Ejército, miembros del Jockey Club, de la SRA, del Círculo de Armas, del Club del Progreso, del Yacht Club y de la Asociación de Damas Patricias. **El ambicioso propósito de los liguistas era erigirse como defensores de la patria y la nacionalidad argentina, infundiendo el respeto a la ley, la autoridad y el orden social, estimulando el patriotismo en los inmigrantes y cooperando en la represión de todo movimiento anarquista** (Liga Patriótica Argentina: 1919: 11). La Liga desarrolló brigadas en cientos de localidades de todo el país, en donde alguna organización obrera o campesina comenzaba a formarse.

Los pilares fundamentales de este pensamiento nacionalista, nacido ante el estupor que generaba la irrupción de las clases trabajadoras en la política nacional y encarnado en forma más extrema en la Liga Patriótica, se sustentaron en una exacerbada xenofobia y racismo, un fuerte antiobrerismo y antiizquierdismo y, también, en un importante antisemitismo. Así como en el siglo XIX los gauchos salvajes y los indios primitivos habían amenazado a la "verdadera y civilizada" nación argentina, a principios del siglo XX las reivindicaciones obreras por condiciones de vida dignas se constituyeron como el nuevo enemigo de la patria.



3.6. La irrupción de la nación plebeya, de cabeza negra y torso descamisado

Las ideas que podemos comprender dentro del campo “nacional y popular” no se agotan en la experiencia nacida en el siglo XX. Algunas de sus reivindicaciones aparecieron en el pensamiento de líderes revolucionarios independentistas y en los caudillos federales de la Argentina profunda durante el siglo XIX pero recién pudieron verse como parte de una política de Estado con la llegada de Yrigoyen al gobierno nacional (no sin profundos límites y contradicciones). Al respecto, Arturo Jauretche señalaba lo siguiente:

Hasta 1930, el radicalismo yrigoyenista ha expresado, mal o bien, una posición nacional frente a la oligarquía liberal gobernante desde Caseros. La expresión “posición nacional” admite bastante latitud, pero entendemos por tal una línea política que obliga a pensar y dirigir el destino del país en vinculación directa con los intereses de las masas populares, la afirmación de nuestra independencia política en el orden internacional y la aspiración de una realización económica sin sujeción a intereses imperiales dominantes. Esta posición no es una doctrina, sino el abecé, el planteo elemental y mínimo que requiere la realización de una nacionalidad, es decir, la afirmación de su ser (Jauretche, 1984: 20).



Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA), al mando de Arturo Jauretche, durante la década del 30.

Con este pensamiento, expresado y trabajado durante la ignominiosa década del 30, se asumieron dos elementos profundamente distintos de la concepción que, hasta entonces, había imperado respecto a lo nacional. En primer lugar, **la defensa de la nación implicaba reconocer el daño que sobre nuestra capacidad de desarrollo ejercían las fuerzas imperialistas de Europa, especialmente de Gran Bretaña. La defensa de la nación suponía reconocer al imperialismo como la continuidad del colonialismo** que nos habíamos propuesto vencer tras 1810. En segundo lugar, **los sectores populares dejaban de ser “el otro” amenazante para convertirse en protagonistas de esa construcción histórica y social.** Gran parte de las ideas del pensamiento nacional y popular, expresadas conceptualmente por la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA) durante la década del 30, alcanzaron su realización política con el advenimiento del peronismo. A grandes rasgos, el modelo económico desarrollado entre 1946 y 1955 (también entre 1973 y 1974) nos permite analizar el contenido de esta nueva interpretación del nacionalismo:

- a) La búsqueda de la conciliación de clases entre la burguesía industrial nacional y la clase trabajadora organizada sindicalmente;
- b) Nacionalización y/o estatización de los servicios esenciales, las empresas energéticas y los recursos estratégicos;
- c) Estímulo y protección de la industria nacional e incentivo al mercado interno;
- d) Mayores niveles de equidad en la distribución de la renta y medidas a favor de los sectores trabajadores y populares.
- f) Búsqueda de una posición nacional independiente en el plano internacional.
- g) Interpelación política a los sectores obreros; a la población migrante desde las provincias asentadas en la Capital Federal y el conurbano bonaerense; a las mujeres; a la juventud; a los peones rurales; y a otros grupos históricamente excluidos.

Con las ideas del nacionalismo popular, la “otredad” bárbara e indeseable se transformaba en protagonista y custodia de la identidad nacional y sus intereses.

Para el discurso nacional-popular, la peligrosidad o el “otro” amenazante sería la oligarquía, los cipayos o los vendepatria. La apelación reivindicatoria al “cabecita negra”, al “descamisado de la patria”, al “peón de campo” y a las “mujeres de la patria” y la emergencia de una figura política como Eva Duarte alteraron para siempre las posibles interpretaciones de lo nacional y constituyeron una especie de inversión de roles. Evita, una mujer joven, de procedencia humilde y pueblerina, actriz, combativa, que se mostraba mezclada con los sindicalistas y se comprometía personalmente con quienes padecían la pobreza (no desde la caridad sino desde el imperativo de la justicia social) incomodaba, especialmente, a los sectores más reaccionarios y conservadores.

Esta nación, invisibilizada y barrida debajo de la alfombra histórica que sólo admitía sobre ella nombres propios masculinos, doble apellidos y títulos de propiedad, irrumpía el escenario político con ruido y color. Un hecho fundante fue el 17 de octubre de 1945, cuando las masas trabajadoras del conurbano bonaerense y los barrios obreros porteños tomaron las calles y la Plaza de Mayo para exigir la libertad de Juan Domingo Perón. Como describió Raúl Scalabrini Ortiz,

era el subsuelo de la Patria sublevado (...) Lo que yo había soñado e intuido durante muchos años estaba allí presente, corpóreo, tenso, multifacetado, pero único en el espíritu conjunto. Eran los hombres que estaban solos y esperaban que iniciaran sus tareas de reivindicación. El espíritu de la tierra estaba presente como nunca creí verlo (Scalabrini Ortiz, 1973: 55).

Pero no todos vieron, y muchos menos celebraron, la emergencia de ese ser nacional que metía los pies en las fuentes de la Plaza de Mayo, mostraba su torso desnudo y descubría sus cabezas de cabellos oscuros. Dirigentes políticos y periodistas describieron a las manifestaciones populares de octubre de 1945 y las posteriores concentraciones peronistas como un “aluvión zoológico”, trayendo nuevamente la vieja idea de la **animalización del adversario político** como argumento válido para justificar cualquier violencia que se ejerza contra él.

La negritud fue y es otro elemento fundamental de la adjetivación antiperonista: “la negrada”, “los negros”, “las negritas esas”, “los y las grasas” son algunas de las formas más extendidas para referirse despectivamente a los adeptos a las políticas del justicialismo.

3.7. La violencia autoritaria del siglo XX: el proceso de reorganización de la identidad nacional. La barbarie y la subversión

El golpe de Estado al presidente Juan Domingo Perón no fue el primero del siglo. La inauguración de esta etapa se había dado en 1930 cuando fue derrocado el presidente Hipólito Yrigoyen. Pero lo cierto es que **a partir de 1955 el sistema democrático estuvo permanentemente acorralado y que un espiral de violencia se cerraría sobre el pueblo argentino.** Para abrir esta funesta etapa podemos mencionar el exilio de Perón, la proscripción del peronismo y la prohibición de toda su simbología, la detención arbitraria de dirigentes políticos y sindicales, el secuestro del cadáver de Evita (convertido en sitio de devoción por los sectores populares), los fusilamientos de José León Suárez y el asesinato del teniente general Juan José Valle.

No es el objetivo de este trabajo realizar un racconto sobre cada uno de los quiebres institucionales que sufrió nuestro país, pero sí señalar en ellos el interés en “recuperar” el orden de las cosas, que la experiencia nacional popular había “perturbado”.

La identidad nacional fue nuevamente asumida como una potestad excluyente y exclusiva. **Los valores nacionales debían ser restaurados y el orden social, que había comenzado a corromper el obrerismo y que el peronismo había transformado en política de Estado, debía ser restituido.** El proceso de “recuperación nacional” tenía como partícipe secundario a los partidos políticos y como protagonista a las fuerzas armadas. Éstas, ajenas a los juegos electorales, se erigieron como instituciones incorruptibles, independientes de las coyunturas electorales y verdaderas custodias de los intereses nacionales. Por supuesto, **todo sector político, social, cultural o religioso que ponía en cuestión o quería transformar ese orden tradicional, se convertía en un “subversivo”, en un enemigo de la nación.**

En la década de 1960, la Doctrina de Seguridad Nacional llegó para quedarse y construir al enemigo nacional en torno a las fronteras ideológicas y dentro de las propias fronteras territoriales. **La subversión fue el nuevo rostro de la barbarie y ocupó, entonces, el sitio que le había correspondido a la gauchada, a la indiada, al anarquismo de sucio trapo rojo, a las grasientas cabecitas negras.**

En el Acta de la autoproclamada “**Revolución Argentina**”, conducida por Juan Carlos Onganía, luego de enumerar la lista de males que aquejaban a la Argentina (“pésima conducción de los negocios públicos”, “ruptura de la unidad espiritual del pueblo argentino”, “quiebre del principio de autoridad”, “ausencia de orden y disciplina”, etcétera) fundaba sus razones en el hecho de que todos estos males habían

creado las condiciones propicias para una sutil y agresiva penetración marxista en todos los campos de la vida nacional y suscitando un clima que es favorable a los desbordes extremistas y que pone a la nación en peligro de caer ante el avance del totalitarismo colectivista (Míguez, 2013: 89).

Por algo más de dos décadas, la “subversión” fue, al igual que la barbarie, esa categoría laxa de márgenes incomprensibles que abordaba todo lo que rompía con la civilización deseable, sus valores y su garantía de orden y progreso. En *La sangre derramada*, José Pablo Feinmann explica:

el lenguaje de la dictadura incurrió en una vaguedad deliberada y feroz cuando acuñó el concepto de “subversión” y lo utilizó en lugar del de “terrorismo” o “guerrilla”. La subversión era más que el terrorismo, más que la guerrilla, que eran la “expresión armada” de la subversión. La subversión era todo cuanto atentara contra “el estilo de vida argentino” o contra el “ser nacional”. Y como estilo de vida argentino o ser nacional eran indefinibles y por consiguiente absolutos, “subversión” podía ser cualquier cosa (Feinmann, 1998: 48)

Con la dictadura impuesta el 24 de marzo de 1976, la deshumanización del enemigo al que había que aniquilar en custodia de los valores e intereses de la nación, arrojó un saldo de espanto que aún nos interpela. Detenciones arbitrarias, secuestros, torturas, violaciones, fusilamientos, desaparición forzada de personas, centros clandestinos de detención, exilio, apropiación de niños y niñas nacidas en cautiverio, fueron algunos de los crímenes que se cometieron en nombre de los valores nacionales.

De manera análoga a las palabras de Olegario Víctor Andrade en el marco del horror que dejaba a su paso el Proceso de Organización Nacional, **Rodolfo Walsh** escribió poco antes de su asesinato un texto para explicar lo sucedido:

...han restaurado ustedes la corriente de ideas e intereses de minorías derrotadas que traban el desarrollo de las fuerzas productivas, explotan al pueblo y disgregan la nación. Una política semejante sólo puede imponerse transitoriamente prohibiendo los partidos, interviniendo los sindicatos, amordazando la prensa e implantando el terror más profundo que ha conocido la sociedad argentina. Quince mil desaparecidos, diez mil presos, cuatro mil muertos, decenas de miles de desterrados son la cifra desnuda de ese terror (Walsh, 1977).

Así como en la mitad del siglo XIX el Estado nación argentino contó con un genocidio constituyente, en la segunda mitad del siglo XX contó con un “**genocidio reorganizador**”. Este tipo de genocidio remite a la **aniquilación cuyo objetivo es la transformación de las relaciones sociales hegemónicas al interior de un Estado nación preexistente** (Feierstein, 2014: 100).

3.8. La Barbarie y la Monstruosidad trava - trans

No es posible pensar la “nostredad” y “otredad” argentina, es decir, nuestra identidad nacional sin incorporar la **perspectiva de género** como postura académica, ética y política frente a nuestra historia y de cara a nuestro pueblo. Incluso las miradas críticas, que han buscado visibilizar a los sujetos sociales condenados al olvido por los discursos civilizatorios, se han olvidado de esa otredad.

A las mujeres nos ha costado sangre, sudor, lágrimas, violaciones y muertes emerger en la arena pública, rescatar a las que forjaron la historia, colarnos en los andariveles del poder, incidir en los asuntos económicos, escapar de la imposición doméstica y conquistar los más elementales derechos civiles, sociales y políticos.

El ser nacional del Estado agro-exportador tenía rostro con bigote y torso sin senos. **Las mujeres civilizadas** tenían una función específica y particular, recluida en el espacio privado y doméstico, alejada de los ámbitos públicos (político, científico, cultural, militar y económico) y dispuesta a ser reserva moral de la patria, a través del cuidado estricto de los valores cristianos anclados en la familia. Otra suerte corría **las mujeres indígenas** sobrevivientes de las campañas militares que, prácticamente consideradas hembras de una raza inferior, eran separadas de sus esposos, hijos e hijas y comunidades para ser entregadas como sirvientas a familias acomodadas donde no pudieran procrear, evitando que se perpetúe la existencia de su etnia.

También la **mujer obrera y pobre** (que para 1914 constituía 22 % de la fuerza laboral nacional total mayor de catorce años), obligada a trabajar para subsistir, era considerada una mujer de “baja categoría” y un peligro para los valores nacionales. Por esa razón, los círculos católicos obreros de principios de siglo XX intentaron adoctrinar a la mujer proletaria y así convertirla en un “tapón” a las ideas anarquistas que tan rápido se diseminaban en las fábricas, puertos y estaciones ferroviarias entre sus esposos e hijos. La mujer obrera debía ser custodia de las tradiciones, consagrando su vida a la familia e inculcando y ejerciendo los valores de obediencia, nacionalismo y fe.



Mujeres obreras trabajando

Las señoras de las clases dominantes como Cecilia La Palma de Emery -militante católica y futura miembro de la Liga Patriótica Argentina- sostenían que socialistas y anarquistas amenazaban la nación, no sólo por su aversión al capitalismo, sino también por su deseo de terminar con el matrimonio y reducir la autoridad de la familia. En su opinión, la familia y la religión católica podrían servir para prevenir la revolución social (McGee Deutsch: 2003: 63) Sin embargo, miles de mujeres adhirieron a las consignas anarquistas que planteaban la igualdad entre las personas, más allá de sus nacionalidades o géneros, combatiendo la represión policial y la explotación patronal; así como muchas otras participaron de las filas socialistas en la batalla por el sufragio femenino.

Algunas décadas después, **la primera mujer que habló masivamente en nombre del pueblo argentino, como parte de un gobierno y en defensa del rol del Estado en pos de la justicia social, fue Eva Duarte**. El costo que pagó por tal desmesura ya lo conocemos: el desprecio por su procedencia social, la burla por su enfermedad con el “viva el cáncer” y el secuestro y violación de su cuerpo una vez ya muerta. Había sido Eva quien estiró demasiado los límites de la identidad nacional, al menos ante la mirada de la elite históricamente excluyente, al incorporar y convocar a las mujeres (incluso las madres solteras e hijas “bastardas”), a los descamisados y a los cabecitas negra.



Eva Duarte fue una figura central en la participación política de las mujeres.

Hacia fines de 1970, durante la última dictadura, **las prácticas sistemáticas de violaciones a los derechos humanos tuvieron una especial función disciplinadora sobre las mujeres**. Innumerables testimonios relatan acerca del “aleccionamiento” que las mujeres sufrían en los centros clandestinos de detención donde, a las torturas sufridas se agregaban las violaciones sistemáticas, como mecanismo de re-educación de las “subversivas”. Los delitos contra la integridad sexual de las presas políticas o detenidas-desaparecidas fueron ocultadas por largo tiempo; aberraciones que no encontraban sitio, ni siquiera en los propios juicios a los responsables militares de los centros clandestinos de detención. **Su incorporación como crímenes de lesa humanidad dentro de las causas y las sentencias, se ha logrado durante los últimos años, al calor de la visibilización de la perspectiva de género en el derecho y la impartición de justicia.**

Pero si las mujeres fuimos parte de la “otredad” barbárica que disciplinar, evangelizar, corregir y combatir en beneficio de la civilización y la nacionalidad, podemos imaginar lo que ocurrió con las identidades de género disidentes a la heteronorma. **Maricas, gays, lesbianas y, sobre todo, las personas transgéneras no sólo eran la barbarie sino, además, la monstruosidad social.** Seres locos, enfermos, desviados, anormales, viciosos, corrompidos y demoníacos que debían ser expulsados hacia la oscuridad o aniquilados.

En los últimos años, y por la fuerza de su organización y militancia, las comunidades de reivindicación de derechos de los colectivos travesti-trans de todo el país se han dado a la tarea de **construir memoria, incluso en los espacios que reconocen a las víctimas de los discursos civilizatorios anti-barbáricos, pero que no se han encontrado con la necesidad de investigar sobre lo anti-monstruoso**. Si las mujeres fuimos un objeto especial de las prácticas genocidas de la última dictadura, cuánto más las personas transexuales de las que ni siquiera hay registro ni búsqueda.

Expulsadas de sus familias, corridas de todo espacio social, condenadas por las iglesias, ridiculizadas por los medios de comunicación, indocumentadas y expuestas a las laxitudes de las normas contravencionales, las personas travas y trans fueron víctimas especiales de la violación de los derechos humanos durante las décadas de 1970 y 1980. No porque antes no hubieran sufrido la violencia institucional, sino por su recrudescimiento.

Si bien las normas contravencionales datan en nuestro país desde 1870, durante el gobierno de facto de Aramburu (tras el derrocamiento del presidente constitucional Juan D. Perón en 1955) **se estableció una Ley Orgánica de la Policía Federal Argentina que facultó a la fuerza a emitir y aplicar edictos**. Esta facultad continuó vigente hasta fines del siglo XX y tuvo su mayor expresión durante el Terrorismo de Estado. Por estos edictos, **la ebriedad, vagancia, mendicidad, los desórdenes y la prostitución podían ser castigados hasta con treinta días de arresto**. Pero “el escándalo” fue el pretexto más justificado para reprimir y perseguir a las personas trans, ya que autorizaba castigos para quienes “se exhibieren en la vía pública con ropas del sexo contrario” (Artículo 2° F) y ‘las personas de uno u otro sexo que públicamente incitaren o se ofrecieren al acto carnal’ (Artículo 2° H)”. En algunas provincias argentinas, los edictos de policías locales directamente hacían mención al “travestismo” como indicador contravencional (por ejemplo el código de faltas de la provincia de Buenos Aires (art. 92 inc. E, ley 8031/73); el código de faltas de Catamarca (art. 101); el código de faltas de La Rioja (art. 60, ley 7026); o, el código de faltas de Mendoza (art. 80, ley 3365). Es decir, **una identidad y expresión de género eran vistas como pecado social y como rotura legal que justificaba cualquier práctica como mecanismo “corrector”**¹¹.

A las detenciones arbitrarias de las personas trans se sumaron torturas, golpizas, violaciones grupales y la desaparición forzada. Muchos de estos terribles hechos nunca fueron denunciados por las sobrevivientes ni por sus familias.

Nosotras éramos NN antes de desaparecer. Ni el privilegio de ser inscriptas en un libro de entrada de alguna comisaría, en una lista con nuestros nombres verdaderos, tuvimos. ¿Cómo encontrarnos en archivos, si es que existen? (...) Éramos invertidos, degenerados, inmorales, nos detenían por ser varones que salíamos a la calle vestidos de mujeres, con pelos largos, o mujeres machonas que vestían ropa de hombre y manejaban motos. Nos violaban para corregir nuestra desviación. ¿Quién puede decir que esa no es una razón política?

Estas son las palabras de Ivanna Aguilera en una entrevista periodística¹², como sobreviviente de la última dictadura cívico militar eclesiástica e integrante del grupo de personas travestis y trans que fueron invisibilizadas dentro del universo de víctimas de los crímenes de lesa humanidad.

Pero el advenimiento de la democracia no implicó que el Estado y los grupos dominantes continuarán sus lógicas civilizatorias contra la barbárica monstruosidad trans. Por el contrario, la represión policial, la exclusión social, la expulsión familiar e institucional por muchos años, continuaron vigentes.

11. Ver más en: <https://www.hcdn.gob.ar/proyectos/textoCompleto.jsp?exp=2526-D-2016&tipo=LEY>

12. Ver en: <https://www.pagina12.com.ar/334891-travestis-y-trans-las-victimas-invisibilizadas-del-terrorism>

El ámbito científico, especialmente la biología y la medicina, continuó patologizando y reforzando la idea de monstruosidad de las personas trans y travestis. Fue recién en 1990 que la **Organización Mundial de la Salud** resolvió eliminar a la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales, conceptualización que había habilitado por décadas las más crueles prácticas médicas y psiquiátricas imaginables.

A través de tratamientos agresivos, la medicina, la psiquiatría y la psicología buscaron “reencauzar” a quienes, según su paradigma binario, estaban fuera de la norma. De hecho, miles de personas intersexuales han sido obligadas en su infancia a someterse a las más tortuosas cirugías para “corregir” la presencia de órganos genitales femeninos y masculinos en sus cuerpos, sin que ello constituyera perjuicio ni enfermedad alguna para quien había nacido con esa condición.

Sin embargo, a pesar de la represión, expulsión, la violencia, el transodio y los transfemicidios, **la monstruosidad fue construida como identidad y constituida como sujeto político. Otra vez, la barbarie, esta vez monstruosa, se organizó políticamente para dar batalla a los discursos civilizatorios excluyentes y aniquiladores y avanzar en una agenda de conquistas de derechos.**

... yo monstruo de mi deseo

carne de cada una de mis pinceladas

lienzo azul de mi cuerpo

pintora de mi andar

no quiero más títulos que cargar

no quiero más cargos ni casilleros a donde encajar

ni el nombre justo que me reserve ninguna Ciencia

Yo mariposa ajena a la modernidad

a la posmodernidad

a la normalidad

Oblicua

Vizca

Silvestre

Artesanal

Poeta de la barbarie

con el humus de mi cantar

con el arco iris de mi cantar

con mi aleteo:

Reivindico: mi derecho a ser un monstruo...

(Fragmento de “Yo monstruo mío”, de Poemario Trans Pirado, de Susy Shock, activista feminista travesti argentina).



Susy Shock, artista travesti argentina (Foto de Sebastián Freire).

3.9. Una última reflexión para pensar la nación en el siglo XXI: una nostredad con la otredad

Tras la larga noche neoliberal que se prolongó por largos años, hasta entrado el siglo XXI, el ascenso del gobierno de Néstor Kirchner en 2003 y la continuidad de su gestión por las presidencias de Cristina Fernández en el período 2007-2015, motorizó nuevos debates, contradicciones, antagonismos y revisiones sobre el “ser nacional”. Como en los años dorados de los gobiernos de Juan D. Perón, con la particular presencia de Eva Duarte, los sujetos históricamente excluidos, pedazos de barbarie, eran asumidos dentro de un proyecto político, social y económico llamado nacional y popular.

Además de las políticas distributivas que interpelaron a la clase asalariada y a los grupos sociales más postergados, la nación plebeya se redimía en acciones, gestos, reparaciones y políticas públicas. Es difícil hacer un breve racconto de todo lo ocurrido, pero se presentan a continuación algunos hechos ilustrativos a los efectos del camino transitado en estas páginas.

En 2003, el Congreso declaró la caducidad de las leyes de Obediencia Debida y de Punto Final, que habían garantizado impunidad por años, permitiendo la apertura de los juicios por crímenes de lesa humanidad. Un año más tarde, El 24 de marzo de 2004, la Escuela Mecánica de la Armada, donde funcionó el mayor centro clandestino de detención, secuestro, tortura, cautiverio, maternidad clandestina y desaparición de la última dictadura, fue convertido en un espacio de memoria por la decisión política del presidente Kirchner, quien pidió perdón “por la vergüenza de haber callado durante 20 años de democracia por tantas atrocidades”. Así, el Estado abandonaba su política de impunidad frente a los crímenes realizados por sus Fuerzas Armadas, que dejó en nuestro país un saldo de más de 30 mil personas detenidas desaparecidas.

Respecto a la barbárica negritud, históricamente rechazada en la Argentina, en el censo nacional del 2010 se incorporó por primera vez la variable afro, como identidad presente en nuestra población (en el siglo XIX, “los negros y las negras” eran parte de las estadísticas, pero como propiedad de sus dueños no como habitantes o ciudadanos argentinos, ni como seres humanos). Y, en 2013, una ley instituyó el “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro” reconociendo la existencia de estos pueblos y culturas a la identidad nacional.

Felipe Varela, caudillo del “bárbaro interior federal” sublevado contra la civilizatoria Buenos Aires del proceso de organización nacional, fue ascendido al rango de general en 2012 por la presidenta Cristina Fernández, unos 142 años después de su muerte. También, un año más tarde, la mandataria devolvió objetos que pertenecieron al presidente Francisco Solano López, robados por el ejército mitrista tras la guerra de la Triple Alianza con la que la oligarquía porteña, la uruguayo y el imperio del Brasil habían destruido a aquel pueblo para levantar sobre la región las banderas del libre mercado e imponer la civilización sobre la barbarie latinoamericanista.

En 2010 se sancionó la llamada “Ley de matrimonio igualitario” y, en 2012, la Ley 26.743 que reconoció el derecho a la identidad sexual autopercibida en el documento nacional, así como el acceso a la atención sanitaria integral de personas trans. Con ello, el oscurantismo y la legalizada violencia institucional tenía que abrir lugar al respeto y a la garantía de derechos. Por supuesto, los detractores no dudaron en manifestar su preocupación por el futuro de la familia y la patria frente al avance de “la monstruosidad legalizada”. Lo cierto es que, aún con estos avances, la discriminación y la violencia no han dejado de existir hasta hoy.

El ascenso de expresiones políticas de derechas al gobierno nacional en 2015, inauguró una nueva etapa de retroceso e institucionalización de ciertas violencias presentes en el sentido común de parte importante de nuestro pueblo y amplificadas por las corporaciones comunicacionales que manejan gran parte de la opinión publicada. Después de todo, los discursos anti-barbáricos forman parte estructural de nuestro sistema educativo y cultural, de nuestras instituciones y de nuestra prensa.

El racismo; la xenofobia; la aporofobia; la misoginia y la trans-trava-homofobia; la violencia institucional; la represión a los pueblos originarios en sus reclamos territoriales; son algunas de las formas que tenemos el desafío de desarticular en la configuración de la otredad nacional. Como escribió Hernán Brienza hace algunos años:

Se ha acentuado la costumbre argentina de ver monstruos en todas partes: políticos, conductores de televisión, periodistas, pibes chorros, vedettes, o Zulmas Lovatos, funcionan como expiatorios de lo vergonzante de la sociedad. Los no-monstruos exoneran sus males señalando a los Otros¹³.

Las propias estructuras injustas y excluyentes que se reproducen en nuestro país, los avances y retrocesos en materia de justicia social, el histórico binomio insuperado de “civilización- barbarie” se reedita con otros bríos a lo largo y ancho de la experiencia argentina. Sin embargo, la historia de resistencia y lucha popular, los ríos de sangre hermana y propia derramados y las conquistas obtenidas (aunque parciales, finitas y limitadas) nos exhortan a no abandonar el convencimiento que podemos constituir un Estado donde la nación sea plural y entren en ella la totalidad de quienes habitamos este país, sin pretensiones exclusivistas, sin enemigos llevados a categorías infrahumanas. En nuestros días: **¿Qué sectores sociales son constituidos como la barbarie? ¿Qué aniquilamientos se justifican o legitiman? ¿Quiénes son deshumanizados hoy por los discursos y el ejercicio del poder? ¿Es posible contener o neutralizar los discursos y proyectos políticos civilizatorios que persiguen la eliminación o exclusión de una otredad construida como barbárica y monstruosa? ¿Es posible reparar lo que se ha hecho? ¿es suficiente para la construcción de un país justo la reivindicación barbárica y monstruosa? ¿podremos superar la vieja, pero viva, antinomia “civilización – barbarie”?** Valen estas preguntas para interpelarnos individual y colectivamente, y comenzar a desentrañar -o armar- una identidad nacional, que no necesite ni justifique tanta injusticia ni tanta violencia.



Apostar por la construcción de un Estado donde la nación sea plural y diversa.

Foto: Sebastián Miquel.

13. Ver en: <http://agoramelembro.blogspot.com/2010/02/?m=0>

4.

Aproximaciones al ecofeminismo

Por Ivana Salemi y Florencia Presta¹⁴

4.1. ¿Quién es responsable por los efectos del Antropoceno?

La pertinencia del significativo **Antropoceno** -ampliado en su alcance por conceptos como Capitaloceno (Moore, 2017), Chtuluceno (Haraway, 2015) ó Faloceno (LaDanta LasCanta, 2017)- responde al intento de señalar que **el modo de habitar la tierra y pensar el desarrollo propuesto por las sociedades occidentales va en contradicción con las bases materiales que sostienen la vida**. Así es que, en los últimos 50 años del capitalismo a escala global, la acción humana generó transformaciones en los sistemas ambientales equivalentes a las transformaciones producidas por un cambio en la era geológica. Una definición posible -entre otras- de la etapa actual del **capitalismo** es aquella que lo entiende como una **forma de organización de la naturaleza mediante la cosificación, mercantilización e instrumentalización de los bienes naturales**. Esta explotación de los ecosistemas cuyo objetivo es la maximización de la ganancia, se da a través de ciclos de globalización que despliegan y profundizan las dinámicas de extracción, producción, circulación, consumo y desecho con efectos particulares según la posición que cada sociedad ocupa en el orden mundial (Yalpay, 2020). Yayo Herrero (2017) advierte que existen nueve límites planetarios en los procesos biofísicos fundamentales para garantizar la continuidad del ecosistema terrestre que claramente nos incluye en tanto especie que habita la Tierra. Advierte además que de estos nueve límites, por lo menos cuatro se encuentran sobrepasados. Estos nueve límites refieren a:

- el cambio climático
- el ritmo de extinción de la biodiversidad
- los ciclos del nitrógeno y el fósforo
- el agotamiento del ozono estratosférico
- la acidificación de los océanos
- la utilización de agua dulce
- los cambios de uso de suelo
- la contaminación atmosférica por aerosoles
- la contaminación química (plásticos, metales pesados, alteradores hormonales, residuos radioactivos, etc.)

14. Licenciada en Trabajo Social (UBA). Se desempeña en el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible de Nación como especialista en participación social y transversalización del enfoque de género en la Dirección Nacional de Bosques. Mail: florencia_presta@hotmail.com



La acidificación del océano es el proceso prolongado de reducción del PH de los océanos.

Contaminación.

La irrupción de la pandemia por el virus COVID-19 es el síntoma más evidente, aunque no el único, de que **la sostenibilidad de la vida en el planeta está en peligro**. Algunos números resultan ilustrativos para entender por qué corrientes de pensamiento como el Ecofeminismo, encuentran cada vez más fuerza en los imaginarios políticos y sociales:

La huella ecológica global de la humanidad hoy excede la capacidad de regeneración de los ecosistemas; se ha incrementado en un 50% entre 1970 y 1997. En la actualidad, consumimos una vez y media lo que el planeta puede proveer de manera sustentable. Esto significa que la tierra se tomará más de un año y medio en regenerar lo que hemos utilizado y los desechos producidos en un año, realidad que nos coloca ante un índice insostenible (...) De persistir el actual sistema de consumo, se calcula que para el 2030 necesitaríamos el equivalente a dos planetas tierra, para mantener a la humanidad (Svampa, 2019: 36).

Ahora bien, **¿quién responde por la destrucción del ecosistema?** Por lo menos desde 1970 existen aportes en el campo de los estudios medioambientales que buscan visibilizar que, **la responsabilidad sobre esta acción destructiva del medio ambiente y las comunidades no puede pensarse como producto de la acción de la “humanidad” como un conjunto homogéneo, sino que la responsabilidad es mayor entre los llamados “países desarrollados”**. Asimismo, es mayor el costo que deben pagar las sociedades de los países “en vías al desarrollo”, frente a la destrucción de los ecosistemas por causa del modelo de extracción de bienes comunes/naturales (mal llamados “recursos naturales”), en el cual la distribución del excedente resulta desigual. Un informe publicado por OXFAM en septiembre del 2020 indica que **el 1% más rico de la humanidad emite más del doble de carbono que la mitad más pobre**. En números, el 10 % más rico de la humanidad fue responsable de más de la mitad (52 %) de las emisiones acumuladas en la atmósfera entre 1990 y 2015¹⁵.

Emparentadas con esta perspectiva, **las diferentes teorías del ecofeminismo hacen hincapié en la dimensión patriarcal de este modelo de apropiación desplegado por la modernidad occidental, en donde lo femenino/cuerpo/sentimiento/naturaleza está subordinado a lo masculino/mente/razón/cultura**. Como estrategia de aproximación al surgimiento de las corrientes del ecofeminismo, entendemos que es necesario abordar algunas nociones de la Ecología Política, cuyos aportes teóricos permiten ilustrar la necesaria interseccionalidad para abordar las problemáticas socio-ambientales.

15. Informe completo disponible en: <https://www.oxfam.org/es/notas-prensa/el-1-mas-rico-de-la-poblacion-emite-mas-del-doble-de-carbono-que-la-mitad-mas-pobre-de>

4.2. La Ecología Política

La **Ecología Política** latinoamericana surge en la década de los 70 y su propósito es **“reescribir la historia de la región, en diferentes dimensiones, a partir de la reconstrucción de las relaciones entre sociedades, culturas y naturalezas”** (CLACSO, 2017). Constituye una crítica histórica y epistemológica a los modelos de desarrollo hegemónicos vigentes. Para Martínez Alier (2004), el objeto de estudio de esta disciplina, son los conflictos ecológicos distributivos: “por distribución ecológica, se entienden los patrones sociales, espaciales y temporales de acceso a los beneficios obtenibles de los recursos naturales y a los servicios proporcionados por el ambiente.” (Martínez Alier, 2004: 114). **Estos conflictos emergen en el marco de un esquema de distribución de recursos y desechos, en la que unos actores -los socialmente excluidos- resultan perjudicados.** Además, Alimonda (2011) agrega:

antes de aparecer como problemas de distribución nos parece que las cuestiones de la ecología de las sociedades humanas constituyen cuestiones de apropiación, como el establecimiento de relaciones de poder que permiten proceder al acceso a recursos por parte de algunos actores, a la toma de decisiones sobre su utilización, a la exclusión de su disponibilidad para otros actores. Se trata de una matriz de relaciones de poder social, que está vigente en las Américas y el Caribe desde el período colonial, y que tuvo como predicado central el acceso a la tierra y otros recursos naturales y su control (Alimonda, 2011: 44).

Estas definiciones permiten pensar **lo ambiental** como un campo en el sentido que lo describe Bourdieu (2005): **“el campo es el lugar de relaciones de fuerza -y no solamente de sentido- y de luchas tendientes a transformarlo y, por lo tanto, el lugar de un cambio permanente”** (Bourdieu, 2005: 147). Desde la perspectiva de la ecología política, se puede considerar **el campo de lo ambiental como un espacio de puja por la apropiación y distribución de los recursos naturales por parte de diversos actores sociales.** Esta es una disputa histórica por el acceso a la tierra y por el uso al que está destinada, incluyendo sus diversos ecosistemas: bosques, ríos, cuencas y otros, que han sido transformados de acuerdo al modelo de acumulación vigente en cada período histórico.



Mural de protesta en Famatina, La Rioja, contra la compañía Barrick Gold que buscó la explotación del oro.

4.3. El ecofeminismo

El **ecofeminismo** surge al calor de la segunda oleada feminista a mediados de los años 70. Vandana Shiva, una de las referentes de esta corriente, identifica un común denominador entre la dominación y la opresión de las mujeres y la dominación y opresión de la naturaleza. Para el ecofeminismo, **las conexiones entre mujer y naturaleza “están enraizadas en un sistema de ideas y de representaciones, valores y creencias patriarcales que sitúan jerárquicamente a la mujer y al mundo no humano por debajo de los varones”** (Velázquez, 1996: 439).

Otra de las corrientes que reflexiona sobre la relación mujer-naturaleza es la del grupo de Mujeres por un Desarrollo Alternativo (MUDAR), que sostiene que **“el deterioro ambiental está directamente relacionado con el proceso de desarrollo no equitativo prevaleciente, que subordina los recursos humanos y naturales del Sur a las necesidades de producción y consumo del Norte”** (Velázquez, 1996: 441). Desde el MUDAR, plantean que para alcanzar el desarrollo sostenible es necesario transferir recursos económicos y no económicos a los sectores más pobres, principalmente a las mujeres, para transformar las actuales estructuras de poder, incluidas las de género.

Este planteo visibiliza que **existen diferencias de género, sociales, etarias y étnicas en cómo las personas experimentan la degradación ambiental**. En este sentido, Agarwal, expresa:

“Las relaciones que varones y mujeres establecen con sus entornos naturales se deben entender en el marco de los contextos sociales, culturales y materiales en los que las interacciones femeninas y masculinas se dan. Así, mientras exista una propiedad basada en un sistema de clase/etnia/género, éste último estructurará las formas particulares de interacción de las mujeres y varones con la naturaleza” (Velázquez, 1996: 444).



Mujer.
Foto: Ivana Salemi.

A partir de la lectura de la filósofa Judith Butler y sus aportes desde la teoría queer, para pensar el impacto sociopolítico del género desde una perspectiva posestructuralista en torno al poder, la subjetividad y la agencia de las mujeres, intelectuales como Juanita Sundberg, Leila Harris y Andrea Nigthingale, levantan una visión anti-esencialista del campo de la Ecología Política.

Tal como indica Sundberg (2017), ellas retoman la idea de que **los cuerpos generizados no tienen una fuente biológica o natural (en el sexo) sino que se constituyen en y a través de prácticas de género, que son reiteradas o performadas cotidianamente**. Para el caso de las relaciones ecológicas, esto implica pensar que los cambios e impactos ambientales no solo afectan diferente a hombres y mujeres, sino que también condicionan o re-definen el género mismo (además de otras categorías de diferenciación como la clase o la etnia) (Arriagada Oyarzún, et al. 2019: 18)

Es decir, no existen relaciones predefinidas entre hombres o mujeres y el ambiente en el que viven. Estas se construyen mediante prácticas concretas y cotidianas, que se caracterizan por ser espacialmente contingentes y estar cargadas de poder.

Este abordaje suma un aporte desde la **interseccionalidad** para pensar la actualidad del impacto sobre el medioambiente pero además, la capacidad de agencia de colectivos sociales desplazados del eje propuesto por el binarismo occidental, en donde se busca echar luz sobre el rol particular, no ya de “las mujeres”, sino de las mujeres campesinas, afrodescendientes, originarias, etc. y sus diferentes prácticas y modos de pensar el problema.

4.4. Los ecofeminismos desde nuestra América

Si bien la producción teórica y la acción política de grupos de investigadoras, técnicas y activistas desde las Américas y el Caribe existió en paralelo al surgimiento de esta corriente de pensamiento principalmente desde Estados Unidos, el sistema de producción y circulación global del conocimiento hizo que estos aportes se vieran invisibilizados. Una particularidad del desarrollo del pensamiento ecofeminista desde los territorios americanos es que surge a partir del activismo de grupos feministas a favor de la conservación de la vida y el medioambiente y no como un desarrollo teórico separado de las condiciones de exclusión sufridas por las comunidades americanas. En este sentido, se puede afirmar que existen antecedentes de grupos ambientalistas y feministas que activan acciones políticas en este sentido desde la década de 1970 en América Latina. Fue en 1992 durante la Cumbre de la Tierra realizada en Río de Janeiro que un grupo de teólogas feministas¹⁶, recuperando las experiencias en las comunidades eclesiales de base de la Teología de la Liberación, presentaron una cosmovisión autóctona a partir de estas acciones políticas en el territorio, protagonizadas por las comunidades y grupos activistas:

“Este ecofeminismo comparte con sus pares en otras latitudes la comprensión de la equivalencia entre la opresión de las mujeres y la explotación de la naturaleza, pero tiene particularidades a partir de su **interés en las mujeres pobres y defensa de los pueblos indígenas -principales víctimas de la destrucción de la Naturaleza -además de la crítica a la discriminación de la mujer en las estructuras eclesísticas**”. (Arriagada Oyarzún, et al. 2019: 16).

Este aporte de **perspectiva crítica y decolonial**, surge además en un contexto de **mayor visibilización de la acción colectiva por parte de comunidades originarias y grupos feministas por la defensa del territorio**. En este sentido, Maristella Svampa (2015) plantea que la deriva ecofeminista en América Latina, emerge como un fenómeno que no ha ocurrido por elección, sino por obligación. Haciendo referencia al protagonismo de las mujeres de sectores medios y populares en las luchas ambientales, Svampa habla de un “ecofeminismo de la supervivencia, similar a los ecologismos populares del Sur, cuyo fundamento es más bien experiencial, y que por tanto surge de la vivencia de mujeres que se han involucrado en procesos de defensa de la salud y la vida en sus territorios” (Arriagada Oyarzún, et al. 2019: 16).

16. Entre sus principales exponentes, podemos mencionar a Coca Trillini en Argentina; Fanny Geymonat-Pantelís y Alcira Agreda en Bolivia; Ivone Gebara, Agamedilza Sales de Oliveira, Sandra Duarte y Sandra Raquew en Brasil; Marcia Moya en Ecuador; Rosa Dominga Trapasso en Perú; Mary Judith Ress en Chile; Graciela Pujol en Uruguay, y Gladys Parentelli y Rosa Trujillo en Venezuela. De todas las mencionadas, Gebara no solo es la lideresa indiscutible, sino quien inició el interés de gran parte de ellas por el ecofeminismo. (LasDanta LasCanta, 2017)



Territorio.
Arte de Ivana Salemi

Un ejemplo de estas disputas territoriales y el lugar que ocupan las mujeres en ellos, es el asesinato de **Berta Cáceres**. Berta, lideresa de la comunidad indígena lenca, activista de los derechos humanos y ecologista hondureña, llevó adelante en su país y en cortes internacionales, acciones a favor de la defensa del Río Gualcarque, catalogado por los lenca como sacro y crucial para su subsistencia. Berta fue amenazada y finalmente asesinada por impulsar el movimiento en defensa del agua frente al proyecto de construir una represa hidroeléctrica en ese territorio. **Parte de las consecuencias de los ciclos de extractivismo y neoextractivismo en América Latina es que sea uno de los continentes con la mayor cantidad de casos de asesinatos de activistas ambientales entre los que una gran mayoría son mujeres¹⁷.**

El colectivo de investigación y acción ecofeminista venezolano LasDanta LasCanta en su ensayo *De la Teología al Antiextractivismo: ecofeminismos en Abya Yala* (2017) señala que, existen desde los años '80 a esta parte por lo menos 50 organizaciones que activan desde un "imaginario feminista", presentes en Venezuela, Bolivia, Brasil, Chile, Argentina, México, Colombia y Ecuador¹⁸.

"El derecho al territorio, la autonomía, la soberanía alimentaria, el reconocimiento de los derechos de los diversos grupos de mujeres (indígenas, rurales, campesinas, urbanas, negras), los derechos sexuales y reproductivos, el autocuidado y el autoconocimiento, las nuevas visiones en el ámbito de la espiritualidad y la formación de las mujeres para el fortalecimiento de su participación política fueron algunos de los temas de agenda a finales de la década de 1980 y durante la de 1990, y siguen siendo puntos de articulación en la actualidad". (LasDanta LasCanta, 2017: 41).

17. Según un estudio realizado por Global Witness entre 2002 y 2013, se registraron 908 asesinatos documentados en todo el mundo de activistas ambientales, de los cuales el 83,7% (760 casos) han tenido lugar en América Latina. (Svampa, 2019)

18. Entre las explícitamente ecofeministas están: EcoRed Feminista La Lechuza Buza (México); Corporación de Mujeres Ecofeministas Comunitar (Colombia); el mencionado grupo Con-spirando (Chile); Fundación Medio Ambiente y Alternativas al Desarrollo (Bolivia); Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Ecuador); Comando María Moñito, impulsado por la artista plástica conceptual ecofeminista y antiespecista Argelia Bravo Melet, y La Danta Las Canta, colectivo de investigación y acción (Venezuela). (LasDanta LasCanta, 2017)

Además de la perspectiva decolonial, el aporte epistemológico de las teóricas y activistas del ecofeminismo reside en repensar los modos de acción y de trazar vínculos como ejercicio reflexivo de carácter permanente, situado en contexto.

Lejos de asumir el feminismo simplemente como una corriente de pensamiento o un marco teórico, la adscripción feminista implica una praxis investigativa, donde es vital situarse y transparentar la posición que se toma y el lugar desde el que se habla. En tal sentido, también es fundamental preguntarse en qué medida lo que se escribe, se piensa y se practica contribuye a reproducir o transformar las condiciones de desigualdad que enfrentan los grupos sociales con los que se trabaja y/o investiga. (Arriagada Oyarzún, et al. 2019: 17).

Y en este sentido, otro aporte fundamental en el plano epistemológico es el planteo de “caminar con” recuperado por Juanita Sundberg (2014) del Movimiento ,para pensar la relación entre las comunidades y la academia. Es decir, no hablar “de” o “sobre” sino hablar “con” o “junto a” las comunidades o personas afectadas.

4.5. Otros paradigmas de vinculación socio-ambiental y las tensiones vinculadas al desarrollo en la región



Mercado.

Foto: Ivana Salemi.

Estas otras pedagogías más amorosas y éticas para pensar los territorios y los cuerpos se emparentan además con corrientes de pensamiento y acción política como la **Economía Social y Solidaria**, que promueve desplazar el modelo de valorización del capital hacia un mayor cuidado y valorización de la vida. Esta perspectiva implica acercar las acciones a sus consecuencias y descomplejizar una economía globalizada que opera sin contemplar los límites planetarios. Como se ha observado en las clases anteriores de este seminario, estos modos más éticos de vincularse con el entorno y las personas recuperan cosmovisiones no occidentales de pueblos originarios. Las nociones de ecoddependencia o economía circular propuestas por las corrientes actuales en defensa del ambiente retoman estas **cosmovisiones autóctonas**. Las caminatas del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir contra lo que denominan como *terricidio*, es un ejemplo de otros modos de tejer resistencias. En la actualidad, son principalmente estas comunidades indígenas y campesinas junto a técnicas, académicas, militantes o activistas quienes disputan la agenda del ecofeminismo en defensa del agua, los bienes comunes y el territorio-cuerpo-tierra frente a los procesos del neoextractivismo.

El neoextractivismo contemporáneo puede ser caracterizado como un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital. El mismo se caracteriza por la orientación a la exportación de bienes primarios a gran escala, entre ellos, hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros), así como productos ligados al nuevo paradigma agrario (soja, palma africana, caña de azúcar). Definido de este modo, el neoextractivismo designa algo más que las actividades consideradas tradicionalmente como extractivas, pues incluye desde la megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética, la construcción de grandes represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructura – hidrovías, puertos, corredores bioceánicos, entre otros–, hasta la expansión de diferentes formas de monocultivos o monoproducción, a través de la generalización del modelo de agronegocios, la sobreexplotación pesquera o los monocultivos forestales (Svampa, 2019: 22).



Mujeres indígenas.

Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Más de doscientas mujeres indígenas de todos los territorios habitados en Argentina se encuentran para parlamentar, sanar y organizarse.

Existen también en la región, experiencias político-institucionales que desde los diferentes niveles de gobierno, en representación de proyectos de soberanía política, económica y ambiental, generaron antecedentes interesantes para pensar otros modos de vinculación socio-ambiental. La incorporación del Buen Vivir/Vivir Bien como crítica a la visión individualista y materialista propia de la modernidad, que pone en valor la relación de interdependencia con la naturaleza, es decir la ecoddependencia, incorporada a los textos constitucionales del Estado Plurinacional de Bolivia y Ecuador, es un ejemplo de esto. Aún así, estas y otras experiencias políticas con voluntad de avanzar hacia más soberanía respecto de los centros globales de poder y con voluntad política para generar mecanismos de redistribución de la riqueza y un mayor acceso a derechos, se encuentran en tensión y contradicción respecto de las estrategias de cara al desarrollo. Este es uno de los mayores cuellos de botella que existen en la región y seguramente de otros países en desarrollo, en relación a la disyuntiva entre la necesidad de obtener divisas de circulación global –como el dólar estadounidense– para implementar las transformaciones tecnológicas y de infraestructura necesarias para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones, y los efectos de las actividades de carácter extractivista sobre los bienes comunes/naturales.

Un aspecto que no puede ser obviado es que, la posición asignada a los territorios americanos en el orden global de extracción y distribución de bienes y mercancías tiene origen en las invasiones coloniales del siglo XV, momento en el cual comenzó el dispositivo político, económico, epistemológico y ambiental extractivista en nuestro continente. Esto indica que transformar esta relación de poder y opresión no será de un día para el otro ni depende de la acción de un gobierno nacional. **Lo que sí es responsabilidad política de los estados es promover otras visiones del desarrollo vinculadas, por ejemplo, a la ética del cuidado de las personas y el territorio, con perspectiva de género e interseccionalidad y que contemple la importancia de relocalizar las estrategias hacia el desarrollo.** Es decir, que el desarrollo no sea medido sólo en función del crecimiento económico o por los indicadores propuestos en los organismos internacionales o grandes centros financieros de poder global. Asimismo, **es fundamental para preservar las riquezas naturales, culturales y étnicas de la región promover desde el estado junto a las comunidades, otro paradigma de consumo y distribución de los bienes.**

En este mismo sentido, pensar en desarrollar “economías verdes” en un mundo donde a causa de los efectos económicos de la pandemia por COVID-19 cada vez más personas caen en la pobreza extrema, no parece una solución aceptable¹⁹. Tampoco es posible pensar que exista un camino de crecimiento económico sostenido que consolide las bases para reducir las desigualdades sociales y que no contemple los límites ambientales. En este marco, **se inscribe la disputa por visibilizar en los ámbitos internacionales la deuda en materia ecológica que tienen los países centrales con el planeta, frente a los reclamos de grupos económicos transnacionales por las deudas externas en muchos casos ilegítimas, que impiden el desarrollo soberano de los pueblos.** Actualmente el 76% de las emisiones globales de dióxido de carbono es generado por los países del G-20, encabezado por China, Estados Unidos y la Unión Europea con casi el 50% (OXFAM, 2020). En este sentido, **¿quién es deudor y quién acreedor en materia ambiental?** Revisar las responsabilidades por los efectos del Antropoceno y visibilizar el impacto diferenciado entre las poblaciones que componen “la humanidad” parece fundamental para garantizar la sostenibilidad socioambiental.

19. Según datos del Banco Mundial el 10% de la población mundial vive en condiciones de pobreza extrema. Informe completo en: <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>.

5.

Aproximaciones a la economía feminista

Por Josefina Rousseaux

La pluralidad de perspectivas y debates existentes dificulta la posibilidad de dar una definición unívoca y cerrada acerca de que es esta corriente de pensamiento económico, obligándonos a insistir en su carácter abierto y dinámico.

No obstante, en este capítulo abordamos una posición determinada de la economía feminista que, nos permitirá desentrañar con un corpus teórico el sesgo de la ortodoxia, así como de la heterodoxia.

La economía feminista, como crítica a las economías consideradas legítimas y/o dominantes, surge en el siglo XIX -coincidiendo temporalmente con lo que se ha denominado la primera ola del feminismo-. Uno de los principales debates surge

“cuando una serie de mujeres se enfrentan a los economistas clásicos por no discutir la división sexual del trabajo, por no otorgarle categoría económica a las actividades domésticas ni conceptualizarlas como trabajo, por aceptar las discriminaciones laborales de las mujeres, por no reconocer el poder patriarcal que ejercía el hombre por ser el ganador de pan” (Carrasco Bengoa C. y Díaz Corral, C, 2018: 7).

A mediados del siglo XX -y en coincidencia con la segunda ola feminista- esta corriente de pensamiento heterodoxa problematiza las categorías de trabajo asalariado, trabajo doméstico, entendiendo que “la supervivencia del sistema capitalista depende del trabajo que se realiza en los hogares, sin el cual el sistema no podría subsistir” (Carrasco Bengoa C. y Díaz Corral, C, 2018:7-8).

La economía feminista le esboza una crítica metodológica y epistemológica a las tradiciones existentes:

A la teoría neoclásica, en tanto paradigma dominante de la disciplina, le cuestiona la supuesta eficiente y racional asignación de los recursos, la neutralidad de las categorías y de los enfoques utilizados acusándolos de parciales y androcéntricos al excluir y no otorgarle valor al trabajo no remunerado. La mirada ortodoxa está concentrada centralmente en explicar el funcionamiento de los mercados y la perfecta asignación de los recursos para una producción óptima. También le critica su carácter androcéntrico por atribuir al hombre económico (homo economicus), características que considera universales para la especie humana, pero que sin embargo son propias de un ser humano varón, blanco, adulto, heterosexual, sano, de ingresos medios.

Como respuesta, la economía feminista se propone poner en el centro del análisis la sostenibilidad de la vida. La perspectiva feminista identifica un conflicto estructural e irresoluble en la economía hegemónica: el que se da entre los procesos de acumulación de capital y los procesos de sostenibilidad de la vida. El negocio se hace a costa de la vida, explotando no solo vidas humanas, sino también, explotando todo un ecosistema.

Para las teóricas de la economía feminista es crucial abrir camino “al sostenimiento de las condiciones de posibilidad de vidas que merecen la pena ser vividas” (Pérez Orozco, A., 2018). Bajo la perspectiva de la autora, la sostenibilidad de la vida refiere tanto a “cuál es esa vida cuyo sostenimiento vamos a evaluar, qué entendemos por vida digna de ser vivida” como al modo de gestionar dicho sostenimiento, es decir, cuáles son las estructuras socioeconómicas con las que se organiza.

La economía feminista también le realiza críticas al marxismo. Vale aclarar que las teóricas que se inscriben en esta perspectiva le reconocen una serie de conceptos a Marx, por contribuir “enormemente al desarrollo del pensamiento feminista entendido este como parte de un movimiento de liberación y de cambio social, no solo para las mujeres sino para toda la sociedad” (Federici, 2018:7).

El feminismo rescata del marxismo la **concepción de la historia** como proceso de lucha de clases, lucha por liberarse de la explotación, la de **naturaleza humana**, la **relación entre teoría y praxis** y su vasto e indudable aporte al análisis del **capitalismo**.

No obstante, una de las críticas más agudas que el feminismo le realiza tanto a Marx como a la corriente marxista es **haber obviado “toda la esfera de las actividades centrales para la reproducción de nuestra vida, como el trabajo doméstico, la sexualidad, la procreación: de hecho no analizó la forma específica de explotación de las mujeres en la sociedad capitalista moderna”** (Federici, 2018: 9).

Marx sólo contempló al asalariado -en tanto sujeto explotado en las fábricas- como el único potencial actor revolucionario; sin observar que la otra cara, invisibilizada, del capitalismo es el trabajo reproductivo (doméstico y no remunerado) que generalmente es realizado por las mujeres.

En definitiva, la economía feminista pone énfasis en la necesidad de incorporar las relaciones de género como una variable relevante en la explicación del funcionamiento de la economía y, de la diferente posición de los varones y las mujeres como agentes económicos y sujetos de las políticas económicas (Carrasco Bengoa C. y Díaz Corral, C., 2018).

5.1. Organización social del cuidado y la reproducción de las desigualdades

En la arbitraria división sexual del trabajo, el rol del cuidado ha recaído históricamente sobre las mujeres, quienes deben encargarse de realizar el trabajo reproductivo, es decir, el trabajo doméstico no remunerado que incluye tareas vinculadas tanto al hogar como al cuidado de otro/s.

Mientras que el “trabajo remunerado” es lo que conocemos como empleo, el trabajo “doméstico o reproductivo” comprende todas las actividades no pagas realizadas en el hogar. Este tipo de trabajo -romantizado por la sociedad e invisibilizado por los grandes pensadores de la economía- conlleva dos niveles:

- **Reproducción biológica** (embarazo, lactancia, parto).
- **Reproducción social** (tareas vinculadas al cuidado del hogar, la reproducción de hábitos, normas, educación, crianza).

El no reconocimiento económico, social y simbólico de las múltiples tareas y tiempo que conlleva el trabajo doméstico, posiciona a las mujeres en una situación de desigualdad, lo que las lleva a realizar una doble jornada laboral. Se denomina así a la carga de trabajo que adquiere una persona cuando, además de contar con un empleo que obtiene una retribución económica, cubre labores domésticas o cuidados materiales y emocionales no remuneradas, en detrimento de su tiempo libre y ocio.

“De la misma manera que Dios creó a Eva para dar placer a Adán, el capital creó al ama de casa para servir al trabajador masculino, física, emocional y sexualmente; para criar a sus hijos, coser sus calcetines y remendar su ego cuando esté destruido a causa del trabajo y de las (solitarias) relaciones sociales que el capital le ha reservado. Es precisamente esta peculiar combinación de servicios físicos, emocionales y sexuales que conforman el rol de sirvienta que las amas de casa deben desempeñar para el capital, lo que hace su trabajo tan pesado y al mismo tiempo tan invisible”. (Federici, 2013:38)

Para comprender las prácticas de cuidado, utilizaremos las dimensiones desarrolladas por Thomas (2011): “**identidad social de la persona cuidadora y de la persona receptora de los cuidados, definidas a partir de la interseccionalidad y las relaciones interpersonales entre ambas; la naturaleza de los cuidados, el dominio social en el que se localiza la relación de cuidados, el carácter retributivo de la relación y el marco institucional en el cual se prestan**”.

La **dimensión social** refiere al contexto social al que pertenecen los actores. Como analizaremos a continuación, la organización social del cuidado se redistribuye de manera dispar no solo intragénero. La **naturaleza de los cuidados** es la dimensión que refiere a la dinámica que el vínculo interpersonal adopta, es decir si es estrictamente laboral, laboral-afectiva, afectiva-familiar, entre otras. Se debe tener en cuenta también el **dominio social** en donde se desarrolla la práctica del cuidado, es decir, la estructura socio-económica que la sustenta. Otra dimensión a tener en cuenta, es evaluar si existe algún tipo de retribución por la tarea de cuidado y un marco institucional en el que se desarrolla.

→ ¿A qué se denomina organización social del cuidado?

La Organización Social del Cuidado (OSC) es la manera interrelacionada en que las familias, el Estado, el mercado y las organizaciones comunitarias producen y distribuyen el cuidado.

Desde la economía feminista se sugiere hablar de redes de cuidado para referirse a los encadenamientos múltiples, no lineales y en permanente movimiento que cohabitan tanto las personas en su rol de cuidadoras o cuidados, así como también los actores institucionales, los marcos normativos y las regulaciones, la participación mercantil y comunitaria (Rodríguez Enríquez, 2018).

En América Latina en general, como en Argentina en particular, la OSC es injusta debido a que las responsabilidades de cuidado se encuentran desigualmente distribuidas en dos ámbitos diferentes:

- una desigual distribución de las responsabilidades de cuidado entre hogares, Estado, mercado y organizaciones comunitarias.
- la desigualdad en la distribución de responsabilidades también se verifica entre varones y mujeres.

Según Corina Rodríguez Enríquez -una de las referentes de la economía feminista en Argentina-, este fenómeno se debe en primer lugar, a la mencionada división sexual del trabajo. En segundo lugar, relacionado con lo anterior, la naturalización de la capacidad de las mujeres para cuidar. En tercer lugar, la forma que alcanza la OSC depende de los recorridos históricos de los regímenes de bienestar, en lo que la cuestión de cuidado fue considerada como responsabilidad principal de los hogares. En cuarto lugar, la forma que adquiere la OSC también está relacionada con el estrato socioeconómico de los hogares.

“Eso que llaman amor es trabajo no pago”.
Murales en Ciudad Autónoma de Buenos Aires.



En América Latina casi el 90% de las mujeres declaran realizar tareas domésticas y de cuidado, porcentaje que se reduce a menos del 60% en el caso de los hombres. Esta tendencia se confirma en Argentina. La *Encuesta sobre Trabajo No Remunerado y Uso del Tiempo*, realizada en 2013 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (Indec), arrojó una brecha significativa entre la participación urbana en el trabajo doméstico de varones (57,9%), y la de las mujeres, que alcanzó el 88,9%.



Fuente: Elaboración Atenea Centro en base a Encuesta de uso del tiempo - INDEC 2013

En el gráfico podemos observar que las mujeres dedican el doble de tiempo a las tareas domésticas del hogar, mientras los varones ocupan en promedio 3,4 horas diarias, las mujeres 6,4. Esta desigual organización social del cuidado, le quita tiempo a la mujer para salir al mercado laboral, para el autocuidado o tiempo libre, y es aún más pronunciada en las mujeres pobres.

TABLA 1

Tiempo diario promedio destinado al trabajo doméstico y de cuidado
Total de aglomerados urbanos de Argentina 2013

hombres	3.7	3.6	3.3	3.3	--
mujeres	8.1	7.0	6.0	5.4	3.0

Quintil de ingreso del hogar



La tabla 1 nos muestra tres evidencias básicas:

En primer lugar, **la brecha de género en la dedicación de tiempo al trabajo no remunerado** atraviesa los estratos socio-económicos.

En segundo lugar, **los hombres de los distintos estratos económicos destinan -en promedio- tiempos muy similares al trabajo no remunerado.**

En tercer lugar, **la relación entre posición económica y dedicación al trabajo de cuidado no remunerado es vívidamente para las mujeres.**

En efecto, las mujeres que viven en los hogares más pobres dedican 8,1 horas diarias promedio al trabajo doméstico y de cuidado no remunerado, las mujeres que pertenecen al 20% de los hogares más ricos apenas dedican 3. Esto se debe a que las mujeres que viven en hogares de ingresos medios o altos cuentan con la oportunidad de adquirir servicios de cuidado en el mercado (salas maternales o jardines de infantes privados) o de pagar por el trabajo de cuidado a otra mujer (una empleada en las casas particulares). Esto alivia la presión sobre su propio tiempo de trabajo, teniendo disponibilidad para otras actividades (de trabajo productivo en el mercado, de autocuidado, de educación o formación, de esparcimiento). No obstante, estas opciones se encuentran limitadas o directamente no existen en las mujeres de estratos socioeconómicamente bajos. De este modo, la organización social del cuidado resulta en sí misma un vector de reproducción y profundización de la desigualdad.

Por esa razón es que las teóricas de la economía feminista reivindican no solo la **desfeminización** de la organización social del cuidado, sino también su **desprivatización**, a través de la planificación e implementación de políticas públicas de cuidado, articuladas necesariamente con políticas de empleo y de seguridad social, que acompañen de manera integral la situación de las mujeres en sus hogares.

Por esa razón es sumamente importante visibilizar el **“rol sistémico del cuidado en la dinámica económica; la importancia del valor económico del cuidado; la relevancia de la injusta organización social del cuidado para dar cuenta de la subordinación económica de las mujeres, y la importancia de las políticas públicas para transformar esta situación”** (Marzonetto & Enríquez Rodríguez, 2017:47).

La teórica marxista feminista italo-estadounidense, Silvia Federici, advierte que el capital ha tenido mucho éxito escondiendo el trabajo doméstico. **“Ha creado una obra maestra a expensas de las mujeres mediante la denegación del salario para el trabajo doméstico y su transformación en un acto de amor, el capital ha matado dos pájaros de un tiro.** Primero ha obtenido una cantidad increíble de trabajo casi gratuito y se ha asegurado de que las mujeres, lejos de rebelarse contra ello, busquen obtenerlo como si fuese lo mejor de la vida. Al mismo tiempo ha disciplinado al trabajador masculino al hacer que su mujer dependa de su trabajo y de su salario” (Federici, 2013: 38).

La economía feminista converge con la economía popular en el reclamo por otorgarle valor al trabajo doméstico y transformarlo en una actividad remunerada. **La problemática reside en que para generar ese “valor” se debe recaudar un determinado capital, y el cuidado no genera ningún bien ni servicio que pueda ser intercambiado por dinero. Entonces, ¿es el Estado el que de forma recaudatoria deberá remunerar esta tarea? o ¿es quien debe formular políticas públicas que contemplen a estos sujetos como población objetivo desde una mirada integral y articulada con otras políticas?**

La formulación de políticas públicas que contemplen la dimensión del cuidado es imprescindible, porque no puede quedar librado al ámbito familiar ni al mercado. El Estado debe involucrarse e intervenir activamente en la articulación de políticas de empleo y de desarrollo, para garantizar una mayor equidad en las responsabilidades de cuidado y liberar a las mujeres de estas tareas para facilitar su inserción laboral.

En cuanto a las leyes y reglamentaciones que tutelan los derechos de las mujeres, podemos mencionar algunos de ellas, el artículo 179 de la Ley de Contrato de Trabajo en el ámbito formal especifica que “el empleador deberá habilitar salas maternales y guarderías para niños hasta la edad y en las condiciones que oportunamente se establezcan”. Pero la existencia de jardines materno paternales en los trabajos no aplica para la administración pública, empleos rurales, y empleadas domésticas. Además, en pocos ámbitos privados se implementa totalmente.

La implementación de la Asignación Universal por Hijo (AUH) y el Régimen para Empleadas Domésticas, la Jubilación de Amas de Casa, son ejemplo de políticas que intentan resarcir la posición desigual de las mujeres en situación de mayor vulnerabilidad.

El recientemente creado Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad conformó la Mesa Interministerial de Cuidados, en el que se estableció el compromiso de pensar políticas que permitan avanzar estratégicamente en la distribución de las tareas de cuidado.

Además de la ministra y la vicejefa de gabinete, la mesa reúne a las principales autoridades de ministerios (Desarrollo Social, Educación, Trabajo, Economía), Programa de Atención Médica Integral (PAMI) y representantes de diversas agencias gubernamentales (Agencia Nacional de Seguridad Social – ANSES-, Agencia Nacional de Discapacidad – ANDIS-, Administración Federal de Ingresos Públicos – AFIP-. Esta mesa está pensada como un ámbito de intercambio, discusión y creación de consensos para generar políticas públicas, que permitan avanzar estratégicamente en la distribución de las tareas de cuidados.

Que los trabajos cumplan con la existencia de jardines materno paternales o que se proponga una extensión o igualación de las licencias para varones y mujeres, son medidas que ponen en el centro de la escena la revalorización de los trabajos del cuidado. Es necesario representar a los sectores del cuidado en las distintas instancias públicas para que tengan voz, redistribuir las actividades de cuidado de cada familia a través de la socialización de las tareas y asegurar que el cuidado sea un derecho para todos los tipos de familias, reconociéndolas en toda su diversidad.

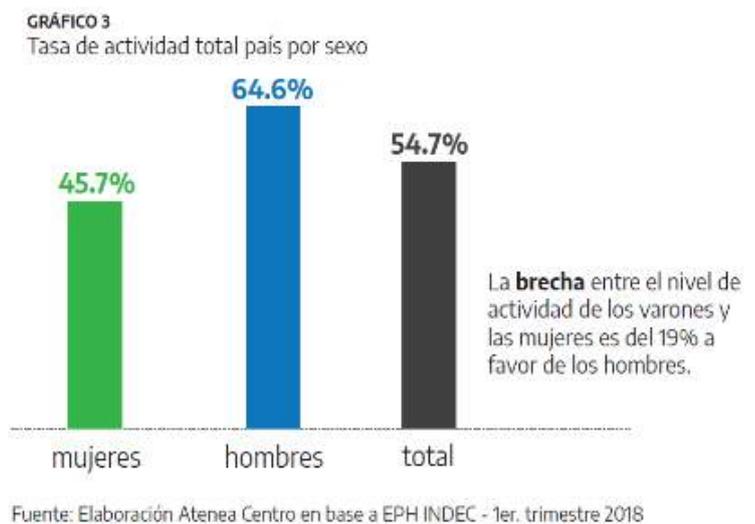
5.2. Conceptos principales de la economía feminista

Como ya hemos desarrollado en el capítulo anterior, en la vinculación necesaria del capitalismo con el racismo y el sexismo desvaloriza la “naturaleza” de aquellos a quienes explota, esto es, no se circunscribe solo a las mujeres, sino también a toda identidad que no cumpla con los requisitos del hombre hegemónico y proveedor: negro, inmigrante, homosexual, etc-.

Tanto las mujeres -particularmente las de bajos recursos- como las identidades disidentes tienen menos posibilidades de acceder a mayores y mejores oportunidades en el mercado laboral y esto se debe a:

Los **estereotipos de género** que asignan arbitrariamente un rol social determinado –carreras a estudiar, puestos a ocupar- según los valores heteronormativos, que abonan a profundizar la división sexual del trabajo.

La **brecha salarial**, que expresa la desigualdad de los salarios según el género. Esta categoría implica el cálculo de la diferencia entre las remuneraciones promedio de los varones y las mujeres.

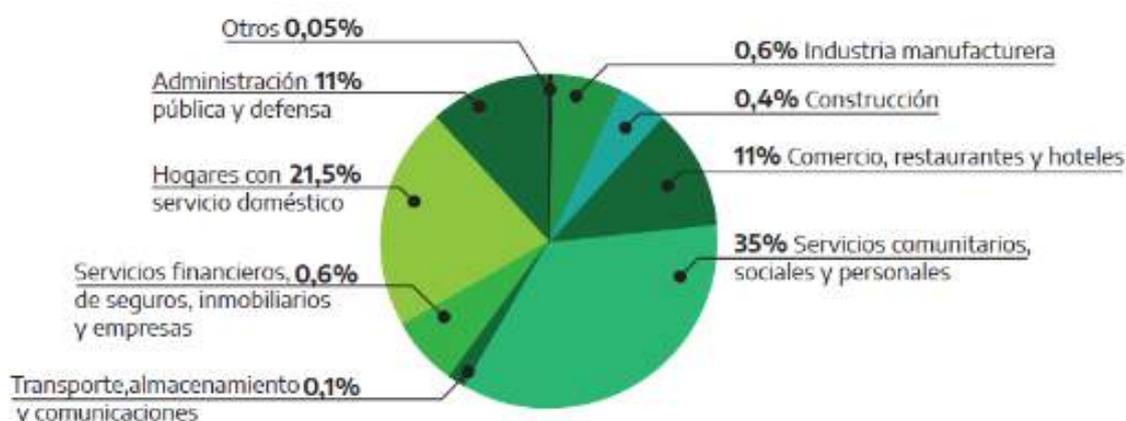


Uno de los factores explicativos de la brecha salarial entre géneros es la **segregación ocupacional horizontal**. Se denomina así a la inserción laboral diferencial asociada al género que opera entre varones y mujeres en la organización del mundo de trabajo, determinando que haya trabajos identificados con mujeres y otros con varones. Un ejemplo de ello es la predominancia de varones en el sector metalúrgico y la de mujeres en la docencia.

Esto se profundiza con el hecho de que existen muchas más ocupaciones y sectores productivos masculinizados que feminizados, por lo que las mujeres tienen menos opciones y oportunidades en el mercado laboral. Asimismo, los varones son mayoría en las actividades económicas con mayor reconocimiento socio-profesional y en los empleos con salarios más altos.

Como podemos observar en el siguiente gráfico de inserción ocupacional de las mujeres según rama de actividad, encontramos que más del 50% se distribuye entre los servicios comunitarios, sociales y personales (35%), y en hogares con servicio doméstico (21,5%). Con menor preponderancia, las mujeres se insertan laboralmente en la rama de comercio, restaurantes y hoteles (11%) y en la administración pública y defensa (11%). Ahora bien, observamos que el gráfico presenta proporciones en las cuales la participación de las mujeres es mínima: servicios financieros, de seguros, inmobiliarios y de empresas (0,6%), industria manufacturera (0,6%), construcción (0,4%) y transporte, almacenamiento y comunicaciones (0,01%).

GRÁFICO 4
Inserción ocupacional de las mujeres según rama de actividad



Fuente: Elaboración Atenea Centro en base a EPH INDEC - 1er. trimestre 2018

Hasta ahora solo podemos atisbar que hay ramas de actividad feminizadas y otras destinadas a ser ocupadas por varones. No obstante, al observar el siguiente gráfico de salario promedio por rama de actividad, encontramos que allí donde se gana más dinero, las mujeres no estamos.

GRÁFICO 5
Salario promedio por rama de actividad (\$)



Fuente: Elaboración Atenea Centro en base a SIPA - Mayo 2018

A su vez, el puesto que ocupan las mujeres puede ser analizado introduciendo otro indicador, la **segregación ocupacional vertical**. Este factor opera a través de los distintos niveles jerárquicos que pueden desempeñar los trabajadores y trabajadoras en sus ocupaciones.

Las brechas también se manifiestan en el tiempo destinado al trabajo. Las mujeres que trabajan de forma remunerada, en general lo hacen en empleos de tiempo parcial, lo que implica recursos económicos más limitados. Si se analiza el ingreso medio por hora de la ocupación principal, la inequidad salarial entre varones y mujeres tiende a desaparecer. Por lo tanto, el principal problema de la brecha salarial se sitúa en la cantidad de horas que trabajan varones y mujeres y en la distribución del tiempo dedicado a las tareas del hogar, las cuales recaen principalmente en las mujeres, como ya fue explicado anteriormente.

GRÁFICO 6
Ingreso medio por hora de varones y mujeres por edad



Fuente: Elaboración Atenea Centro en base a EPH INDEC - 1er. trimestre 2018

Otra de las categorías de la economía feminista es la de **suelo pegajoso**. Se denomina así a las fuerzas y barreras invisibles conformadas por dinámicas sociales que mantienen a las mujeres en la base de la pirámide económica: principalmente los estereotipos de género y las responsabilidades no compartidas. Sobre las mujeres recaen determinadas tareas no consideradas como trabajo por la sociedad, tema que abordamos anteriormente.

El no reconocimiento familiar y social de este trabajo, ubica a las mujeres en una condición de desigualdad a la hora de salir al mercado laboral. En la mayoría de los casos, son las mismas cargas afectivas y emocionales del ámbito doméstico las que terminan atrapando a las mujeres a lazos que le dificultan e impiden su salida y realización familiar lejos del ámbito familiar.

Este fenómeno refiere también a todas aquellas profesiones feminizadas, esto es la pérdida de valor y disminución de su salario. La división sexual del trabajo no solo asigna determinados puestos, cargos o roles en función del género, sino que valora los puestos de forma desigual, deslegitimando sistemáticamente aquellos asociados a las mujeres. **Esto significa que para alcanzar la equidad de género laboral no basta con repartir sin discriminación de género las distintas actividades, sino -y esta es la transformación simbólica más profunda por estar arraigada a nuestras prácticas sociales- a valorar la pluralidad de trabajos, recursos y saberes.**

El concepto **techo de cristal** alude a las barreras socioculturales invisibles, e imposibilidades materiales y simbólicas que limitan el crecimiento profesional de las mujeres en el ámbito laboral u organizaciones, restringiendo el acceso de las mismas a los espacios de toma de decisiones, a pesar de estar igualmente preparadas que los varones.

Es importante precisar que significa tanto para el movimiento feminista, como para esta corriente de pensamiento, acceder a un espacio de toma de decisiones. En este sentido, **la categoría techo de cristal presenta ciertas ambivalencias, debido a que ha sido apropiado por un sector del feminismo corporativo blanco o feminismo liberal que, lejos de tener intención de revertir las prácticas de desigualdad que imparte el sistema capitalista, no ha hecho más que “tercerizar la opresión” y “diversificar las jerarquías sociales”.**

Esta disputa por el sentido dentro del movimiento entre un feminismo huelguista y un feminismo corporativo está caracterizada por el perspicaz análisis realizado por las autoras que redactaron **Feminismo para el 99%. Un manifiesto:**

“Nuestra respuesta al feminismo de ir adelante es un feminismo del contragolpe. No tenemos ningún interés en quebrar el techo de cristal si eso significa dejar relegada a la gran mayoría limpiando sus restos. Lejos de celebrar que ahora haya mujeres con cargos altos en esas típicas oficinas de vista panorámica, lo que queremos es que ya no haya más cargos altos ni oficinas con vistas panorámicas” (Arruzza, C; Bhattacharya, T; Fraser Nancy, 2019: 27).

5.3. Feminización de la pobreza

La feminización de la pobreza es un fenómeno intrínsecamente relacionado con el no reconocimiento del trabajo reproductivo como trabajo asalariado y la desigual distribución de la organización social del cuidado.

El concepto, que refiere al predominio creciente de las mujeres entre la población empobrecida (Murguialday, 2006) en una sociedad capitalista y patriarcal, fue acuñado por primera vez hacia fines de la década de los años 70 en Estados Unidos. **Una de las problemáticas a desentrañar era problematizar estadísticamente la correlación existente entre el aumento de los hogares encabezados por mujeres y el deterioro de sus condiciones de vida en términos de pobreza.**

Hacia la década del 80, esta primera formulación fue objeto de crítica ya que el hecho de hacer la medición en torno a las jefas de hogares o a mujeres que maternan a edad temprana, circunscribía el análisis a las mujeres jefas de hogar, excluyendo a las mujeres pobres que no son jefas de hogar. A su vez, **el acento estaba puesto solo en la feminización y no tomaba las discriminaciones múltiples e interrelacionadas basadas en edad, raza, discapacidad, ubicación geográfica, orientación sexual o condición de migrante.**

Una de las dificultades para estimar la pobreza monetaria según el sexo, responde a que los instrumentos de recopilación y medición de los datos tienen una limitación intrínseca: se reducen al nivel de hogar. Por lo general, lo que sucede es que las herramientas carecen de información sobre las dinámicas que existen en el seno de los hogares, incluidos los patrones de consumo individuales y la información sobre el modo en que los recursos se reúnen y distribuyen entre los miembros de la familia (ONU).

A nivel mundial la inserción laboral de las mujeres se ubica alrededor de 26 puntos porcentuales por debajo de los hombres; asimetría que guarda una estrecha relación con la feminización de las prácticas de cuidado, que impiden a las mujeres disponer de tiempo para salir al mercado laboral. **A esta inserción desigual, se le suma la persistente exposición al acoso sexual, discriminación o violencia física y simbólica, factores que limitan aún más las oportunidades de acceso al mercado laboral y crecimiento profesional y económico de las mujeres.**

La feminización de la pobreza es un fenómeno que se acentúa en América Latina, donde otras variables estructurales (históricas, sociales, económicas y étnicas) la profundizan. El Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe de la CEPAL desarrolló un índice de feminidad en hogares pobres, que compara el porcentaje de mujeres pobres de 20 a 59 años, respecto de los hombres pobres en esa misma franja. Este indicador mostró que los esfuerzos de reducción de la pobreza en la región no han beneficiado de igual manera a hombres y mujeres, ni ha tenido el mismo ritmo, y que finalmente los hogares pobres concentran una mayor proporción de mujeres en edades de mayor demanda productiva y reproductiva. En 2017, por cada 100 hombres viviendo en hogares pobres en la región, habían 113 mujeres en similar situación, esto evidencia la falta de autonomía económica de las mujeres, quienes en ausencia de otros ingresos del hogar son más proclives a estar en situación de pobreza, situación que se agudiza en hogares con mayor presencia de niños y niñas.

5.4. La economía feminista y la estadística

Si bien la estadística ha realizado grandes aportes a la economía, esta corriente de pensamiento advierte las limitaciones existentes que posee como herramienta, tanto en lo que refiere a su implementación como a otras que se desprenden de sus propias características.

Una de esas limitaciones es la división binaria “varón/mujer”, que no contempla las identidades sexo-genéricas disidentes tales como la población trans o las personas que no se identifican con ninguno de los géneros, invisibilizando las condiciones materiales y económicas que atraviesan.

5.5. Propuestas de la economía feminista

Como pudimos observar, la apuesta de esta corriente de pensamiento es vivir en una economía en que la mercantilización sea cada vez menos central y las formas de gestión de la vida menos individuales. A su vez, que haya una simultánea reorganización de los trabajos socialmente necesarios. Para la economía feminista también es necesario definir cuales son los trabajos que son imprescindibles para el logro de ese buen convivir, y construir otras formas de valoración y reparto, en ruptura con las actuales que se dan bajo parámetros capitalistas, antropocéntricos, heteropatriarcales y colonialistas.

A continuación, se presentan las prácticas y propuestas ya existentes, sintetizadas por la economista española, Amaia Pérez Cobo, a **nivel macro** (referido al conjunto del sistema económico), a **nivel meso** (el que hace referencia a las instituciones económicas específicas, desde las políticas públicas a los diversos mercados) y el **nivel micro** (el de las vivencias concretas de las personas)²⁰.

Propuestas y prácticas de subversión a nivel macro	<ul style="list-style-type: none"> → Resistencia a la penetración de la lógica de acumulación a nuevos territorios (defensa de los comunes, lucha contra tratados de libre comercio e inversión). → Desfinanciación de la economía. → Lucha contra los corsés austericidas, fin del dogma del déficit cero. → Auditoría ciudadana de la deuda: no debemos, no pagamos. → Visibilización de los cuidados y lucha contra su papel como colchón oculto del sistema.
Propuestas y prácticas de subversión a nivel meso	<p>Mercado laboral</p> <ul style="list-style-type: none"> → Medidas contra las discriminaciones y por el empleo decente. → No es una lucha por dinero, sino contra el trabajador hongo²¹. → Prioridad de los derechos de conciliación, pero: no solo para las mujeres y familias nucleares y no para maquillar el conflicto capital-vida. → La emancipación no está en el empleo, la subversión está en el fin del trabajo asalariado y su contracara, los cuidados invisibilizados.

20. Este cuadro figura en “Espacios económicos de subversión feminista” de Amaia Pérez Cobo, en el libro “Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas”.

21. Las autoras denominan trabajador hongo al trabajador que necesita el mercado, aquel que no tiene necesidades de cuidados propios ni responsabilidades de cuidados sobre otras personas, sino que acude emocional y físicamente sano cada día, plenamente disponible y flexible para las necesidades de la empresa.

Propuestas y prácticas de subversión a **nivel meso**

Política fiscal y lo público

- Reforma fiscal profunda y progresiva, revisada desde la perspectiva feminista y que garantice disponibilidad de recursos.
- Férrea defensa crítica de lo público: para la economía feminista el horizonte no está en el Estado de bienestar, pero lo público es imprescindible en la garantía del buen convivir: defensa y ampliación de lo que hay. Acercar lo público a lo común. Garantía de la igualdad y la diversidad. Mecanismos colectivos de corrección de privilegios.
- Presupuestos sensibles al género/participativos/con enfoque de bienestar.

Economía social y solidaria

- ¿Es social y solidaria y/o feminista?
- ¿Qué papel tiene el dinero? - Monedas sociales/locales

Espacios autogestionados y desmercantilizados

- Hacia la resolución colectiva y no mercantilizada de las necesidades.
- Ensayar formas de reorganización de los trabajos.
- Desobediencia a la legalidad y combate a la propiedad privada.

Reforma agraria

- La tierra al servicio del bien común, la tierra para quien la trabaja.
- Reconocer el protagonismo de las mujeres campesinas.
- Agroecología y soberanía alimentaria.
- Recampesinización de la sociedad.

Propuestas y prácticas de subversión a **nivel micro**

Desobediencia diaria al género

- Desobedecer las dimensiones económicas de la matriz heterosexual.
- Reconocer la dimensión económica de la desobediencia en materia de deseo sexual, identidad de género, amor y relaciones.
- Somos sujetos dañados. Rebelarnos para construir una lógica ecológica del cuidado.

Erosión de la división sexual del trabajo en las prácticas cotidianas

- En las parejas, en los hogares y todo tipo de espacios de convivencia y trabajo.
- ¿Recuperar espacios para pensar colectivamente cómo hacerlo?

Una revolución silenciosa de la economía en el día a día

- Construcción cotidiana y colectiva de otros sentidos del vivir bien (consumo, maternidad, formas de convivencia).
- Formas de vida ecológicamente sostenibles.

→ Conclusiones

El Instituto Nacional de Capacitación Política (INCaP) tiene por objetivo promover la formación, el debate, el intercambio y la participación de múltiples actores sociales. Para esto, el INCaP se ha propuesto brindar herramientas para repensar la soberanía política, la independencia económica y la justicia social en el siglo XXI. En ese marco es que, consideramos fundamental presentar las propuestas que hacen los feminismos latinoamericanos y decoloniales, frente a la crisis de este modelo de organización que destruye el medio ambiente y la vida.

Así es que, este cuadernillo ha buscado aportar algunas herramientas teóricas y epistemológicas para pensar la actualidad, desde perspectivas que se corran del antropocentrismo occidental como categoría política fundamental. A partir de la presentación de contenidos basados en las contribuciones del pensamiento y la práctica de los feminismos populares y el pensamiento decolonial, buscamos que las y los lectores sigan fortaleciendo sus prácticas académicas, políticas y territoriales.

En ese sentido, queremos retomar algunas de las preguntas planteadas a lo largo de este texto, que consideramos ejes fundamentales para seguir interpelándonos como agentes estatales, militantes y dirigentes, como organizaciones políticas, sindicales o partidarias, y como organizaciones de la sociedad civil e instituciones educativas:

¿Cómo se configuró el mundo para que la especie humana se presente como superior al resto de las especies?, ¿la competencia es el único modo que existe para relacionarnos?, ¿quién es el sujeto hegemónico de las ciencias? y ¿por qué unas vidas valen más que otras?, ¿cómo es que a veces no prestamos atención a las personas que están en situación de extrema vulnerabilidad y pobreza en nuestro país?

¿Cómo pensar la relación entre lo humano, lo no humano y el vínculo con la Naturaleza desde un enfoque diferente al que propone la Colonialidad/Modernidad occidental?, ¿cómo recoger y hacer nuestras las cosmovisiones andinas e indígenas de Nuestra América para comprender el tiempo y la historia?, ¿cómo descolonizar el poder para construir formas de autoridad más colectiva? y ¿cómo generar conocimiento desde relaciones intersubjetivas despojadas de racismo y sexismo?

¿Qué implicancias tuvo la construcción de “lo nacional” en nuestro país?, ¿qué lemas del antagonismo “civilización-barbarie” siguen estructurando a nuestros Estados latinoamericanos y al Estado argentino?, ¿quiénes son deshumanizados hoy por los discursos y el ejercicio del poder?, ¿es posible contener o neutralizar los discursos y proyectos políticos que persiguen la eliminación o exclusión de una otredad construida como barbárica y monstruosa?

¿Quién responde por la destrucción del ecosistema?, ¿quién es responsable por los efectos del Antropoceno? En el modelo económico de distribución de bienes y servicios fundado a partir del establecimiento de un sistema mundo occidentalocéntrico, ¿qué lugar tienen los países “del norte” y qué lugar tenemos los países “del sur”? En el actual contexto geopolítico, ¿quién es deudor y quién acreedor en materia ambiental? Y ¿qué impacto tienen en nuestros pueblos y territorios las nuevas formas de colonialismo?

¿Qué responsabilidades individuales y colectivas tenemos en construir una organización social del cuidado diferente?, ¿es el Estado el que de forma recaudatoria deberá remunerar esta tarea?, ¿cómo seguir formulando políticas públicas de cuidado desde una mirada integral y articulada con otras políticas?, ¿cómo avanzar en una economía social y solidaria y/o feminista? y ¿cómo recuperar espacios para pensar colectivamente estas preguntas/respuestas después de la pandemia?

Desde el equipo académico del INCaP, deseamos que este cuadernillo haya resultado en una herramienta para problematizar esta matriz patriarcal y colonialista en que se erige la cultura occidental, y el impacto que eso tiene hoy en nuestra organización social y estatal. Asimismo, que estas ideas permitan, de a poco, desentrañar y deconstruir el paradigma dominial y el modelo cartesiano desde el cual se instituyeron la ciencia y la tecnología modernas, que ven a la persona humana separada de la naturaleza, para generar modelos de pensamiento y construcción política más equilibrados y justos.

El sistema económico capitalista y todo el armazón cultural que lo recubre, se han expandido sin tener en cuenta que la vida humana tiene dos insoslayables dependencias materiales: la de la naturaleza y sus límites, y la de la vulnerabilidad de la vida humana que hace a la imposibilidad de vivir en solitario. El contexto de la pandemia global por el virus del COVID-19 nos obliga a repensarnos y aprender a narrarnos por fuera del paradigma occidental y antropocéntrico. Y el ecofeminismo y la economía feminista, nos aportan elementos para pensar al valor intrínseco de la Naturaleza y nuestro vínculo con ella.

Bibliografía

- Alimonda, H. et al. (2017): "Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana, y rearticulación epistémica"; en CLACSO Biblioteca Virtual. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20171030104749/GT_Ecologia_politica_Tomo_II.pdf (Recuperado el 22/06/2021)
- Arriagada Oyarzún, et. al. (2019): "Apuntes iniciales para la construcción de una Ecología Política Feminista de y desde América Latina"; en *Polis Revista Latinoamericana* N° 54. Santiago, Chile.
- Arruza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi; Fraser, Nancy (2019): *Feminismo para el 99%. Un Manifiesto*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Brienza, Hernán (2019): *La Argentina imaginada: una biografía del pensamiento nacional*, Argentina: Aguilar.
- Carrasco Bengoa, C; Díaz Corral, C. (2018): *Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas*. Buenos Aires: Editorial Madreselva.
- Constitución del Ecuador. Año 2008. Disponible en: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf> (recuperado el 23/03/2020).
- Danowski, Déborah & Viveiro de Castro, Eduardo (2019): *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Díaz Corral, Carme (2018): *Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas*. Buenos Aires: Editorial Madreselva.
- Entrevista a Pierre Bourdieu. *La lógica de los campos: habitus y capital*. Disponible en: <https://sociologos.com/2013/06/23/entrevista-a-pierre-bourdieu-la-logica-de-los-campos-habitus-y-capital/> (Recuperado el 22/06/2021)
- Falcón, Ricardo (2011): "Izquierdas, régimen político, cuestión étnica y cuestión social en Argentina (1890 -1912)"; en *Anuario Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario*, Segunda Época (1986 - 1987).
- Federici, Silvia (2013): *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia. (2018): *El patriarcado del salario. Críticas feministas al Marxismo*. Rosario: Ediciones Las Martas.
- Feierstein, Daniel (2014): *El Genocidio como Práctica Social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Feinmann, José Pablo (1998): *La sangre derramada*, Buenos Aires: Ariel.
- Ferrer Aldo (2004): *La economía argentina. Desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica.
- Galasso, Norberto (2010): *Felipe Varela y la lucha por la unión latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- García Linera, Álvaro (2008) "La Potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia". *CLACSO co-ediciones y Prometeo Libros*. Buenos Aires, Argentina.
- Glissant, Édouard (2016) "Introducción a una poética de lo diverso". Grupo Editorial Cinca. Madrid, España.
- Gudynas, Eduardo (2011): "Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo"; en *Revista América Latina en Movimiento*, N° 462. Quito, Ecuador.
- Gudynas, Eduardo (2015): *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Haraway, Donna (2019): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Haraway, Donna (1999): La promesa de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles; en *Revista Política y Sociedad*, 30 (1999), Madrid (PP. 121-163). Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/27585549_Las_promesas_de_los_monstruos_Una_politica_regeneradora_para_otros_inapropiadosble
- Herrero, Yayo (2018): "Economía ecológica y economía feminista: un diálogo necesario"; en Carrasco Bengoa, Cristina; Díaz Corral, Carme (eds.). *Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas*. Buenos Aires: Editorial Madreselva.
- Infoleyes. Año 2009. Disponible en: <https://bolivia.infoleyes.com/articulo/9620> (recuperado el 23/03/2020).
- Jauretche, Arturo (1984): *FORJA y la década infame*, Buenos Aires: Peña Lillo.

- LaDanta LasCanta (2017): "De la teología al antiextractivismo: ecofeminismo en Abya Yala"; en *Revista Ecología Política*. Disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10152> (Recuperado el 22/07/2021)
- LaDanta LasCanta (2017): "El Faloceno: redefinir el Antropoceno desde una mirada feminista"; en *Revista Ecología Política*. Disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=9705> (Recuperado el 22/07/2021)
- Lugones, María (2008): "Colonialidad y Género" en *Revista Tabula Rasa*, N°9. Bogotá, Colombia.
- Marzonetto, Gabriela Lucía; Rodríguez Enríquez, Corina (2017): "La coordinación institucional de políticas de cuidado infantil en la Argentina: desafío necesario para el abordaje de las desigualdades"; en *Sociedad de Economía Crítica; Cuadernos de Economía Crítica*. Págs. 43-49.
- Míguez, María Cecilia (2013): "¿Anticomunistas, antiestadistas, antiperonistas?: la "nacionalización" de la doctrina de seguridad nacional en la Argentina y la legitimación del golpe de Estado de 1966."; en *Revista S.A.A.P. Volumen 7. N° 1*.
- Murguialday, Clara. (2006): *Feminización de la pobreza*. 2006. Disponible en: www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/99. (Recuperado el 15/03/10).
- Murillo, Susana (2012): *Posmodernidad y neoliberalismo. Reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Oszlak, Oscar (1982): "Reflexiones sobre la formación del Estado y la construcción de la sociedad argentina"; en *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales, volumen XXI*. Buenos Aires: IDES.
- Pérez Orozco, Amaia (2018): "¿Espacios económicos de subversión feminista?"; en Carrasco Bengoa, Cristina; Díaz Corral, Carme (eds.). *Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas*. Buenos Aires: Editorial Madreselva.
- Preciado, Paul B. (2019): *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Buenos Aires: Anagrama.
- Quijano, Anibal (2012): "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder en *Revista Viento Sur*, N° 122.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) "Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". Editorial Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.
- Rodríguez Enríquez, Cortina (2018): "Economía del cuidado y desigualdad en América Latina: Avances recientes y desafíos pendientes"; en Carrasco Bengoa, C; Díaz Corral, C. (eds.): *Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas*. Buenos Aires: Editorial Madreselva.
- Rosa, José María (2008): *La Guerra del Paraguay y las Montoneras*. Buenos Aires: Editorial Punto de Encuentro.
- Salemi, Ma. Ivana (2015): "Década ganada y nuevas demandas democráticas en América Latina"; en *Revista Política Latinoamericana*, N° 1 (julio-diciembre 2015). Buenos Aires, Argentina.
- Scalabrini Ortiz, Raúl (1973): *Tierra sin nada, tierra de profetas*, Buenos Aires: Plus Ultra.
- Semillero de Investigación YALPAY (2020). *Pandemia. Historias del daño*. Buenos Aires: Madreselva.
- Svampa, Maristella (2019): "El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur"; en *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana N° 84*. Maracaibo, Venezuela.
- Svampa, Maristella (2015): "Feminismos del Sur y ecofeminismo"; en *Nueva Sociedad*, N° 256 (127-131). Disponible en: <https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo/> (Recuperado el 20/07/2021)
- Trias, Vivian (1975): "El Paraguay de Francia el Supremo a la Guerra de la Triple Alianza"; en *Colección Cuadernos de Crisis*. N° 19. Buenos Aires: Editorial del Noroeste.
- Tsing, Anna; Swanson, Heather; Gan Elaine & Bubandt, Nils (2021): *Cuerpos caídos dentro de cuerpos*; en *Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*. Centro Cultural Kirchner. Disponible en <https://cck.gob.ar/wp-content/uploads/2019/12/07-Tsing-swanson-gan-bubandt.pdf>
- Wittig, Monique "El pensamiento heterosexual". Livertá Ediciones.

Teoría crítica y propuesta política: las claves de la economía feminista y el ecofeminismo



INCaPminterior

Seguinos para
estar al tanto sobre
cursos y capacitaciones

Leandro N. Alem N° 168, 5to Piso CABA [CP C1003AAP]
Tel.: 011 - 4346-1545 | incap.institucional@mininterior.gob.ar