

AUTORA: ROSSANA BLANCO FALERO

TÍTULO

RELATOS FEMINISTAS SOBRE SUS FIGURAS MATERNANTES. LEGADOS PARA UNA VIDA VIVIBLE

TESIS DE DOCTORADO

CARRERA: PROGRAMA DOCTORADO EN PSICOLOGÍA


TRIBUNAL EVALUADOR: DRA. DEBORAH IMHOFF, DR. MATÍAS DREIZIK, DRA. GABRIELA SALOMONE

DIRECTORA: DRA. ANA MARÍA FERNÁNDEZ

Tipo de licencia

Relatos de feministas sobre sus figuras maternantes. Legados para una vida vivible © 2023 by Rossana Blanco Falero is licensed under [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)





*Relatos de feministas sobre sus figuras maternantes.
Legados para una vida vivible*

Autora: Rossana Blanco Falero

Directora de tesis: Dra. Ana María Fernández (UBA)

Tesis para optar por el título de Doctora en Psicología en el marco de la Carrera de Doctorado en Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba

Marzo, 2023

Imagen de portada: *El Recreo* (1924). Petrona Viera. Soporte textil. Técnica: pintura al óleo. Dimensiones: Longitud = 90 cm., Ancho = 86 cm.

Esta investigación fue evaluada y financiada por la Agencia Nacional de Investigación e Innovación mediante su programa de apoyo a la realización de estudios doctorales en el exterior en modalidad Sándwich bajo el código POS_EXT_2019_1_160950.

«Parte de lo que dice nuestro dolor—si nuestro dolor hablase—, parte de lo que implica ese dolor, es que las vidas que se han perdido deberían haber tenido la oportunidad de vivir, de aspirar a una vida que no fuera de continuo sufrimiento y desplazamiento, sino una vida vivible, una vida que le permitiera a una persona querer la vida que le ha sido dada para vivir».

JUDITH BUTLER (2020, p. 41)

«Hay que arrogarse el derecho de querer cambiarlo todo, poner potencias deseantes en acción..., y saber entender como victoria que habremos de correr los bordes de lo posible..., al menos, lo más posibles».

ANA MARÍA FERNÁNDEZ (2021, p. 597)

*A las luchas todas, las grandes y visibles, las múltiples y anónimas,
a quienes se empeñan en afirmar unas vidas justas, deseables y vivibles.*

A las luchas feministas, que no dejan de encender fuegos.

Agradecimientos

A la educación pública que me alojó y enseñó durante toda mi vida. A la Universidad de la República, mi casa. A la Universidad Nacional de Córdoba, por brindarme la hospitalidad necesaria para realizar mi formación doctoral.

A las luchas feministas que insisten en inventar otros modos de ver y de vivir más libres y humanos. A les compañeres todes con quienes he compartido la potencia de los encuentros. A les que prestaron sus voces y experiencias en los relatos de esta investigación.

A la Dra. Ana María Fernández, la directora de esta tesis, por su exigente y amoroso magisterio y el interés vivo hacia mi trabajo, aliciente fundamental para hacerlo posible. Gracias, Ana, por haber estado presente en mi vida a través de tus escritos desde mi temprana juventud.

Al grupo de tesistas coordinado por la Dra. Ana María Fernández que fue espacio de aprendizajes, discusiones y lecturas compartidas en inolvidables encuentros sucedidos mes a mes a lo largo de este proceso.

A la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII) que me brindó apoyo concediendo la beca doctoral. A la Dra. Gabriela Etchebehere Arenas, responsable de mi trabajo doctoral ante ANII, quien me acompañó y orientó.

A les colegas del Instituto de Psicología, Educación y Desarrollo Humano de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República con quienes comparto la tarea diaria de hacer lo universitario.

A mis maternantes. A Alba, mi madre, por la certeza de su amor. A Tita, mi abuela paterna, por su fortaleza ejemplar. A Teresa, mi abuela materna, por el recuerdo lejano e imborrable de su mirada cariñosa. A las tías con las aprendí la importancia de compartir la risa. Gracias por el amor, la fuerza y la risa.

A mi hijo Luca, por la experiencia vital e intensa de ser su madre. Por su sonrisa, sus abrazos y sus ironías interpelantes.

A mi hermano Pipo, por sus visitas espontáneas donde siempre se hacen presentes las preguntas hacia mis proyectos y tareas. A su compañera de vida, Carolina, por tantos momentos compartidos. A mi sobrina, Darma, por el regalo de su inteligencia y generosidad.

A Lili, compañera amorosa, por su cuidado y su colaboración en este proyecto doctoral mediante la escucha de mis reflexiones, la expresión de sus opiniones y la búsqueda de las cajitas y las velas que me alojaron y alumbraron.

A los amigos de la vida, de ahora, de antes, de algún momento, de siempre, por ser presencia ante las soledades y permitirme la experiencia de la cercanía.

A Gabriela, por su atenta y dedicada tarea en la corrección final de esta tesis.

Resumen

Esta tesis explora las relaciones entre experiencia biográfica con las figuras maternantes y procesos de subjetivación feminista a través de los relatos de feministas activistas en Uruguay durante la segunda década del siglo XXI. La pregunta de investigación interroga acerca de acciones minimales, palabras y prácticas de las figuras maternantes que les relatantes reconocen como significativas desde unas posiciones políticas feministas. Figuras maternantes refiere a madres, a abuelas, a tías, hermanas mayores entre otras posibilidades, por lo cual su definición no está asociada a los determinismos biológicos, sino a la experiencia biográfica de quien relata. En esta investigación los relatos refieren a madres, tías, abuelas, bisabuelas, hermanas mayores, compañeras que sostienen, amigas que están allí para los disfrutes y los malos momentos.

A partir de estos objetivos, se optó por un diseño metodológico cualitativo con enfoque biográfico y desde los relatos de vida, entendiendo que tal enfoque habilita la comprensión de relaciones entre experiencias biográficas y procesos de subjetivación, entre experiencia singular y experiencia de lo social e histórico. Se realizaron dos entrevistas grupales y nueve entrevistas biográficas con activistas feministas residentes en distintas regiones del país entre septiembre del año 2020 y octubre del año 2021. El rango etario de las personas seleccionadas osciló entre los 26 y 38 años. Se trata de personas que poseen educación media o terciaria; realizan trabajos vinculados a la educación, la informática, las artes, la comunicación, la atención a la discapacidad y emprendimientos autogestivos. Sus contextos familiares de origen presentan configuraciones conyugales y monoparentales a cargo de la figura materna, así como expresan distintas situaciones socioeconómicas y laborales (empleo en bancos estatales, empresas y organismos públicos, industria, sector servicios, trabajo por cuenta propia). Las edades de las maternantes referidas oscilan entre los 50 y 70 años.

El tratamiento del material obtenido permitió establecer tres dimensiones analíticas: la habilitación a la disposición de sí, la importancia de la dimensión colectiva y el carácter político de los cuidados. La primera de estas dimensiones destaca la importancia de los consejos y las habilitaciones de las maternantes para vivir unas vidas en que sean posibles los deseos y los proyectos propios más allá de

los condicionamientos patriarcales referidos a la conyugalidad y la maternidad. La segunda, a la importancia de la amistad y de los lazos entre madres, tías, abuelas, primas, hermanas, amigas y compañeros para inventar la potencia de los encuentros que cuide de la soledad y la fragilización producto de las violencias patriarcales y capitalistas. La tercera reconoce el carácter político del cuidar y los entiende como unas prácticas de la presencia y el no desentendimiento de la vulnerabilidad de la vida humana. Prácticas políticas de la amorosidad que insisten en la no indiferencia, en afirmar y defender la vida dentro de contextos capitalistas y patriarcales que se empeñan en fragilizarla y desecharla.

A partir de estas comprensiones, este estudio sostiene que estas palabras y prácticas relatadas pueden entenderse como acciones minimales e insistentes que persisten en su deseo de unas vidas más justas y deseables de ser vividas. Unas vidas en las cuales los deseos y los proyectos propios tengan su lugar, en las que haya otros con quienes inventar la potencia de los encuentros, en que los cuidados estén presentes ante la vulnerabilidad y la soledad. Se sostiene que estos relatos dicen de unos legados que contribuyen a una vida vivible.

Palabras clave: feminismos, experiencia, relato de vida, maternidades, legados, vida vivible.

Tabla de contenidos

Introducción	12
I. ¿De qué trata esta tesis?	20
1.1. Del tema al problema de investigación	20
1.2. Objetivos generales y específicos	23
1.3. ¿Por qué las maternantes?	23
1.4. Algunas discusiones acerca de las figuras de las madres en clave feminista	25
1.5. Lo personal es político. La politización feminista de lo público y lo privado	38
1.6. Prácticas colectivas feministas y subjetivación política	42
1.7. La cuestión de los legados	46
II. Contexto socio-histórico: trazos feministas entre el Siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI en Uruguay	49
2.1. El Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay	57
2.2. Las Alertas Feministas	60
2.3. Multitud de feminismos	62
2.4. La proclama colectiva en la experiencia de los feminismos de la multitud	64
2.5. El camino de los Encuentros: desde el Encuentro de Mujeres de Uruguay al Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay	67
III. Los caminos del método. Hacer para saber	69
3.1. Los puntos de partida	70
3.2. La opción por el Enfoque Biográfico	72
3.3. Experiencia y relato biográfico	75
3.4. Criterios en la elección de participantes en la investigación	81
3.5. Los ambientes	85

3.6. Los instrumentos: entrevistas grupales, las entrevistas biográficas, memos y notas de campo	89
3.7. Características de las personas entrevistadas	94
3.8. De la experiencia de la investigadora: entre penumbras y cajitas	98
3.8.1. La cajita de las madres	101
3.8.2. Entre penumbras	104
3.8.3. Las velas encendidas	107
IV. Bitácora de análisis	111
4.1. ¿Quiénes relatan?	121
V. Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades	125
5.1. La conveniencia de la no dependencia. Los sentidos de la dependencia	127
5.2. Advertencias sobre el carácter sexuado de la dependencia. Cautelas sobre el contrato matrimonial y la maternidad	132
5.3. Habilitaciones a las prácticas de sí	142
5.3.1 Animarse a perseguir los propios proyectos	143
5.3.2 Disponer y cuidar del cuerpo	147
5.4. La cocina, ese lugar político	149
VI. La importancia política de las otras. Disposición de sí y reconocimiento	152
6.1. Las relaciones entre la autonomía y la relación con las otras: la amistad como práctica política	155
6.2. Polentearse con otras para disponer de sí: la potencia de los encuentros	164
6.3. Entre compañeros: contención, cuidado y reconocimiento	169
VII. El cuidado es político. Prácticas para una vida vivible.	181
7.1. Cuidar, enseñar y curar. Los cuidados: entre la invisibilización y la centralidad	184

7.2. Los cuidados: prácticas de la interdependencia	194
7.3. La solidaridad: el cuidado ante la adversidad	201
7.4. Cuidar y defender la vida. Por unas prácticas de la no indiferencia	206
VIII. Consideraciones finales	211
8.1. Discusiones para una vida vivible	211
8.2. Conclusiones	217
IX. Referencias	220

Introducción

Esta tesis trata sobre actos minimales, palabras y prácticas de las figuras maternantes que pueden entenderse como legados políticos desde la experiencia y comprensión relatada por las feministas activistas participantes en esta investigación. La pregunta que guió la investigación fue la siguiente: ¿qué palabras y que prácticas de las figuras maternantes pueden ser reconocidas por les activistas feministas participantes como importantes y significativas desde su posición política como feministas? El objetivo fue explorar a través de los relatos de les activistas las relaciones entre los procesos de subjetivación política feminista y las experiencias biográficas respecto a las figuras maternantes. Entiende que las figuras maternantes se acuerpan en madres, abuelas, tías, hermanas, amigas, compañeres, es decir, no se rige en biología y parentescos, sino en la experiencia de quien relata. Sostiene que las figuras de la madre, las maternidades y sus ejercicios son cuestiones políticas inscritas en el contrato sexual del orden patriarcal y capitalista en Occidente y, por lo tanto, se trata de temas con importancia política para los feminismos. Sitúa estas preguntas y objetivos en un contexto socio-histórico específico, el de las luchas feministas que se despliegan en la segunda década del siglo XXI en Uruguay, la región y a lo ancho del mundo.

Desde el punto de vista metodológico se optó por un diseño cualitativo anclado en el enfoque biográfico narrativo desde la perspectiva de los relatos de vida, entendiendo que tal enfoque habilita la comprensión de las relaciones entre experiencia biográfica y procesos de subjetivación política, entre lo singular y lo social e histórico. Los instrumentos utilizados para acceder a los relatos fueron las entrevistas grupales y las entrevistas biográficas. De este modo, se realizaron dos entrevistas grupales en espacios de politicidad feminista y nueve entrevistas biográficas a feministas activistas de los ambientes seleccionados. Es un trabajo que toma como punto de partida estos relatos de la experiencia que se producen desde un presente feminista y abre interrogación acerca sobre el valor político de estos actos minimales contenidos en palabras y prácticas de las figuras maternantes.

Estas interrogaciones tienen sus condiciones de posibilidad en la experiencia de la investigadora como activista feminista que habita algunos espacios de politicidad feminista en la segunda década del siglo XXI en Uruguay, especialmente a partir del Primer Encuentro de Feminismos en noviembre del año 2014 en Montevideo, donde

se inventaron las Alertas Feministas. Las Alertas, invención de la asamblea de cierre de este evento, buscaron establecer que ningún femicidio o violencia extrema hacia las mujeres nos iba a ser indiferente, que cada vez que una fuese asesinada por ser mujer se salía a tomar la calle en un lapso de 48 horas. La primera Alerta ocurrió apenas unos días después de la invención de la medida y éramos algunas, ni tantas ni tan pocas, en la Plaza Independencia, en el centro de la ciudad de Montevideo. Sin embargo, en los meses subsiguientes, las Alertas ganaron numerosas ciudades y localidades del interior del país y, en ese sentido, es posible decir que motorizaron experiencias de politización feminista y posibilitaron el surgimiento de experiencias colectivas con distintos niveles de organización.

Estas experiencias ubican a la investigadora en instancias colectivas, rondas bajo techo o bajo el cielo en las cuales les compañeres se expresan sobre distintas cuestiones referidas a las violencias producidas en los contextos capitalistas y patriarcales y sus efectos en la vida de todos los días. En estas prácticas políticas de la conversación sucede que se habla de las condiciones estructurales de explotación y opresión capitalista y patriarcal, a la vez que se producen comprensiones sobre cómo cada quien vivencia esas condiciones en su singularidad. De este modo, se politizan las experiencias vividas en los ámbitos laborales, educativos, institucionales, gremiales, en las calles, en las familias, en los vínculos sexo-afectivos. En estas prácticas políticas de la conversación se reinventa una y otra vez aquello de «lo personal es político» y se producen procesos de concienciación que habilitan la posibilidad de leer la propia historia dentro de las coordenadas sociales amplias en las que se inscribe lo que permite su historización y politización.

En estas prácticas de la conversación y la concienciación feminista, en las que se discuten acciones políticas en los espacios públicos a la vez que se expresan voces de la experiencia singular y sus afectaciones, la investigadora se vio interpelada por la recurrente alusión a distintas figuras femeninas provenientes del entorno familiar y cercano por parte de activistas. Palabras que decían de las madres, de las abuelas, de las tías, de las hermanas mayores. En ocasiones, tales palabras referían a deseos de desidentificación, de no querer pasar por las mismas violencias y opresiones, de no admitir en la propia vida aquello que, desde su perspectiva, las otras soportaron. Sin embargo, junto a estas expresiones, se escucharon otras que decían del reconocimiento de actos y palabras acontecimentales e infinitesimales de resistencia, de invención de libertades, de cuidado y sostén de la vida por parte de esas figuras

maternantes. Quienes relatan parecían estar realizando una especie de *insight*; aquí y ahora, desde un presente de politización feminista puedo ver de este modo esos actos y palabras de las maternantes, puedo entenderlos como acciones políticas que han tenido la potencia de sembrar una semilla, de decir que había posibilidad de otros destinos más allá de las estipulaciones patriarcales.

Es a partir de estas experiencias de la investigadora que surgen las preguntas germinales de esta investigación, es en estos encuentros donde nace el deseo de investigar acerca de cómo nos relacionamos las feministas con nuestros linajes de madres, de abuelas, de tías, de hermanas mayores, cómo habitan en nuestro presente y cómo resignificamos sus palabras y sus actos. De este modo, a mediados del año 2016 se comienza a construir un primer borrador del proyecto de investigación doctoral que fuese postulado en marzo del año 2017 ante el Doctorado de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba y admitido en agosto del mismo año.

Al mismo tiempo que la investigadora daba estos pasos en el mundo académico, los feminismos estallaban en la multitud de las marchas del 8 de marzo, y de los 3 de junio. Igualmente florecían multitud de pequeños colectivos que se nombraron *feministas*. Agrupaban personas, mujeres y disidencias, cortaban calles, diseñaban e imprimían fanzines, pintaban pancartas, escribían en foros, en redes sociales, en la prensa, ponían la voz y el cuerpo ante las cámaras televisivas y los programas radiales. Multitudes de feminismos en los feminismos de la multitud.

La investigadora se acuerpó en estas experiencias a la vez que entre caminos de lecturas: Ana María Fernández, Emilce Dio Bleichmar, Silvia Tubert, Graciela Sapriza, Alicia Lombardi, Adrienne Rich, Luisa Muraro, Jessica Benjamin, Judith Butler, entre otras. Los cursos en el marco del programa de doctorado supusieron experiencias nutritivas para la reflexión sobre los supuestos teóricos y metodológicos del proyecto inicial y contribuyeron a transformarlo y enriquecerlo. La dirección académica con la Dra. Ana María Fernández, mediante el dispositivo grupal de tesis, fue espacio de debate teórico y político a la vez que de sostén y orientación. Este dispositivo de supervisión grupal es de frecuencia mensual y en cada una de las oportunidades una tesis presenta sus avances mediante el envío previo del material a discutir. Asistí a estos encuentros grupales entre julio del año 2019 y diciembre del 2022, presentando mis avances en nueve oportunidades. De cada una de ellas me llevé preguntas, desafíos, contribuciones, indicaciones y alicientes.

La irrupción de la pandemia por Covid-19 que llegó a nuestra región entre febrero y marzo del año 2020 fue sin duda un evento que marcó el desarrollo de la tarea empírica. En efecto, los instrumentos de construcción de los datos, es decir, las entrevistas grupales y las entrevistas biográficas, implican encuentro cara a cara con las personas en un espacio físico de cercanía y todo esto estuvo limitado por la situación de emergencia sanitaria. La pandemia supuso que los colectivos y espacios de confluencia feministas tuvieran que transformar sus modos de reunirse, cambiar sus frecuencias y espacios. Las dos entrevistas grupales y las nueve entrevistas biográficas de esta investigación se realizaron entre octubre del año 2020 y octubre del año 2021, navegando entre múltiples consideraciones, atendiendo las posibilidades de las personas convocadas. Cabe señalar que, salvo en una de las entrevistas biográficas que fue realizada por plataforma Zoom, el resto de los encuentros fue presencial.

A principios del año 2022 el material resultante estuvo transcrito en su totalidad, lo que habilitó su tratamiento global. Se procedió a escuchar nuevamente todos los audios, realizando anotaciones para luego volver a leer todas las transcripciones. Se relejeron notas de campo, memos, escritos previos presentados en el grupo de tesis. Se escribió un texto que contenía los resultados de este primer intento de lectura y análisis de la totalidad del material. El paso siguiente fue codificar las insistencias contenidas en los relatos y agruparlas en categorías, de modo tal que permitiera abrir interrogaciones teóricas y políticas y realizar el trabajo interpretativo de la investigación. Entre los meses de mayo y diciembre se escribió la tesis. Se trató de un tiempo de intensidad en el cual los capítulos iban siendo producidos y enviados a la directora de tesis para ser discutidos en reuniones individuales. Cada una de estas instancias fue de un exigente y amoroso magisterio.

La tesis se organiza en ocho capítulos. El primero de ellos « ¿De qué trata esta tesis? » establece en primera instancia las preguntas que hicieron del tema problema de investigación y los objetivos que guiaron la tarea investigativa así como presenta el marco teórico de referencia; el siguiente capítulo «Contexto socio-histórico: trazos feministas entre el Siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI en Uruguay» sitúa algunas características de los feminismos en Uruguay entre los siglos XX y XXI. En el capítulo tercero, «Los caminos del método. Hacer para saber», se describen y fundamentan las opciones metodológicas, el enfoque biográfico-narrativo, las relaciones entre experiencia y relato, los instrumentos utilizados para la construcción

de los datos, el criterio en la selección de quienes participaron en esta investigación. En su último apartado, «De la experiencia de la investigadora», se relatan algunas experiencias del trabajo realizado en el encuentro con los participantes en las entrevistas grupales y biográficas y se describen los abordajes realizados.

El cuarto capítulo, la «Bitácora de análisis» da cuenta de la tarea de la codificación de las insistencias y el agrupamiento en categorías, que permitieron establecer las preguntas que organizarían el análisis del material en relación a los objetivos de la investigación. De aquí se desprenden los siguientes tres capítulos: «Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades»; «La importancia política de las otras para la disposición de sí y los reconocimientos»; «El cuidado es político. Prácticas para una vida vivible». El capítulo cierra con la presentación de quienes relatan y describe algunas características biográficas y contextuales de estas personas.

Los capítulos «Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades»; «La importancia política de las otras para la disposición de sí y los reconocimientos»; «El cuidado es político. Prácticas para una vida vivible», contienen el análisis interpretativo de los relatos cosechados en las dos entrevistas grupales y las nueve entrevistas biográficas a partir de la codificación de las insistencias y su agrupamiento temático. En estos capítulos los relatos son interrogados y analizados en diálogo con los aportes de los autores, buscando realizar discusiones teóricas y políticas con las experiencias expresadas. Relatos de experiencias situadas en contextos históricos y sociales específicos dialogan con aportes teóricos y políticos provenientes de la filosofía, la historia, la psicología social, el psicoanálisis, la economía, las ciencias sociales, desde distintas posturas feministas incorporando igualmente contribuciones contemporáneas sobre lo político. Estos tres capítulos están entrelazados de modo que cada uno de los cierres da pie a las interrogantes y discusiones que se despliegan en el siguiente.

De este modo, el capítulo «Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades» partió de algunos relatos que hacían referencia a consejos expresados por las maternantes respecto a la dependencia, la dependencia a los varones, el matrimonio y la maternidad, así como a la habilitación para instituir deseos y proyectos propios. Tales relatos permitieron realizar comprensiones teóricas sobre los sentidos del término *dependencia*, de su dimensión sexuada a partir del contrato sexual, de las narrativas visibles de amor romántico y complementariedad con que se

escribe el relato de la conyugalidad y la denegación de su violencia implícita. Del mismo modo, permitieron discutir el carácter profundamente político de los espacios privados y domésticos, las violencias y apropiaciones que lo constituyen, así como las resistencias e invenciones de libertad que se producen en sus intersticios.

En el capítulo «La importancia política de las otras Disposición de sí y reconocimiento», se abordan relatos que aluden a prácticas de la amistad y del cultivo de los lazos afectivos entre madres, tías, abuelas, amigas, compañeros. Les relatantes recuperan la importancia de estas potencias de lo colectivo para construir autonomías, para reconocerse y reconocer a le otre, para elaborar los dolores devenidos de las violencias patriarcales, para nombrar de otro modo estas violencias, para construir unos espacios de encuentro que desafíen la producción de soledades y contribuyan a una vida vivible. A partir de estos relatos se abre interrogación sobre el valor político de la amistad y sobre la potencia de los encuentros como acciones infinitesimales y recurrentes que tienen la potencialidad de abrir otros horizontes para vivir y transformar la vida.

El capítulo «El cuidado es político. Prácticas de las para una vida vivible» retoma la insistencia del término *cuidados* que se escuchó a lo largo de entrevistas grupales y biográficas, y se pregunta sobre la dimensión política del *cuidar*. Se recuperan relatos que hablan de actos del estar ahí, actos de la presencia ante la vulnerabilidad de la vida humana. Acciones del sostén y del acompañamiento en los procesos educativos que alojan y cuidan a la vida, que no se desentienden y brindan signos para aprehender. Acciones del cuidado de la salud que se despliegan desde los embarazos y los nacimientos, ante las enfermedades y la muerte. Las acciones del cuidar se dislocan de oposiciones binarias entre quienes cuidarían y quienes son cuidados para manifestarse en su entramado de interdependencias, que admite la posibilidad de caer y ser sostenida para levantarse con fuerza junto a otros en contextos de extrema fragilización de la vida, producto de las violencias del patriarcado y el capitalismo. Estas prácticas presentan en varias ocasiones una organización colectiva que se constituye como un entramado cuidador. Desde este estudio se sostiene el valor político de estas amorosidades que bregan por afirmar la vida, por hacerla deseable de ser vivida, en unos contextos de violencia y desigualación que se empeñan en fragilizarlas, aislarlas y desecharlas. En este sentido, se entiende que estas prácticas de la solidaridad hacen a unas posiciones de la no indiferencia frente a los dolores y las violencias, acciones cariñosas y aguerridas

que no dudan en intervenir ante las violencias y sus impunidades y, en este sentido, contribuyen a vivir unas vidas vivibles.

El capítulo «Consideraciones finales» actúa a modo de cierre y apertura de esta investigación. Su contenido recupera la pregunta principal de esta tesis y sus objetivos, entrelazándose con las discusiones desplegadas en los capítulos de análisis. De este modo, el primero de sus apartados, «Discusiones para una vida vivible» plantea a estas acciones infinitesimales y acontecimentales como prácticas políticas que tienen el poder de afirmar la vida y contribuyen a hacerla vivible. Estas prácticas entran palabras y acciones, explícitas y en latencia, y expresan la importancia política de esos actos del decir para habilitar la disposición de sí y el cultivo de libertades que contribuyan a unas vidas deseables de ser vividas.

No obstante, como dijo una de las relatantes, «*para construirte libres necesitas de otras*» y, en ese sentido, quienes comparten sus experiencias en esta investigación resaltan la importancia de los lazos de la amistad, de la potencia de los entramados vinculares entre madres, abuelas, tías, hermanas, primas para desprivatizar la experiencia de la violencia patriarcal y encontrar las fuerzas para salir de esa situación de vulneración. De esa manera, algunos relatos hacen énfasis en las potencias amorosas de lo colectivo que tienen la fuerza de desafiar las soledades producto de las violencias patriarcales y capitalistas. Desde esta perspectiva, estos entramados colectivos que hacen a la amistad, a los lazos familiares, al encuentro colectivo con los compañeros habilitan espacios donde es posible politizar las experiencias, desprivatizarlas, reconocer las potencias habilitadoras y cuidadoras de estas prácticas colectivas para la posibilidad de una vida vivible. En este sentido, este estudio sostiene la politicidad de esas acciones mínimas de lo colectivo que resisten violencias e inventan libertades.

Igualmente, la evocación de las múltiples acciones de cuidado llevadas a cabo por distintas figuras maternantes alude a la importancia de estas prácticas para sostener unas vidas vivibles donde sea posible alojar la vulnerabilidad, cuidarla, curarla, sostenerla, acompañarla y defenderla. En este sentido, las prácticas del cuidado sostienen una politicidad de la presencia y la amorosidad frente a las biopolíticas del desentendimiento que fragilizan y descartan numerosas vidas.

Estas acciones mínimas, insistentes, que hacen a palabras y prácticas recuperadas por quienes relatan en términos de referencia, de enseñanza, de espejo donde mirarse, de reconocimiento de los cuidados, se entienden desde este estudio

en términos de *legados*. Legados en tanto apropiaciones y resignificaciones singulares inscriptas en unos procesos de subjetivación política feminista acaecidos en tiempos de revuelta ante las violencias patriarcales.

En el segundo apartado de este capítulo, «Conclusiones», se retoman los principales hallazgos de esta investigación y la posición de la investigadora al respecto. Por último, se formulan algunas preguntas que se desprenden del trabajo analítico realizado y dejan abierto el camino de las interrogantes para proseguir investigando.

I. ¿De qué trata esta tesis?

Este capítulo expresa de qué trata esta tesis. Siguiendo los planteos de Fernández (2007) se entiende que investigar es hacer del tema, problema. Esto implica abrir interrogantes sobre las distintas aristas de lo indagado y claudicar la pretensión de comprensiones a partir de un centro que ordenaría el sentido en una dirección única y total. De este modo pensar supone abrir interrogación, proponer comprensiones provisorias más que respuestas concluyentes. En este sentido pensar problemas es aceptar que estos persisten, que las comprensiones que construyamos al respecto son necesariamente inacabadas. En lo que respecta a este estudio y en consonancia con los planteos de Fernández (2007) no se trata de descubrir verdades sino de pensamientos a producir, pensamientos plurales e inacabados que tengan la posibilidad de proseguir caminos de apertura hacia nuevas comprensiones.

1.1. Del tema al problema de investigación

Esta investigación parte de un supuesto: las luchas feministas en el Uruguay de la segunda década del siglo XXI están habitadas por sujetos inscriptos en unos linajes de luchas sociales que les anteceden y, a su vez, están inscriptos en unos linajes familiares y del entorno cercano en que las figuras maternantes, tales como madres, abuelas, tías, hermanas mayores, mujeres mayores del entorno cercano, entre otras, se configuran como significativas en los modos en que se habitan esas posiciones políticas feministas. Igualmente tiene sus condiciones de posibilidad en la experiencia de la investigadora como activista que habita distintos espacios de politicidad feminista, en los cuales se relatan experiencias que hacen a desprivatizar aquello vivenciado como particular y personal, buscando entenderlo dentro de los contextos sociohistóricos específicos en que se inscribe. En estos espacios, donde tiene lugar el compartir las propias experiencias, partiendo de sí, se producen procesos de concienciación, en los cuales se resignifican distintos aspectos de la propia biografía y se politiza aquello vivido como personal y singular.

En estas instancias colectivas en que se refiere a lo vivido en el entorno familiar y cercano, se escuchan relatos que dicen de palabras y prácticas de distintas figuras femeninas y se abre interrogación sobre cómo entenderlas en unos tiempos de luchas

y reivindicaciones feministas. A partir de estas experiencias de activismo feminista es que la investigadora formuló algunas interrogaciones que guiaron su tarea de indagación, es decir de problematización: ¿Qué valor político adquieren esas acciones de la experiencia biográfica a partir de los procesos de politización feminista de quienes relatan? ¿Qué valor político tienen esas palabras y esas prácticas de las maternantes para las luchas feministas? Siguiendo los planteos de Fernández (2007) tratar al tema como problema implica la formulación de preguntas abiertas que recurren e insisten buscando trazar método para su abordaje, no se entienden como incertidumbres producto de la imperfección del pensamiento, sino como una categoría que habilita la formulación de interrogantes y la construcción de comprensiones situadas e inacabadas. De este modo, el presente estudio buscó abrir interrogación sobre los sentidos de esas alusiones a las figuras maternantes en las voces de les feministas. ¿Cuáles comprensiones es posible componer acerca de estas expresiones singulares acontecidas en espacios colectivos de politización feminista en un tiempo de profundización de las luchas feministas? En palabras de Fernández (2007): «¿Cómo desde los universos de significaciones se produce una singularidad de sentido?» (p. 29).

En este sentido, esta tesis se situó en la búsqueda de las relaciones entre los procesos de subjetivación política y los procesos subjetivos particulares desde una perspectiva biográfica. No se buscó establecer relaciones lineales entre unas historias singulares con las figuras maternantes y el habitar unas posiciones políticas feministas, sino indagar en qué sentidos se producen transformaciones en los modos de entender las sujeciones y resistencias de esas figuras a partir de los procesos de subjetivación política feminista.

En esta investigación, la consigna feminista expresada en que lo personal es político fue guía fundamental en las lecturas realizadas, en el diseño metodológico, en las discusiones teóricas producidas. Justamente, se buscó explorar las experiencias acontecidas en los espacios familiares y cercanos, en los terrenos de la domesticidad, en el interjuego de los vínculos, entendiendo que estos intercambios están inscriptos en unos ordenamientos patriarcales y capitalistas y que, lejos de constituirse como asuntos de lo privado, son de carácter político. En este sentido, se entendió que las palabras y las prácticas de las maternantes recuperadas en los relatos de quienes prestaron sus voces remiten al carácter político de los vínculos, a

su construcción socio-histórica, a su inscripción dentro de un orden patriarcal que organiza modalidades y contenido de los intercambios.

De este modo, el problema que vertebró la investigación se formuló de la siguiente manera: ¿Cuáles palabras y cuáles prácticas de las maternantes, es decir de las madres, de las abuelas, de las tías, de las hermanas mayores, de figuras femeninas significativas del entorno cercano, es posible recuperar como legados desde un presente de luchas feministas? Cabe subrayar que el legado no es *herencia*. Esta última remite a unos bienes materiales o simbólicos que se transfieren de una generación a otra y en la cual les que reciben se configuran en cierto modo como receptores pasivos del quehacer de las generaciones anteriores. Por el contrario, los legados remiten a la pregunta sobre qué hacer con esos quehaceres y estos bienes, aluden al conflicto entre perpetuar y repetir aquello que nos ha sido dado o transformarlo de algún modo que resulte en una apropiación significativa para la propia vida. El legado, por lo tanto, implica una posición activa, de encuentro y diferenciación con lo previo, de resignificación. Si la herencia remite a lo que se transfiere, el legado alude a la apropiación y a la invención, a la capacidad de hacer algo propio con lo que nos viene dado. Esta tesis trata sobre estas apropiaciones y resignificaciones que hijes feministas construyen desde sus procesos de politización feminista.

Por otra parte, en esta investigación estuvo y está inscripta la investigadora, sus experiencias como hija, como madre, como activista feminista, como académica que se pregunta sobre el valor minimal de las acciones micropolíticas para la resistencia a lo insoportable y para la invención de otros mundos posibles. La investigadora transitó esta tesis preguntando sobre su implicación, sobre su situación singular en la tarea, sobre su propia historia, sobre las palabras y las prácticas de sus maternantes y sobre lo que pudo hacer con ellas. Acerca de lo que desechó y de lo que aprendió a valorar, de lo que pudo resignificar de su propia historia. La investigadora experimentó esta investigación entre las cercanías de los encuentros plenos de emotividad que se materializaron en entrevistas grupales y biográficas y la toma de distancia que le permitió construir comprensiones acerca de los legados y abrir discusiones teóricas y políticas a partir de la minimalidad de las acciones relatadas.

1.2. Objetivos generales y específicos

Objetivo general:

Explorar a través de los relatos de les activistas las relaciones entre procesos de subjetivación política feminista y las experiencias biográficas respecto a las figuras maternantes en el Uruguay del siglo XXI.

Objetivos específicos:

Situar algunas características de los feminismos del siglo XXI en Uruguay a partir de sus principales reivindicaciones y sus prácticas políticas.

Realizar comprensiones situadas de las experiencias biográficas de activistas feministas en su particularidad dentro de las condiciones socio-históricas en que están inmersas.

Analizar las influencias y resignificaciones de las figuras maternantes de activistas a partir de sus prácticas políticas feministas.

1.3. ¿Por qué las maternantes?

Los feminismos han realizado y realizan una tarea de esclarecimiento acerca de la naturaleza ideológica de la maternidad y de las operaciones biopolíticas que la construyen deconstruyendo su carácter biologicista y universalista. Al respecto, Tubert (1996) expresa que, en Occidente, la relación entre capacidad reproductiva y atribución de género ha significado para las mujeres una suerte de igualación entre los términos *mujer* y *madre*, de tal modo que la primera queda subsumida en la segunda, que se constituye a su vez como ideal de lo femenino. Al decir de Garay (2008), este ideal maternal que agrupa valores, deseos, prescripciones y prohibiciones se traduce en una imagen monolítica para todas las mujeres desconociendo las diferencias en sus deseos y sus existencias. El autor señala que la obligatoriedad del amor, de la ternura y la incondicionalidad son las prescripciones más influyentes. El carácter normativo de prescripciones y proscripciones que hacen a la buena madre desconoce a su vez las particularidades materiales y simbólicas de existencia en que las personas maternan y establece unos estándares con fuerte sesgo de clase. Igualmente, establece una idea central, ideal y legítima de lo que significa ser madre, desautorizando y patologizando otras experiencias, lo cual

produce efectos de culpabilización y sentimientos de inadecuación en las personas (Garay, 2008). Estas operatorias de naturalización obturan la posibilidad de situar, de poner en contexto las experiencias de las existencias femeninas y de los ejercicios maternos, de interrogar los lazos entre biología y cultura, de establecer que tanto el devenir mujer como el devenir madre se configuran en la historia y en los contextos sociales y económicos específicos de cada situación (Garay, 2008).

Del mismo modo, estas operatorias de naturalización traen consigo una concepción ahistórica de las maternidades, convierten al ideal en unas prácticas del orden de lo esencial negando el carácter de cuestión construida social e históricamente. Palomar Vereá (2005) plantea que, lejos de ser un hecho natural, las maternidades son construcciones sociales y culturales multideterminadas que se ordenan a partir de las necesidades de cada época y cada contexto específico. Sin embargo, plantea la autora, la maternidad es uno de esos «fenómenos sociales que parecen considerarse, de entrada, más allá de todo principio de relatividad semántica. Es decir, se consideran como expresiones de la mismísima “naturaleza” humana y como evidencias del carácter transhistórico de su esencia» (Palomar Vereá, 2005, p. 39). En este sentido, la autora, junto a una historización de los sentidos de la maternidad en distintas épocas, señala que es en la Ilustración cuando comienza a tomar fuerza la noción de la buena madre. Dedicada a la crianza, y supeditada a la autoridad del esposo y padre, su amor a las crías se significó como indispensable para el buen desarrollo infantil, a la vez que señal de su buena conducta. Esta glorificación de la maternidad impregnó al siglo XIX y se desplegó bien entrado el siglo XX, anudándose al deber patriótico de parir criaturas y a las prohibiciones relativas al aborto.

En consonancia con estos planteos, desde este estudio se sostiene que la maternalización de las mujeres responde a unas operatorias políticas construidas históricamente, y que, por lo tanto, se trata de ubicar a las figuras maternantes como figuras políticas. Esto significa tomar a las maternidades y sus ejercicios como espacios privilegiados para analizar tanto las sujeciones patriarcales y capitalistas que las han construido, como las resistencias e invención de prácticas que las habitan. Se considera que la interrogación acerca de las maternidades, de las figuras que las acuerpan y sus experiencias son claves en la posibilidad de transformar los sentidos instituidos por el orden patriarcal y capitalista en relación a los mandatos desigualadores entre los géneros.

De este modo, explorar las palabras y las prácticas de las maternantes desde el relato de les hijes feministas implica la posibilidad de politizar estas acciones, de desprivatizar estas experiencias contextualizándolas en unos marcos de referencia históricos y políticos. Desde la perspectiva de este estudio se entiende que los espacios de la domesticidad y de la cercanía de los vínculos tales como el familiar, han sido significados como cuestiones de lo privado a partir del contrato social moderno y que, sin embargo, se vertebran como espacios donde se despliegan jerarquías entre los géneros y las generaciones. Los desarrollos feministas han señalado el carácter profundamente político de estos espacios y de las relaciones humanas que allí se producen, evidenciando que lo personal es político, que en estos espacios se juegan dominaciones y subordinaciones entre los géneros, a la vez que se producen resistencias e invenciones de otras posibilidades de existencia. En este sentido, interrogar sobre las palabras y prácticas de las figuras maternantes de les hijes feministas a partir de sus relatos implica situar tales palabras y acciones en una perspectiva política, implica poner en diálogo las experiencias singulares con las experiencias colectivas de lucha y con las discusiones teóricas y políticas de los feminismos. Se trata de explorar esas palabras y prácticas de las maternantes, entendiendo que en estas figuras el orden patriarcal ha buscado cristalizar unas relaciones desiguales entre los géneros y que los feminismos, en su labor deconstructiva e impugnadora, no pueden dejar de interrogar las posibles resistencias e invenciones que se despliegan a partir de los ejercicios de la maternidad.

1.4. Algunas discusiones acerca de las figuras de las madres en clave feminista

Desde las producciones académicas y políticas de los feminismos, las figuras de las madres (Tubert, 1996) han sido objeto de interpelación en tanto construcción central del ordenamiento patriarcal que normativiza las opciones existenciales y sexuales de las mujeres. En este sentido, los tópicos referidos a la maternidad han tenido especial importancia política para los feminismos y se vinculan con debates sustantivos tales como los cuidados, los derechos sexuales y reproductivos, los procesos del nacimiento, la violencia obstétrica, la reproducción asistida, la desigualdad en la

responsabilización en relación al atendimento de las crianzas entre mujeres y varones.

El tema de las maternidades y las figuras de las madres no es nuevo, sino recurrente y espinoso en las producciones feministas. Partiendo de la revisión de Saletti (2008), los feminismos han dibujado dos grandes posiciones respecto a la maternidad: aquellas que han centrado sus esfuerzos en la interpelación de la maternidad como instinto o como eje principal de la identidad femenina y las que sitúan la maternidad como una experiencia de poder, saber y placer femenino. Entre las primeras, Saletti (2008) destaca los planteos de Badinter (1991) y de De Beauvoir (1949), Ferro (1991), Sau (1995) y DiQuinzio (1999).

Desde esta perspectiva, se han interpelado el instinto y el amor maternal como cuestiones del orden natural y se las ha ubicado como construcciones histórico-sociales derivadas del mundo occidental y capitalista. De este modo, se han impugnado los constructos de instinto y amor maternal, señalando su carácter esencialista, ahistórico, universalizante, que mediante discursos totalizadores dan por supuesto una maternidad sobreentendida, una identificación lineal entre la mujer y la madre y que se constituyen como normativizaciones para las conductas femeninas.

Entre las producciones feministas que sitúan a la maternidad como experiencia de poder, saber y placer femenino, Saletti (2008) recupera los aportes de Rich (1976), Irigaray (1992,1998), Muraro (1991), Bochetti (1996), Vegetti Finzi (1990). En estas autoras, la maternidad es entendida en términos de expropiación del poder generativo femenino por parte del orden patriarcal. Se trata de una experiencia secuestrada por el orden simbólico patriarcal, es decir, construida y narrada sin tomar en cuenta a las mujeres. Por lo cual, desde la perspectiva de estas autoras, las luchas feministas deben bregar por la transformación de este ordenamiento, por recuperar a la maternidad en clave de experiencia, por construir conocimientos que partan de la experiencia de las mujeres superando los discursos patriarcales al respecto. Desde estas perspectivas, se trata de recuperar a la maternidad como una experiencia de saber, de placer, poder, conexión con el propio cuerpo y producción de nuevas significaciones imaginarias. En varias de estas autoras se hace especial énfasis en la transmisión de la experiencia de la maternidad entre mujeres, y la apuesta a las prácticas de encuentro como modo de establecer nuevas mediaciones simbólicas que habiliten la posibilidad de autoridad femenina.

La posición de Adrienne Rich (2019) resulta reveladora, en este sentido, dada la distinción que realiza entre la maternidad entendida como institución y experiencia. Desde su escrito organizado a partir del relato de su experiencia como madre, como hija, como mujer, la autora discute a la maternidad en tanto institución patriarcal inscrita en tal ordenamiento y que sin embargo, la desborda en la experiencia singular y específica contextual. Rich (2019) se sitúa como mujer de clase media norteamericana, blanca, casada, madre de tres hijos que no planificó. Describe, analiza y discute su experiencia con los aportes de autores y autoras de la literatura, la historia, las ciencias. En la perspectiva de Rich (2019) la maternidad es una encrucijada entre la institución patriarcal que modeliza y las experiencias que tienen el poder de desbordarse y escribir relatos que digan de las contradicciones y de las afectividades que habitan las acciones maternantes. Al respecto, León (2019) señala el carácter político del relato y escribe:

Mucho antes del auge de las blogger-moms, la generación de Rich comenzó a restallar con sus relatos en primera persona los rincones de la prisión en que se vieron obligadas a experimentar sexualidad, conocimiento del cuerpo y maternidad; son sus discursos en primera persona, sin mediación, los que van dinamitando desde abajo la cárcel del pensamiento en la que fueron socializadas. (p.19)

Desde la complejidad de las experiencias, las maternidades se revelan en su conjunción de aspectos biológicos, deseantes, culturales, históricos y resultan irreductibles a representaciones únicas y normativas, sino que se crean y recrean en distintas metáforas y figuras de la madre (Tubert, 1996). En este sentido, autoras como Chodorow (1984) ponen en interrogación los modos específicos de los ejercicios de la maternidad en relación a los contextos socio-históricos específicos en que las personas habitan.

Por su parte, Ana María Fernández (1986), ya en sus primeros escritos, recupera los procesos históricos acontecidos en Occidente a partir del siglo XVIII que involucran a las figuras de la mujer y la madre, y señala la importancia de los poderes médicos en la construcción de un discurso autorizado sobre lo femenino. La autora expresa que el androcentrismo médico y científico construye una mirada sobre las mujeres, a la vez que unos discursos y prácticas que tienen efectos contundentes en sus vidas. De este modo, sostiene que la medicalización del cuerpo de las mujeres, la

transformación de las pautas de la crianza a partir de la alianza entre familias y médicos y el discurso médico sobre la naturaleza femenina hacen a una concepción de las mujeres como seres frágiles, pasivos en su sexualidad y con el destino fijado en la maternidad. Estos procesos históricos tienen sus antecedentes en Egipto y Grecia antigua y persisten a través de los siglos y sus transformaciones. Fernández (1986) señala que ya en aquel entonces el sufrimiento femenino estaba asociado al útero, que se descuadra de su espacio y migra por el cuerpo femenino causando padecimientos. Para el tratamiento de estos malestares, distintas intervenciones; para su prevención, el matrimonio con su sexualidad regulada y la maternidad serán la prescripción para la buena salud de las mujeres. De este modo, plantea la autora, la medicina es parte de un dispositivo de disciplinamiento que, enmarcado en unas coordenadas sociales más amplias, ordena a varones y mujeres en forma jerárquica, resultando estas últimas seres fríos y húmedos gobernados por un órgano que se encuentra en la parte inferior del cuerpo, lejos de la racionalidad y cerca del desatino.

Fernández (1986) entiende que esta concepción de la mujer inferior al varón, copia imperfecta e invertida, entra en diálogo con las discusiones filosóficas en torno a la diferencia. Si el varón es la vara con la cual se mide lo humano, entonces la mujer es lo Otro inferiorizado y no hay positividad en la diferencia; el varón deviene el modelo de lo humano y la mujer réplica incompleta. La autora señala la productividad de estos mitos, su persistencia a pesar de las transformaciones sociales y los avances científicos; la mujer es un ser imperfecto y débil en cuyo cuerpo el diablo puede anidar fácilmente provocando el peligro de tentar a los varones con su sexualidad desplegada en múltiples artimañas. Fernández (1986) nombra a la caza de brujas de fines de la Edad Media y hasta el siglo XVIII en Europa y sus colonias en términos de sexocidio, biopolítica del terror que se encargó de perseguir y asesinar a numerosas mujeres que escapaban de los parámetros de la esposa, de la madre, que se organizaban con otras y conocían saberes de sanación.

Sin embargo, es interesante señalar que, más allá de la bondad de la sexualidad conyugal y la maternidad para el bienestar femenino, las mujeres no eran consideradas responsables de la reproducción hasta los descubrimientos de Harvey sobre el embrión en 1650 (Fernández, 1986). A partir de allí, expresa la autora, se produce una valorización de lo femenino y la maternidad entra en un proceso histórico de veneración por el cual toda mujer «adquiere valor como individuo como posible madre» (p. 79), es decir que la maternidad es lo valioso y debe ser cuidado y

controlado porque anida en un ser frágil, sexualmente pasivo, inferior, necesitado de la protección masculina y, por lo tanto, dependiente. El matrimonio y la familia se constituyen como el espacio al que deben aspirar las mujeres para su supervivencia social, lo cual hace a dos figuras de lo femenino, la mujer nerviosa o histérica y la madre (Foucault, 1978 citado en Fernández, 1986). La familia será el espacio donde las madres se ocupen de los hijos y vigilen la sexualidad de las hijas, orientando su educación hacia el lugar de esposas y madres. La producción de una sexualidad femenina dependiente y pasiva es fundamental en el sostén del andamiaje de la conyugalidad y la maternidad.

Esto significa que la maternidad se convierte en un eje central para la constitución identitaria de las mujeres y que *ser mujer* equivale a *ser madre*. La maternidad funciona de este modo como un polo de atracción que sustrae la fuerza de los deseos eróticos, de los proyectos propios y los subyuga; del mismo modo establece prescripciones sobre cómo se debe parir, cuidar. La ecuación que iguala Mujer a Madre resulta eficaz en la vida de las mujeres concretas, modula deseos femeninos, comportamientos y discursos sobre lo femenino.

Tempranamente, Fernández (1984) establece que el ejercicio de la maternidad de una mujer no puede entenderse de modo reductivo en base a las identificaciones inconscientes con su propia madre, sino que sobre ellos operan los mitos sociales de la maternidad. Fernández (1992, 1993) toma los aportes de Castoriadis (1983,1988) acerca de la función de los mitos en la institución de una sociedad en tanto organizadores de sentido que regulan el sentir y el pensar de varones y mujeres y perpetúan las instituciones establecidas. No obstante, estas organizaciones de sentido no permanecen iguales a sí mismas, sino que «lo histórico-social no crea o inventa de una sola vez y para siempre significaciones imaginarias: el desorden social se despliega cuando aparecen nuevos organizadores de sentido» (Fernández, 1992, p.18). A los efectos de este estudio se entiende pertinente interrogar las significaciones que se producen en unos tiempos de revuelta feminista de la multitud (Fernández, 2021) que pugna por desordenar las relaciones instituidas y jerárquicas entre los géneros en el orden patriarcal y capitalista que habitamos. En consonancia con los planteos de Fernández (1992), entiende que estas luchas bregan por desestabilizar en la medida de sus posibilidades un orden de significación instituido y plantear lo imaginario social en su sentido radical e instituyente que refiere a deseos

«que no se anudan al poder, que desordenan las prácticas, desdisciplinan los cuerpos, deslegitiman sus instituciones» (p. 19).

Los mitos en tanto organizadores sociales del sentido en una sociedad no se agotan en un sistema de valores, sino que hacen carne en la subjetividad de varones y mujeres; de carácter social y encarnadura singular, instituyen lo posible de ser imaginado, deseado, pensado por lo cual se expresan como algo natural que no puede ser de otro modo. Adquieren eficacia simbólica (Fernández, 1992) a partir de «la repetición insistente de sus narrativas» (Fernández, 1993, p. 246) desde múltiples focos que reiteran su argumento central con mínimas variaciones, y de la violencia simbólica que va más allá de las prescripciones sino que directamente define por ejemplo lo que es un varón o una mujer. Esta violencia esencializadora no solo invisibiliza lo diverso, sino también los modos socio-históricos por los cuales se construyen los consensos sociales. De este modo, los mitos resultan un poder disciplinador de los pensamientos y las pasiones, que se infiltran en lo consciente y lo inconsciente buscando alinearlos a los poderes establecidos (Fernández, 1992).

Lo instituido en relación a la familia a partir de la modernidad trata un espacio de lo privado que se entiende separado del mundo público y en el cual se establece una relación jerárquica entre los géneros. Fernández (1992) plantea que la familia instituida por la modernidad se organiza en base a tres mitos entramados, a la vez que particularizados: el mito de mujer-madre, el de la pasividad erótica femenina y el del amor romántico. La productividad de estos mitos inventa «lo femenino y lo masculino de la modernidad, haciendo posible a su vez el establecimiento de un espacio público “racionalizado” y un espacio privado “sentimentalizado”» (p. 19).

Los mitos sociales de la maternidad, expresa la autora, están en estrecho vínculo con los contextos socio-históricos particulares y los modos singulares en que cada persona los recrea. Instituyen un real que no es la realidad pero que opera como si lo fuera. Plantea Fernández (1984, 1993) que la eficacia de la ecuación Mujer = Madre captura otras posibilidades existenciales en las mujeres en tanto seres eróticos, creativo-productivo, de discurso, de poder y que tal eficacia se sustenta en tres recursos: la ilusión de naturalidad, la ilusión de atemporalidad y la relación a menos hijos más mito.

La naturalidad de la maternidad, es decir que las mujeres están destinadas a ser madres, se sustenta en las características anatómicas y la atribución de un instinto materno. Tales sustentos naturalistas, plantea Fernández (1984), resultan

problemáticos cuando se trata de seres sociales y culturales con dimensiones inconscientes: son largas las peripecias por las cuales una mujer se convierte en madre y no es posible reducirlo a lo instintivo así como tampoco es posible entender la experiencia maternal por fuera de los contextos sociales en los que acontece. Sin embargo, el instinto materno, argumenta Fernández (1984), acude como un argumento irrefutable que atraviesa discursos populares y doctos y tiene la eficacia de ubicar a la madre como aquel ser que naturalmente entiende ama y cuida como nadie a la cría construyendo una relación signada por lo indisoluble, lo incondicional e infalible.

De la mano de la naturalidad viene el mito de la atemporalidad: anclada en la naturaleza la maternidad sería igual a sí misma más allá de las transformaciones históricas y sociales. En este sentido, a efectos de este estudio interesa subrayar la importancia que Fernández (1984) concede al estudio de las prácticas maternales para elucidar cuales mitos del imaginario social operan en distintas épocas y contextos. De este modo, la autora realiza un recorrido por las prácticas de la lactancia y de crianza encargadas a nodrizas en la Francia del siglo XVIII indicando que la maternidad no estaba necesariamente vinculada a cuidados y afectos sino a gestar y parir numerosas crías de las que solo unas pocas sobreviven.

Sin embargo, otros son los imaginarios relativos a la maternidad y la crianza en el contexto occidental de fines del siglo XX. Fernández (1984) señala que la ecuación Mujer=Madre esencializa la relación entre lo femenino y lo materno desestimando que en los distintos contextos socio-históricos se realizaron acciones diferentes sobre la mujer en tanto «capital humano». Como se mencionó anteriormente, la mujer en tanto madre pudo ser entendida como paridora (y no como cuidadora), posición que no impedía su participación activa en el mundo productivo. La autora indica que el retiro de las mujeres del mundo productivo no puede atribuirse a cuestiones maternales, sino a determinaciones políticas y sociales por las cuales ese capital humano femenino se reconduce al mundo privado y familiar donde progresivamente las mujeres dedican su vida no solo a parir y gestar, sino a cuidar intensivamente a pocos hijos. Es decir que los mitos sociales de la maternidad se transformaron de gestar y parir numerosa descendencia a lo largo de todo el ciclo reproductivo a dedicar la vida entera al cuidado de unos pocos de modo tal que su supervivencia fuese posible. En palabras de Fernández (1984): «a menos hijos más mito» (p. 177). La función social del cuidado se esencializa.

Esta mistificación de una maternidad toda ternura y dedicación, plantea la autora, solo puede ser posible negando los componentes de agresividad y erotismo de las madres para con sus hijos e hijas. Los aspectos idealizados cristalizan en la noción de la buena madre, figura de lo materno que es todo lo que niños y niñas necesitan para su bienestar, negando los aspectos persecutorios de la sobreprotección y omitiendo la figura del padre y sus responsabilidades. Desde este mito de la buena madre, la sexualidad de las mujeres resulta antagónica, peligrosa dado que podría distraer su dedicación al cuidado de hijos e hijas (Fernández, 1984; Fernández, 1992).

En consonancia con los planteos de Fernández (1984, 1986, 1993), Pateman (1995) señala que la maternidad se inscribe en Occidente, como una institución sustantiva del contrato del matrimonio inscripto dentro del contrato sexual, de modo tal que se espera que las mujeres privilegien la maternidad sobre otros proyectos y deseos. En la perspectiva de Lagarde y de los Ríos (2011), la maternidad se cataloga en términos de cautiverio y configura la figura de la *madresposa*, apresada por mandato y por deseo. Por su parte, Federici (2010) entiende al matrimonio y al lugar subordinado que ocupa la mujer en esta institución como una apuesta fundacional y estructural del capitalismo. Desde la perspectiva de Federici (2010), el pasaje del sistema feudal al capitalista europeo supuso la expropiación de las tierras comunales al mismo tiempo que el confinamiento de la mujer en el ámbito del hogar, siendo ambos procesos sustantivos para la acumulación originaria del sistema capitalista. En este sentido, la expropiación de los saberes femeninos sobre el control de los nacimientos y la persecución de toda práctica abortiva convirtió a la maternidad en una suerte de trabajo forzado. Federici (2010) sostiene que la mujer habría sido definida como un *no trabajador*, cuyo único espacio legítimo es el hogar y las tareas asociadas a la reproducción social de la vida (los cuidados, la alimentación, la higiene) habrían devenido un bien común, un recurso de la naturaleza implícito en la condición femenina y, por ende, fuera de las relaciones de mercado.

No obstante, tales ordenamientos no suceden sin resistencias por parte de las mujeres. En este sentido, Lombardi (1986) analiza los procesos intersubjetivos que tienen lugar entre madres e hijas en el contexto social, cultural y político de la Argentina de la segunda mitad del siglo XX. Plantea la existencia de sentimientos profundamente ambivalentes por parte de las hijas hacia sus madres, que son percibidas como mujeres que han sacrificado deseos y aspiraciones personales para ser madres y esposas. Desde la perspectiva de la autora, este mandato es funcional

a un sistema económico y patriarcal y se internaliza por parte de las mujeres como ideal de la conducta femenina, sustentado en la postergación y el sacrificio de otras aspiraciones y anhelos. De este modo, la figura de la madre queda asociada a la figura del mártir, al cual los hijos, y especialmente las hijas, están en deuda para siempre. Lombardi (1986) plantea que este confinamiento de la mujer al hogar y a las funciones de madre y esposa produce una suerte de dispositivo vincular de encierro que tiene profundas repercusiones en la subjetividad de las madres y las hijas. La autora entiende que en estos contextos las madres se veían atravesadas por la pugna entre el cumplimiento del mandato y unos deseos que resultaban sojuzgados y reprimidos. En esta pugna entre mandato y deseo, Lombardi (1986) plantea que las madres habrían transmitido a las hijas tanto los valores instituidos como su impugnación, transmitiendo la posibilidad de desear y vivir unas vidas con horizontes vedados para ellas mismas. Al respecto, Fernández (1993) recupera el trabajo de Lombardi (1986) y señala que estas madres transmitieron en sus quejas una ambivalencia profunda ante la maternidad, por un lado proseguir el mandato, por otro expresar los malestares que implica: «Como si en la redundancia de su queja hubieran alentado, sin decirlo, caminos más dignos para sus hijas» (p. 125). Por otra parte, plantea Fernández (1992), ante las violencias visibles, invisibles y múltiples de la institución matrimonial las mujeres inventan resistencias y contrapoderes que se ocupan de desdecir los mitos instituidos y se aventuran a prácticas instituyentes. Desde la perspectiva de este estudio interesa explorar desde las voces de las hijas feministas de los feminismos de la multitud (Fernández, 2021) cuáles prácticas y palabras de sus maternantes son pasibles de ser entendidas como acciones minimales de resistencia e invención de instituyentes.

La figura de la madre y la relación entre madres e hijas tuvo un tratamiento profundo por parte de las feministas de la diferencia. Muraro (1994) reflexiona sobre estos vínculos conflictivos y ambivalentes, situando estas experiencias como parte de un ordenamiento patriarcal que escinde a las madres de las hijas y a las mujeres entre sí, sentando las bases para la supremacía patriarcal y su orden simbólico. La valoración del semen por sobre la matriz en los textos bíblicos (Goldman Amirav, 1996) y la instalación del linaje paterno mediante el apellido del padre (Rivera Garretas, 2001) hacen a esta legitimación de lo paterno masculino frente a lo materno femenino y a la expropiación de la capacidad de decisión de las mujeres en torno a

su cuerpo y su capacidad de gestar, dado que se tornan en dadoras de hijos (varones) para el padre.

En consonancia con esta importancia a la recuperación de los linajes, Bochetti (1986,1991) irá en pos del reconocimiento de la madre real y concreta, de la experiencia de las hijas como camino de transformación de la posición de las mujeres en el orden patriarcal. De este modo, mediante la práctica colectiva de la autoconciencia las hijas podían expresar sus experiencias con sus madres y analizarlas en clave política. Estas instancias, en las cuales se parte de sí, de la propia experiencia y se comparte en un espacio colectivo y político, habilitaría la posibilidad de autorizar la voz de las mujeres y de sus saberes abriendo camino en la construcción de mediaciones y potencias colectivas que redundaría en el desarrollo de sus autonomías, deseos y ambiciones. Entre los distintos temas que pudiesen habitar estas prácticas colectivas de politización de la experiencia, Bochetti (1986, 1991) sostiene que la relación con la madre y las mayores es de importancia política para las luchas feministas, dado que interpela la escisión de las relaciones entre las mujeres en el ordenamiento patriarcal y la desautorización de los saberes femeninos y las figuras maternas.

Por su parte, Sau (1994) explicita que escribe desde el lugar de hija y desde esa posición analiza, a partir de la historia y de los mitos, el secuestro y la captura del cuerpo de las mujeres mediante la violencia. Cuestión que ha resultado en la expropiación de sus saberes y poder de decisión, vaciando la figura de la madre e instalando el linaje patrilineal y la patria potestad del varón sobre su descendencia. Para la autora, la madre, en este orden, en todo caso es «madre-función-del –Padre» (p.14), figura en la que no se reconocen potencias simbólicas y culturales, sino la función biológica de la reproducción que es regulada por los poderes jurídicos, médicos, patriarcales. Por esto, Sau (1994) sostiene que otorgar «una perspectiva de rango humano» (p. 21) a la maternidad implica entender sus dimensiones económicas, políticas y sociales, es decir, su carácter de cuestión pública y colectiva que resulta invisibilizada en el ordenamiento patriarcal.

Kawash (2011) señala que, una vez apagado el empuje de los desarrollos feministas de la diferencia, la temática de la maternidad perdió fuerza en los debates feministas. La autora plantea que el tratamiento del tema se vio atravesado y conflictuado por un contexto político conservador respecto a la maternidad, por lo cual el tópico levantaba sospecha entre los feminismos. A su vez, las transformaciones

dentro de la teoría feminista y la deconstrucción de la categoría mujer y la categoría de género colaboraron en señalar los sesgos esencialistas de las producciones antedichas. De este modo, plantea la autora, la maternidad no permaneció por mucho tiempo en la producción académica feminista, aunque continuó expresándose en publicaciones de menor prestigio académico o en investigaciones de graduación.

Sin embargo, este estado de situación no permaneció incambiado, y las primeras décadas del siglo XXI nos encontramos con un renovado interés político y académico acerca de temas vinculados a las maternidades desde una perspectiva feminista y de género. Estas producciones se caracterizan por un abordaje plural de las maternidades, realizando comprensiones situadas e incorporando una perspectiva feminista e interseccional que brega por la impugnación de sentidos esencialistas y universales, contextualizando las experiencias de las maternidades en los avatares históricos (Tarducci, 2008; Imaz, 2010; Giallorenzi, 2017).

Imaz (2010) realiza un estudio historiográfico sobre la maternidad y señala que su historización abarca el estudio de los pensamientos y los quehaceres de quienes maternan, así como el modo en que las distintas sociedades les tratan y piensan. La autora sostiene que esta historización permite entender a las maternidades en el entramado de las relaciones de poder del género, la clase social, la raza, así como advertir que la identificación de lo maternal y lo femenino no es ahistórica, inmutable y universal. De este modo, indica que el término *maternitas*, en latín, no se hace presente hasta el siglo XII y refiere a las funciones de asistencia a fieles y pobres por parte de la Iglesia (Knibiehler, 2000 citada en Imaz, 2010). Imaz (2010) señala, a su vez, que la distinción entre maternidad entendida en un sentido biológico y reproductivo (*maternity*) y maternidad en tanto función social que involucra tareas de cuidado y crianza (*motherhood*) no tendrá lugar en la lengua inglesa hasta la edición del *Oxford English Dictionary* en 1597 (Dally, 1983, citada en Imaz, 2010).

Estos hallazgos historiográficos, sostiene Imaz (2010), contribuyen a la deconstrucción de la maternalización de las mujeres, proceso que cristaliza en Occidente en el siglo XVIII y convierte a la maternidad en un tema no solo del orden de la naturaleza femenina, sino en una cuestión de la que tratan políticos, médicos, filósofos, quienes se encargan de establecer disposiciones sobre su ejercicio. Algunas de sus disposiciones centrales, plantea la autora, alude a entenderla como incompatible con otros posibles quehaceres, situar su ejercicio en el ámbito de lo privado, definirla en términos de amor y de instinto. Esta maternalización de las

mujeres (Tahon, 1995 citada en Imaz, 2010) va de la mano de la construcción de la noción de la *buena madre*, que a entender de Imaz (2010) hace a un conjunto de prescripciones y proscipciones de las conductas femeninas, vigente con variaciones aún en el presente.

¿Qué sentidos encierra la noción de *buena madre*? En principio, Imaz (2010) señala que alude a «los ropajes de dignidad de los que la maternidad revestirá a la feminidad» (p. 30) a partir del siglo XVIII en Occidente. En concordancia con los planteos de Fernández (1984, 1992, 1993) entiende que esta figura es indisociable de los procesos históricos de valorización de las vidas infantiles que enfatizan la atención a los ejercicios de la crianza por lo cual se hace necesaria, la creación de una figura «naturalmente» amorosa y volcada a los cuidados infantiles que sostuviera la posibilidad de supervivencia de los más pequeños, y así del crecimiento poblacional en el contexto capitalista de la época. Implica definir a los ejercicios de la maternidad como una cuestión individual, natural, regulada por principios morales, sustraída en el ámbito de lo privado, central en la vida de las mujeres. Señala Imaz (2010) que enfermedades y muertes infantiles comienzan a pensarse en relación a buenas o malas prácticas de crianza, por lo que se hace necesaria la educación de las madres por parte de especialistas. La buena madre funciona como disciplinamiento de las conductas femeninas. Disciplinas como la medicina, la psiquiatría, el psicoanálisis han sido protagónicas en la identificación entre feminidad y maternidad, en la patologización de ausencia de deseo maternal, en la vigilancia sobre las prácticas de crianza y sus relaciones con la salud de niños y niñas (Fernández, 1993; Imaz, 2010; Giallorenzi, 2017).

Por lo tanto, como sostiene Tarducci (2008), la figura de la madre en tanto construcción política central del orden patriarcal y capitalista se torna objeto de historización, de estudios interdisciplinarios (primero en los Estudios de las Mujeres, luego en los Estudios de Género) nutriéndose de la politización de la vida cotidiana llevada a cabo por los feminismos. Estos movimientos teóricos y políticos han hecho énfasis en el cuestionamiento de cualquier «naturalidad» de los arreglos familiares, así como en las desigualdades de género y generación que les habitan. En esta tarea de desmitificación, la figura de la madre ha sido clave «por cuanto ha sido la institución más esencializada, al punto de confundírsela con la femineidad y hacerla aparecer ligada a principios universales» (Tarducci, 2008, p.10). Como plantea la autora, esta concepción anuda parentesco y biología, configurando una narrativa biologicista y

universal de carácter normativo que estigmatiza a quienes no desean ser madres o no cumplen con las prescripciones atribuidas a la buena madre.

En relación a estas prescripciones, Tarducci (2008) señala que en nuestras sociedades las funciones adjudicadas a las mujeres en las familias trascienden la reproducción biológica e involucran múltiples tareas asociadas a la crianza y cuidado de niños y niñas resultando en una «responsabilidad desproporcionada a las madres en la crianza de los niños» (Tarducci, 2008, p. 23). En este sentido, las tareas de la maternidad, las valoraciones sobre su buena factura y los efectos de sus fallos en el bienestar de las infancias impregnan distintos discursos provenientes de la medicina, la psicología y las ciencias sociales. Tempranamente, Dio Bleichmar (1994) advierte las cuantiosas presentaciones y asociaciones de la madre para explicar distintas afecciones psicopatológicas infantiles en la literatura psicológica, en contraste con la impalpabilidad de la figura paterna al respecto.

Por su parte, los estudios referidos al uso del tiempo en varones y mujeres y la división sexual del trabajo remunerado y no remunerado (Aguirre, 2009; Faur et al., 2012; Batthyány, 2015) hacen foco en el tema de los cuidados e indican su feminización, maternalización e invisibilización como trabajo. Esteban (2003) hace énfasis en los aportes de las tareas de cuidado en el tratamiento de la atención en salud fuera del sector institucional sanitario, destacando la feminización de esta tarea, la desvalorización de estas experticias y la apropiación material del tiempo de las mujeres, cuestiones que en su conjunto significan costes en su salud.

Pérez Orozco (2014) destaca la importancia fundamental de estas acciones de cuidados en términos de sostenimiento de la vida humana, a la vez que señala las violencias que implica su feminización en la vida de las mujeres. La autora enfatiza que los contextos del capitalismo en el siglo XXI se caracterizan por su extractivismo, tanto de la naturaleza como de los seres humanos, y que la experiencia de numerosas personas es la de estar en soledad frente a circunstancias inestables que ponen en riesgo la supervivencia. En estos contextos de fragilización de la vida, Pérez Orozco (2014) indica que se redobra la violencia hacia las mujeres, y especialmente quienes ejercen roles maternos, en tanto son responsabilizadas del bienestar de las personas a su cargo a la vez que deben afrontar la precarización económica, lo cual redundará en unas jornadas extenuantes y en la afectación de su propio bienestar. Esta experiencia de la soledad para resolver las demandas que hacen a las tareas asociadas a la maternidad en contextos urbanos en el siglo XXI ha sido abordada por

Del Olmo (2013), quien señala cómo los procesos de nuclearización de la familia han redundado en unas experiencias en que las madres se encuentran mayormente solas frente a la tarea de criar a sus hijos e hijas y puntualiza la necesidad de recuperar el sentido de tribu, cuando de la crianza se trata.

Estas producciones, entre otras, se sustentan desde una perspectiva feminista y de género que toma a las crianzas, las maternidades y los parentescos, situándolos en coordenadas socio-históricas particulares y resignificando aportes previos de los feminismos respecto a la temática. Este movimiento político y teórico viene siendo campo fértil para estudios situados que abordan la mirada de las hijas hacia sus madres en relación a las conciliaciones y contradicciones de desarrollo profesional, maternidad y crianza (Armstrong, 2017; Bartholomaeus & Riggs, 2017), la transformación de modelos tradicionales de maternidad y de las configuraciones biparentales y heteronormativas (Gamboa Solís y Orozco Guzmán, 2012), la estigmatización de las maternidades en contexto de pobreza (Mattar y Diniz, 2012). Al mismo tiempo, el influjo de las luchas feministas y la riqueza de los debates impacta no solo en la vida de las personas jóvenes, sino que invita a visitar las experiencias de ser mujer mayor, en proceso de envejecimiento dentro del ordenamiento patriarcal (Cerrutti, 2020).

En suma, el tema de las maternidades recorre parte de las producciones feministas desde distintas perspectivas que señalan su carácter político y su construcción sociohistórica. La maternidad en tanto institución patriarcal supone la maternalización de las mujeres; es decir, la centralidad del proyecto maternal sobre otros posibles (Fernández, 1984, 1992, 1993) y, en ese sentido, como plantea Tarducci (2008), ha sido naturalizada y esencializada. Por este motivo, desde una posición política feminista, abordar y politizar las experiencias de las maternidades, dar voz a quienes las acuerpan, interrogar sus palabras y sus prácticas en tanto fuente de conocimiento, es una cuestión política de importancia.

1.5. Lo personal es político. La politización feminista de lo público y lo privado

Este estudio que busca explorar estas palabras y prácticas de las maternantes a partir del relato de las hijas feministas se sustenta en que lo personal es político, que las esferas de lo público y lo privado, lejos de estar dissociadas son interdependientes, y

que abordar los espacios significados como privados es una cuestión de importancia política para los feminismos. Estos planteamientos se inscriben en unos linajes de luchas feministas que se encargaron de cuestionar tales particiones y especialmente de señalar el carácter político de lo que acontece en los espacios de lo privado.

Es así que en el año 1969, Carol Hanisch escribe un texto cuyo título *Lo personal es político* devino consigna en las luchas feministas a lo largo del mundo. En este breve texto se hace referencia a unas prácticas particulares en las cuales las mujeres se reúnen para compartir sus experiencias de vida, aquellas que tienen que ver con los vínculos, con el cuerpo, con ser trabajadoras dentro del hogar o en el mundo público. En estas prácticas, esas materias atribuidas al mundo de lo personal tales como los sentimientos, los recuerdos, las dudas, cobran relevancia política, en tanto se consideran claves experienciales de las opresiones que hacen a los entramados de la dominación como el género, la clase y la raza. En el año 2016, Ediciones Feministas Lúcidas realiza la traducción al español de este pequeño y emblemático texto, así como a la posterior revisión producida por Hanisch en el año 2006.

En el también breve prólogo de los dos textos de Hanisch, Andrea Franulic da cuenta de su contexto de producción, de las pertenencias políticas de su autora y los caminos que llevaron a ponerle el nombre que lleva. Expresa que ese pequeño texto de Hanisch condensa uno de los conceptos centrales de las luchas feministas: el ordenamiento patriarcal a través de sus instituciones y estrategias se ocupa de dominar y controlar las vidas de las mujeres, especialmente en esas esferas de lo privado. También expresa que las genealogías de las mujeres no son lineales y que el pasado y el presente conviven en las experiencias de lucha. Señala que las conversaciones entre mujeres acerca de sus experiencias son fuente de saber, oportunidad de conexiones y síntesis. A su criterio legan:

...explicaciones para desdeñar el orden patriarcal en su totalidad y a partir de sus cimientos, al dejarlo en evidencia: lo femenino y lo masculino, la familia, la maternidad, el matrimonio, la heterosexualidad obligatoria, el amor romántico, la sexualidad reproductiva, la prostitución, el canon de belleza; el androcentrismo en la ciencia, la religión, la ley, la educación; y en la filosofía, el arte, la literatura, la lengua, la mitología (Franulic, 2016, citado en Hanisch, 2016, s/p).

En la actualización del año 2006, Hanisch escribe acerca de ese texto en su contexto y las discusiones que traía aparejada esta práctica de la conversación sobre

la experiencia entre militantes de los derechos civiles, contra la discriminación racial, los grupos mixtos de izquierda y también dentro de las feministas. Hablar de las experiencias que atañen a lo privado no era cosa política sino práctica terapéutica, auto contemplación encerrada. Tópicos tales como el cuidado de niños y niñas y la división de esta tarea entre varones y mujeres no tenían el estatus para constituirse como problema público; eran cuestiones personales. Sin embargo, ni Hanish, ni las editoras del polémico texto, Shulamith Firestone y Ana Koedt, concordaban con tal premisa. Desde su perspectiva, lo político trata de las relaciones de poder y esas relaciones de poder se entran en las instituciones, en los partidos, en los gremios, en las familias, en las casas y las camas. Es por esto que esas cuestiones domésticas, tales como quién cuida a los niños, se vuelven de primerísima importancia política, porque en ellas se despliegan estas relaciones de poder. Politizar los comportamientos de mujeres y varones era a su vez desanclarlos de la razón personal y privada, de la responsabilización individual para colocarlos como tema colectivo. Hanisch (2016) plantea que esta conversación y análisis de las experiencias permitió justamente ese corrimiento hacia la politización.

En su texto del año 1969, Hanisch escribe (como ella misma aclara en el año 2006) «al calor de la disputa». Aclara que no, que no va a esas reuniones de la conversación para hablar de unos problemas personales, sino a «decir lo que realmente creo de mi vida en lugar de lo que siempre han dicho que debo decir» y que «una acción política es decir las cosas como son» (Hanisch, 2016, s/p). En su comprensión, los problemas personales son problemas políticos, y para ellos no hay soluciones individuales sino colectivas. Si los grupos de autoconciencia han merecido ser nombrados como grupos de terapia, Hanisch dice que en todo caso se los debería llamar como «terapia política», una práctica que tendría efectos sanadores para todas aquellas personas trabajadoras, mujeres y negras que son culpabilizadas de la opresión que padecen y sufren por ello en clave personal. Hanisch defiende la premisa de que analizar y decir las experiencias de la vida en forma colectiva es una acción política. El carácter eminentemente político de los intercambios humanos producidos en relaciones de poder estructurales ha sido semilla de múltiples análisis que colocan la vista en lo infinitesimal (Lazzarato, 2006 b) de aquello que acontece puertas adentro con el fin de visibilizar los modos en que las sujeciones y las resistencias se despliegan en micropolíticas de lo cotidiano. Por su parte, los feminismos, como plantea Suárez Tomé (2020), han colocado la necesidad de explorar y revolucionar

los dominios de lo privado, entendiendo que en ellos se anclan «relaciones de poder y dominación fundamentales» (p. 15).

En esta materia, los aportes de Pateman (1995) han sido relevantes. La autora realiza una relectura feminista del pensamiento político ubicando la centralidad de la teoría del contrato en la creación, división e interdependencia de las esferas públicas y privadas a partir del siglo XVIII en el mundo occidental. Pateman (1995) plantea que los pensadores de la Ilustración relatan una historia del contrato por la cual individuos libres y propietarios de sus vidas consienten y acuerdan unos modos de relacionamiento social. Este relato, pieza eficaz y ficcional para legitimar distintos relacionamientos sociales, descansa en algunas omisiones, entre ellas la dimensión de la subordinación, es decir que una de las partes contratantes tiene el poder de imponer las condiciones porque la otra está en un lugar de subordinación, condición necesaria a su vez para la explotación.

Al mismo tiempo, plantea la autora, la historia del contrato social se sustenta en la omisión del contrato sexual, es decir invisibiliza la dimensión política de la diferencia sexual. En el contrato social las mujeres no son consideradas individuos libres y personas propietarias de sus vidas, sino seres de la naturaleza, habitantes del mundo de lo privado que tienen representación social pública a través de la figura de los varones, hijas de sus padres, esposas de sus maridos. La esfera de lo privado se presenta en las narrativas de los pensadores de la Ilustración y hasta nuestros días como un espacio no político donde las regulaciones son particulares y personales. En la perspectiva de Pateman (1995), el contrato sexual es un aspecto fundacional y reprimido del contrato social sobre el cual las pensadoras feministas se han empeñado en develar.

Este aspecto reprimido implica, desde los planteos de Pateman (1995), un efecto de oscurecimiento de las relaciones entre contrato y patriarcado y privatiza, por ejemplo, los aspectos contractuales del matrimonio. El matrimonio resulta entonces una dimensión privatizada del contrato social que se asienta en la subordinación naturalizada de las mujeres frente a los varones. Al respecto, Pateman (1995) plantea que hacer la historia del contrato sexual permite alumbrar a la institución del matrimonio y los significados sociales y legales de la esposa, que se deslizan de modo diferenciado pero persistente en distintos grupos sociales.

En concordancia con estas comprensiones de la autora, este estudio no trata de uniformizar la comprensión de las experiencias de las relaciones entre varones y

mujeres ni supone que las últimas han simplemente aceptado la engañosa neutralidad del contrato y su lugar de subordinación. Más bien se trata de plantear que si existe la posibilidad de escribir esta tesis es porque se han producido y no dejan de producirse incesantes movimientos teóricos y políticos de narrar las historias omitidas y reprimidas del contrato sexual entre hombres y mujeres. Tales subordinaciones invisibilizadas y naturalizadas de estos tratos se impugnan mediante «modalidades de ofensiva y resistencia de las mujeres, incluyendo aquí desde sus movimientos políticos organizados hasta las causas más privadas y personales de autoafirmación» (Fernández, 1989, p. 145). Por lo tanto, la atención a lo personal y privado, a los relacionamientos humanos en el enclave del hogar y del matrimonio, a los vínculos entre generaciones mayores y jóvenes, entre padres, madres, hijos e hijas, no tiene que ver con intimizar su análisis sino con ubicar a lo privado como cuestión política y de este modo abrir interrogación sobre lo político en la producción de subjetividad (Fernández, 1992).

1.6. Prácticas colectivas feministas y subjetivación política

Las prácticas colectivas donde se relatan estas cuestiones se entienden desde los feminismos como prácticas políticas donde se producen procesos de subjetivación política, donde las personas, a partir de relatar y escuchar las experiencias, abren interrogación sobre su sentido en unos contextos históricos y transforman las comprensiones acerca de su propia biografía. No se trata de fenómenos reductibles a lo psíquico, lo mental o lo discursivo sino de voces, prácticas y cuerpos desplegados en lo colectivo, de procesos de producción de subjetividad en continuo devenir (Fernández, 2008). Procesos de transformación subjetiva forjados en ciertos contextos de lucha que dislocan el ordenamiento público-privado y habilitan el relato de las experiencias, producen potencia colectiva que alimenta los procesos de politización y nuevos posicionamientos subjetivos en quienes les habitan (Fernández, 2008). La autora refiere a los procesos políticos de las fábricas recuperadas en Argentina de principios del siglo XXI y señala la potencia de las asambleas que bregaron por la horizontalidad en sus prácticas políticas así como el fuerte protagonismo de las mujeres en estas luchas. En este sentido se considera pertinente señalar la importancia de las figuras de la asamblea y las comisiones en las prácticas

políticas de los feminismos que conciernen a este estudio y se acuerda con Fernández (2008) acerca de la potencia de esas figuras para desnaturalizar las políticas de la delegación y la representación. La figura de la vocería insiste en las fábricas sin patrón y en las prácticas políticas de las Alertas, los Encuentros, los 8 de marzo y los 3 de junio. Asamblea y multitud tratan de la potencia de lo colectivo, de los encuentros de la ronda donde se discute largamente buscando la aproximación al consenso y de la experiencia del júbilo de la multiplicidad de los cuerpos que toman las calles haciendo política con su presencia. Plantea Fernández (2008) que la potencia hacia la transformación subjetiva que se despliega desde la experiencia asamblearia, es punto de partida para repensar la vida en sus distintas dimensiones y ensayar otros modos de habitarla. El encuentro con otros en estas prácticas políticas de lo colectivo que proponen otros mundos posibles hace a la posibilidad de otras experiencias de sí, de caminos de singularización y de nuevas conexiones con la propia vida y la propia historia (Fernández, 2013)

¿Qué implica afirmar que en estas prácticas políticas se producen procesos de subjetivación política? Tassin (2012) recupera el origen foucaultiano de la noción de subjetivación política: historizar los distintos modos de subjetivación en Occidente implica entender los modos de objetivación que los construyen (Foucault, 1982, citado por Tassin, 2012). Estos modos de objetivación son el científico, con el cual se hace presente el sujeto de las diferentes disciplinas; el experiencial normativo, que construye un sujeto en base a ordenamientos sociales; la objetivación del sujeto como sujeto, por ejemplo en relación a su sexualidad, a su reconocimiento dentro de un orden sexuado, sujeto de una sexualidad (Tassin, 2012).

Desde la perspectiva foucaultiana, aproximarse a la cuestión del sujeto es, en principio, examinar la red de relaciones y poderes que lo aprisionan y lo nombran, es decir, las condiciones objetivas e históricas de su advenimiento. Desde esta perspectiva, construir libertades va más allá de unas liberaciones a los poderes institucionales y estatales, sino que implica deshacernos de los modos de subjetivación que a ellos están ligados, que nos habitan, nos objetivan, nos nombran (Foucault, 1994, citado en Tassin, 2012). En estos términos, el problema ético, social, filosófico para una liberación tiene que ver «con promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante varios siglos» (Foucault, 1994, citado en Tassin, 2012, p.40). En lo que concierne al presente estudio, se trata de explorar las palabras y prácticas de las maternantes

desde el relato de sus hijes feministas, indagar en qué sentido pueden ser recuperadas esas palabras y prácticas en los procesos de subjetivación feminista. Si de acuerdo a los planteos de Rich (2019) la maternidad puede ser comprendida como institución y experiencia, en este estudio se trata de explorar cómo las experiencias de politización feminista habilitan transformaciones en los modos de entender las prácticas y palabras de las maternantes por parte de les hijes y abrir interrogación teórica y política acerca de estas. Es decir, poner en discusión el sentido político de estas palabras y prácticas. Cuestión que conduce a las relaciones entre subjetividad y política.

Sobre estas relaciones, Fernández (2008) expresa que lo político de la subjetividad ha sido un impensado en los desarrollos del psicoanálisis y las psicologías sociales del mismo modo que la subjetividad funciona como impensable para la política. Acerca de esto último, la autora entiende que se omite la problematización sobre el lugar del deseo y la afectación intensa de los cuerpos en la acción política y por lo tanto de la productividad de las derivas y las transformaciones subjetivas múltiples y diversas que resultan de poner el cuerpo en lo político. En este sentido, este estudio adhiere a un sentido de lo político como una dimensión fundante de la subjetividad que se produce en el encuentro con otros y otras, que atraviesa los relacionamientos vinculares, que produce transformaciones errantes e imprevistas en las personas, que hace problema de las relaciones entre biografía singular y procesos de politización.

Por su parte Tassin (2012) recupera los planteamientos de Althusser (1973) relativos a la cuestión del sujeto, en tanto como sujeto *en* la historia y no como sujeto *de* la historia. También la réplica que hiciera Ranciere (1974) al antedicho autor, en la que hace énfasis sobre las acciones colectivas de los oprimidos y en su competencia para inventar saberes y herramientas para la construcción de libertades. Al respecto de estas discusiones, Tassin (2012) plantea que no se trata de pensar en términos de sujetos individuales o colectivos, sino más bien de:

...atender a los procesos de subjetivación que están en marcha en las relaciones sociales y en las relaciones de poder, o que son movilizadas contra las formas de dominio a las que se confrontan los individuos en sus lugares de trabajo tanto como en el ámbito doméstico, en el trato con las instituciones tanto como en el espacio público-político. (p. 40)

Esto implica situar en el centro del debate a los procesos, más que a los sujetos Tassin (2012). No se trata de algo que le sucede a un sujeto, que pasaría de un estado a otro de conciencia política, sino en todo caso de una cuestión abierta e infinitamente diferible, plena de disyuntivas, de un salir a otras posibilidades del vivir. En este sentido, los procesos de subjetivación política suponen la aventura, la errancia, un no saber de antemano a dónde hay que llegar (Tassin, 2012) y refieren a las condiciones sociales, históricas, familiares en que las personas están inscritas y en las que se transforman, transitando por la condición de extranjería respecto a sí mismos y respecto a los otros.

Este tránsito por las extranjerías, es decir el encuentro con aquello que entendemos como ajeno y que habita los procesos de subjetivación política, se emparenta con las discusiones en torno a los legados y las herencias. En estos procesos de errancia que suponen los procesos de subjetivación política las personas actúan sobre aquello que les ha sido dado transformándolo en otra cosa, alterando, actuando de otro modo con ello. En palabras de Tassin (2012):

Decir que no es el heredero testamentario de lo que es, es decir que no está obligado por su ser o su pasado, que no existe ley o norma que dicte su conducta, que debe inventarse, inventando lo que él hace de su ser o de su pasado. (p. 38)

En lo que respecta a este estudio, se trata de explorar cuáles miradas sobre las palabras y prácticas de las maternantes se transforman, se inventan, se nombran a partir de los procesos de subjetivación política feminista de les hijes feministas participantes de esta investigación. Tal objetivo se entiende en relación a la politicidad intensa que los feminismos han señalado en relación a lo privado como enclave estratégico y omitido del contrato social moderno, patriarcal y capitalista. En este sentido, explorar a las maternantes desde el relato de les feministas tiene el objetivo de construir unas discusiones públicas y políticas a partir de las acciones mínimas que hacen a los intercambios del mundo de lo privado inscritos en su marco socio-histórico.

1.7. La cuestión de los legados

Los legados transitan los mundos de lo público y lo privado, se componen de aquello que reconocemos como significativo para nuestros presentes en las luchas sociales que nos anteceden y de acciones y palabras acontecidas en los ambientes cercanos vinculados a lo privado. Del mismo modo, Tarducci (2008) destaca que el papel de los legados ha tenido un renovado empuje en algunas producciones recientes de la crítica feminista, haciendo alusión a los legados políticos de lucha que se resignifican en un tiempo de luchas feministas a lo largo del mundo. Al entender de la autora, este movimiento de encuentro con los linajes anteriores se vincula con la reubicación de lo referido a las maternidades como tema de importancia política para los feminismos.

El tema de los legados conlleva de este modo el encuentro entre las luchas pasadas y las presentes en lo público y en lo privado, a la vez que un hacer con eso que nos antecede y que, desde los planteos de Kaës (1996), nos constituye como seres humanos entramados en redes intersubjetivas. El quehacer de los legados implica el puntuar la diferencia a partir de las inscripciones previas, por lo cual no pueden entenderse de modo lineal sino conflictivo. El autor plantea que los seres humanos se debaten entre las marcas de los linajes en que están inscriptos más allá de su voluntad y la tarea de ser para sí mismos, es decir, diferenciarse de aquello transmitido. Desde esta perspectiva, el encuentro con los linajes que nos anteceden se configura como una tarea de doble filo: reconocerse como parte de unos linajes que constituyen y realizar un trabajo de diferenciación, de apropiación. Al respecto expresa que: «De nuestra prehistoria tramada antes de que nacióramos, lo inconsciente nos habrá hecho sus contemporáneos, pero solo llegaremos a ser sus pensadores por los efectos de la resignificación» (p. 17). Esto es, que se necesita un trabajo de reconocimiento, de resignificación, de pensamiento acerca de las inscripciones históricas en las que advenimos. Allegue (1996) señala que la filiación va más allá de los lazos biológicos entre generaciones, sino que implica ser parte de un linaje social, de una red de lazos afectivos en la cual se producen transmisiones de deseos y de ideales que se expresan no solo desde lo consciente.

En relación a este estudio, las personas participantes en entrevistas grupales y biográficas fueron invitadas a pensar acerca de sus inscripciones, a reflexionar en tanto personas inscritas en linajes familiares y sociales que les anteceden; específicamente se les solicitó que pudiesen identificar esas palabras y esas prácticas

de las maternantes que, desde un presente de politización feminista, puedan resignificarse como legados valiosos en un sentido político.

Kaës (1996) señala la importancia de aquellos miembros que se presentan para el infans como sus representantes y que tienen la función de sostener, de invertir, de cuidar, de asignar lugares, de trazar caminos para el cumplimiento de objetivos, así como de señalar límites y prohibiciones. En este sentido, es pertinente señalar la dimensión sexuada que, a partir del contrato sexual (Pateman, 1995), ordena acciones como sostener, invertir, cuidar, establecer límites y dar consejos. Tales tareas, plantea la autora, tuvieron su lugar en los mundos de lo privado y se asociaron a lo femenino construido como maternalizado en relación de subordinación con lo masculino y lo público. Desde esta perspectiva, el mundo familiar que actúa como representante, que sostiene y que inviste, es una escena omitida y fundamental del contrato social donde se anclan relaciones políticas de dominación entre los géneros, en que lo femenino resulta devaluado.

En relación a estas cuestiones, Dio Bleichmar (1998) plantea que la familia, entendida como grupo primario de socialización e intersubjetividad, entrecruza ordenamientos de generación y de género. La generación mayor tendrá poder de implantación de las prescripciones y proscripciones sobre la más joven y tales ordenamientos albergarán diferenciaciones y jerarquizaciones sociales respecto al género. La autora señala que este ordenamiento comienza en tiempos tempranos del desarrollo infantil (previo al conocimiento de la diferencia sexual y del entendimiento del intercambio sexual entre varones y mujeres) y que hace a la constitución de la identidad genérica y de la normativización heterosexual del deseo en niños y niñas. Del mismo modo, establece regulaciones diferenciales y desiguales respecto a los comportamientos según el género.

Con estos planteos, Dio Bleichmar (1998) señala que las expectativas sociales respecto al género indicadas por Pateman (1995) respecto al contrato sexual se despliegan en la vida cotidiana de los adultos y las adultas y que las infancias asisten a las diferencias y jerarquías genéricas. En virtud del poder de implantación de las personas adultas, así como de ocupar el lugar del ideal, estas diferencias y desigualaciones expresadas en lo cotidiano se constituyen como modelizaciones y hacen a procesos de identificación para niños y niñas. El ordenamiento de género, sostiene Dio Bleichmar (1998), se implanta de modo diferencial y desigual a niños y niñas, resultando, por ejemplo, en mandatos de pasividad del cuerpo y del uso de la

palabra en espacios públicos para las niñas y actividad pronunciada respecto a tareas vinculadas a lo doméstico y al cuidado de otros. Por el contrario, los niños, en tanto varones, asisten a modelos que habilitan la disposición del cuerpo.

De este modo, en lo que respecta a este estudio, se sostiene que la familia y el entorno cercano en el cual se adviene y se comparte es el espacio fundante de la intersubjetividad (Käes, 1996), donde se despliegan ante niños y niñas los ordenamientos genéricos y las normativizaciones del deseo de acuerdo a la pauta patriarcal y heterosexual en un contexto socio-histórico determinado (Dio Bleichmar, 1984). En este interjuego de lo generacional y lo genérico se prescriben y proscriben comportamientos y deseos en relación a lo femenino y lo masculino. Tales prescripciones y proscripciones pueden resultar más o menos explícitas en palabras y prácticas; sin embargo tienen la propiedad de existir en latencia, es decir, allí todo el tiempo, inmersas en los procesos de invisibilización que las perpetúan (Fernández, 1989).

En este interjuego entre lo generacional y lo genérico, Dio Bleichmar (1984) indica que las niñas se ven enfrentadas a una particularidad, y es que los modelos identificatorios que han constituido su ideal, es decir las maternantes, integran una categoría social devaluada. De esta manera, la constitución de su identidad genérica en base a los modelos maternos que han operado como objetos de imitación e identificación ocupa un lugar subalterno en el ordenamiento genérico. Esta posición subalterna y devaluada de lo femenino ante lo masculino supone que la identificación de la niña con lo femenino implica un conflicto de tipo narcisista (Dio Bleichmar, 1984). La autora entiende que identificarse con una categoría devaluada socialmente se vuelve problemático, ya que implica sostener unas existencias sin los insumos narcisistas suficientes que habiliten la autoafirmación y la autonomía. En este sentido, Dio Bleichmar (1984) afirma que la ambivalencia entre devaluaciones e idealizaciones se vuelve recurrente entre madres e hijas y que tales experiencias no pueden ser reducidas a explicaciones familiaristas que desdeñen los ordenamientos sociales en que están inscritas.

Los legados, entonces, están habitados por una dimensión sexuada que establece jerarquías y devaluaciones genéricas, y que tiene un punto fuerte de anclaje en las relaciones intersubjetivas familiares y cercanas a partir del ordenamiento sexual del contrato que instala el capitalismo en sus bases fundacionales (Pateman, 1995, Federici, 2010). Sin embargo, siguiendo los planteos de Fernández (1989, 1993) no

se trata de entender a las mujeres como pasivas ante estas sujeciones, sino como que se hace necesario visibilizar las resistencias y las invenciones de prácticas de sí habilitadoras de libertades. De este modo, la interrogación por los legados tiene que ver con la tarea de develar lo que está ahí latente todo el tiempo en la superficie (Fernández, 2007), presente en acciones micropolíticas e infinitesimales (Lazzarato, 2006a, Lazzarato, 2006 b).

A su vez, se entiende que la característica minimal y en latencia de estas acciones necesita de una comprensión de los legados que no los agota en los terrenos de la conciencia. En este sentido, Lombardi (1986) señalaba los ambivalentes y afectivizados relatos de sus pacientes mujeres respecto a sus madres, atendiendo a la inscripción social e histórica en que se producían. La autora expresa que los relatos de las hijas en su consultorio referían a gestos y palabras crispadas de sus maternantes que manifestaban mediante quejas, reclamos y malestares; una suerte de mensaje latente que refería de modo afectivizado y velado a las subordinaciones y cercenamientos que supone el ordenamiento sexual patriarcal y los arreglos de la conyugalidad tradicional con la figura del ama de casa.

II. Contexto socio-histórico: trazos feministas entre el Siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI en Uruguay

La segunda década del siglo XXI ha traído un despliegue multitudinario de los feminismos que se expresa en numerosos enclaves del mundo y que tiene algunas particularidades en América Latina. Al respecto, Gargallo Celentani (2020) señala la

centralidad de la denuncia contra la violencia patriarcal como una de las claves que motorizan estas movilizaciones y que proporcionan pistas para su entendimiento. La escritora destaca el carácter urbano, juvenil y masivo de las manifestaciones feministas en distintas ciudades de la región, tales como Buenos Aires, Ciudad de México, Santiago de Chile, Montevideo, y señala que estas presencias multitudinarias y encrespadas surgen «en gran parte del hartazgo ante la violencia creciente y la crueldad progresiva hacia nuestros cuerpos» (p. 31) distintivas de un capitalismo depredador y aniquilador. En este sentido, Gargallo Celentani (2020) señala el amalgamamiento de las violencias patriarcales y capitalistas y destaca el protagonismo femenino en las distintas luchas que tienen por horizonte una vida justa y vivible. La autora recupera las acciones de las madres de víctimas de desaparición y femicidio, de las indígenas que defienden sus tierras comunales y fuentes de recursos para la vida, de jóvenes que interpelan las naturalizaciones y normalizaciones de actos discriminatorios (tales como el acoso, los comentarios inferiorizantes), las agresiones sexuales. Desde la posición de Gargallo Celentani (2020), las movilizaciones feministas multitudinarias de la segunda década del siglo XXI se alimentan de genealogías de luchas que las anteceden y tienen el potencial de ubicar que la violencia contra los grupos entendidos como subalternos a lo masculino (mujeres, lesbianas, personas trans) es de carácter social y político. La autora señala que las formas de ocupar la calle involucran manifestaciones de lo estético (antimonumentos, performances, instalaciones) que no responden a autorías singulares sino a las potencias de lo colectivo, a presencias y solidaridades concretas e indispensables en estos tiempos de infamia que exigen que ninguna lucha quede sola.

Son manifestaciones que conmueven, plantea Gargallo Celentani (2020), y que cimbran a unas acciones feministas que se desarrollaron entre la década de 1980 y el 2010 fuertemente asociadas a la agenda de derechos promovida por las Naciones Unidas y organizadas en espacios institucionalizados. Al respecto, la historiadora uruguaya Graciela Sapriza (2018) escribe que hasta el año 2015 había asumido «"resignadamente" que ya no vería más a las mujeres ocupando las calles, movilizadas, coreando consignas, reivindicando sus derechos» (p. 49). Sin embargo, expresa, las movilizaciones multitudinarias de los 8 de marzo del 2017 y 2018 la hacen pensar en la necesidad de visitar la historia para comprender y «apostar a los bruscos giros del futuro» (p. 49).

En este revisitar la historia, Sapriza (2018) trae a la memoria las luchas pioneras de finales del siglo XIX y principios del siglo XX en Uruguay que bregaron por la transformación de la Constitución de 1830, que excluía a las mujeres del ejercicio de los derechos civiles, laborales y políticos, así como el Código Civil de 1868, que no les permitía administrar sus bienes ni les concedía libertad de elección de su domicilio. Destaca el rol fermental de las maestras María Abella y Paulina Luisi en las luchas por la organización de las mujeres y el sufragio femenino, y de las mujeres trabajadoras en relación a la conquista de igualdad salarial entre varones y mujeres. Señala que las luchas de las mujeres y las luchas obreras hicieron al debate social del Uruguay del 900 y fueron parte sustantiva de los procesos de modernización del país en unos contextos signados por la fuerte impronta reformista que llevó adelante el proyecto batllista. En este sentido, cabe destacar el impulso de las presidencias de José Batlle y Ordoñez (1903 a 1907, 1911 a 1915) respecto al sufragio universal, así como la creación de la Universidad de Mujeres en 1912 y la aprobación de la ley del divorcio por la sola voluntad de la mujer.

En este contexto, las mujeres crearon organizaciones, escribieron y negociaron con dirigentes políticos para la concreción del sufragio femenino que se haría realidad en el año 1938, resultando elegidas cuatro legisladoras en las elecciones nacionales de 1942. Plantea Sapriza (2018) que la aprobación de la Ley de Derechos Civiles de la Mujer en el año 1946 fue un hito en este ciclo de luchas y conquistas (entre otras cosas, reconocía la patria potestad de las madres para sus hijos), a la vez que un cierre, dado que comenzó a operar el mito de la igualdad entre varones y mujeres en Uruguay.

La convulsión social de la década de 1960 con su protagonismo juvenil, sus luchas contra el imperialismo y el colonialismo, los derechos civiles y la denuncia de la subordinación de la mujer, se haría figura en América Latina, plantea Sapriza (2018), en la Revolución Cubana (1959), en las transformaciones de la Iglesia Católica que hizo su presencia en la región mediante la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968 y el gobierno de Salvador Allende en Chile a partir del año 1970. Destaca la autora que, para las mujeres, especialmente aquellas provenientes de las capas medias, «la política estaba en la calle» (p. 57), en las organizaciones estudiantiles, sindicales, en los partidos, en las guerrillas y que su rol fue sustantivo y protagónico.

Sin embargo, las dictaduras del Cono Sur de América Latina en la década de 1970 significaron un quiebre violento en la vida democrática. El terrorismo de Estado que entre 1972 y 1984 encarceló, secuestró, asesinó, desapareció y procesó aproximadamente 60.000 uruguayos coartó las posibilidades de participación política y social y generó «un repliegue de la población a lo más privado de lo privado como forma de preservarse y preservar la sobrevivencia» (Sapriza, 2018, p. 58). Al respecto, Giorgi (2003, citado por Sapriza, 2018) entiende que la maquinaria del terror buscó implantar un proyecto político y que sus efectos se extienden más allá del fin de la dictadura, señalando que el terror y la impunidad actuaron en contra de la capacidad de elaboración de la sociedad en su conjunto. Las mujeres fueron víctimas directas de este terror, así como también indirectas, en la figura de familiares y vínculos cercanos de quienes estaban en presidio, tanto en cárceles como cuarteles. Señala Sapriza (2018) que el cuerpo de las mujeres, en general muy jóvenes, fue objeto de violencia sexual sistemática.

En este contexto de terror social, las acciones de resistencia de las mujeres se desplegaron mediante dos tipos de acciones: unas de carácter público, como la creación de organizaciones de defensa a los derechos humanos conformadas por familiares de quienes eran víctimas directas de la violencia estatal y otras de carácter privado, ligadas a la supervivencia familiar (Sapriza, 2018). En relación a estas últimas acciones, la autora puntualiza que «las resistencias se encauzaron hacia otras formas de hacer política “desde lo privado de lo privado”» (p. 62). Es decir, que se llevaron a cabo resistencias y también invenciones que tenían como protagonistas a numerosas mujeres, lo cual se visibilizó en las acciones políticas desplegadas en la salida de la dictadura y los primeros tiempos de la transición democrática.

Al mismo tiempo, en el lapso comprendido entre 1985 y la segunda década del siglo XXI con la llegada del primer gobierno de izquierda en Uruguay (2005) los movimientos de mujeres tuvieron especial empuje, especialmente en lo que refiere a la problematización de los aspectos políticos en los acontecimientos privados relativos a lo que sucede en la domesticidad del hogar y los vínculos familiares (Sapriza, 2014). De este modo, expresa Sapriza (2018), lo privado se tornó político y algunos grupos de mujeres entendieron que la recuperación de la democracia llevaba de suyo bregar por la «democracia en el hogar». De este modo, los años inmediatos a la finalización de la dictadura fueron de empuje y protagonismo de las mujeres en la militancia social (Sapriza, 2018).

Tales protagonismos pueden observarse, por ejemplo, en el compromiso político en torno a los derechos humanos y las acciones por la verdad y la justicia relativa a los crímenes de Estado cometidos por la dictadura. Fueron madres y familiares de detenidos y desaparecidos quienes se organizaron y conformaron la Comisión Pro Referéndum con el fin de someter la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva que otorgó impunidad a quienes habían cometido crímenes como la tortura, asesinato, violencia sexual y desapariciones durante el periodo dictatorial. Esta comisión estuvo presidida por Elisa Dellepiane de Michelini, Matilde Rodríguez de Gutiérrez Ruiz y María Esther Gatti de Islas. Más allá de la ratificación por voto popular de la mencionada ley en abril del año 1989, la sociedad uruguaya se vio sacudida e interpelada por las discusiones en torno a la verdad, la justicia y el periodo dictatorial.

Por su parte, Sosa (2020) estudia la fuerte movilización de las mujeres en la inmediata postdictadura en Uruguay. La autora refiere a la consigna del 8 de marzo de 1985, apenas unos días después de la asunción del primer gobierno democrático: «Porque las mujeres no solo queremos dar la vida, queremos cambiarla» y señala la capilaridad del movimiento de mujeres que va más allá del cuestionamiento al autoritarismo dictatorial, aborda diversas jerarquías sociales y se despliega en espacios autodenominados feministas, en comisiones de partidos, gremios y sindicatos, en diversas organizaciones sociales y barriales. Si bien ya en 1979 surge el Grupo de Estudios de la Mujer Uruguaya, Gremcu, que agrupaba a investigadoras impedidas de trabajar en la Universidad intervenida, el lapso de mayor surgimiento de organizaciones de mujeres y mayor densidad de acciones tiene lugar entre los años 1982 y 1989 (Sosa, 2020). En 1984 surge el Plenario de Mujeres del Uruguay (Plemuu), que tuvo una acción territorial de conformación de grupos en distintas localidades de la capital y el interior del país, y en 1985 Cotidiano Mujer y el Colectivo María Abella abocado a los temas de salud sexual y reproductiva. Sosa (2020) señala el esfuerzo organizativo de las mujeres en estos años, sus luchas por la visibilización de temas referidos a la condición de la mujer, a la experiencia del exilio y del presidio político en clave femenina, a la denuncia por la carestía que incide en las jornadas del trabajo de la reproducción de la vida llevadas a cabo por las mujeres. Del mismo modo, señala la voluntad de publicar como modo de organizar las experiencias y los saberes en boletines como *Plemunicándonos* de Plemuu, la revista *La Cacerola* desde Gremcu y *Cotidiano Mujer* procedente de la organización del mismo nombre. La politización de lo cotidiano, del trabajo doméstico y la preocupación por el cuerpo, la

sexualidad y la maternidad serán signos distintivos de estos activismos, así como la importancia del partir de la propia experiencia como mujeres y la apuesta hacia la horizontalidad como política (Sosa, 2020). Elvira Lutz, Lilian Abracinskas, Brenda Bogliaccini, Lilian Celiberti, Elena Fonseca, Suzana Prates, Graciela Sapriza, Silvia Rodríguez Villamil son algunas de las que pusieron el cuerpo en estas acciones.

Respecto a este mismo periodo histórico en Uruguay, di Giorgi (2015) entiende que en los procesos de transición a la democracia se expresaron el movimiento de mujeres y el feminista que clamaban por democracia y por otras relaciones entre los géneros, de modo tal que las banderas de lucha se anclaron en el cuestionamiento de la partición público-privado. Estas mujeres procedían de distintos sectores sociales, entre los que se contaban los espacios de militancia de la izquierda, por lo cual sus acciones tendieron puentes entre movimiento de mujeres, feminismo e izquierda, contribuyendo a repensar a las izquierdas y construir modos locales de habitar los feminismos (di Giorgi, 2015). Plantea la autora que las dictaduras del Cono Sur tuvieron a los movimientos de mujeres como figuras relevantes de denuncia y resistencia y que, en sus transiciones a la democracia, las mujeres no solo indicaron que querían una política contraria a la inaugurada en las dictaduras, sino también superadora de formas anteriores de lo político. De este modo, las cuestiones relativas a lo privado y lo público tan presentes en la segunda ola del feminismo en otras latitudes del mundo fueron fuertemente interpeladas en la década de 1980 en el Cono Sur, una vez concluidas las dictaduras que cercenaron la vida política y social (di Giorgi, 2015). En concordancia con Sosa (2020), di Giorgi (2015) destaca la fuerte participación de las mujeres en la vida política durante la transición a la democracia, su agrupamiento en organizaciones barriales, sus esfuerzos por discutir e investigar acerca de temas relativos al trabajo, la sexualidad, la participación política, su apuesta a unas prácticas políticas de mayor horizontalidad. Este contexto de recuperación y resignificación de la democracia, de valorización de lo político como lugar de encuentro y de discurso de derechos fue propicio para la visibilización de las mujeres en el espacio público desde una voz propia que incluía una mirada generizada sobre lo político (di Giorgi, 2015). Desde la perspectiva de la autora en la oposición a las dictaduras y las transiciones a la democracia en Uruguay, Argentina, Chile y Brasil, se dieron novedades tales como organizaciones que nuclearon exclusivamente a mujeres y grupos enfocados en los derechos humanos. Tales conformaciones

ampliaron el sentido de lo político y de lo público más allá de las figuras clásicas del partido, el gremio y el sindicato (di Giorgi, 2015).

La década de 1990 trajo la agenda de derechos promovida por las Naciones Unidas, cuestión que impactó en los feminismos y los movimientos de mujeres. Este movimiento de escala mundial impacta en los movimientos de mujeres a nivel regional, dando lugar a nuevos espacios de confluencia y acción (tales como la Red de Educación Popular entre Mujeres, la Red Latinoamericana y del Caribe contra la Violencia Doméstica y Sexual, el Consejo Latinoamericano de los Derechos de la Mujer, La Red por la Salud de las Mujeres Latinoamericanas y Caribeñas, entre otras) que ubicarán su norte en demandar políticas públicas a los estados nacionales y monitorear su cumplimiento. Esta coyuntura abrió posibilidades inéditas a los movimientos feministas de la región, en tanto el Estado y los organismos internacionales se perfilaron como actores políticos de primer orden. Tal estado de situación generó tensiones a la interna de los movimientos de mujeres, dado que había quienes lo entendían como oportunidad de incidencia política y concreción de acciones, mientras que otros grupos lo verían como riesgo de institucionalización y debilitamiento de la capacidad de lucha por parte del movimiento social (Sapriza, 2014). Tal tensión entre unos feminismos enfocados hacia la demanda de políticas con perspectiva de género y a la participación política en los espacios partidarios e institucionales, y otros que se desmarcan de esta corriente reivindicando la autonomía ideológica y material de agencias estatales o internacionales, es un debate que trasciende este tiempo específico, así como las fronteras de Uruguay y la región (D'Atri, 2013; Federici, 2013; Sapriza, 2014).

De todos modos, más allá de fricciones y controversias, la impronta garantista impulsada por las Naciones Unidas y los documentos de derecho internacional hicieron cuerpo en las políticas públicas y en las adecuaciones legislativas, incorporando una perspectiva de género y de derechos con distintos matices en los países de la región. En Uruguay, algunos hitos destacables son: la creación del Instituto Nacional de la Mujer, bajo la órbita del Ministerio de Educación y Cultura en 1987, la aprobación legislativa del Protocolo Facultativo de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer en el año 2001, la Ley de la Erradicación de la Violencia Doméstica en el año 2002.

La llegada al gobierno nacional por parte del Frente Amplio, coalición de partidos y agrupaciones de izquierda en el año 2005 supuso un contexto favorable para la

discusión de las cuestiones asociadas al género, dada la inclusión de esta perspectiva en su agenda política. Cabe destacar que los movimientos sociales jugaron un papel fundamental en la lucha contra la imposición del modelo neoliberal en la década de 1990 y generaron experiencias novedosas de acción política (Zibechi, 2003) que resultaron decisivas en la construcción de una agenda política sustentada en la perspectiva de derechos y la perspectiva de género (Delacoste, 2015). En lo que respecta a Uruguay, entre los años 2005 y 2020 se asiste a un empuje jubiloso de la agenda de derechos que obtiene su fuerza de las luchas sociales y se expresa en políticas públicas y legislaciones. La ley de Regulación del Trabajo Doméstico (2006), la de Regulación de la Jornada Laboral y el Régimen de Descanso de los Trabajadores Rurales (2008), la Ley de Matrimonio Igualitario (2013) y la legalización del aborto en las condiciones estipuladas en la ley del año 2012, ubican a Uruguay en una posición de avanzada respecto a la legislación en derechos en la región.

La larga lucha por la legalización del aborto en Uruguay tuvo como resultado la aprobación de la Ley sobre la Interrupción Voluntaria del Embarazo, Ley del Aborto, en el año 2012. Esta normativa habilita el acceso a la interrupción del embarazo por sola voluntad de la persona gestante en las primeras 12 a 14 semanas, en el marco del Sistema Nacional Integrado de Salud. Por otra parte, cabe destacar la creación del Sistema Nacional Integrado de Cuidados (2015), que fue expresado en términos de «buque insignia» en la campaña del Frente Amplio para las elecciones del año 2014. Esta política ubica a los cuidados como un derecho humano y señala la feminización de esta función social. Se trata de una política intersectorial que brinda algunas prestaciones tendientes a desfamiliarizar los cuidados, señalando la desigualdad de género en la distribución de estas tareas y sus efectos adversos en el acceso a oportunidades por parte de las mujeres.

En relación a este estudio se señala que los temas relativos a los cuidados de niños y personas dependientes ocupan un lugar importante en los espacios colectivos de militancia feminista, expresándose las tensiones de la coexistencia de roles productivos y de reproducción social, la desigualdad de su distribución entre varones y mujeres, los múltiples arreglos de cuidado que implican a familiares e instituciones. Tales experiencias, como indica Tobío Soler (2002), se alejan del término *conciliación*, sino que remiten a experiencias diarias de contradicción en la que se hacen necesarios verdaderos malabares para su concreción (Faur, 2014).

En este contexto de florecimiento de libertades y protecciones en que se debaten de modo fuerte y sostenido cuestiones relativas a la desigualdad de género y se brega por instalar unas condiciones más justas para la vida, los feminismos comienzan a manifestarse en forma de colectivos donde habitan mujeres y paulatinamente disidencias. Estos espacios cultivan unas prácticas del encuentro en que parte de sí, de la propia experiencia, a la vez que se politiza y contextualiza lo vivido se entrelazan las referencias y participaciones políticas con los aconteceres de los espacios privados. La partición entre lo público y lo privado se desdeña (Gutiérrez Aguilar, 2016) y se problematizan sus relaciones. Son prácticas políticas y afectivas que habilitan la expresión de las afectaciones de lo que sucede en los espacios privados de los vínculos familiares y sexo-afectivos, y también de lo que acontece en los espacios públicos del gremio, del trabajo, del lugar de estudio. A su vez, no se trata de espacios encerrados en unas comunicaciones internas, sino que se busca la presencia y la expresión en las calles, en las plazas, en la creación de publicaciones en modo de cartilla o fanzines, en la palabra escrita de las redes sociales. Se trata de espacios asamblearios con modos organizativos más o menos regulares que sostienen unos deseos de autonomía respecto a las políticas institucionales de género estatales, al mismo tiempo que se nombran feministas y apelan a encontrarse, generar articulaciones y confluencias, ganar la calle y expresarse de modo colectivo.

Entre estas iniciativas y acciones se puntúan el Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay (noviembre del año 2014), la conformación de la Coordinadora de Feminismos (febrero del año 2015) y el Encuentro de Mujeres del Uruguay (noviembre del año 2017), espacio de confluencia que se sostiene hasta el presente, habiendo mudado su nominación a Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay, a partir del año 2019.

2.1. El Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay

El Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay tuvo lugar los días 8 y 9 de noviembre del año 2014, teniendo como antecedente al Encuentro de Mujeres de Montevideo de octubre del año anterior. Este denominado Primer Encuentro aconteció en el local de la Asociación de Funcionarios de la Administración Nacional de Usinas y Trasmisiones Eléctricas (AUTE) y se pobló de la participación de unas 400 personas

provenientes de distintos puntos del país, así como de algunos países de la región. Sus reuniones preparatorias se llevaron a cabo en el local de *Cotidiano Mujer* (colectivo feminista de importante trayectoria fundado en el año 1985), así como en locales universitarios. En esas instancias coincidieron colectivos feministas de reciente formación con otros cuyos orígenes se ubican en los tiempos de la postdictadura, así como personas que no tenían inscripciones previas en la militancia feminista. Mediante su perfil de Facebook, en la publicación del 7 de junio del 2014 se presentaron del siguiente modo:

Queremos contarles que somos un grupo de feministas que a partir del Encuentro de Mujeres de Montevideo realizado en octubre del año pasado, nos propusimos organizar el Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay.

Lo primero que nos unió fue la necesidad de contar con un espacio para mujeres feministas donde pudiéramos encontrarnos, reconocernos, discutir e intercambiar. Un espacio abierto a nuestros feminismos, para ponerlos en diálogo. Un espacio abierto a nuestras diversidades.

Queremos articular, poder hacer cosas juntas, encontrar los mínimos comunes que nos unen para enfrentar el sistema capitalista sustentado por el patriarcado.

Buscamos generar las sinergias que nos permitan articular un movimiento feminista, activo, que recupere la calle, con voz propia para poder nombrar lo que nos pasa.

Reconocemos las luchas y los logros de tantas mujeres feministas en Uruguay a lo largo de la historia como punto de partida para seguir luchando. Necesitamos seguir reinventándonos porque las nuevas manifestaciones del patriarcado exigen nuevas respuestas colectivas. (Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay, 2014)

Esta amplia invitación se concretó mediante inscripciones con un formulario online y resultó en una participación de aproximadamente 400 personas. En los dos días en que ocurrió este encuentro se realizaron talleres, intervenciones callejeras, un baile al que se nominó en términos de *Fiesta feminista y antipatriarcal* y que expresaba «Si no podemos bailar no nos interesa tu revolución», recuperando la frase atribuida a la feminista libertaria Emma Goldman. Cerró con una asamblea que llevaba por título

Pongamos el movimiento en movimiento. En esta última instancia tendría lugar la invención de las Alertas Feministas.

Los talleres tocaron distintas temáticas: El tema de cuerpo, el acoso en los espacios laborales, el lugar de las mujeres en las luchas sociales en Uruguay y la región, la particularidad de la experiencia de las mujeres negras en los feminismos, la importancia de unos feminismos que incorporen la bandera de las diversidades sexuales y vayan más allá de los estereotipos blancos y heterosexuales. El tema del cuerpo fue recurrente en las propuestas abordadas, entendido como experiencia y territorio de poder donde se juegan las violencias patriarcales y capitalistas y desde el cual es posible inventar resistencias y construcción de autonomías. De este modo, hubo propuestas que fueron en busca del acercamiento y autoconocimiento sensible del propio cuerpo, mientras que otros trabajaron sobre las representaciones del cuerpo y la sexualidad en la publicidad y en el cine. La experiencia del cuerpo femenino en el marco del sistema de salud, la violencia obstétrica y especialmente los avatares en el acceso al aborto recientemente legalizado ocuparon la atención de distintas propuestas. En relación al aborto, Lilian Abracinskas, referente de estas luchas en Uruguay, comunicó acerca de los hitos más importantes de este proceso y los desafíos a partir de la legalización.

Fueron dos días de sol y de calor, de encuentro entre organizaciones feministas surgidas en los años inmediatos de la postdictadura o en la década de 1990, tales como *Cotidiano Mujer* y *Mujer y Salud en Uruguay*, *Decidoras Desobedientas* y de colectivos de reciente creación, tales como *Mujeres en el Horno*, *Minervas*, *Magdalenas*, entre otras. Así también alojó, mediante su amplia convocatoria, a personas sin inscripciones de pertenencia a espacios colectivos feministas. Cabe señalar la tónica propositiva que animó a estas jornadas, el énfasis en la recuperación de las experiencias en los distintos ámbitos, la mirada hacia las luchas sociales y sus inscripciones históricas en Uruguay y la región. Especialmente vibró el deseo de tomar las calles y recuperar el protagonismo de los feminismos en las convocatorias para el 8 de marzo. En su comunicación del 10 de noviembre del 2014 se lee:

Más de 400 mujeres feministas participamos en el I Encuentro de Feminismos de Uruguay, convocado como un espacio para mujeres feministas donde poder encontrarnos y reconocernos. Durante dos días debatimos, intercambiamos y aprendimos, buscando sinergias y puntos

de encuentro para poder articular un movimiento feminista fuerte, activo y efectivo.

La tonalidad era de encuentro, de acción, de fuerza, de efectividad, de la expresividad del deseo de encontrarse en las diferencias, de trascender el algunas para ser muchas más. De nombrarse feministas como se lee en otro fragmento de esta comunicación:

Nos reconocemos lesbianas, heterosexuales, bisexuales y mujeres trans, queer y mujeres CIS. Negras, blancas, indígenas. Mujeres migrantes y de acá. Somos mujeres rurales y urbanas. Niñas, adolescentes, jóvenes, adultas y viejas. Estudiantes, trabajadoras, desempleadas. Somos madres, y no somos madres, y queremos serlo o no. Abortamos y ayudamos a abortar, o nunca lo hicimos. Somos todas paridas de mujer. Somos mujeres sueltas y mujeres colectivas, organizadas, institucionales, mujeres de partidos políticos, académicas, cooperativistas, sindicales. Somos todas diversas, somos todas feministas. (Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay, 2014)

En la asamblea de cierre del domingo 8 de noviembre, denominada *Pongamos el movimiento en movimiento* había muchas personas, tres círculos más o menos concéntricos en un patio grande, casi todo a pleno sol. Se conversó sobre lo realizado, se abrió la pregunta a cómo seguir, se lanzó la propuesta de convocar a un 8 de marzo tomando las calles. Se dijo que era necesario inventar acciones contundentes, de no va más, que cuando mataban a una teníamos que salir a la calle todas, no solo tal fecha, sino enseguida, al otro día, para decir «no puede ser», para decir «basta». Estas expresiones dieron germen a las Alertas Feministas, salir a la calle, tomar 18 de julio y marchar después de un femicidio o violencia patriarcal extrema.

2.2. Las Alertas Feministas

La primera alerta fue por Yamila, de 15 años, y sucedió el 13 de noviembre, cinco días después de concluido el Primer Encuentro. La convocatoria fue a las 18 horas en la Plaza Independencia en el Centro de Montevideo y no se marchó por la avenida. Causó indignación el tratamiento estigmatizante que los medios dieron al femicidio y la culpabilización de la adolescente. Igualmente se señaló la banalización del lenguaje utilizado por parte de los medios de comunicación cuando de estas violencias se trata,

y se recordaron los aspectos éticos involucrados en el tratamiento periodístico. También fue oportunidad de nombrar a las Alertas, en principio, como *Feministas Alertas y en las Calles* como se lee en la comunicación del perfil de Facebook del Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay:

La movilización que tuvo lugar esa tarde en la Plaza Independencia ante el feminicidio de Yamila y el pésimo tratamiento mediático sobre el mismo, perpetuando violencia machista y victimizando víctimas, fue una acción de varios grupos feministas y mujeres autoconvocadas, y no de una organización en particular. El nombre que le dimos a esta coordinación que definió responder a cada suceso de violencia machista contra las mujeres con una concentración a las 18 horas del día siguiente del suceso es *Feministas Alertas y en las Calles* y es una iniciativa que surge de las mujeres que participamos del Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay. (Primer Encuentro de Feminismos del Uruguay, 2014)

Del siguiente modo quedó escrita esta primera Alerta en un medio de prensa local:

Fueron vestidas de violeta, la mayoría eran mujeres jóvenes, aunque también había varones, personas mayores, de mediana edad y niños. La convocatoria pedía llevar objetos para hacer ruido y gargantas para gritar. Sonaron bombos, cornetas, megáfonos, un güiro, y no faltó la olla con la cuchara de madera. Gritaron, cantaron, aplaudieron. “Si tocan a una, nos tocan a todas” fue la frase convocante y parte de la intervención, en la que todos los manifestantes se tiraron al piso hasta que gritaron el nombre de la chica y dijeron “presente” por ella. “Vamos a estar en la calle, a las 18.30 del día siguiente al que anuncien un nuevo feminicidio o una nueva vejación a los derechos de las mujeres”, prometieron. (Muñoz, 2014)

Cuando ocurrió esta primera habría unas 40 personas allí, inaugurando esta invención. Como escribe Amanda Muñoz en la nota antedicha, estas acciones eran aún una apuesta, una promesa. Las Alertas supieron convocar en la Plaza Independencia, marchar por las veredas cuando había poca gente, cortar y tomar la calle, variar su punto de convocatoria a la Plaza Libertad, también en 18 de julio. Se salía con algún megáfono, se voceaba fuerte frente a la curiosidad y perplejidad de las personas que estaban en las paradas del transporte público. A veces la gente

aplaudía, a veces miraba con atención. Se coreaba: «¡Señor, señora, no sea indiferente, se mata a las mujeres en la cara de la gente!» Dejarse caer en el piso de la calle era permanecer allí acostándose de espaldas, de lado, boca abajo, mientras otras dibujaban con spray la silueta alrededor de los cuerpos caídos en medio del silencio. Luego proseguía la marcha y las siluetas quedaban allí marcadas.

2.3. Multitud de feminismos

Las Alertas motorizaron otras invenciones. En principio, su carácter abierto, su invitación a la presencia, a la no indiferencia, a expresar «el dolor y la rabia» convocaban a personas con trayectorias previas en los feminismos, así como a militantes sociales de distintas luchas y a personas que se estrenaban en poner el cuerpo en estas acciones. Brotaron Alertas en distintas localidades del país y es justo señalar su potencial en el surgimiento de colectivos a lo largo y ancho del pequeño Uruguay, así como el despertar de movilizaciones subjetivas que hacían de lo privado cuestión pública. Sobre estos primeros tiempos y su experiencia, sobre el enlace entre lo vivido en el entorno cercano, sus afectaciones y la decisión de salir a cortar las calles, Fernanda, militante feminista oriunda de la Región Este de Uruguay, expresa en la entrevista biográfica:

Para decirte las primeras experiencias en el feminismo se me viene a la mente el Ni una menos, por lo menos desde lo consciente. Estaba trabajando en un programa social y ahí conocí a una compañera que ya decía que era feminista. Yo no sabía nada así teórico, pero también estaba recontra podrida algunas cuestiones que veía siempre en mis vecinas, en mi familia, sobre todo en mis tías que se repetían de generación en generación, en mis primas. Y ahí conversamos y quedamos en ir a hacer una...salir con el megáfono, salir a cortar una calle, un semáforo con el megáfono y ahí empezamos a hacer las alertas, como ustedes en Montevideo. Éramos tres o cuatro, las locas del semáforo, nadie nos daba bolilla, imprimimos unos folletos con los feminicidios y alguna se nos colgaba. Me acuerdo una vez de lluvia y nosotras con los paraguas al lado del semáforo, con el megáfono, no no. Y esta compañera con una fuerza tremenda cortando la calle. Y después a mí también me nacía, conectaba con toda la rabia, con todo lo que había vivido y lo que había visto.

La gente te miraba pero a la vez se generaba algo ahí. Eso fue como el comienzo y enseguida fue el 3 de junio.

Del mismo modo, en torno a las Alertas y a partir de las conexiones establecidas en el Primer Encuentro entre los meses de noviembre del año 2014 y febrero del año 2015, surge la Coordinadora de Feminismos del Uruguay. Este espacio de articulación de colectivos feministas, mujeres y disidencias tendrá un protagonismo central en la movilización callejera contra la violencia patriarcal en Montevideo, expresando sus acciones a través de las Alertas, la organización de los 8 de marzo entre los años 2015 y 2022, así como de los 3 de junio hasta el presente.

No sería hasta el 8 de marzo del año 2017, que explotó en las calles urbanas del mundo, en que se conocería en Uruguay la experiencia de los feminismos de la multitud (Fernández, 2021). Sin embargo, en estos años previos se desplegaron multitud de feminismos, entendiendo esta expresión como la multiplicidad de encuentros bajo el cielo y bajo el techo en que confluyeron ya no algunas personas, sino unas cuántas. Bajo el cielo y en las calles, las Alertas, las performances, la danza, los 3 de junio de los años 2015 y 2016 y sus 8 de marzo, cuerpos en colectivo que se hacen presentes para decir los nombres de las víctimas de femicidio, para decir «ni una menos», para expresar que esas vidas importan, que su pérdida no nos es indiferente sino duelable, y que constituye una injusticia (Butler, 2020b). Experiencias callejeras del encuentro, entre la rabia, el dolor y el júbilo de la sorpresa de estar allí entre personas que se sentían desconocidas a la vez que cercanas.

Bajo techo, las rondas de conversación que hacían presente las múltiples experiencias de la vida de las personas, de distintas edades, con distintas ocupaciones y en las cuales se discutían ideas, acciones, estrategias, experiencias. Rondas de «lo personal es político» caracterizadas por unas prácticas de la hospitalidad que alojaban a las personas y sus expresiones, que admitían el llanto, la rabia y los silencios cuando se hablaba, por ejemplo, de las experiencias del aborto en los tiempos no tan lejanos de la clandestinidad y del miedo y en los recién estrenados del aborto seguro, legal y gratuito dentro del sistema sanitario. Estos espacios de lo colectivo, estas movidas, en el lenguaje coloquial de uso, se caracterizaron por una política del cuidado de los espacios físicos, entendiendo que tales cuestiones implican el cuidado de las personas, que son necesarios para el sostén de la vida, para el disfrute del encuentro. En este sentido, la hospitalidad también incluía la atención a los alimentos que en su gran mayoría se caracterizaban

por ser caseros, sanos, deliciosos, preparados por manos compañeras y emprendedoras, asequibles desde el punto de vista económico, dispuestos allí para quien deseara comerlos. Bajo los cielos y bajo los techos se tejieron lazos, complicidades y enemistades, así como germinaron inquietudes y deseos de organización que se desplegarán en los 8 de marzo festivos, fervorosos y potentes de los feminismos de la multitud (Fernández, 2021).

2.4. La proclama colectiva en la experiencia de los feminismos de la multitud

¿Cómo es posible comprender esta experiencia del feminismo de la multitud de la segunda década del siglo XXI (Fernández, 2021) que a Sapriza (2018) le hacen preguntarse por los giros bruscos del futuro? Fernández (2021) expresa que se trata de unos pensamientos iniciales para:

...conceptualizar algo de las infinitas modalidades de expresión colectiva de los feminismos y otras fuerzas que a partir del Ni Una Menos de 2015 han puesto en evidencia una capacidad de convocatoria realmente impensada hasta ese momento y gran potencialidad de invención en sus modos de expresión. (p. 586)

Fernández (2021) refiere a la experiencia de la multitud en tanto «insistencia de un modo de expresión colectiva de grandes numerosidades sociales, que ha producido la marea feminista en distintos lugares del mundo» (p. 599). Expresiones que se replican y se reinventan según los contextos específicos y en las que se asiste a la experiencia de la multitud y de la cercanía entre las personas. Fernández (2021) inscribe estas expresiones colectivas de la multitud en un linaje de luchas sociales y señala que esta experiencia de la multitud no es privativa de los feminismos. Ese estar ahí, señala Fernández (2021), se encuentra en otras luchas sociales que tienen la capacidad de conmover y convocar, entre ellas las que atañen a las luchas contra la impunidad del terrorismo de Estado y por la persistencia de la memoria. La Marcha del Silencio, organizada por la organización *Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos en Uruguay*, transita cada 20 de mayo por la céntrica avenida de 18 de julio desde el año 1996. Es una marcha donde no hay canciones ni consignas a viva voz, sino unas veinte calles y veredas pobladas de personas que caminan en

silencio y portan carteles con los rostros y los nombres de las personas desaparecidas por el terrorismo de Estado. Hacia el final, en la Plaza Libertad se nombra cada una de las personas desaparecidas a través de los altoparlantes y se dice PRESENTE. Luego se canta el Himno Nacional. En el silencio de la multitud, cada desaparecido se hace presente y, como dice la consigna, «Todos somos familiares».

Fernández (2021) relata una experiencia que le acontece en el primer Ni Una Menos, en el año 2015, en la ciudad de Buenos Aires:

A poco de andar vi que se me acercaba una señora con un cartel con la foto de su hija, víctima de femicidio. Me miró y empezó a contarme cómo había sido. Tarde unos segundos en entender. No nos conocíamos; sin embargo, me hablaba desde un lugar de intimidad. Parecía dar por sentado que yo alojaría amorosamente su relato. Y así se fueron sucediendo situaciones similares con otras víctimas, otros cartelitos, otros relatos de una madre, una hermana, una hija... ¿Qué estaba aconteciendo allí? ¿Cómo se armaba esa intimidad en medio de la multitud? ¿Cómo se componía una y otra vez ese momento de contacto, intenso, efímero, anónimo? (p. 601)

Estas experiencias, de la cercanía en la multitud, de estar allí desde los cuerpos que se hacen presentes y que arman ese contacto anónimo, efímero a la vez que intenso, se compone con distintas modalidades en los feminismos de la multitud. Una de ellas se expresa mediante la lectura colectiva de las proclamas de los 8 de marzo en la ciudad de Montevideo. En estas instancias, el texto de la proclama, impreso por miles, es repartido por numerosas personas de modo tal que esté en las manos de quienes están allí en la movilización. A medida que la marcha llega a su punto de finalización, se producen rondas grandes, de varios círculos, las personas se sientan en la calle y se realiza la lectura colectiva de la proclama. Alguna de estas personas tendrá en sus manos un megáfono y dará el puntapié inicial para el comienzo de la lectura. No hay estrado ni oradora a quien ver o escuchar, sino una multitud de voces desparejas que leen y se escuchan. Se escucha la propia voz que lee y la voz de

quien está allí al lado, a la vez que un manto sonoro de voces anónimas y cercanas que sostienen y acompañan¹.

¿Qué importancia política puede entenderse de unas acciones tales como leer la proclama del 8 de marzo de modo colectivo, sin estrado y oradores? En principio interesa puntuar unas disposiciones de los cuerpos, en ronda, no mirando hacia adelante, hacia un punto donde hay que mirar. Igualmente, señalar el movimiento de descentramiento que implica la ausencia de la figura del orador que porta el mensaje a ser transmitido y que otros escuchan. La lectura colectiva de la proclama rompe de este modo con unos ordenamientos espaciales y políticos derivados de la lógica de la delegación y la representación.

En este sentido, Fernández (2021) entiende que pensar sobre los feminismos de la multitud y sus invenciones implica entender que estas modalidades políticas suelen estar ancladas en dispositivos asamblearios y horizontales que se inscriben en linajes de luchas «que han aprendido en el social-histórico-colectivo-anónimo los límites, cuando no las traiciones, de la representación-delegación» (p. 612). Destaca la autora que estas experiencias de la multitud conjugan y sostienen diferencias que no pretenden homogeneizar nombramientos que remitan a lo Uno, así como tampoco hacer política a partir de disyunciones binarias y antinómicas. Más bien se trata de entenderlas como potencias de los cuerpos en acción que se expresan de modo singular y colectivo, que afectan y se dejan afectar, que transitan por acuerdos y desacuerdos para lograr consensos coyunturales que interpelen los límites de lo posible (Fernández, 2021). Estos encuentros de la multitud y de la cercanía se manifiestan en unas intensidades de cuerpos que vocean, gritan, cantan, bailan y sus efectos trascienden el momento y las personas que los experimentan. Más bien producen efectos políticos y subjetivos que conmueven y contribuyen a habilitar la posibilidad de construir otros relatos de sí (Fernández, 2021).

¹ Uno de los registros audiovisuales de estas experiencias, el 8 de marzo del 2020 fue realizado por el medio alternativo Zur, pueblo de voces y se halla disponible en <https://www.facebook.com/zur.pueblodevoces/videos/199352477998322>

2.5. El camino de los Encuentros: desde el Encuentro de Mujeres de Uruguay al Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay

Este tiempo de multitud de feminismos que brotan y de feminismos de la multitud que pueblan las calles hace al surgimiento de iniciativas que amplían las oportunidades de confluencia e intercambio político. De este modo, los históricos Encuentros de Mujeres en Argentina, fueron inspiración para su reinención en Uruguay. En el año 2016 un grupo de activistas feministas decide organizarse y cruzar el Río Uruguay hacia la ciudad de Rosario, Argentina, donde tendría lugar el XXXI Encuentro Nacional de Mujeres. Partieron dos buses repletos de activistas principiantes y de veteranas reincidentes en asistir a esta movida histórica, que fueron y son los Encuentros en Argentina. Volvieron con la fuerza, la irreverencia y el atrevimiento de hacer suya la experiencia y la historia de los Encuentros e inventarlos en Uruguay retomando la apuesta a la organización autogestiva, autofinanciada y horizontal de la que hablan Alma y Lorenzo (2009) en su investigación sobre estas instancias en Argentina. Expresaban que el Encuentro de Mujeres de Uruguay (en adelante, EMU) sería oportunidad de generar un espacio «más amplio que las feministas que nos encontramos siempre, convocando desde el hecho de simplemente sentirse mujer» (Cordo, 2017, nota a Sofía Taranto, vocera). El EMU en el año 2017 se nombró desde la identidad genérica mujer y ese término se comportó como un modo de convocar no solo a feministas sino a todas las voces, todas las mujeres como expresaba su lema. A su vez, en la práctica albergó a mujeres trans, a lesbianas y a no binaries, pero no les nombró en su especificidad identitaria desde la letra escrita de la convocatoria, aunque sí desde las presencias (Colectivo Catalejo, 2017).

Durante los años 2018, 2019 y 2020, el Encuentro revisó sus supuestos y apostó a la explicitación de la multiplicidad de identidades sexo-genéricas que habitan los feminismos, así como la apuesta a la pauta descentralizadora que desancla lo político, lo cultural y lo importante de la capital. Así en el año 2018 se nombró *Encuentro de Mujeres, Lesbianas y Trans del Uruguay* y tuvo lugar en el balneario de Piriápolis, Maldonado; en el año 2019 tuvo lugar en Paysandú y transformó su nombre incluyendo a las personas no binarias de modo tal que pasó a llamarse *Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay*. Esta nominación se ha

mantenido durante los Encuentros del año 2020 (realizado en el balneario Costa Azul, Canelones), del año 2021 (en el balneario Las Flores, Maldonado) y del año 2022 (en Rivera). Su estructura organizativa se vertebra en Rondas, Talleres, Micrófono abierto, Asamblea de cierre y marcha, habilitando distintas expresiones, inquietudes y modalidades de intercambio.

La transformación del nombre hizo un giro político y puso en tensión y evidencia una discusión central acerca de lo que incluye y lo que excluye el término *mujer*, así como la acción política que significa nombrar lesbianas y trans en los espacios de lucha feminista. Cuestión que no sucedió sin fricciones y desgajamientos como sucedió entre los años 2017 y 2018, en que el alejamiento de un colectivo histórico de mujeres que había estado en el grupo inicial que dio lugar al EMU² expresó el quiebre que implicaba esta transformación. La Proclama de Apertura del Encuentro del 2018 pondrá en palabras algo de este movimiento de quiebre y de sutura que alejó a unas compañeras, a la vez que decidió nombrar a otras y dar cabida a sus existencias en el Encuentro:

Es por eso que no olvidamos que a lo largo y ancho de Uruguay se encuentran ardiendo en memoria los siete asesinatos a personas trans que la justicia patriarcal y machista archivó en impunidad institucional como consecuencia de un sistema que se perpetúa a costa de las violencias en nuestros cuerpos. Sabemos también que esto implicó muchas discusiones hacia el interior de la organización, y que salpicó infinitas discusiones en cada compañera que acompañó la transformación del encuentro. Pero no tenemos recetas para la lucha: abrazamos con afecto cálido el puente que tejió aquella primera comisión organizadora, y con firmeza nos lanzamos a poner sobre la mesa una mirada interseccional de las opresiones que impulse a que en nuestros encuentros escuchemos los reclamos de les compañeres no binaries, las personas transgénero, las lesbianas, las bisexuales, las travestis, porque

² Célica Gomez. Taller por la Liberación de la Mujer. Organización de mujeres vinculada al Partido Comunista Revolucionario y otras organizaciones políticas con fuerte presencia en lo sindical y gremial. En una nota en su perfil de Facebook del 23 de noviembre del 2018 titulada “A las mujeres del Uruguay” expresan su profundo desacuerdo con la transformación del nombre y su posición acerca de la necesidad de nombrar espacios específicamente para mujeres. También anotan discrepancias con el proceso de toma de decisiones que llevó a la transformación del nombre. Disponible [aquí](#).

nos afirmamos en que lo personal es político, y cada relato de vida de quien tenemos al lado, enriquece y fortalece nuestras luchas, ya que no podemos hablar en nombre de la diferencia, pero si escucharla y entretrejernos con solidaridad.

Fernández (2021), refiriendo a los Encuentros en Argentina, puntualiza que la ampliación de los nombramientos tiene una relevancia política y epistémica. En relación a lo primero el ir más allá de la diferencia desigualada en relación a las mujeres para abordar las múltiples desigualaciones que se entraman en la violentación de las vidas de grupos sociales vulnerabilizados en determinado contexto social e histórico. En relación a lo segundo, trascender las lógicas de la diferencia para caminar hacia las lógicas colectivas de la multiplicidad.

III. Los caminos del método. Hacer para saber

Este capítulo tiene por objetivo describir y explicar las opciones metodológicas que sustentan la investigación. Para ello, plantea en principio unos puntos de partida tales como el problema de investigación y los fundamentos epistémicos de los cuales se nutre; luego, la opción por el enfoque biográfico y el relato biográfico de las experiencias. Se fundamenta teóricamente la elección de la elección de ambientes, grupos y personas entrevistadas y se describe el camino que prosiguió el estudio, tales como la inmersión en los ambientes y contextos convenientes, la realización de entrevistas grupales con activistas feministas y posterior realización de las entrevistas biográficas con nueve activistas feministas residentes en Uruguay. En consonancia con estas opciones, la investigadora relata su experiencia en el encuentro con los participantes de este estudio y describe los abordajes realizados y sus ambientes.

3.1. Los puntos de partida

Esta investigación parte de un supuesto: las luchas feministas que tienen lugar en el Uruguay de la segunda década del siglo XXI están habitadas por sujetos inscriptos en unos linajes de luchas sociales que les anteceden y, a su vez, están inscriptos en unos linajes familiares en que las figuras maternantes se configuran como significativas en los modos en que se habitan esas posiciones políticas feministas. Se parte entonces de una concepción donde procesos de subjetivación política y procesos de configuración subjetiva se hallan entrelazados de modo particular en cada persona. No se trata de una historia singular con las figuras maternantes que desembocaría en una posición feminista, sino de indagar en qué sentidos se comprenden palabras y prácticas de estas figuras a partir de los procesos de subjetivación política feminista. Se trata de explorar las relaciones familiares y extrañas entre los contextos socio-históricos y la singularidad de las experiencias que habitan las existencias de las personas feministas. Consiste en una investigación que se realiza desde dentro de las luchas, por lo cual la investigadora no es un agente externo que se relaciona desde una postura aséptica, sino de una persona que habita las luchas que investiga desde sus inscripciones sociales e históricas, sus convicciones teóricas y políticas, sus linajes familiares y su deseo.

A este estudio le concierne construir comprensiones teóricas a partir de las situaciones abordadas, donde cada caso es parte de un conjunto más amplio en el que está inscripto y, al mismo tiempo lo desborda en su singularidad. Para ello, halla inspiración en la *metodología de la problematización recursiva* de Ana María Fernández (2007) que establece unos caminos de ida y vuelta entre lo empírico y lo teórico, en donde las referencias teóricas actúan como pistas de orientación para pensar las experiencias, y es en esa *experiencia de pensar en el límite de lo que se sabe*, donde cabe la posibilidad de la construcción de comprensiones teóricas situadas.

La propuesta metodológica de la problematización recursiva entiende a la tarea investigativa como un pensar problemas por lo cual los marcos teóricos no funcionan como explicaciones totalizantes sino que siguen el criterio de la caja de herramientas (Foucault, 1980, citado en Fernández, 2007) que se constituye de modo gradual a partir de las situaciones-problema a elucidar. A su vez los marcos de referencia teóricos no operan como verdad que fundamenta lo que se busca pensar, sino como

«los diagramas de un pensamiento en construcción» (Fernández, 2007, p. 33). Por otra parte, esta metodología considera que diseños y dispositivos tecnológicos no pueden establecerse en base a criterios de uniformidad, sino que su aplicación debe realizarse en ajuste con la situación específica a indagar. En síntesis se trata de trabajar con una caja de herramientas teóricas y técnicas que se construye en forma gradual a partir del pensar las experiencias y que en este pensar construye y reconstruye sus formulaciones conceptuales.

Igualmente, se nutre de los planteos de Donna Haraway (1995) acerca de la producción de conocimiento científico. La autora expresa que es necesaria la insistencia de las feministas por una «mejor descripción del mundo» a la hora de producir conocimiento. Sostiene que no basta con señalar los rasgos androcéntricos y coloniales en la ciencia, sino que es necesario un horizonte de objetividad situada, de *conocimientos situados* en la encarnadura de las experiencias. Un modo de ver que acepta y acuerpa la contingencia y la parcialidad en la producción de conocimiento localizado y situado, y desdeña tanto las narrativas trascendentales y monolíticas ancladas en la separación cartesiana entre sujeto y objeto como los relativismos. Ambas posiciones, plantea Haraway, son formas de estar en todas partes y en ningún lugar, por lo cual la autora apuesta a la comprensión de nuestros ojos como una máquina activa, posicionada e incapaz de abarcarlo todo. Por lo tanto es necesaria la interrogación acerca de cómo vemos lo que estamos eligiendo ver, para poder dar cuenta de su especificidad y de nuestra relación con ella.

En concordancia con los planteamientos metodológicos de la problematización recursiva y la apuesta a la construcción de saberes situados, el lugar del investigador no es neutro en la tarea investigativa. Sus inscripciones históricas, políticas, deseantes, están allí presentes en el trabajo dialógico de la investigación cualitativa, es decir, en el encuentro con quienes participan de la investigación y en el interjuego de los aspectos empíricos y teóricos.

En este sentido, la *indagación de las implicaciones* (Boraklevich et al., 2014) es una herramienta necesaria en la investigación en el campo de las subjetividades, dado que habilita el esclarecimiento de la posición del investigador al respecto, permite interrogar *su* diferencia en relación a la situación que investiga y prevenir posturas y lecturas homogeneizantes que entorpezcan el despliegue y la comprensión de las singularidades. Se trata de tener registro de la experiencia de la investigadora que está allí plegada y latente, operando en sus supuestos implícitos y *puntuarla*

(Boraklevich et al., 2014); experiencia que sucede en el encuentro con los otros y que tiene el poder de conmover las preguntas de investigación, la elección de los participantes, y el desarrollo de su trabajo académico.

Desde estos recaudos epistémicos y metodológicos que proponen la construcción de comprensiones teóricas a partir de la problematización recursiva para elaborarlas pensando en situación y la apuesta a una producción de conocimiento situada, posicionada y encarnada, esta investigación tuvo a la noción de experiencia como una herramienta conceptual que permitió su invención y su despliegue. Desde su punto de partida, implicó situar la experiencia de las politicidades feministas en el entrecruce entre lo personal y lo político. El partir de sí, la toma de conciencia (hooks, 2017) los grupos de concienciación, la *Consciousness-Raising* (Sarachild, 1978), la autoconciencia (Muraro, 2005) han sido y son prácticas políticas de encuentro feminista donde el punto de partida es el compartir las experiencias cotidianas, personales, familiares, de cada quien. Estas prácticas encarnan que lo *personal es político*, que en cada experiencia singular están marcadas las huellas del orden patriarcal y capitalista, que el desmontamiento de la opresión no se agota en unas legislaciones y políticas basadas en la igualdad de género, que las sujeciones son insidiosas, nos atraviesan más allá de nuestras buenas intenciones y que se manifiestan en los acontecimientos nimios y terribles, ocultos y a la vista, todos los días de la vida. Por eso, politizar las experiencias era para Sarachild (1978) *a radical weapon*, porque permitía revisar las historias y la Historia, porque permitía tomar conciencia y transformar la vida. Del mismo modo acuerda con la posición de Rich (2019) quien entiende a la experiencia como fuente de conocimiento y como herramienta para conmover los supuestos de lo instituido. Este estudio se nombra como una investigación feminista y apostó a nutrirse de la experiencia como fuente de saber y acuerpar eso de que *lo personal es político*, que en las historias está la Historia y que las historias están inscritas en la Historia.

3.2. La opción por el Enfoque Biográfico

El diseño de esta investigación fue cualitativo y flexible. Se optó por el enfoque biográfico en tanto habilitador de la asociación dialéctica y recíproca entre aquello vivenciado como particular en la experiencia subjetiva y los órdenes de determinación

del contexto histórico-cultural (Ferratori, 2007). Se entendió que la opción metodológica concuerda con el enfoque hermenéutico de las relaciones entre determinaciones sociales y actividad y subjetividad humanas (Castro, 2000): si bien las primeras tienen el poder de condicionar nuestra cotidianidad, los seres humanos poseen la capacidad de apropiarse y transformar ese orden de determinación histórico y cultural en sus trayectorias vitales, así como producir nuevas significaciones y sentidos (Ibáñez, 1990). Este enfoque teórico-metodológico permitió situar en el centro del análisis a las experiencias vitales y cotidianas en sus contextos sociales permitiendo explorar su influencia y los movimientos de transformación que las personas producen (Mallimaci y Giménez, 2006).

Estas experiencias biográficas se desplegaron mediante la realización de entrevistas grupales y se continuaron a través de las entrevistas biográficas a activistas feministas. Estos encuentros se nombran en esta investigación como *prácticas políticas de la conversación*.

En estos encuentros entre la investigadora con feministas en una entrevista grupal o en una entrevista biográfica, se realizó un contrato narrativo (Bolívar, 2012) en el cual se explicitaron los alcances y los usos del material en cuestión. Este contrato narrativo implica que los relatos que allí se producen son contruidos de forma mutua en la relación investigativa de modo tal que habilitan la afluencia de la subjetividad. El modo de indagación biográfico-narrativa (Bolívar & Domingo, 2006) permite la comprensión profunda de las experiencias narradas en los relatos. Según los antedichos autores, este enfoque se sostiene en cinco postulados básicos: el *narrativo*, entendiendo que las experiencias de la vida de las personas son difícilmente asequibles de otro modo; *constructivista*, dado que las comprensiones que las personas realizan sobre su vida está sujeta a continuas transformaciones a partir de los acontecimientos del presente y que a su vez el pasado se manifiesta en el presente e influye en las decisiones que se toman para el futuro; *contextual*, en tanto estos relatos de la experiencia solo adquieren sentido en una trama de relaciones sociales, históricas, institucionales, geográficas, de clase, de género; *interaccionista*, dado que los aspectos contextuales están en continua relación con las significaciones narradas en los relatos y se constituyen a partir de esta interacción; *dinámico*, en tanto se construye y reconstruye a lo largo del proceso.

Siguiendo los planteos de Bolívar y Domingo (2006), y en consonancia con esta investigación, la indagación biográfica posibilita explicitar los procesos de

socialización, las figuras referentes, los acontecimientos percibidos como importantes, los momentos críticos. Este enfoque permitió poner en juego la interacción entre los aspectos singulares del universo cercano y de las figuras maternas con los sucesos históricos de lo social amplio. Del mismo modo, sirvió para realizar un ejercicio de reflexividad junto con las personas indagadas acerca del entramado del género y la clase social con las prácticas de crianza que llevaron a cabo las figuras maternas en las coyunturas históricas que les tocaron.

Como sostiene Bolívar (2012) la investigación biográfico-narrativa se inscribe en la investigación cualitativa, es de carácter interpretativo y entiende que las experiencias vividas, narradas en los relatos se construyen en el proceso investigativo. Tales cuestiones implican algunos nudos problemáticos tales como la relación entre experiencia y relato así como los referidos a su validez y generalización.

Sobre esta última cuestión, Bolívar (2012) enfatiza el carácter hermenéutico e interpretativo de la investigación biográfica narrativa, que trabaja con relatos de la experiencia de la vida de las personas, es decir con las singularidades. La tarea interpretativa se entiende como el análisis de ese material, el establecimiento de relaciones entre los relatos singulares, su ordenamiento y tematización y la construcción de comprensiones teóricas que sitúen estos relatos en coordenadas históricas, sociales y políticas amplias. A entender del autor se trata de dar cuenta de la singularidad expresiva de los relatos sin renunciar a realizar interpretaciones analíticas que trascienden los horizontes interpretativos de quienes relatan. En este sentido el autor recupera los planteos de Geertz (1994, citado por Bolívar, 2012) quien entiende que es necesario construir categorías que puedan divulgarse más allá de la situación particular estudiada con la finalidad de puedan contribuir a comprender otras situaciones y contextos en sus similitudes y en sus diferencias.

Otra cuestión compleja, a entender de Bolívar (2012), es lo que atiene a las relaciones entre quien relata sus experiencias, los relatos resultantes y el investigador que escucha, lee e interpreta estas producciones desde sus marcos de referencia. En este sentido Bolívar retoma a los planteos de Legrand (1993, citado por Bolívar, 2012) quien describe unos caminos por el cual en principio un investigador opta por estudiar un tema desde una perspectiva biográfica (para lo cual contacta y negocia con potenciales narradores), luego se desarrollan entrevistas que son grabadas y transcritas y la investigación consiste en realizar determinados análisis sobre el material obtenido. Es decir que se trata de una tarea interpretativa que resulta en un

informe de investigación y supone un proceso complejo, reflexivo, en el cual los relatos de las experiencias vividas son transformados en documentos públicos de acuerdo a las normas de uso de cada comunidad académica.

3.3. Experiencia y relato biográfico

La noción de experiencia se ha constituido como una categoría central y polémica en las investigaciones feministas que admite una pluralidad de posturas en las que es posible trazar concordancias, matices y puntos de quiebre. A entender de Bach (2010) más allá de su uso recurrente en las investigaciones y producciones feministas, «pocas veces aparece como foco de análisis» (p. 20). Desde su punto de vista esta omisión pudiese significar que su amplia aceptación no necesita mayor cuestionamiento. Sin embargo, Bach (2010) expone algunas controversias en las discusiones políticas y epistemológicas sobre la noción de experiencia en los feminismos norteamericanos entre la década de 1980 y fin del siglo XX³.

En relación a lo político, la autora destaca la centralidad de la experiencia como esfuerzo permanente para dar voz a lo no escuchado, desconocido, silenciado, encubierto y subalternizado por el orden patriarcal occidental. En lo epistemológico se trata de situar a la experiencia como fuente de conocimiento, no como verdad que antecede a las representaciones «sino que en realidad está mediada por representaciones» (Bach, 2010, p. 22). La autora hace énfasis en el valor de la experiencia para conocer y transformar señalando las continuidades entre experiencia y lenguaje así como sus fracturas, lo que implica entender la noción en su dimensión discursiva y también en relación a los contextos socio-históricos y materiales. En este sentido indica que las reflexiones teóricas feministas acerca de la experiencia hacen énfasis en su dimensión sexuada y en su encarnadura situada en contextos socio-históricos particulares indicando la relación entre experiencia y subjetividad y entre lo singular y lo social. El tomar la experiencia como punto de partida ha habilitado profundas reflexiones políticas y teóricas acerca de aspectos de la vida ligados a lo cotidiano y lo doméstico en distintos grupos sociales estableciendo distinciones según las procedencias de género, de raza, de clase.

³ La autora retoma aportes de Harding, Haraway, de Lauretis, Anzaldúa, Lugones, Mohanty, Scott, y Young, entre otras.

En lo que concierne a este estudio, se hace necesario establecer las relaciones entre experiencia y relato. En efecto, los participantes de esta investigación relataron experiencias, fueron invitadas a hablar en encuentros colectivos e individuales acerca de palabras y prácticas de las maternantes que desde un presente feminista puedan entenderse como acciones políticas pasibles de ser entendidas como valiosas para los feminismos. Es decir, quienes relatan, evocan y dicen de su experiencia. Esto conlleva el preguntarse por las relaciones entre experiencia y lenguaje.

Al respecto de estas relaciones, Scott (2001) señala que la experiencia no tendría el estatuto de origen de las explicaciones o evidencia definitiva de fundamentación, «sino más bien en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento» (p. 49). Desde la perspectiva de la autora, ubicar a la experiencia como punto de partida que adquiere legitimidad de verdad sobre unos acontecimientos, implica desconocer que es a partir de los procesos socio-históricos y a través del discurso, desde donde las personas se posicionan, entienden y producen sus experiencias. Pensar en la experiencia de este modo, plantea Scott (2001), es darle historicidad y no esencializar la noción. A su vez implica establecer la productividad del discurso en la constitución de la experiencia de modo tal que ésta última:

...es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido, la experiencia es tanto colectiva como individual. La experiencia es la historia de un sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa la historia. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separarlos. (Scott, 2001, p. 65)

De este modo, Scott (2001) establece una relación estrecha entre experiencia y lenguaje, y señala que las experiencias se constituyen en el lenguaje por lo cual son en sí mismas interpretaciones que requieren interpretaciones. En concordancia con los planteos de la autora, este estudio entiende que las personas invitadas a esta investigación construyeron relatos de la experiencia, que esos relatos experienciales se constituyen como interpretaciones de sus biografías y que fue a partir de la interpretación de estos relatos por parte de la investigadora que se buscó abrir interrogaciones y comprensiones en consonancia con los objetivos de la investigación.

No obstante, Bach (2010) realiza algunas apreciaciones acerca de la posición expresada por Scott (2001) y su definición de la experiencia como un evento lingüístico. Recuperando los aportes de la fenomenología en el tratamiento de la experiencia así como los planteos de autoras como Iris Young y Linda Alcoff, Bach (2010) plantea que la posición de Scott acerca del tratamiento de la noción de experiencia en el campo de la historia se ha extendido a otros campos disciplinarios en los cuales es más discutible circunscribir la experiencia al discurso. En este sentido entiende pertinente preguntarse si la experiencia puede entenderse solamente como un evento lingüístico o discursivo.

En principio, más allá de los recaudos planteados, Scott (2001) no desestima el uso de la noción de experiencia en la investigación sino que entiende que experiencia e interpretación son inseparables. Bach (2010) retoma esta posición y agrega, siguiendo a Muraro (2005), que pensar la experiencia enlaza lo que ya viene siendo interpretado con lo posible de interpretar, y que ese movimiento inagotable se da «en el aquí y ahora que realiza un sujeto viviente que se manifiesta a través del lenguaje» (p. 110). En consonancia con estos planteos, desde esta investigación se sostiene que quienes relatan las experiencias no solo traen unas interpretaciones previas sino que en los encuentros colectivos e individuales se producen relatos que producen interpretaciones. A su vez se acuerda con los posicionamientos de Bach (2010) acerca de la importancia fundamental de las narrativas acerca de las experiencias en las prácticas de politicidad feminista y en las producciones académicas que toman a los relatos de la experiencia como material de análisis.

Bach (2010) sitúa los aportes de Young y Alcoff entre quienes retomaron la obra de Merleau-Ponty⁴ y la posición fenomenológica de la noción de experiencia no circunscrita a lo lingüístico o discursivo. Siguiendo a Young (1990), Bach (2010) sostiene que si bien la experiencia está mediada por el lenguaje, lo desborda, que la

⁴ Maurice Merleau-Ponty, filósofo francés de impronta fenomenológica. En su obra *Fenomenología de la Percepción* publicada en 1945 sostiene que la experiencia de percibir el mundo y el cuerpo no pueden circunscribirse a posiciones empiristas o subjetivistas. El cuerpo no es simplemente un objeto en el mundo que podría describirse de modo lineal y ajeno ni tampoco puede reducirse a sus vivencias. Sus anotaciones en relación al dolor corporal y al miembro fantasma señalan que lo que experimentamos en relación al cuerpo no puede explicarse únicamente por la fisiología sino que alude a un cuerpo vivido en relación con la historia personal y sus contextos. La experiencia de este modo atraviesa los campos del lenguaje y del cuerpo.

experiencia remite a contextos y a acciones, a hablar desde una posición subjetiva acerca de sentimientos y pensamientos inscritos en un contexto situado. Igualmente, Bach (2010) entiende en consonancia con Young (1990) que describir las experiencias tiene sentido político para los feminismos ya que contribuye a nombrar las opresiones y sus efectos subjetivos a la vez que es oportunidad de agencia y resistencia. De acuerdo a estos planteamientos, se sostiene que en la presente investigación, quienes relatan sus experiencias lo hacen desde su posición subjetiva y que tal posición incluye su contextualización en un universo de significados y de condiciones materiales de existencia en la cual las experiencias adquieren su sentido. Esta experiencia situada habilita la apertura de interrogantes que hacen a su inscripción en lo social amplio a la vez que lo desborda en su singularidad.

Bach (2010) retoma los aportes de Alcoff (1985,1999) y su perspectiva fenomenológica de la experiencia especialmente cuando se trata de dar voz a las personas sobrevivientes de abusos como el incesto. En estos casos, los discursos que dicen de estas violencias se vuelven transgresores en tanto impugnan los silenciamientos que los encubren y sus relatos dicen de lo vivido así como constituyen comprensiones sobre ellos. En este sentido Bach (2010) plantea que «cuando las mujeres no se limitan a nombrar las experiencias sino que colocan esas experiencias en un contexto teórico, las narrativas devienen un proceso de historización» (p.115). La autora entiende que experiencias de abuso sexual son uno de los ejemplos de que «en ciertas experiencias hay un núcleo lingüísticamente inarticulable» (p.116) necesitado de la reflexión posterior, de expresar e interpretar, dado su carácter de experiencias inarticuladas. Ahmed (2017) hace alusión a experiencias propias y sin embargo recurrentes que suceden en espacios cotidianos y que se caracterizan por su violencia patriarcal y racista. La autora destaca los aspectos sensoriales de estas experiencias, la vivencia del cuerpo tenso, enervado, violentado, e indica la importancia de recuperar esta dimensión sensorial para la toma de conciencia de los órdenes de dominación así como para analizarlos desde lo político y lo filosófico.

La experiencia por lo tanto tiene una dimensión cognoscitiva, de comprensión de los sucesos de la biografía y de inscripción en lo social. Alcoff (1999, citada en Bach, 2010) entiende que subsumir experiencia a lenguaje excluye del conocimiento lo inarticulado y propone entender que la experiencia y el discurso no están perfectamente alineados sino que admiten zonas de dislocación. Por lo tanto, el abordaje de las experiencias es fundamental desde lo epistemológico, si bien «nunca

autosuficiente» (p.117). A los efectos de este estudio se entiende que estos aportes permiten entender los relatos recabados como la expresión de experiencias que conllevan interpretaciones y que a su vez hacen el esfuerzo cognoscitivo de producir nuevas interpretaciones en unos contextos de fuerte movilización feminista. Que bregan por articular lo inarticulado.

Los feminismos de la multitud (Fernández, 2021) en que se inscribe esta investigación permiten pensar otras dimensiones de la experiencia que atraviesan y problematizan las relaciones entre experiencia, cuerpos y lenguaje. Los cuerpos desnudos, pintados o vestidos, dicen, componen política. Son materialidad y lenguaje que tiene el poder de provocar, incomodar, interpelar y expresar el deseo de que otros mundos sean posibles (Lazzarato, 2006a, 2006b). Cuerpos revoltosos, desobedientes y jubilosos que producen experiencias de invención en la potencia y la intensidad del encuentro con los otros (Fernández, 2007). En las calles multitudinarias de los feminismos, en la experiencia entre los cuerpos, se arman invenciones intensas que afectan a quienes las habitan y más allá. En este sentido, el «abrazo caracol» que se lleva a cabo cuando finaliza una Alerta en Uruguay, expresa una de estas experiencias de los cuerpos. Furtado y Grabino (2018) la describen con las siguientes palabras:

En el abrazo caracol las mujeres que han participado de la marcha y se sienten convocadas se toman de las manos formando una ronda, al tiempo que alguna de ellas suelta una mano y comienza a girar por la parte interna de la ronda, iniciando un espiral que se cierra hacia el centro y sigue cerrándose hasta que no puede girar más. Cuando el abrazo caracol se forma, se grita al unísono y con las manos dadas y alzadas: Somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar. Somos las nietas de todas las brujas que nunca pudieron quemar (se repite). Y luego: todas juntas, todas libres. (p. 25)

Furtado y Grabino (2018) señalan la potencia de esta experiencia, su capacidad de inventar aunque sea de modo fugaz, un sentimiento de intimidad y hermandad, un pacto colectivo que enlaza linajes de lucha y planta deseos de vivir otras vidas. Las autoras expresan la importancia de entender a los cuerpos desde la experiencia militante, desde los cuerpos en lucha.

En lo que respecta a este estudio, se entiende que experiencia y lenguaje tienen relaciones complejas, que los relatos son experienciales, es decir que son en sí mismos experiencias de elaboración inacabadas. Se sostiene que experiencias tales

como el abrazo caracol son hasta un punto abarcables por el lenguaje pero su intensidad y afectación conmueven las posibilidades de la representación (Fernández, 2007).

Desde estas discusiones en torno a la noción de experiencia y desde estos *relatos de la experiencia*, el relato biográfico en tanto narración de las peripecias vitales en sus contextos se situó en el centro de la tarea analítica de esta investigación. La experiencia de la investigadora como activista participante en distintos espacios de politicidad feminista la encuentra siempre con *relatos de la experiencia*; relatos donde se dice de la propia vida, relatos mínimos (Lazzarato, 2006 b), de cosas que difícilmente ocuparían el lugar de los grandes relatos que expresan grandes verdades. No obstante, allí situados en un encuentro de politicidad feminista dicen algo, en ocasiones sucesos que de tan expuestos se vuelven invisibles, en otras se abre *una cajita* y se expresa algo *que nunca antes había dicho, porque nunca antes me había dado cuenta*. Como dice Enriquez (2002) si ese relato está bien construido provocará el hechizo de quienes escuchan y los hará salir de sí mismos porque los llevará a un viaje que es:

...la expresión de un ser vivo, que se reconoce como tal, que narra sucesos, que evoca su experiencia, sus sentimientos, sus emociones, de manera concreta, que habla de su universo social y que envía un mensaje cuyas claves entrega a los otros. (Enriquez, 2002, p. 36)

La opción por el relato es a su vez concordante con unas prácticas de la enunciación que se despliegan en estos tiempos de revuelta feminista; es a través de oralidades y escrituras que se expresan relatos de injusticias, deseos y resistencias. Relatos que intentan, entre penumbras, decir de las violencias brutales y sutiles acaecidas hoy o ayer, en la vida de quien relata o en las vidas relatadas de las mayores. En este sentido son a su vez relatos de la injusticia y también relatos justicieros que interpelan las interpretaciones de la investigadora. Como plantea Enríquez (2002) haciendo referencia a Novalis, la investigadora transita «los misteriosos caminos que van hacia el interior» para comprender que el relato de vida es condición de perlaboración. Señala Enriquez (2002) que el relato de vida habilita el encuentro de eso tan particular, sentido como tan único, con lo que sucede a les otros permitiendo el «entrelazamiento de su historia individual y de la historia colectiva

y tratar de transformarla o al menos de modificar la relación que tiene con ella y de alcanzar una nueva libertad» (p.39)

En este sentido, la experiencia de la investigadora y el saber de esta experiencia recorren este estudio junto a las afectaciones de todos los encuentros y los desencuentros que conlleva investigar desde dentro de las luchas. La investigadora se encuentra con su propio relato de vida a partir de esa clave enviada por el relato del otro en las instancias de trabajo de campo de esta investigación. El otro es sujeto activo, generador de sentidos y afectaciones en la situación investigativa que se configura como un diálogo de resonancias afectivas y cognitivas donde no tiene lugar la distinción positivista entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible, o entre investigadora sujeto e investigado objeto (González Rey y Mitjans Martínez, 2016). En esta misma línea se recogen los aportes de Tilley-Lubbs (2014) provenientes de la autoetnografía y la pedagogía crítica, quien sostiene una posición del investigador como participante de la investigación, ubicado de distintos modos dentro del estudio, por lo cual se hace necesario un trabajo continuo de introspección y reflexividad sobre su posición respecto al tema problema y su relación con los otros participantes de la investigación.

3.4. Criterios en la elección de participantes en la investigación

Metodológicamente la cuestión está, no en intentar, vanamente, insertar la vida del individuo en grupos sociales o categorías artificialmente construidas, sino de ver la pertinencia del relato en la cultura de la que forma parte. El tema de la representatividad, como la validez, aquí es preciso insertarlo dentro de otra lógica: el grado de comprensión que proporciona el relato (único o polifónico), dentro de unas relaciones sociales, de lo que queremos conocer; y cómo logra articular lo individual y lo colectivo (Kvale, 2011, citado en Bolívar, 2012).

Como se expresó anteriormente, este estudio pretendió realizar comprensiones teóricas situadas acerca de las relaciones entre los procesos de subjetivación política feminista y las biografías singulares de los activistas en relación a sus figuras maternantes. Por estas razones la elección de los participantes de investigación siguió una orientación intencional, buscando establecer un muestreo de tipo teórico que

permitiese la conceptualización de estas relaciones entre contextos socio-históricos y singularidades.

Como indicaron Glaser y Strauss (2006), en estos estudios el investigador parte de algunos conocimientos teóricos generales sobre el tema a indagar y posee un planteamiento de su problema de investigación que le permite establecer algunas decisiones metodológicas e iniciar la tarea empírica con los participantes de la investigación. Sin embargo, será el encuentro con los datos, su codificación y su análisis los que permitirán que emerjan comprensiones teóricas que a su vez guiarán las siguientes decisiones muestrales y el afinamiento de sus instrumentos de recolección. Este proceso en la selección de los participantes, implica un interjuego recursivo entre lo empírico y lo teórico que involucra la *sensibilidad teórica* de quien investiga, en otras palabras su posibilidad de discernir teóricamente en su área de investigación a partir de los datos empíricos y realizar *insights* o comprensiones teóricas específicos a la situación investigada. Comprende, por lo tanto, un proceso inductivo que parte de algunas consideraciones teóricas y metodológicas de inicio y se despliega en un ida y vuelta entre aspectos teóricos y empíricos. La capacidad de lectura de las situaciones investigadas será lo que guíe el desarrollo de la investigación. Maxwell (1996) suscribe a estos planteos y expresa que la investigación cualitativa es un proceso en el cual quien investiga se encuentra con los datos en el terreno de lo empírico, los procesa, toma noticia de sus comprensiones y afectaciones mediante notas de campo y memos, vuelve al campo y así sucesivamente. Los procesos subjetivos del investigador son una cuestión sustantiva en este proceso de construcción de conocimiento. Es interesante apuntar aquí la concordancia de estos planteos con los del Método de Problematización Recursiva.

En esta perspectiva de muestreo, Glaser y Strauss (2006) recomiendan dos movimientos en la elección de casos: por un lado, minimizar las diferencias a fin de extraer características comunes y, por otro lado, maximizarlas con el objetivo de ampliar las categorías de análisis y construir comprensiones teóricas precisas. Se trata, en palabras de Sampieri Hernández (2012), de considerar criterios de homogeneidad y de máxima variación. Según el autor, el criterio de homogeneidad tiene el objetivo de describir un grupo en profundidad, por lo cual las unidades seleccionadas tienen ciertas características en común.

Las relaciones planteadas en el problema de investigación entre procesos de subjetivación política feminista y las experiencias singulares de las feministas con las

figuras maternantes de su socialización temprana y cercana necesita centrar ciertas características similares entre las unidades a seleccionar. Por este motivo en esta investigación se optó por ambientes de politicidad feminista surgidos entre los años 2014 y 2020 en Uruguay, dado que comparten una época, una geografía, ciertas prácticas políticas de activismo y algunas definiciones políticas recurrentes en relación a la importancia de la autogestión, la autonomía y la horizontalidad. A su vez, se hallan habitados por personas nacidas en su gran mayoría hacia finales de la dictadura en Uruguay (1973-1985) o en años posteriores y cercanos. Es decir, su socialización temprana se localiza en los tiempos posdictatoriales de nuestras democracias del Cono Sur. Más allá de sus posibles diversos grados de politización al respecto, sus historias se hallan inscriptas en tiempos de luchas por la verdad y la justicia respecto a los crímenes de lesa humanidad cometidos por el terrorismo de Estado. Son personas que pueden recordar los efectos de las políticas neoliberales de la década de 1990 en las economías familiares y el impacto profundamente desestabilizador de la crisis financiera del año 2002, que trajo la incertidumbre acerca de la supervivencia material en vastos sectores de la sociedad uruguaya. Interesa fuertemente a este estudio la indagación de las experiencias de sujeción, resistencia e invención relativas a la reproducción social y simbólica de la vida que se ponen en juego en momentos socio-históricos límite y que se han ubicado en las figuras de las mujeres, en tanto proveedoras de los cuidados necesarios para el sostenimiento de la vida.

Les feministas que integran estos espacios recogen unos linajes históricos de luchas sociales que bregan por unas políticas de horizontalidad y no tienen por norte la ocupación de los cargos gubernamentales, entre ellos el movimiento zapatista en México o el movimiento de los trabajadores sin tierra en Brasil. Se hallan inscrites en la experiencia social e histórica de las tramas de solidaridad y lucha de las comunidades contra la precariedad material en los tempranos años del siglo XXI en Uruguay (que se materializaron en ollas populares, economía de trueque, merenderos, entre otros); son parte de una época de avanzada de ideas progresistas que se concretaron en el ascenso de partidos políticos vinculados a la izquierda (con distintos matices) en varios países de la región y que impulsaron una perspectiva de derechos con reivindicaciones provenientes de la agenda de género. En Uruguay, es de destacar la Ley sobre Interrupción Voluntaria del Embarazo, Ley del Aborto, en el año 2012 y la creación del Sistema Nacional Integrado de Cuidados en el año 2015. Tales iniciativas expresan la preocupación social por los temas vinculados a los

derechos sexuales y reproductivos y sitúan al cuidado como un derecho humano, señalando la desigualación en la distribución sexual de estas tareas. Este compartir unas épocas comunes, unos ambientes de politicidad feminista y una demarcación generacional se constituyen como fundamento de una selección de participantes con rasgos de homogeneidad.

No obstante, en esta selección conviven criterios de homogeneidad con criterios de variación. Como plantea Hernández Sampieri (2012), el muestreo de máxima variación cumple el cometido de permitir la expresión de perspectivas diversas, estableciendo consonancias y disonancias, regularidades y excepciones a fin de comprender la complejidad de las relaciones que el problema de investigación plantea.

En relación a las cuestiones de validez externa e interna en la investigación cualitativa, Martínez Salgado (2012) sostiene que la primera se basa en el criterio de transferibilidad, es decir, la posibilidad que los resultados de un caso puedan contribuir a la comprensión de otros de contextos similares y eso solo puede lograrse con una descripción amplia y profunda del caso en su contexto. En relación a la validez interna, esto es realizar inferencias acertadas sobre las personas investigadas, es necesaria la fidelidad de las observaciones sobre los procesos estudiados y el cuidado con el sesgo. La autora plantea que los desafíos implican el comprender la complejidad de las relaciones intersubjetivas entre los participantes de la investigación y el rol innegable de la subjetividad del investigador en su acción interpretativa. Por lo tanto la reflexividad acerca de este interjuego subjetivo es el sustento de la validez interna de la investigación cualitativa.

Por estas razones, la elección de los participantes es sustantiva, ya que el desafío es lograr que los casos seleccionados brinden información de riqueza suficiente para estudiar en profundidad el problema de investigación. Siguiendo los planteos Martínez Salgado (2012), la elección se realizó mediante una *invitación* a participar en un estudio feminista sobre las maternidades y sus contextos. La autora señala que el término *invitación* indica una posición conceptual y ética por el cual la perspectiva de los participantes, su deseo de ser parte de la investigación son dimensiones de especial cuidado que van más allá de la formulación y entrega de un consentimiento informado.

En esta investigación se siguió el siguiente camino de invitación: contactar a personas referentes de distintos espacios de participación feminista, conversar

respecto al tema-problema del estudio, enviar vía mail un resumen explicativo del proyecto de investigación, acordar tiempo y lugar del encuentro, leer la hoja de información y dar el consentimiento informado. Se planteó a los espacios colectivos participantes y a las personas invitadas que el encuentro iba a ser grabado en audio, transcrito por la investigadora y enviado nuevamente para su lectura y posibles intercambios. En los hechos, esta modalidad implicó una serie de conversaciones y ajustes donde primó el criterio de escucha hacia las interrogantes y dudas acerca del encuentro a realizarse, buscando generar la confianza necesaria para el mejor *rapport*.

3.5. Los ambientes

Los ambientes y contextos en los cuales se selecciona e invita a los participantes en una investigación cualitativa son, al decir de Hernández Sampieri (2014) «naturales». Esto significa que no son ambientes creados a partir de la acción del investigador, sino que le preexisten. El autor recomienda dos dimensiones a tener en cuenta respecto a los ambientes: *la conveniencia y la accesibilidad*. La conveniencia implica evaluar si en estos ambientes contienen los casos y situaciones que son necesarios para responder las preguntas de investigación. La accesibilidad, por su parte, alude a la posibilidad de realizar la recolección de los datos, es decir, si las puertas se abren a la investigación y a la investigadora.

En el caso de esta investigación, los ambientes fueron aquellos espacios de politicidad feminista surgidos entre los años 2014 y 2020 donde confluyeron activistas en calidad de referentes de un colectivo o de modo individual. Cabe destacar que, desde la perspectiva de la investigadora, estos ambientes le son cercanos, ya que ella misma es una activista que los transita y los acuerpa con distinto grado de intensidad. Esta característica de investigadora investigada, de investigación desde dentro de las luchas merece todas las cautelas y los afinamientos de las herramientas de negociación que habiliten la inmersión en el campo. En el presente estudio, la inmersión implicó numerosas acciones tales como contactos a partir de las redes vinculares de la investigadora con activistas feministas; entrevistas a informantes calificadas; participación activa en la organización de eventos de encuentro feminista; explicación y envío de información del estudio a colectivos y personas; apoyo a iniciativas concurriendo a eventos y compartiéndolos en redes sociales; realización de

notas en medios de prensa explicando el estudio; organización de eventos académicos con amplia convocatoria para presentar resultados preliminares de la investigación; dictado de cursos que tienen en el centro la relación entre feminismos y maternidades. El ingreso a los ambientes⁵ fue paulatino, desde una posición empática, receptiva y dialógica por parte de la investigadora. Hablar de las madres y las figuras mayores es un tema delicado que convoca distintas emociones, despierta temores y ansiedades, por lo cual el ingreso a los ambientes no solo es paulatino, sino que se trata de un proceso de acercamiento y cuidado de los vínculos que trasciende un tiempo inicial de inmersión y se despliega a lo largo de todo el proceso investigativo.

En esta investigación se tomaron dos ambientes de politicidad feminista que cumplen con los criterios de demarcación temporal de este estudio tales como la Coordinadora de Feminismos y el Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay. La Coordinadora de Feminismos surge en el año 2014 a partir del Primer Encuentro de Feminismos en Uruguay (noviembre del 2014) y es en esa instancia donde se inventan las Alertas Feministas: salir a la calle 48 o 72 horas después de un feminicidio o violencia patriarcal extrema. La investigadora tiene un vínculo de cercanía política con este espacio y participó activamente en la organización de las Alertas, encuentros y preparación del 8 de marzo hasta mediados del año 2018. A su vez, en el espacio de la Coordinadora confluyen participaciones a partir de diversos colectivos feministas, así como de personas que lo hacen de modo individual y recurrente aunque no necesariamente continua en el tiempo.

A partir de este ambiente y de los lazos de cercanía y experiencia previa de la investigadora, se seleccionó en primer término al colectivo feminista *Desmadre, Colectiva de Maternidades Feministas*, siguiendo el criterio de conveniencia según el tema problema de la investigación y de accesibilidad. *Desmadres* es un colectivo con fuerte presencia en los debates públicos referidos a las maternidades y los cuidados, manteniendo profusas y profundas relaciones con otros colectivos que activan temas

⁵ La tarea empírica de esta investigación se desarrolló entre junio del año 2020 y octubre del 2021, es decir coincidió con la situación de crisis social y sanitaria acaecida por la pandemia de Covid 19. En este sentido se hicieron necesarias las máximas cautelas por el cuidado de la salud de las personas, lo cual implicó un lapso mayor al previsto inicialmente en la investigación.

relacionados con los derechos sexuales y reproductivos y cuidados. Con este colectivo se realizó una entrevista grupal.

Por su parte, el Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay surge en el año 2017 como Primer Encuentro de Mujeres del Uruguay y entre quienes lo impulsaron e hicieron posible se encuentran colectivos feministas y personas que han tenido participación activa en la Coordinadora de Feminismos y en las Alertas tanto en Montevideo como en distintos territorios de Uruguay.

Es decir, que la Coordinadora y el Encuentro son ambientes feministas que tienen conexiones políticas y tramas vinculares que hacen a historias compartidas (no exentas de tensiones y fricciones) y ciertos posicionamientos generales comunes (sin que se tenga noticia de ningún acuerdo colectivo explícito entre ambos espacios) respecto a la apuesta por unos feminismos de organización autogestiva y autónoma respecto a partidos políticos, al Estado, así como a instituciones nacionales o internacionales que apoyan y financian eventos feministas. Estas decisiones se sustentan en el principio de horizontalidad y en la participación de las personas, entendiéndose que la injerencia de partidos políticos, de representantes del Estado y de agencias nacionales o extranjeras introduce lógicas jerárquicas que reproducen los modos patriarcales de hacer lo político. No menor y en común comparten el rechazo al ordenamiento cis-heteronormativo y patriarcal que anuda anatomía a devenir existencial, sexual y político.

Sin embargo, el Encuentro se diferencia de la Coordinadora por la fuerte apuesta a la descentralización de sus acciones de la capital y la zona metropolitana, una progresiva y discutida ampliación en el nombramiento de las identidades sexuales que confluyen en los feminismos en Uruguay y la participación a personas no necesariamente integrantes de colectivos feministas pero con el deseo de acercarse a estas prácticas políticas de lo colectivo, conviviendo en campamento y compartiendo discusiones en las Rondas y saberes en los Talleres. Estas características fueron de gran importancia para la elección de este ambiente en función del criterio de variabilidad, ya que habilitaron el contacto con activistas feministas de la disidencia sexual en un espacio colectivo. Además la figura de los Talleres se visualizó como propicia para proponer la realización de una entrevista grupal donde pudiese desplegarse una instancia de reflexividad en torno al tema-problema de esta investigación con activistas no necesariamente identificadas con la discusión maternidades-feminismos, personas que no militan en colectivos feministas, sino que

participan de distintos eventos de politicidad feminista y recorren de modo recurrente espacios diversos. De este modo se considera acertado señalar el potencial de este ambiente para el criterio de variación.

Si bien la investigadora poseía vínculo con personas relacionadas al Encuentro y había participado del Encuentro de Mujeres en el año 2017, el trabajo de inmersión implicó la comunicación vía mail con María Eugenia Casanova Cuba, (militante e investigadora feminista integrante de la Comisión Organizadora del 4º EMLTNBU desde sus inicios), expresando el deseo de tener una conversación sobre los Encuentros y de la propuesta de esta investigación. Este intercambio, con una informante calificada, permitió compartir acerca de los desafíos del 4º EMLTNBU en el año 2020 en medio de un contexto signado por la crisis social y sanitaria devenida por la pandemia de COVID 19 y en un clima político con rasgos represivos, la historia de los Encuentros, las discusiones, tensiones y rupturas que lo atravesaron y atraviesan.

Se entiende que la Coordinadora de Feminismos y el EMLTNBU son espacios que presentan confluencias de postulados y prácticas políticas y, sin embargo, es posible puntuar las diferencias que los distinguen, por lo cual es justo señalar que el criterio de selección persiguió un cierto equilibrio entre *tipicidad* y *variación* (Vallés, 1999). En síntesis, se entendió que ambos ambientes proponen unos feminismos autónomos, horizontales, asamblearios, con procesos de toma de decisiones a partir del consenso, con una impronta de intervención de los espacios públicos y con algunas reivindicaciones confluyentes tales como la denuncia de las violencias patriarcales en los más diversos ámbitos de la vida. Se plantea que la elección de estos ambientes habilita a realizar una descripción de mayor alcance y fidelidad sobre algunos feminismos de la segunda década del siglo XXI en Uruguay, a fin de situar el problema de investigación en las coordenadas socio-históricas en que anida. En consonancia con las palabras de Valles (1999), se siguió un criterio de relevancia al problema de investigación en la elección de estos ambientes o contextos, entendiendo permitieron seleccionar y situar los casos con los que se prosiguió indagando el tema problema.

3.6. Los instrumentos: entrevistas grupales, las entrevistas biográficas, memos y notas de campo

La investigadora empezó a escribir su proyecto doctoral con algunas feministas en mente a quienes quería invitar a ser parte de la investigación mediante la realización de entrevistas biográficas. Tenía claro que deseaba explorar a las maternantes desde la óptica de las feministas de la marea verde, de las Alertas, del «Ni una menos», de los 8 de marzo que estallan. De *los feminismos de la multitud* que se reiteran y se inventan a la vez por todas partes, rizomáticos y veloces, más allá de las políticas de la representación y la delegación y en los cuales se produce esa coexistencia de la intimidad en la multitud (Fernández, 2021).

Es justo decir que en algunos casos estas entrevistas biográficas inicialmente deseadas fueron realizadas. Se trata de activistas que la investigadora ha conocido anteriormente al año 2017 cuando presenta el proyecto al programa doctoral, que provienen de sus propias redes políticas feministas y con les que ha compartido espacios donde se produce esa alquimia de que *lo personal es político*, donde se comprende que las experiencias de precariedad material y violencia patriarcal obedecen a operatorias biopolíticas que están entramadas y, a su vez, se manifiestan de modo singularizado en la multiplicidad de las experiencias compartidas (Fernández, 2008). Como plantean Miles y Huberman (1994), todo investigador parte de ciertos saberes, tales como comprensiones teóricas respecto al tema problema, aproximaciones metodológicas y su propia experiencia.

A partir de estas aproximaciones previas, la elección de las nueve personas invitadas a las instancias de entrevistas biográficas siguió un criterio inductivo que emergió de la inmersión en los ambientes y contextos y de la realización de las entrevistas grupales con *Desmadre*, *Colectivo de Maternidades Feministas*, y en el marco del 4º EMLTNBU. Ha sido el intercambio dialógico lo que ha guiado y configurado la selección de las personas invitadas para las entrevistas biográficas.

La opción por la entrevista grupal

La invitación a participar de una instancia grupal donde se conversaría acerca de las palabras y las prácticas de las maternantes que desde un presente feminista se

entienden como cuestiones con valor político, decantó en la elección de la entrevista grupal como instrumento en el proceso de construcción de los datos. El objetivo fue poner el tema-problema en diálogo en un encuadre grupal que habilitase intercambios más allá de la relación investigador-participante y donde las personas pudiesen hablar de sus vidas de modo abierto y libre (Amezcúa, 2003). Como sostiene Vilar Peyrú (2019) se entiende la pertinencia del uso de este instrumento en tanto permite «*entre ver lo que acontece en un grupo de personas o sujetos reunidos alrededor de un objetivo común*» (p. 42). En concordancia con lo expresado por la autora, entrevistar a un grupo de personas supone reconocerles «un saber y una disposición a construir un discurso alrededor de un tema que el grupo investigador propone» (p. 42).

De acuerdo a los planteos de Iñiguez (2008), un criterio fundamental para tomar decisiones en relación a la cantidad de grupos y su conformación tiene que ver con el tema que se va a tratar. En el presente estudio se realizaron dos entrevistas grupales, una de ellas con el colectivo Desmadre en septiembre del año 2020 y la otra en el marco del IV Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay en noviembre del mismo año. Siguiendo lo sostenido por Iñiguez (2008) las entrevistas grupales realizadas tuvieron un guión el cual comprendió la presentación de la investigación y los aspectos éticos, la modalidad de intercambio en base a la conversación, la duración de tiempo estimada. Dentro de la consigna inicial que contenía el problema de la investigación, se expresó que la investigadora no se iba a quedar en silencio todo el tiempo, sino que compartiría las resonancias que sintiera y considerase oportuno expresar⁶. Esto fue muy importante especialmente para que la investigadora pudiese *puntuar su diferencia* respecto a les participantes en distintas dimensiones, entre ellas la generacional, por las cuales numerosos eventos que ellos vivieron en su niñez, la investigadora las vivió como joven y como adulta. Desde el punto de vista de los contenidos las entrevistas grupales giraron en relación a las siguientes preguntas: *¿qué palabras y qué prácticas de sus maternantes reconocen como significativas en la construcción de su posición feminista? ¿Qué palabras y qué prácticas pueden ustedes reconocer en ellas como acciones de resistencia, insubordinación e invención frente a la pauta de opresión patriarcal?* A partir de las intervenciones de les participantes, la investigadora realizó comentarios, preguntas,

⁶ Se realizó la misma aclaración en las instancias de entrevista biográfica

buscó incentivar la expresión de las personas participantes cuidando de sostener la espontaneidad de las comunicaciones a su vez que el tema de la entrevista.

Estas entrevistas grupales no previeron un número de participantes, sino que se realizaron como invitaciones abiertas; sin embargo, resultaron en grupos de seis y cinco personas respectivamente. En ambas instancias se utilizaron objetos que funcionaron a modo de metáfora. Con *Desmadre* se hizo uso de pequeñas cajas y la invitación tuvo que ver con la posibilidad de abrir un tema delicado, *la cajita de las madres*, con un objeto que a su vez pudiese ser cerrado si el caso ameritaba. Se trata de una metáfora inseparable del inicio de esta investigación, abrir el campo con todos los temores y las cautelas de los comienzos.

En la entrevista grupal en el marco del 4º EMLTNBU hizo uso de pequeñas velas en vasijas de vidrio, lo que permitió poner en juego una cadena de significantes asociados a la luz y al fuego (lo que se vela, lo que devela, lo que alumbra, las penumbras, el fuego que alumbra, que calienta, que quema). En este caso, el objeto elegido permitía la creación de un diminuto fogón en torno al cual pudiesen reunirse las participantes y la investigadora, que les permitiese verse y a la vez sustraerse a la vista y retirarse a la penumbra en caso de necesitarlo. Se relaciona, también, con un modo de comprender estas relaciones entre los feminismos, las maternidades, los contextos y las singularidades que busca no apegarse a certezas e iluminaciones sino habitar un territorio de penumbras, de exploración de las comprensiones acerca de las múltiples conexiones posibles.

Cabe resaltar que, en ambos casos, operó una premisa de cohesión y multiplicidad de sentidos para abordar la temática en cuestión. Por una parte, los objetos puestos en escena eran homogéneos, todos cajitas, todos velas, en la búsqueda de esas figuras maternantes que habitan las biografías singulares en un tiempo de luchas colectivas feministas; por otra parte, las cajitas eran todas distintas y los colores de las velas también lo fueron, entendiendo la necesidad de expresar la multiplicidad de variaciones que pueden habitar en las posiciones de cada persona en relación al tema problema. En ambos casos las instancias tuvieron una duración entre la hora y media y las dos horas.

Las entrevistas biográficas

Si bien las personas seleccionadas e invitadas a ser parte de esta investigación mediante entrevistas biográficas comparten similitudes en función del criterio de homogeneidad en la selección de participantes planteado anteriormente, es en esta etapa de la indagación donde se buscó profundizar especialmente en el criterio de variabilidad. Cada participante fue invitado buscando constituir un abanico de relatos y de situaciones que permitiese la exploración de las dimensiones emergentes iniciales planteadas. Cada encuentro buscó situar el caso particular en su contexto y, al mismo tiempo, entender lo expresado en el marco de unas luchas feministas. En ese sentido se consideran pertinentes las palabras de Stake (2010) en relación a la elección de casos:

Personas y programas se asemejan en cierta forma unos a otros, y en cierta manera son únicos también. Nos interesan tanto por lo que tienen de único como por lo que tienen de común. Pretendemos comprenderlos. Nos gustaría escuchar sus historias (2010, p. 12).

Con la finalidad de «escuchar sus historias» se optó por la entrevista biográfica como instrumento de indagación. Al respecto de la investigación biográfica Bolívar (2012) plantea que su objetivo es narrar y reconstruir retrospectivamente la propia vida, por lo cual el autor sitúa a las entrevistas como un instrumento privilegiado para su cumplimiento. A entender del autor las entrevistas biográficas abordan las trayectorias de las vidas de las personas y el entrevistador busca establecer una conversación fluida en la cual se pueda profundizar sobre el tema de la investigación.

La experiencia de las entrevistas

En las nueve entrevistas realizadas se indagó sobre la configuración familiar temprana, las palabras y prácticas de las figuras maternantes consideradas valiosas a partir de los procesos de politización feminista de las personas indagadas y los contextos sociales en que se inscribieron estas experiencias. Estas instancias se produjeron siguiendo el siguiente camino: contactar vía telefónica o por correo electrónico para invitar a ser parte de la investigación, conversar sobre el estudio, enviar los documentos informativos y los consentimientos informados, volver a comunicarse con las personas, acordar un día y un lugar de encuentro.

Como ya fuese planteado anteriormente, en todos los casos la investigadora expresó que se trataba de un encuentro entre dos personas para hablar del tema problema de este estudio y que ello conllevaba el registro mediante audio y toma de notas. Igualmente que la investigadora era partícipe de este estudio y que ello significaba el intercambio dialógico entre dos personas, dos feministas, para conversar sobre sus experiencias y afectaciones buscando abrir un espacio de reflexividad política.

Esta opción tenía que ver con la intención de habilitar un espacio que albergase la posibilidad de unas comunicaciones sensibles sobre temas sensibles y en el cual era de suma importancia el cuidado y la contención a la persona invitada. En este sentido la metáfora de las cajitas que podían abrirse y cerrarse fue una herramienta fundamental en la modalidad de los encuentros. Se trataba de realizar aperturas y admitir la posibilidad del cierre y de los silencios. Por otra parte, la metáfora de las penumbras fue igualmente pertinente dado que se trataba de discernir experiencias, de encontrar sentidos, de explorar lo que está allí en latencia. Esta forma de abordar las entrevistas resultó en nueve encuentros de conversación política intensa, plenos de afectividad y de reflexividad, en relatos de paisajes que hacían a la inscripción de las experiencias en sus contextos específicos.

La investigadora buscó componer unos espacios confortables y confiables para dar una conversación biográfica y política. Del mismo modo enfatizó la importancia de aquello allí conversado y del cuidado por los audios y su transcripción que serían tratados exclusivamente por la investigadora. El cierre de las entrevistas se daba cuando la investigadora y la persona participante lo acordaban, cuando se entendía que habíamos conversado lo necesario y suficiente. Una vez apagado el grabador, la investigadora preguntaba cómo estaba la persona, como había vivido esta experiencia de la conversación. Luego expresaba que una vez realizada la transcripción le sería enviada a la persona participante vía correo electrónico para que pudiese leerla y realizar las observaciones que considerase. Antes de despedirse agradecía el encuentro y expresaba su disponibilidad para conversar si la persona así lo consideraba.

Memos y notas de campo

Desde los inicios de este trabajo doctoral, es decir desde la redacción del proyecto postulado y la posterior realización de los cursos, la escritura de notas de campo y memos fue una constante en el proceso investigativo. Estas opciones metodológicas ganaron espesor a partir de la inmersión en los ambientes, la realización de las entrevistas grupales y entrevistas biográficas.

Como sostiene Maxwell (1996) el memo o meno analítico refiere a los escritos que se realizan por parte del investigador en relación a su trabajo, incluye notas, transcripciones, codificaciones, ensayos analíticos, acciones que tienen por objetivo la reflexión y el progresivo análisis de los materiales. En este sentido, en la presente investigación se escribieron numerosas notas de campo que llevaron a su vez a la escritura de memos que tomaron forma como capítulos provisorios del trabajo empírico realizado. Así, a partir de la entrevista grupal con el colectivo Desmadre se realizó un escrito que realizaba algunas comprensiones teóricas y políticas de ese encuentro y que se tituló *La cajita de las madres*. Por su parte, la inmersión en el EMLTNBU y la entrevista grupal realizada en ese marco, produjo otro escrito que se tituló *Entre penumbras, el Encuentro*. Los primeros movimientos de análisis de las entrevistas biográficas resultaron en otro escrito que se tituló *Entre relatos de justicia y relatos justicieros*. Estos escritos implicaron acciones incipientes de análisis del material y fueron presentados en el grupo de tesis coordinado por la Directora de Tesis dando lugar a discusiones, orientaciones y recomendaciones que nutrieron la recursividad entre los aspectos empíricos, teóricos y metodológicos de la investigación. Permitieron la reflexión teórica, política y metodológica sobre las insistencias que se registraban en la tarea empírica a la vez que en el marco del grupo de tesis habilitaron las interrogaciones sobre la posición de la investigadora ante los materiales recogidos.

3.7. Características de las personas entrevistadas

Las personas entrevistadas tienen en común la residencia y la militancia feminista en Uruguay vinculadas a los ambientes y colectivos feministas seleccionados. El rango etario en el que se encuentran va de los 26 a los 38 años en el año 2021. Ocho de ellos nacieron en Uruguay, y proceden de los departamentos ubicados en la Región Metropolitana (RM), la Región Centro (RC), la Región Centro Sur (RCS) y la Región

Este⁷ (RE) del país; en un caso la persona nació en Brasil (BR). Al momento de la entrevista siete de estas personas viven en Montevideo.

En relación a su nivel educativo, cinco de las personas entrevistadas tienen estudios universitarios o terciarios culminados⁸ (EC), tres tienen estudios terciarios o universitarios en curso⁹ (EnC), una de ellas tiene secundaria completa (S). Al momento de la entrevista, siete de los casos poseen trabajo estable en relación de dependencia (TRD) y dos de ellos tienen trabajo informal (TI). Siete de las nueve personas entrevistadas son primera generación que accede a estudios terciarios o universitarios en sus familias.

Se indagó el nivel educativo del hogar de procedencia, haciendo hincapié en la ocupación de la figura maternante principal (Madre), y de ello resultan dos amas de casa (AM), dos empleadas de organismos del Estado (EE), dos desempeñan trabajos informales (TI), una es auxiliar de servicios de salud (SS), una es obrera en un laboratorio (O), una es profesional universitaria (P). Sus hogares de procedencia (Hogar Procedencia) son en cinco casos biparentales (BP) y en cuatro casos de monomarentalidad (MM).

Su identidad de género (Género) autopercibida es en siete casos mujer (M), dos de ellas se auto identifican como lesbianas (L) y un caso como no binaria (NB). En función de sus núcleos de convivencia actuales (Núcleo Convivencia), tres de los casos viven con sus parejas e hijos e hijas (PH), un caso vive con su hijo (H), un caso con su pareja (P), tres viven solas o con amigas (CA) y una de las personas vive con sus padres (CP). En relación a sus tiempos de militancia (Tiempo) en espacios feministas, se hallan siete casos con más de 5 años (M5) y 2 con menos de dos años (M2).

Tabla 1

⁷ Región Metropolitana comprende los departamentos de Montevideo, Canelones y San José; Región Centro comprende los departamentos de Durazno, Flores y Florida; Región Centro Sur comprende los departamentos de Soriano, Colonia y Río Negro; Región Este comprende los departamentos de Treinta y Tres, Rocha, Maldonado y Lavalleja.

⁸ Vinculados al área de la educación y las ciencias sociales.

⁹ Vinculados a la informática, la comunicación y la atención a la discapacidad.

Historia	Región	Edad	Estudios	Trabajo	Madre	Género	Hogar procedencia	Núcleo convivencia	Tiempo	Ambiente
1	BR	38	EC	TRD	P	M	BP	PH	M5	Des
2	RM	38	EC	TRD	EE	L	MM	PH	M5	Des
3	RM	30	EnC	TRD	EE	M	MM	P	M2	Taller EMLTN BU
4	RE	34	EC	TRD	TI	M	BP	CP	M5	Coordinadora
5	RM	28	EC	TRD	O	M	MM	CA	M5	Coordinadora
6	RC	31	EnC	TRD	SS	M	MM	CA	M2	Taller EMLTN BU
7	RE	38	EC	TRD	AM	M	BP	H	M5	Des/Coordinadora
8	RE	26	EnC	TI	TI	L	BP	P	M5	EMLTN BU
9	RCS	31	S	TI	AM	NB	BP	PH	M5	EMLTN BU

La realización de las nueve entrevistas biográficas tuvo lugar entre diciembre del año 2020 y octubre del año 2021. Su duración osciló entre una hora y media y dos horas, y se concretó en distintos espacios tales como la casa de les participantes, la casa de la investigadora, un bar al aire libre con poca gente y una sesión mediante plataforma ZOOM. Se inició con activistas feministas vinculadas al debate de las maternidades y las crianzas, a modo de nutrir a la investigadora de las experiencias y saberes provenientes de las luchas sobre esta temática específica. En ambos casos se trata de activistas experimentadas. Se establecieron, sin embargo, variaciones entre una y otra persona, tales como su lugar de nacimiento, la conformación de sus hogares de procedencia, el nivel educativo de la figura maternante y su orientación sexual. Le participante posee una biografía familiar y personal en que habita fuerte y afectiva la unión de la pareja heterosexual biparental. La participante 2 se invitó por especialmente significativa en relación a la violencia de género ejercida por la pareja en la vida de su madre y su sentido relato en una de las entrevistas grupales acerca de la agencia de los linajes familiares femeninos para la superación de las situaciones de violencia y el lazo de esos movimientos con las luchas feministas actuales.

Le participante 3 fue invitado a participar de las entrevistas en función de su relato en una de las entrevistas grupales donde primó la experiencia de la separación temprana de la pareja parental y la intermitencia de la presencia paterna luego de este acontecimiento. Del mismo modo se consideró en base al principio de variación que era necesario incluir activistas con menor tiempo de militancia feminista a fin de explorar las comprensiones sobre el tema problema en personas con menor grado de politización. Le participante 4, por su parte, es una activista con sólida trayectoria en el activismo feminista desde las primeras Alertas y desarrolla una militancia con fuerte anclaje territorial en un barrio pobre situado en una de las zonas con mayor valor de la tierra en Uruguay. El participante 5 se invitó persiguiendo una mayor comprensión de la intersección de las opresiones de género y de clase en la situación de maternaje que aúna a largas jornadas laborales por el salario, cuidado de les hijes a cargo con escasos apoyos e intermitencia de la presencia paterna luego de la separación temprana de la pareja. Le participante 6 fue invitado a partir de su relato vinculado a la monomarentalidad en situación de precariedad material en una de las entrevistas grupales. Le participante 7 fue invitado a partir de su militancia activa sobre el entrecruce entre feminismos y maternidades así como en otras organizaciones sindicales y sociales. Le participante 8 lleva adelante un profuso y expresivo activismo enraizado en la poesía y en la música; proveniente de una familia de ideas y prácticas anarquistas milita fuertemente desde una posición lesbofeminista. Le participante 9 fue invitado en función del criterio de variabilidad, siendo la única de las nueve personas que se identifica como no binaria. En su biografía están las marcas del femicidio y la desaparición de mujeres del entorno familiar, así como su compromiso en diversas luchas sociales vinculadas a los derechos de las personas trans, entre otras.

En síntesis: les participantes de esta investigación son personas que se posicionan como feministas y transfeministas y que residen en Uruguay en el lapso comprendido entre 2015 y 2020 y desarrollan su activismo feminista en entre estos años. Están vinculadas a colectivos o espacios de participación feminista que se caracterizan por su quehacer autogestivo tejiendo lazos políticos con otros colectivos en Uruguay y la región. Se trata de personas en un rango etario comprendido entre los 26 y 38 años por lo cual comparten algunas inscripciones de lo socio-histórico amplio tales como profundización de las políticas neoliberales en la década de 1990 como los procesos políticos que se desarrollan con el ascenso de los partidos de

izquierda en Uruguay y la región. Son personas con educación secundaria, terciaria o universitaria siendo menos en un caso primera generación de universitarias en la familia de procedencia. Sus áreas de formación se vinculan a lo social, lo artístico, lo informático. Trabajan en instituciones educativas, de salud, en empresas estatales, emprendimientos autogestivos y trabajos por cuenta propia. En relación a su núcleo familiar de procedencia se dibujan dos arreglos: conyugalidad y momomarentalidad. Acerca del nivel socioeconómico de sus núcleos de procedencia se observan familias con empleos de dependencia con el sector estatal, otras con empleos dependientes en el sector privado productivo o en el sector servicios, otras con rasgos de informalidad en sus contratos laborales. Proceden de distintas regiones de Uruguay y de medios urbanos y rurales.

3.8. De la experiencia de la investigadora: entre penumbras y cajitas

La investigadora fue partícipe del Primer Encuentro de Feminismos, de la primera Alerta y de muchas otras, de los plenarios donde se decidió que esta confluencia articuladora se llamaría *Coordinadora de Feminismos del Uruguay*, de ser parte de la organización de los 8 de marzo en Montevideo, desde el año 2015 al 2018. Así también participó en el Encuentro de Mujeres en el año 2017 y en los Encuentros de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en los años 2020 y 2021.

La participación en estas instancias de lo colectivo y lo feminista la encuentra con experiencias de intercambio, con ferias y con fiestas. La figura de la ronda es recurrente y allí se conversa de cuestiones relativas a distintos temas tales como el aborto, la violencia machista, su invisibilización y naturalización en distintos espacios de la vida. En un artículo anterior (Blanco Falero, 2019)¹⁰ escribía algunas comprensiones acerca de estas experiencias con las siguientes palabras:

Se parte de los avatares del cuerpo, de la vivencia de la piel, de la exploración de los órganos, de los placeres y los dolores. Se impugna el mandato de belleza y el de recato, se interpela desde la violencia del

¹⁰ Este trabajo realiza una primera aproximación teórica y contextual del tema problema de investigación. Recoge algunas comprensiones realizadas en el lapso comprendido entre los años 2017 y 2018 y fue publicado en marzo del año 2019 en la revista Millcayac. Revista Digital de Ciencias sociales indicando que su contenido era parte de un estudio doctoral incipiente.

acoso hasta el femicidio. Se afirma sin más el derecho a decidir sobre el cuerpo. La reflexión sobre la diferencia sexual, sobre las potencias y los desfallecimientos de los cuerpos se enlaza con la discusión del libro, con la incursión en la escritura para volver después sobre sí en un movimiento cíclico. Particular interjuego entre los espacios públicos y los espacios privados; entre las calles, las marchas, las performances y las consignas; en las rondas bajo techo y las rondas en las plazas. (p. 208)

Es en estas experiencias colectivas, minimales y acontecimentales (Lazzarato, 2006a, Lazzarato, 2006b) que la investigadora escucha, por parte de los compañeros, evocaciones a distintas figuras femeninas del entorno familiar y cercano tales como las madres, las abuelas, las tías, las hermanas mayores, vecinas, entre otras. Puede estarse hablando del aborto, de la violencia machista, del acoso, del femicidio, de las violencias patriarcales invisibilizadas y naturalizadas de los espacios cotidianos; no obstante, recurre la referencia a estas figuras. Qué dijeron, qué hicieron, qué desearon hacer y no pudieron, qué desobediencias efectuaron. La investigadora comienza a preguntarse cómo habitan las maternantes en estos procesos de politización feminista, en estas prácticas del encuentro. En el mismo trabajo citado anteriormente, escribía:

En estas instancias de conciencia y relación con las otras emergen relatos vívidos de las figuras maternas que se configuran como un punto sustantivo de referencia para la reflexión de los sentidos atribuidos a lo femenino y la apuesta a su transformación como tarea ineludible de las prácticas políticas feministas. (Blanco Falero, 2019, p. 211)

Hacia mediados del año 2016 la investigadora comienza a escribir el proyecto de investigación para postular al Doctorado de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, cuestión que hará en marzo del año 2017, resultando aprobada la postulación en agosto del mismo año. El problema de investigación plantea que las palabras y las prácticas de las maternantes se hacen presentes en los procesos de subjetivación política feminista de les militantes y que resultan resignificados y transformados en las prácticas políticas feministas. La pregunta que guía la investigación tendrá que ver con cuáles prácticas y palabras de las maternantes se recuperan y cómo se significan desde una posición feminista, es decir qué valor político adquieren desde los relatos de les hijes feministas en este contexto de lucha. A su vez, pretende abrir discusiones teóricas y políticas a partir de estas

comunicaciones minimales que se expresan entre confianzas y desconfianzas, ternuras y agresividades, enunciaciones y silencios.

La investigadora se percibe conmovida en estas experiencias que la llevan a preguntas sobre su propia posición respecto al tema problema, a su historia en la Historia, a sus maternantes, a sí misma como madre. Entiende que transitar esta investigación no admite una posición por fuera del campo de problemas a indagar, que ella también es nacida de mujer (Rich, 2019), producto del cuerpo y la palabra de un entramado intersubjetivo primario que le transmite legados con los que algo debe poder hacer (Kaës, 1996), marcada por la ambivalencia y la herida narcisista de existir hija y mujer en un orden que la devalúa (Dio Bleichmar, 1984). En sus notas de campo de la primavera del 2018, algunos días después de soñar con un viaje en ómnibus en que le sirven una comida que su madre jamás hubiese aprobado como sana, la investigadora escribe:

Pienso que la relación con mi madre y sus legados precisa de la construcción de unas categorías de la penumbra que me permitan avanzar en ese viaje con bolsas negras de cuerpos muertos.

La investigadora reflexiona sobre su sueño y, a los efectos de esta investigación, entiende que debe puntuar allí su posición como hija de una madre muerta, como nieta de su abuela también muerta. Figuras que, sin embargo, la habitan en la evocación de sus palabras, de sus costumbres, de sus quehaceres. Figuras maternantes que acuden a su labor psíquica asociativa cuando se encuentra en estos espacios colectivos de la conversación feminista que se desliza entre las cuestiones de la política en sus sentidos públicos y privados. La investigadora entiende que estas cuestiones hacen a sus implicaciones en relación al tema problema y que están entre claros y oscuros, entre penumbras.

Esta metáfora, *la penumbra*, alude igualmente a una posición en la que la investigadora se asume como participante en la investigación, sujeto de investigación desde los planteos de González Rey y Mitjans (2016). Está allí para responder los objetivos de su investigación, a la vez que anidan en ella sus preguntas particulares respecto al tema problema. Esto significa no solo asumir que su presencia está allí en la investigación, sino que lo que va a estar es también su perspectiva acerca de los hechos que pretende indagar y como estos se encarnan en su propia vida (Tilley Lubbs, 2014). Esta perspectiva resulta en un modo de encuentro con el otro de la

investigación como un sujeto activo, generador de sentidos más que de respuestas, (González Rey y Mitjans Martínez, 2016). De este modo, la labor investigativa se centró en el encuentro y la conversación se alejó de toda certeza iluminista para animarse a transitar las penumbras, y entendió que los movimientos de aproximación debían ser sutiles y delicados, dada la sensibilidad del tema problema.

3.8.1. La cajita de las madres

Con estas cautelas es que la investigadora se acercó a *Desmadre, Colectiva de maternidades feministas*, colectivo seleccionado por la especificidad en relación al tema-problema. Se trata, a su vez, de un colectivo surgido en la segunda década del siglo XXI que lleva adelante unas prácticas sociopolíticas sustentadas en la autonomía político-partidaria y las acciones autogestivas. «Somos madres feministas que nos reunimos desde hace dos años a compartir, pensar y dialogar sobre nuestras diferentes vivencias de la maternidad», expresa la descripción del perfil de Facebook de *Desmadre*. Se trata de unas 10 o 12 mujeres feministas y madres, entre los 25 y 40 años, que concilian entre tensiones y contradicciones (Tobío Soler, 2002) las tareas del cuidado y la reproducción de la vida (Federici, 2010) con el trabajo productivo y remunerado. Poseen educación terciaria o universitaria en formaciones del área social y de la salud; sus inserciones laborales las encuentran en proyectos socioeducativos territoriales en las periferias montevideanas, contratadas por organizaciones de la sociedad civil que convenían con los organismos estatales competentes, otras directamente presupuestadas por estos organismos. Algunas se desempeñan como académicas. Son, en su mayoría, la primera generación de la familia que accede a la educación superior. La carga de tiempo dedicada a sus actividades laborales varía, así como también su participación en los gremios y sindicatos a los que están adheridas. Algunas de ellas participan activamente en formas de economía solidaria que buscan acceder a los alimentos sanos producidos en cooperativas y organizaciones que se niegan a aceptar que compremos lo que necesitamos al precio del robo y de la explotación de los trabajadores. Viven en Montevideo y en el área metropolitana, pero varias de ellas provienen de localidades del interior del país y alguna del medio rural, migrantes internas que vinieron a estudiar a la capital y se quedaron. Tienen hijos que cursan mayoritariamente la infancia y alguna incipiente transición adolescente. Algunas sostienen vínculos conyugales de

larga data con los padres de sus hijos; otras son divorciadas, con parejas masculinas tan estables como fuera de la casa; hay quienes tienen por pareja a otra mujer con la que co-maternan; están las que no presentan pareja alguna.

Consideran a la maternidad una acción y un tema políticos, por eso deciden hablar de *maternar* en vez de hablar de ser madres, porque no comulgan con la esencia materna y porque piensan que pueden «gestar y maternar cuerpos diversos». Sostienen que el rol materno es el más visible atribuido a las mujeres y que esa visibilidad no es inocente, sino organizada por un ordenamiento patriarcal que invisibiliza otras posibilidades existenciales de lo femenino. Al mismo tiempo, no quieren rendirse y se preguntan cómo desarmar esa totalización sin desarmar a la maternidad como una elección (Naser et al., 2019).

Para comunicar la decisión y el deseo de trabajar junto a este colectivo en el marco de esta investigación, la investigadora habla con Graciela, compañera de trabajos académicos y de espacios de politicidad feminista, integrante del colectivo *Desmadre*. Seguidamente envía un correo electrónico al colectivo con la documentación pertinente. Algunas semanas después, Graciela envía el siguiente audio de Whatsapp a la investigadora: «*Querida Rossi, te va a llegar en unos días un mail de Desmadre para decirte que nos interesa participar de tu trabajo, pero ya te quería decir yo que después de una discusión intensa entre las compañeras, en que se habló de los temores que despierta el tema, decidimos que sí, que queríamos abrir esa cajita de las madres*».

«La cajita de las madres»: La investigadora escucha el audio y siente que está ante una llave de apertura y ante una clave teórico-metodológica para abordar la tarea. Piensa en la materialidad de algunos objetos que convocan una y otra vez, que acompañan, y alrededor de los cuales las personas pueden reunirse. A partir de estas reflexiones, la investigadora decide que al encuentro que se va a realizar el 12 de septiembre del año 2020 con *Desmadre* va a llevar unas cajitas, que sean todas distintas aunque algunas puedan ser parecidas y que tienen que ser unas cuántas, para que se pueda elegir una de ellas, entre otras. También tienen que tener alguna utilidad, es decir, no son un adorno, sino que tienen que poder guardar algo. En el memo realizado apenas unos días después del encuentro con *Desmadre*, titulado *La cajita de las madres*, la investigadora escribe sobre esta experiencia:

Recuerdo aquel viejo y maravilloso texto de Bleger de 1967, Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico y recuerdo la cautela a ser tomada en cuenta sobre las ansiedades persecutorias que tienen lugar en los momentos de apertura del encuentro. Entiendo que en consonancia con mis argumentaciones teórico-metodológicas mi posición como investigadora implica un self vulnerable (Tilley Lubbs, 2014) que se pone en diálogo con otras a partir de su experiencia (Rich, 2019) y su implicación. Entonces decido tomarme el viernes de tarde previo al encuentro para acercarme a mí misma y habitar una posición subjetiva que me permita una escucha atenta, la disponibilidad de la sonrisa, las pausas necesarias, el humor, la risa y el compartir algo de mis propias resonancias en el encuentro grupal. Entiendo a su vez que no me recomiendo planificaciones rebuscadas sino unas prácticas investigativas guiadas desde una ética del cuidado (Gilligan, 1982) que toma decisiones a partir de los aspectos contextuales y emergentes del encuentro entre los seres humanos.

De este modo, la consigna expresada por la investigadora y posteriormente transcrita fue la siguiente:

Las invito a que podamos ir conversando, que se queden con una cajita, yo también voy a agarrar una cajita, y que podamos ir conversando como hijas feministas, sobre lo que hay en cada cajita. Ir viendo cuáles fueron las palabras de nuestras madres, madres en sentido amplio, hacia nosotras. Ir viendo que nos dijo, como, con que tonos, cuando y también de las cosas que hizo, las prácticas. Conversar sobre como eso opera en nuestras vidas, en nuestras prácticas feministas. Y como las vemos a ellas, desde el ahora, desde nuestras prácticas feministas.

Lo primero que se escucha, en esta ronda realizada bajo techo en la cocina de la casa de una de las participantes, es el silencio y el reloj de la pared que hace tic tac. Las cajitas empiezan a moverse y a sonar. Nadia rompe el hielo (así lo dice ella) y comienza a hablar, pero se atraganta. «No puedo», dice en voz baja y con los ojos llenos de lágrimas mientras me mira y yo la miro; agrega: «me acuerdo que me decía: nunca dependas de un hombre, yo era chiquita y me decía siempre eso, siempre crecí con eso adentro». La cajita de Nadia permanecerá silenciosa y cerrada hasta casi el final del encuentro. Nadia relató luego que sus demás compañeras y no habló de su madre, sino de una tía abuela suya, que ella nombra como una segunda madre y que

a Nadia le parecía una mujer triste. En su relato, Nadia habla de la historia de esta mujer, hija de un varón que pagaba sus deudas de juego con el cuerpo de las hijas. Historia que ella supo cuando creció, pero entiende que estaba ahí latente y que tiene que ver con la rabia que recuerda sentir desde temprano contra las violencias y las injusticias.

Las cajitas (que eran latitas) tintineaban a veces imperceptiblemente, a veces más ruidosas. Como si latieran. Los relatos nombraron a las madres, a las abuelas, a las tías, a las tías abuelas entre los varones, los padres, los maridos y los hermanos. Primaron en los relatos acerca de estas figuras maternantes contratos conyugales matrimoniales. Se hizo referencia a los contextos de clase y de procedencia geográfica. Se recuperaron y señalaron distintos modos de violencia patriarcal y se relataron experiencias de resistencia por parte de las maternantes que decían de la importancia de las otras para la construcción de autonomías.

La modalidad del encuentro fue conversacional, dialógica. Una participante seguía el relato anterior y luego se disparaban distintas resonancias. En este sentido, la posición de la investigadora ponderó una escucha desde la cercanía que le habilitaba también resonar y ser parte de la conversación. Del mismo modo, tenía presentes los objetivos de esta investigación y de esta acción en particular: realizar un movimiento de apertura sobre el tema problema. En este sentido, la metáfora de las cajitas fue un instrumento para pensar en los movimientos de apertura y clausura, de abrir la cajita por unos instantes y cerrarla, entre otros movimientos posibles. La metáfora de la cajita habilitaba la asociación con lo que contiene, lo que se guarda, lo que se oculta, lo que no se sabe que existe pero está allí en latencia (Fernández, 2007).

De este encuentro la investigadora partirá conmovida y agradecida recordando a su abuela paterna, sus dichos ácidos sobre los amores románticos, especialmente cuando de dinero se trata. Surgirán luego algunas interrogantes acerca de las prácticas minimales relatadas que dicen de las maternantes y sus invenciones de resistencias y libertades, así como subrayan la importancia de las otras para cuidarse en los contextos violentos del patriarcado.

3.8.2. Entre penumbras

La conversación grupal en el marco de esta investigación con activistas participantes del IV Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay se realizó

bajo el cielo mientras caía la tarde y entraba la noche. En esta ocasión, la investigadora dispuso de velas de distintos colores y olores contenidas en pequeñas vasijas de vidrio. Cada participante, incluida la investigadora, eligieron una de estas pequeñas vasijas, que todas contenían velas pero que eran todas distintas, de modo tal que se habilitase el encuentro y la diferenciación. A modo de diminuto fogón algunas otras velas fueron dispuestas en el centro de esta ronda realizada bajo el cielo bajo el amparo de una acacia. La elección de las velas responde a la metáfora de las penumbras y pretendía dar la posibilidad de una luz que permita las sombras, a la capacidad de alumbrar y velar al mismo tiempo. De este modo, se buscó dar lugar a los claroscuros, a las invisibilizaciones, a las visualizaciones imperceptibles, a los aspectos minimales que pudieran explorarse acerca del tema problema en sus contextos con el fin de lograr discernimientos que permitieran abrir discusiones políticas y teóricas. Por otra parte, las velas encendidas son pequeños fuegos que pueden remitir a la penumbra, a lo que alumbrar, a lo que deslumbrar, a lo que no se ve con claridad, a los fuegos que permiten hacer la comida, calentar la casa, quemarlo todo. Desde la perspectiva de la investigadora se trataba construir un espacio de cercanía e intimidad donde poder conversar sobre el tema problema con personas que estuviesen habitando el Encuentro, que hubiesen optado por ser parte de este Taller y de esta investigación¹¹. En este sentido, la figura del fogón resultaba atractiva y concordante con las modalidades estéticas del Encuentro, a la vez que generaba la figura de la ronda a su alrededor.

La realización de este Taller implicó el acercamiento a este espacio de confluencia feminista que vienen siendo los Encuentros en Uruguay y se llevó a cabo mediante distintos movimientos de aproximación. El primero de ellos fue contactar con una investigadora¹², activista feminista-transfeminista que integraba la Comisión del IV Encuentro a realizarse ese año en el departamento de Canelones, con el fin de comunicar acerca de esta investigación y expresar el deseo de realizar una entrevista grupal en el marco de la figura de Taller. Fue una oportunidad de intercambio y

¹¹ Durante el día en que se realizó el Taller, la investigadora realizó un recorrido entre los participantes y presentó el contenido de la propuesta y su carácter de investigación. Al inicio de la instancia grupal se realizaron los procedimientos correspondientes a las disposiciones éticas de la investigación con seres humanos).

¹² Dra. María Eugenia Casanova Cuba. Activista trans feminista. Investigadora en temas de género, diversidad sexual y luchas feministas.

discusión política acerca de los feminismos en la coyuntura del Uruguay del año 2020. Es decir, de los feminismos sorprendidos por la irrupción del Covid-19 en el mundo y también por el ascenso al gobierno nacional de una coalición de liberales y conservadores con posición regresiva en materia de derechos. Semanas después, la investigadora es invitada a participar de las asambleas organizativas del IV Encuentro.

En el lapso comprendido entre setiembre del año 2020 y la realización del IV Encuentro en el camping de FUCVAM¹³ en Costa Azul de Canelones, acontecido los días 14 y 15 de noviembre, la investigadora asistió a las reuniones preparatorias (tanto virtuales como presenciales), colaboró con distintas tareas organizativas, presentó su propuesta de entrevista grupal a realizarse bajo la figura de Taller y realizó los procedimientos establecidos en los Encuentros al respecto. Sobre estas reuniones preparatorias, la investigadora escribe un memo entre los meses de diciembre del año 2020 y abril del año 2021 y expresa:

El proceso político de discusiones y consensos que llevaron a la concreción del Encuentro comenzó en mayo del año 2020 en un año marcado por la crisis socioeconómica y sanitaria, el empuje de las tendencias neoliberales, el recorte del gasto social, el desmantelamiento de las políticas sociales y la agudización de la precarización de la vida. La promulgación por parte del Poder Ejecutivo de la Ley de Urgente Consideración (Nº 19889, en adelante LUC) el 9 de julio del 2020, escribió en negro sobre blanco 476 artículos que impactan de modo regresivo en cuestiones relativas a la salud, la seguridad pública, las libertades civiles, la duración de las penas, el monopolio de las comunicaciones por parte del Estado entre otros. El encuentro con el Encuentro y el encuentro con otros para inventar los modos del pensar, del decir y del hacer en este contexto de temores encadenados implicaron una política de las prácticas sustentadas en el cuidado colectivo y la atención de lo particular como elemento definitorio a la hora de la toma de decisiones. Se realizó mediante reuniones por plataforma

¹³ La Federación Uruguaya de Cooperativas por Ayuda Mutua fundada en 1970 es un movimiento social que agrupa a las cooperativas de viviendas. Se caracteriza por la construcción de viviendas de calidad bajo los principios de ayuda mutua, usuario y propiedad colectiva. <https://www.fucvam.org.uy/acerca-de/>

virtual y de modo presencial en distintos puntos del territorio canario¹⁴ tales como Santa Lucía, Neptunia, Salinas y Costa Azul. En estas instancias confluyeron militantes feministas, mujeres, lesbianas, trans y no binaries provenientes de distintos departamentos de Uruguay. Las conversaciones discurrieron por distintos tópicos tales como la comunicación del evento, los contenidos de documentos y actividades, las colectivas y personas a convocar, las pautas de cuidado colectivo y las definiciones políticas de cara al contexto socio político en Uruguay así como a la creciente presencia de discursos transodiantes y esencialistas que petrifican el sentido del término mujer.

Al respecto de los procedimientos que hacen la presentación de una propuesta de Taller en el marco de los Encuentros en Uruguay, la persona o las personas interesadas envían a la Comisión Organizadora el material. Pueden realizarse preguntas sobre la propuesta, entre ellas si se hace necesaria alguna condición específica para la realización del Taller. Días antes del comienzo de los Encuentros, la Comisión publica en sus redes sociales el cronograma con el título, día y hora de Talleres, Rondas y otras actividades. La figura del Taller consiste en una propuesta de intervención de carácter colectivo que es dinamizada por una o más personas y abarca una multiplicidad de expresiones (discusiones sobre una temática, artísticas, entre otras posibles).

3.8.3. Las velas encendidas

El Taller se realizó el día sábado 14 de noviembre entre las 19 y las 21 horas luego de un día soleado e intenso. Entre las 10 am y las 15 pm la policía visitó el Encuentro con un tono inquisitorio en ascenso. La primera vez para preguntar que evento era este y si se cuidaban las medidas sanitarias para la prevención de contagios por Covid. La segunda para requerir los nombres de las personas encargadas de la organización, los números de cédula de identidad, los celulares de contacto y las firmas. La tercera vez expresaron que hubo denuncias de vecinos que han llamado al 911 y que los datos requeridos anteriormente han sido enviados a Fiscalía, por lo cual,

¹⁴ A quienes han nacido en el departamento de Canelones se les llama canarios/canarias/canaries. Denominación que aplica también a localidades, instituciones (por ejemplo Soca es una comunidad canaria)

a partir de lo que dispone la LUC, la policía tiene la atribución de cancelar el evento si lo considera oportuno. Por esto, entran al camping a fin de relevar el cumplimiento del protocolo y filmar lo que allí acontece. Mientras la policía recorre el camping, entre las carpas y los emprendimientos, la mayoría de las personas sigue con los ojos cada paso sin decir palabra, pero suenan los tambores al ritmo del candombe. La policía se va para no volver, pero la amenaza queda en el aire y el aire queda tenso. No es menor una intervención policial en un evento de participación política pacífica y menos aún en las feministas, en que siempre hay niños. No es menor entrar a una dependencia de FUCVAM.

En la tarde del sábado la investigadora comienza a buscar un lugar donde desarrollar el Taller, que, dadas las circunstancias, tiene la probabilidad de no hacerse. La investigadora entiende que esa posibilidad le produciría pena pero también sabe que no la abatirá, así que busca un lugar que esté lo suficientemente cerca para que el Encuentro acompañe y a suficiente distancia para que se pueda dar esa ronda de la conversación entre hijes feministas. Finalmente, encuentra un lugar de pastito verde abajo de una acacia, a la distancia justa entre la intimidad y la compañía donde esperó a quienes quisieran encontrar a esta investigación. Durante el tiempo en que tuvo lugar esta conversación a la luz de las velas, se escuchó de fondo la música que provenía del Encuentro, se sintieron las risas y los aromas de la comida organizada de modo colectivo.

En esta instancia, a media luz de las velas, en ronda ante un diminuto fogón, la investigadora escuchó relatos sobre el cuidado en sus relaciones con la atención al bienestar y la salud y con las acciones del enseñar a utilizar herramientas para reparar lo que se rompe y para conseguir lo que se quiere. Los relatos hablaron de maternantes, especialmente de madres, abuelas y hermanas y de las relaciones establecidas para sostener la vida de modo colectivo. Las maternantes se relataron cuidando y necesitando ser cuidadas, resaltando de este modo la interdependencia de los cuidados. Igualmente se revelaron como enseñantes que transmitieron entre silencios y gestos, palabras y acciones, cuestiones entendidas como valiosas para vivir una vida deseable de ser vivida, una vida vivible, en términos de Butler (2020a, 2020b). Relatos minimalistas «de lo privado de lo privado» (Sapriza, 2018) que no por ello dejaban de decir sus inscripciones en un orden patriarcal y capitalista que fragiliza y entristece numerosas vidas (Fernández, 2013) y las convierte en potencialmente descartables (Butler, 2020a, 2020b).

El relato de Rita restalló en su referencia a las experiencias de la maternidad y la crianza en contextos de extrema vulnerabilidad de la vida, de precarización laboral y de desentendimiento de las responsabilidades masculinas y paternas respecto a hijos e hijas. En este relato se escuchó también sobre unas prácticas del cuidado que asisten a la vulnerabilidad y que se realizan de modo interdependiente entre maternantes e hijos, permitiendo el sostén e inventando las fuerzas para levantarse a vivir. Dijo Rita:

Me acuerdo de las crisis, 2002, 2004, no tenía todavía los dos laburos y estaba fea fea la cosa. Siempre digo esto: ella se dio un tiempo para estar deprimida y estar en cama y ahí nosotros la sostuvimos a ella. Pero cuando decidió pero cuando decidió levantarse, se levantó. Se levantó con tremenda fortaleza y a mí me llamó siempre mucho la atención: esta mujer no pudo sanar de un día para otro, no, ese dolor está ahí adentro todavía, pero entiende que hay algo más por lo cual salir. Y siempre le admiré pila eso, hasta hoy. Nos pasaba ese espejo: gurises, podés estar mal un tiempo pero parate. Y para mí eso era re fuerte. Realmente lo siento como una enseñanza y me pasa que cuando estoy mal me permito estar mal un tiempo pero después es Rita, vamos a activar y ahí siento que soy ella, Adriana, mi madre. Como automatarme, siento que fue algo que ella transmitió, muy inconsciente. Y a esto que iba de esos años, volvieron los trueques, no éramos católicos pero íbamos a la iglesia a ver quién tenía leche y llevábamos ropa usada y eso de decir, sí, estamos abajo, pero lo vivimos como muy dignity, ¿no? Acá nada de pobre pobre.

Este relato encendió preguntas en la investigadora sobre la dimensión política de los cuidados y sobre las potencias contenidas en actos minimales que insisten en hacer la vida deseable de ser vivida, a pesar de las fuerzas que empujan para fragilizarlas y desecharlas. La investigadora se interrogó sobre las prácticas de cuidado que se llevan a cabo por maternantes en contextos de precarización económica y desentendimiento patriarcal, y de su importancia para inventar enseñanzas que puedan ser entendidas en términos de legado, es decir, como algo que eslabona entre lo que nos antecede y lo que nos es propio. También sobre el valor político del cuidar para los feminismos en unos contextos capitalistas y patriarcales que no descansan en atacar la vida y las relaciones que la hacen posible.

Desde estas experiencias de lo colectivo, en rondas pequeñas bajo techo y bajo cielo, donde se dieron estas entrevistas grupales, la investigadora formula estas preguntas iniciales y continúa su labor mediante la realización de nueve entrevistas

biográficas con las personas seleccionadas. Las metáforas de las cajitas y las penumbras acompañaron este proceso sustentando una posición de la investigadora ante cada encuentro singular. Se trató de instancias que buscaron la apertura y admitieron las clausuras, que escucharon palabras y risas, asistieron las lágrimas y los silencios. En cada una de las nueve entrevistas biográficas la investigadora entró en una conversación donde cabía la expresión de algo de sus experiencias como hija, como madre, como mujer, como feminista. Por otra parte, fue un camino de penumbras y de alumbramientos, de dudas y de comprensiones que se fueron escribiendo como memos, escritos iniciales y constitutivos de esta tesis.

IV. Bitácora de análisis

La experiencia de los encuentros produjo relatos grupales y singulares que fueron grabados mediante audio para ser transcritos y enviados a los participantes. Esta última acción tuvo el objetivo de cuidar los aspectos éticos entendiendo que las personas habían compartido contenidos valiosos e íntimos de sus experiencias y que debían tener la oportunidad de realizar aclaraciones o preguntas.

La tarea de la transcripción se realizó de modo exclusivo por la investigadora y permitió progresivos registros de insistencias y conexiones en el material abordado que habilitaron la experiencia de pensar preguntas teóricas (Fernández, 2007). A su vez se volvió a examinar el material en su formato original, lo que implicó sucesivas escuchas de los audios de grupos e instancias individuales y contribuyó a rememorar la experiencia del encuentro, identificar las ideas y los énfasis afectivos de las comunicaciones a fin de poder preguntarnos qué nos dicen (Creswell, 2007). La escucha de los audios resultantes de los grupos y las entrevistas habilitó un reencuentro con cada situación particular y sus climas emocionales permitiendo identificar lo expresado por los participantes respecto a aquellas palabras y prácticas de las figuras maternantes que se evocan significativas e inspiradoras desde un presente feminista. Por otra parte fue oportunidad para la indagación de las implicaciones de la investigadora (Fernández, 2013). Volver a escuchar cada audio también supuso escuchar las preguntas realizadas por su parte, sus comentarios, sus asociaciones, registrar los lugares desde cuales acude a cada uno de esos encuentros y donde se produce la experiencia compartida del relato. El análisis de estos materiales en su versión de audio colaboró en la comprensión acerca de las resonancias que desplegaba en la investigadora, los énfasis de su escucha y la relación de estos fenómenos con las preguntas que guían esta investigación. Este ejercicio de la particularidad colaboró con el tratamiento del material en su versión transcrita y en su codificación.

El análisis del material transcrito significó lecturas sucesivas en las cuales se procedió a codificar segmentos del texto relacionados al problema de investigación lo cual implicó en una primera instancia extraer las comunicaciones realizadas por los participantes acerca de las siguientes interrogaciones: *¿qué palabras y qué prácticas de sus maternantes reconocen como significativas en la construcción de su posición*

feminista? ¿Qué palabras y qué prácticas pueden ustedes reconocer en ellas como acciones de resistencia, insubordinación e invención frente a la pauta de opresión patriarcal? Estas preguntas, realizadas por la investigadora en los distintos encuentros grupales e individuales buscaron situar el problema de investigación en las particularidades biográficas de los relatantes y fueron una pieza fundamental en el análisis del material ya que permitieron su organización estableciendo una distinción entre lo relevante y lo no relevante para esta investigación.

De este modo fueron identificándose palabras y acciones de las figuras maternantes que los relatantes reconocen como valiosas y significativas en la construcción de su posición feminista y en este sentido pueden entenderse como legados. En términos de Käes (2006) los legados entre generaciones no deben entenderse como regalos sino que implican la apropiación subjetiva (cognitiva y afectiva) de mecanismos y contenidos por lo cual son constitutivos del sujeto. En este sentido una primera pregunta que se le hizo al material transcrito fue: ¿qué legados se manifiestan como significativos en la construcción de una posición feminista en los relatos recabados? ¿Qué discusiones teóricas y políticas pueden realizarse a partir de ellos? En consonancia con los planteos de Bolívar (2012) se realizaron agrupaciones temáticas, que permitieron la codificación del material, su relacionamiento y construcción emergente de categorías. Cabe indicar que la construcción de estas categorías emergentes supuso un camino de recursividad entre los materiales resultantes de entrevistas grupales y biográficas con las lecturas teóricas permitiendo la problematización de los contenidos de los relatos y la apertura de interrogantes (Fernández, 2007). La tarea analítica implicó la puntuación de insistencias, la identificación de puntos relevantes, de conexiones esperadas e inesperadas que llevaron a la investigadora a la construcción gradual de una caja de herramientas teóricas, instrumentos para pensar los problemas que la diversidad del material expresaba (Fernández, 2007)

Desde los inicios en las entrevistas grupales y las primeras entrevistas biográficas se registró una insistencia: el consejo de la no dependencia. Es decir, en distintos relatos insistía este decir en boca de madres, de abuelas, de tías. No depender de nadie, ganarse el propio sustento, saber solucionar por sí mismas distintos problemas cotidianos. Sin embargo junto a esta recurrencia aparecía una distinción y era la de no depender de un hombre ni en sentido económico ni tampoco en el de estar pendientes de los vínculos con ellos. En algunos casos el no depender de un hombre

venía acompañado del consejo acerca de la conveniencia de prorrogar el matrimonio e incluso de pensar detenidamente y elegir al respecto. A su vez algunos relatos rescataban palabras de cautela expresadas por abuelas y por madres respecto a la maternidad, en el sentido de prorrogar esa decisión y privilegiar la realización de proyectos personales tales como viajes y estudios. Se procedió a identificar estas comunicaciones del siguiente modo:

1. no depender de nadie
2. no depender de un hombre
 - 2.1. no estar pendiente de los vínculos con los varones
3. prorrogar el matrimonio
4. prorrogar la maternidad
5. la habilitación a tener proyectos propios
 - 5.1. la motivación a estudiar y viajar

A su vez, distintas relatantes evocaban palabras referidas por las maternantes respecto a la sexualidad tales como la importancia de tener relaciones sexuales consentidas que produzcan bienestar, con personas elegidas sin que fuese taxativo que se dieran dentro de relaciones de pareja. En algunos casos se registraron unas prácticas de regulación del autoerotismo en la infancia que no incluían su prohibición o tratamiento vergonzante. También algunas relatantes recuperaron palabras y prácticas de las maternantes en las cuales identifican la habilitación de libertades por ejemplo los tempranos permisos a vestirse según su propio gusto así como de arreglar su habitación. Por otra parte, algunas relatantes identifican palabras y prácticas de las maternantes acerca de no cumplir a rajatabla los mandatos de estar siempre pendientes de las tareas domésticas en detrimento del disfrute, de no quedar atrapadas en el cumplimiento de estos roles por ser mujer. Una relatante trae el recuerdo de su madre cocinando e invitando a distintas personas a comer en su cocina a la vez que conversando acerca del pensamiento libertario y de cómo incorporarlo a las prácticas de la vida cotidiana. En algún caso se hace marcado énfasis en la importancia del autocuidado, de cuidar el propio cuerpo y los proyectos personales expresando que son cuestiones prioritarias, que son cuestiones que no es conveniente delegar en otras personas. Estas comunicaciones se codificaron del siguiente modo:

6. habilitaciones a la sexualidad
7. habilitaciones a disponer de la vestimenta y los espacios propios
8. no cumplir roles por ser mujer
9. la importancia del autocuidado.
10. hacer de lo cotidiano un espacio político

Estos primeros códigos expresados e hilvanados en los relatos, connotados afectivamente, permitieron la emergencia de algunas preguntas. ¿Qué significa la dependencia y cuáles son sus relaciones con el contrato sexual y el contrato matrimonial? ¿Cómo se vinculan la construcción socio histórica de la mujer como esposa y madre que resulta en una subjetividad entendida como ser para otros (Fernández, 1989) con estas palabras y prácticas de las maternantes que alumbran la posibilidad de nuevas prácticas de sí (Fernández, 1989)? Siguiendo los planteos de Fernández (1989) sobre la invisibilización de la violencia implícita en el contrato matrimonial así como las consideraciones de Pateman (1995) sobre el contrato sexual como un aspecto reprimido del contrato social: ¿cómo pensar el sentido político de acciones cotidianas que inscriptas en este ordenamiento desigualador sin embargo lo subvierten? Estas interrogaciones permitieron el siguiente ordenamiento y agrupamiento de las comunicaciones codificadas:

Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades:

- 1) La conveniencia de la no dependencia. Los sentidos de la dependencia
- 2) Advertencias sobre el carácter sexuado de la dependencia. Cautelas sobre el contrato matrimonial y la maternidad
- 3) Habilitaciones a las prácticas de sí
 - 3.1 Animarse a perseguir los propios proyectos.
- 4) La cocina, ese lugar político
 - 4.2 Disponer y cuidar del cuerpo

La lectura sucesiva de las transcripciones permitió la identificación de este primer agrupamiento a su vez que habilitó el registro de otra insistencia y fue aquella referida a distintas tramas vinculares entre amigas, tías, hermanas y primas y compañeras de espacios feministas. En este sentido, uno de los extractos de los relatos cosechados hacía alusión a las abuelas, tías, primas que estuvieron cercanas a la madre cuando

decidió separarse de su marido violento. En este caso se expresó una práctica del acompañamiento y del cuidado que fue fundamental para atravesar esa situación particular y que quien relata significa como un aprendizaje y es el de la importancia del sostén colectivo con otras para afrontar las distintas situaciones a lo largo de la vida y brindarse fuerza mutuamente. Otro relato comunicó sobre las prácticas del sostén de los lazos de amistad de su madre con sus amigas a lo largo de la vida. La persona que relata recupera estas prácticas de la amistad, del tener amigas como la posibilidad de mantener espacios propios más allá de los roles de esposa y madre inscritos en el contrato matrimonial. En el extracto de este relato estas prácticas de la amistad son evocadas como un legado valioso que pudo ser apreciado desde las experiencias de militancia feminista de quien relata.

Otro participante recalca la importancia de los espacios de politización feminista como instancias donde junto a otras era posible resignificar y reconocer la profundidad y la potencia de los cuidados recibidos por parte de la madre en sus dimensiones materiales y afectivas. En otra oportunidad una relatante aludía a sus primeras experiencias de militancia en un colectivo feminista conformado por lesbianas de mayor edad en el cual pudo aprender sobre los derechos sexuales y reproductivos y los derechos de las mujeres a la vez que significó un espacio cercano, de contención afectiva que contribuyó al procesamiento de una historia marcada por el femicidio de su hermana mayor y los efectos de sufrimiento de este hecho en la dinámica familiar y en la profunda y prolongada tristeza que ella advirtió en su madre.

Siguiendo nuevamente a Creswell (2007) se reitera la pregunta acerca de qué es lo que nos están diciendo estas comunicaciones. En los dos primeros casos se identifican tramas vinculares en que la madre de quien relata está inserta y que se sostienen a lo largo de la vida. Pueden ser familiares o pueden ser de amistad pero se trata de lazos que se continúan y que se expresan como prácticas valiosas para vivir la vida y para afrontar sus adversidades. A su vez son prácticas que les relatantes reconocen como valiosas en un sentido político y por lo tanto son recuperadas como tales desde sus procesos de politización feminista. En los otros dos casos estas tramas vinculares remiten a los espacios colectivos feministas de quienes relatan y de los cuales se expresa su importancia para la elaboración de algunos aspectos biográficos especialmente vinculados a las violencias patriarcales y sus efectos de devastación así como para el reconocimiento político del valor de las prácticas de cuidado realizadas por la maternante de quien relata. Estos relatos en que insiste la

importancia de las otras para afrontar las circunstancias de la vida y para su elaboración y resignificación llevó a la pregunta acerca del sentido político de las tramas vinculares entre mujeres dentro del ordenamiento patriarcal y su relación con la disposición de sí tratado en el agrupamiento anterior referido a los legados de la habilitación de prácticas de sí.

A partir de este momento surge en la investigadora otra interrogante: ¿cómo se relaciona la posibilidad de la disposición de sí, de ese deseo de diferenciarse y desear los propios proyectos, de aventurarse a traspasar algunos límites construidos por el ordenamiento patriarcal con la presencia de los vínculos con otras mujeres en la vida? o de otro modo: ¿cómo se relaciona la disposición de sí y la habilitación a las prácticas de sí con los entramados vinculares donde transita la palabra, el acompañamiento, el cuidado y el sostén para afrontar las circunstancias de la vida y poder transformarlas? A partir de estas preguntas se procedió a identificar en los relatos recabados estas presencias, generando los siguientes códigos:

11. el cuidado de las otras y la construcción de libertades
12. cuidarse entre madres, abuelas, hermanas y primas
13. sostener el grupo de amigas,
14. los espacios feministas y su importancia para la disposición de sí
15. la importancia de los espacios colectivos para la resignificación de las experiencias biográficas

Estos códigos se organizaron del siguiente modo en otro de los capítulos:

La importancia de las otras. Disposición de sí y reconocimiento

1. Las relaciones entre la autonomía y la relación con las otras
2. *Polentearse* con otras para disponer de sí: la potencia de los encuentros.
3. Entre compañeras: contención, cuidado y reconocimiento.

En la escucha de estos relatos y su tratamiento el término cuidar insistió desplegándose en diversas prácticas y sentidos que hacían pensarlos desde una lógica de lo diverso, de lo discontinuo y no homogéneo (Fernández, 2007). El término cuidado insistía y sin embargo se manifestaba en múltiples sentidos. Así se fueron identificando figuras del cuidado signadas por el confinamiento y la perpetuidad,

acciones de la presencia, del estar ahí para habilitar y sostener los aprendizajes escolares y también para cuidar y acompañar nacimientos y enfermedades. Se recuperaron dimensiones afectivas del cuidado, el cuidar no sólo de la materialidad de los cuerpos, sino de construir unas vidas vivibles y disfrutables. Por otro lado se desplegó la dimensión de interdependencia de los cuidados en contextos de extrema vulnerabilidad social y subjetiva y los aprendizajes allí construidos. Se registraron prácticas de la solidaridad que de modo colectivo se organizan para estar ahí y sostener ante los riesgos de fragilización producto de las violencias del sistema capitalista. Del mismo modo se escucharon relatos que señalaron la importancia de los cuidados como prácticas de defensa frente a potenciales violencias, acciones que desobedecen los mandatos de indiferencia del no te metas. Estas comunicaciones fueron codificadas del siguiente modo:

16. cuidado como confinamiento y perpetuidad
17. cuidado como presencia y sostén
 - 17.1. en los aprendizajes escolares
 - 17.2. en la atención a la salud
18. cuidado como brindar una vida disfrutable
19. cuidado como interdependencia
20. cuidado como solidaridad y organización
21. cuidado como defensa
22. cuidado como no indiferencia

De la codificación y análisis de estos extractos emergieron algunas problematizaciones: ¿cuáles discusiones teóricas y políticas admiten estas prácticas de cuidado desplegadas en estos espacios de familiares y cercanos? ¿Qué lecturas políticas permiten estas acciones cotidianas que los relatos de los participantes recuperan como legados valiosos en el marco de esta investigación?

La reflexión acerca de estas preguntas permitió organizar el capítulo en torno a la relación entre los cuidados y la posibilidad de una vida vivible. Se entendió que las prácticas recuperadas por quienes relatan aludían a acciones necesarias para el sostenimiento de la vida en sus dimensiones materiales y simbólicas y se constituían en los relatos como legados políticos que se reconocían como contribuciones

sustantivas para vivir una vida vivible. De este modo el capítulo se estructuró del siguiente modo:

El cuidado es político. Prácticas para una vida vivible

1. Cuidar, enseñar y curar. Los cuidados: entre la invisibilización y la centralidad.
2. Los cuidados: prácticas de la interdependencia
3. La solidaridad: el cuidado ante la adversidad
4. Cuidar y defender la vida. Por unas prácticas de la no indiferencia.

Se trata entonces de situar palabras y prácticas que quienes relatan recuperan y entienden como legados que desde unas posiciones feministas se entienden como valiosos en un sentido político. Se trata de palabras y prácticas acaecidas en los espacios de la domesticidad, de la cercanía, es decir de la esfera del mundo de lo privado, que revelan su posibilidad de entenderse en su politicidad, en términos de resistencia e invención ante las desigualaciones producto del orden patriarcal y capitalista. De este modo, consejos, cautelas, habilitaciones a la invención de libertades, prácticas de la amistad, del lazo, de la acción colectiva, cuidados que se despliegan ante la vulnerabilidad inherente a la vida humana, se recuperan como acciones pasibles de ser entendidas en un sentido político, como actos que contribuyen a abrir caminos para otras posibilidades existenciales y que desde los feminismos se politizan. ¿Cómo entender estas palabras y estas prácticas en un sentido político, ¿cómo estas acciones de lo micro pueden leerse en clave de posibilidad de otros mundos posibles?

Lazzarato (2006a) plantea la necesidad de leer lo político en clave de singularidad y multiplicidad que permita entender al mundo como «un total que irrealizado e irrealizable, jamás completo, sino que «crece aquí y allá», no gracias a la acción de un sujeto universal, sino a la contribución de singularidades esparcidas» (p. 28). En la posición del autor la lectura de lo político debe ir de la mano de esta recuperación de lo singular y lo múltiple a fin de habilitar la producción de algo nuevo, de nuevos sentidos posibles, de «un nuevo campo de posibles» (p. 41). En este sentido, Lazzarato (2006a) entiende que la consigna «otro mundo es posible» no tiene un sentido performativo, no crea nuevos mundos por su sola enunciación, sino que

anuncia lo insoportable de un estado de situación y expresa otras posibilidades de vida a llevar a cabo, es decir que: «Ha surgido la posibilidad de otro mundo, pero permanece como tarea a cumplir» (p.36). De este modo, ampliar el campo de los posibles no solo implica resistir las opresiones, «sino afirmarse en tanto que fuerzas creativas» (p. 43).

Este modo de entender lo político en clave de singularidades y multiplicidades esparcidas que contribuyen a ampliar el abanico de los posibles, necesita de la incorporación de una política del acontecimiento, de las invenciones, es decir la afirmación de esas fuerzas creativas «que en sí no tienen ningún valor pero que, al crear nuevos posibles, son la condición previa de todo valor» (p. 61) y tienen la potencialidad de no pensar lo político solo en términos de reproducción. Desde la perspectiva de Lazzarato (2006a) enunciar las posibilidades de otros mundos posibles abre camino a la imprevisibilidad y la indeterminación en un juego dialógico donde las cosas no están determinadas de antemano porque se presupone que quienes forman parte del diálogo son capaces de agencia y libertad.

Considerar lo político desde la óptica del acontecimiento, en términos de Lazzarato (2006b), implica que los problemas que a partir del acontecimiento se plantean, no tienen necesariamente una solución sino que estas «deben por el contrario ser creadas» (p. 45). Por lo tanto las políticas del acontecimiento realizan una doble tarea, por un lado indican lo insostenible de un estado de situación establecido y por otro abren la posibilidad a otros mundos posibles aún por construir, aún inciertos, imprevisibles, contingentes.

¿Cómo se caracterizan estas políticas del acontecimiento? Lazzarato (2006b) entiende que no son producto de grandes personalidades y ni siquiera se constituyen únicamente a partir de grandes ideas. Más bien son producto de las relaciones de cooperación de agentes e ideas sociales infinitesimales y generalmente anónimas. Estas relaciones que se tejen en la conversación y en la cotidianeidad permiten comprensiones e interpretaciones que en sí mismas pueden entenderse como acontecimientos que surgen de la contingencia de los encuentros con otras, con otros, con otras.

Se trata, por lo tanto, desde la perspectiva de este estudio, de situar la importancia política de estas acciones acontecimentales, minimales, contingentes, que se producen en el encuentro y en la cotidianeidad, que no involucran necesariamente grandes personalidades e ideas, sino que se producen aquí y allá, en la multiplicidad

de las singularidades esparcidas y que marcan el rechazo y la resistencia a lo establecido a la vez realizan actos moleculares de apertura a otros mundos posibles. Es decir, no se trata de plantear que estas palabras y prácticas recuperadas en estos relatos feministas tengan la propiedad de constituirse como soluciones a los problemas, que impliquen el poder de transformar los órdenes establecidos que hacen al entramado de violencias del patriarcado y el capitalismo. Se trata más bien de situar su carácter acontecimental, minimal, infinitesimal que a partir de la contingencia de las relaciones humanas (familiares, pedagógicas, comunicacionales, amorosas, plantea Lazzarato) se constituyen como «juegos de poder infinitesimales, móviles, reversibles e inestables que permiten a los diferentes partenaires poner en práctica estrategias para modificar las situaciones» (Lazzarato, 2006 b, p. 224).

Se trató de entender a las palabras y las prácticas recuperadas en estos relatos como acciones acontecimentales, minimales e infinitesimales que abren la posibilidad de inventar otros mundos posibles y que entienden que tal tarea no está asegurada y tampoco tiene una solución predeterminada pero insisten en ampliar el campo de los posibles. En los relatos recabados en esta investigación las palabras y las prácticas recuperadas aluden a acciones infinitesimales que sin embargo perduran vivas en la memoria. Cómo plantea Lazzarato (2006 b) crean y efectúan mundos en primer término sobre las creencias, los afectos, los deseos, las voluntades.

De este modo, desde la experiencia de la investigadora inserta en unas luchas feministas a partir de las cuales tuvo la posibilidad de construir el camino de las preguntas que hacen a esta investigación, entre metáforas de cajitas y penumbras, entre encuentros conversacionales y relatos, es que se despliegan las primeras interrogantes y líneas de sentido que abonan las discusiones teóricas y políticas abordadas en los tres capítulos siguientes. Es desde la experiencia de la investigadora escuchando los audios y tratando el material transcrito que se realizó este camino de identificar las insistencias y las diferenciaciones dando lugar a las categorías analíticas que se expresan en los tres capítulos siguientes, *Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades; La importancia de las otras. Disposición de sí y reconocimiento; El cuidado es político. Prácticas para una vida vivible*. En estos tres capítulos se realizaron discusiones teóricas y políticas a partir de estos relatos en que se dice sobre estas acciones minimales constituidas por palabras y por prácticas. El objetivo fue construir comprensiones teóricas y políticas, diálogos entre relatos y teorías con la finalidad de situarlas en la historicidad en la que

se inscriben y contribuir a su comprensión y a su importancia para las luchas feministas. Se trató de la experiencia de realizar estos análisis que a entender de Bolívar (2012) constituyen a la investigación en el enfoque biográfico narrativo.

4.1. ¿Quiénes relatan?

En este apartado se describen algunas características de los participantes de entrevistas grupales y entrevistas biográficas sobre cuyos relatos se realizaron comprensiones teóricas y políticas que se exponen en los capítulos de resultados anteriormente presentados.

Ava, 38 años, estudiante avanzada de trabajo social, educadora en políticas de protección a la primera infancia. Madre de un niño de 10 años de cuyo padre está separada. Residente en Montevideo, proviene de una localidad urbana de la Región Este de Uruguay. Su familia de origen está compuesta de padre, madre y dos hermanos. Su padre es un trabajador independiente que ha desempeñado múltiples oficios y su madre, cuyo rango etario está entre los 60 y 65 años, es ama de casa. Ava es una militante experimentada que conjuga activismo feminista, sindical y en organizaciones sociales. Su relato insiste en las tramas de solidaridad como acciones políticas que hacen al sostenimiento de la vida. Se realizó una entrevista biográfica.

Rita, 32 años, administrativa en un centro de salud privado, formada en lengua de señas. Reside en Montevideo y proviene de una ciudad de la Región Centro del país. Su familia de origen está compuesta por su madre cuyo rango etario se encuentra entre los 50 y 55 años y tres hermanos. Su madre trabaja en el sector de limpieza de un centro de salud. Rita milita en un colectivo feminista desde principios del 2020. Su relato hace énfasis en la interdependencia de los cuidados en situaciones de monomarentalidad y precariedad material así como en la importancia de la no dependencia económica. Participó en una entrevista grupal y en una posterior entrevista biográfica.

Nadia, 38 años, docente universitaria en el área social. Reside en Montevideo y proviene del medio rural de la Región Norte del país. Su familia de origen está compuesta por su padre, madre ama de casa entre 65 y 70 años. Tiene una unión conyugal con quien es padre de sus dos hijos. Nadia milita en un colectivo feminista. Su relato hace énfasis en los escasos vínculos de su madre más allá del núcleo

familiar así como en el persistente consejo de la no dependencia a los varones. Participó en una de las entrevistas grupales.

Dafne, 38 años, docente universitaria en el área social. Reside en Montevideo y proviene de una ciudad de la Región Centro del país. Su familia de origen está compuesta por padre, trabajador asalariado, su madre, maestra cuyo rango etario se encuentra entre los 60 y 65 años y dos hermanos. Tiene una unión conyugal con quien es padre de su hijo. Dafne milita en un colectivo feminista. Su relato subraya el valor de la amistad entre mujeres para la construcción de autonomías. Participó en una de las entrevistas grupales.

Mayte, 26 años, estudiante universitaria de comunicación. Reside en Montevideo y proviene de una ciudad de la Región Este del país. Su familia de origen está compuesta por su padre, su madre y una hermana. La edad de su madre es 52 años. Sus padres han militado a lo largo de su vida en espacios anarquistas y promueven los valores veganos, en relación a sus ocupaciones ambos poseen trabajos autogestivos. Mayte tiene un fuerte y sostenido activismo lesbofeminista, que expresa mediante la poesía y la música. Se ha vinculado con los Encuentros desde el año 2017 y con la Coordinadora desde el año 2015. Su relato enfatiza en las habilitaciones a disponer de sí, construir autonomías y el valor político de algunas acciones de cuidado. Participó en una entrevista biográfica.

Fernanda, 35 años, educadora social en instituciones de enseñanza media, procede y reside en una ciudad de la Región Este del país. Su familia de origen está compuesta por su padre, su madre y hermanos. La edad de su madre es de 55 años. Su padre se desempeña como trabajador por su cuenta y su madre es cuidacoche. Fernanda posee un largo y profuso activismo vinculado a las Alertas en su ciudad así como a la militancia barrial y social. Su relato hace énfasis en prácticas de su madre que ella entiende como habilitaciones de disponer de su vida y su cuerpo sin estar pendiente de los mandatos patriarcales así como a unas prácticas de la intervención frente a la violencia.

Camila, 38 años, artista corporal y teatral, reside en Montevideo y proviene de una localidad de la Zona Metropolitana. Sus padres se separaron cuando ella tenía 10 años, no tiene hermanos. Su padre ha tenido distintos trabajos a lo largo de su vida, su madre es empleada pública en el Poder Judicial, su rango etario está entre los 60 y 65 años. Camila es madre de un niño de 10 años de una unión anterior, actualmente comaterna con su pareja, con la cual convive. Es integrante de un colectivo feminista.

Su relato hace énfasis en las habilitaciones a disponer de su cuerpo, de su tiempo, de sus decisiones por parte de su madre así como a la importancia de los lazos familiares y de amistad entre mujeres para afrontar situaciones de violencia patriarcal explícita. Participó en una de las entrevistas grupales y en una entrevista biográfica.

Graciela, 38 años, docente universitaria del área social, reside en Montevideo y proviene de una ciudad cercana a Sao Paulo, Brasil. Su hogar de procedencia se compone de su padre, su madre y dos hermanos. La edad de su madre se encuentra entre los 65 y 70 años. Su padre se desempeñó como trabajador autónomo en la venta de insumos tecnológicos e informáticos lo que llevó a frecuentes mudanzas de la familia en la búsqueda de mejoras laborales. Su madre es psicóloga egresada de una universidad privada. En su relato se hizo hincapié en figuras maternantes tales como la abuela, madre, tías, primas y sus acciones de sostén de la vida especialmente en cuestiones relativas a la educación y a la salud. Graciela es integrante de un colectivo feminista, tiene una unión conyugal con quien es padre de su hijo. Se realizó con ella una entrevista biográfica.

Soledad, 28 años, socióloga, profesora de filosofía, montevideana. Su hogar de procedencia se compone de su madre y ella, habiendo ocurrido la separación de la pareja parental antes de sus 3 años. La edad de su madre es de 60 años y es trabajadora en un laboratorio. Soledad milita en espacios cercanos a la Coordinadora de Feminismos y también ha participado en algunos Encuentros. Su relato hace énfasis en la dimensión afectiva de los cuidados y su importancia para una vida con gratificación así como en las injusticias que supone la irresponsabilización de la figura paterna en estas cuestiones.

Kai, 31 años, persona no binaria. Vive y proviene de una ciudad de la Región Centro Sur del país. Vinculada a espacios feministas y transfeministas, trabaja en el cuidado de mascotas. Su núcleo familiar de procedencia estuvo compuesto por su padre, su madre y hermanos. Su madre es ama de casa y su rango etario está entre los 60 y 65 años. Actualmente tiene una unión conyugal con quien es el padre de uno de sus hijos. Su relato hace énfasis en la importancia de los colectivos feministas como espacios de contención y cuidado que habilitan el tratamiento de aspectos dolorosos de la biografía así como su resignificación.

Flavia, 30 años, técnica informática. Reside en Montevideo y proviene de una localidad de la Zona Metropolitana. Se incorporó a un colectivo feminista en marzo del 2020. Su núcleo familiar de procedencia estuvo compuesto por su madre y hermanos

habiendo sucedido la separación de la unión conyugal parental en los primeros años de su infancia. Su madre es empleada pública y tiene 60 años. Su relato hace hincapié en los cuidados y su relación con las trayectorias educativas por parte de su madre. Participó en una entrevista grupal y una posterior entrevista biográfica.

Melisa, 36 años, trabajadora social. Reside en Montevideo y proviene de una ciudad de la Zona Centro Sur del país. Su padre y su madre se desempeñaron como empleados bancarios. Su madre tiene entre 65 y 70 años. Tiene dos hermanos. Actualmente milita en un colectivo feminista y tiene una unión conyugal con quien es padre de sus hijos. Su relato hace énfasis en la presencia y amorosidad de los cuidados y en su importancia para habilitar desarrollos y proyectos. Participó en una entrevista grupal.

V. Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades

Raquel Gutiérrez Aguilar (2015) entiende que la posición de las mujeres ha sido construida históricamente (y especialmente a partir de la consolidación del orden capitalista) como unos cuerpos sobre los que se despliegan múltiples estrategias para inhibir la disposición de sí. Entiende que «la opresión de las mujeres se sostiene en una serie de rígidas estructuras normativas, de dispositivos sociales, costumbres, creencias interiorizadas, temores inconscientes y armazones simbólicos que fundamentalmente coartan la posibilidad de disponer de nosotras mismas» (p. 27). La autora señala que la disposición de sí tiene que ver con la libertad de disponer del cuerpo, de la sexualidad, de los recursos materiales y el control del propio dinero, de la autorización a representarse a sí misma en los distintos ámbitos sociales, de habilitarse el permiso a defender los propios puntos de vista y asumir sus propósitos para poder decidir lo que se desea hacer y atreverse a elegirlo. Gutiérrez Aguilar (2015) historiza y analiza el lugar del cuerpo de las mujeres en el ordenamiento patriarcal y capitalista, y señala que estas prácticas de control sobre los cuerpos femeninos abarcan una persistente y variada modulación de los comportamientos y de la posibilidad de realizar opciones, que tiene por último objetivo la captura de la capacidad reproductiva de las mujeres. Subraya que instituciones como el matrimonio y la familia han funcionado y aún funcionan como dispositivos de inhibición de esta posibilidad del disponer libremente de sí en las mujeres.

Disponer de sí, trata, desde la perspectiva de la autora, sobre el problema de la libertad que en su ilusión ilustrada propone a un ser humano que no está bajo el dominio de ningún otro y que tiene infinitas posibilidades de elección. Esta ilusión iluminista no pasa de ser un fraude, dado las múltiples violencias y desigualdades sociales. En el caso de las relaciones entre los géneros, el lugar subalterno de las mujeres se ha construido y se construye con estrategias brutales o sutiles que disponen unas alternativas existenciales para las mujeres, recortando la posibilidad del despliegue de otras. Por este motivo, la disposición de sí alude a las posibilidades de construir el propio destino y las trayectorias de vida ampliando el abanico de posibilidades. Disponer de sí implica habitar unas existencias en que quepa la

posibilidad de unos tiempos, espacios y vínculos en los cuales las personas puedan cultivar una relación consigo mismas, con sus sentimientos, sus pensamientos y sus actos, es decir «de tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción» (Foucault, 2005, p. 41). Foucault (2005) retoma el pensamiento filosófico del mundo grecolatino e indica el énfasis dado a las prácticas *del cultivo de sí* en los dos primeros siglos del primer milenio en la Roma imperial. Estas prácticas refieren a la atención del cuidado del cuerpo y del alma, a la reflexión sobre los propios deseos y pensamientos, a la conversación consigo mismo. En este sentido, no se trata de pasatiempos, sino, señala Foucault (2005) de un trabajo arduo y sostenido que se entiende sustantivo para la construcción de unas vidas que merezcan ser vividas, en las que pueda anidar la felicidad y en las que cada quien pueda constituirse como autor del propio destino. No se trata, aclara el autor, de unas prácticas de la soledad, sino de unas prácticas sociales, el cultivo de sí establece relaciones con otros que son llamados a orientar y aconsejar, que están allí para animar la ardua tarea de la disposición de sí.

En algunos de los relatos recabados, los participantes evocan la insistencia del decir de distintas figuras maternantes, tales como madres, abuelas, tías que despliegan consejos y advertencias sobre cautelas necesarias en relación a la dependencia, la dependencia a los varones, la posibilidad de pensar y elegir acerca del camino del matrimonio y la maternidad, la habilitación a elegir caminos de experimentación y búsqueda de los propios proyectos. También se relata la posibilidad de inaugurar prácticas de politización de los espacios domésticos donde las figuras femeninas despliegan acciones de encuentro colectivo que ponen a consideración algunos aspectos sobre cómo pensar y vivir las opciones políticas en los espacios cotidianos. En la evocación de quienes relatan, estas palabras, estos consejos, estas prácticas, se expresan con tonalidades emocionales vívidas, como palabras que aún hoy quizá después de muchos años sostienen su performatividad, es decir, su poder de hacer existir posibilidades, de actuar y de actuar con fuerza (Butler, 2017). En este capítulo se analizan y se discuten los sentidos políticos de estas palabras y de estas prácticas relatadas de acuerdo al siguiente ordenamiento:

La conveniencia de la no dependencia. Los sentidos de la dependencia. Advertencias sobre el carácter sexuado de la dependencia. Cautelas sobre el contrato matrimonial y la maternidad.

Habilitaciones a las prácticas de sí:
Animarse a perseguir los propios proyectos.
Disponer y cuidar del cuerpo.
La cocina, ese lugar político

5.1. La conveniencia de la no dependencia. Los sentidos de la dependencia

Todas ellas me advirtieron de las cosas que no esperaban para mí, que yo viviera situaciones de violencia, que no tuviera que depender de nadie, el mensaje más fuerte, que nunca tengas que depender de nadie y hacia eso me encaminé [relata Ava en la entrevista biográfica].

Que tu estabilidad económica dependa de vos y no de otro, y si no querés laburar y vivir de la caza y de la pesca, hacelo, pero que dependa de vos. No esperes que venga otro si querés ser libre e independiente [relata Rita en una de las instancias grupales].

Estas expresiones permiten la apertura de algunas interrogantes acerca de los sentidos del término dependencia y su relación con vivir situaciones de violencia, así como la relación entre disponer de ingresos materiales propios y las posibilidades de construir unas vidas con mayor disposición de libertad e independencia. ¿Qué significa el término dependencia y cuáles son sus relaciones con las violencias y con el dinero, para que adquieran sentido estas advertencias y consejos?

El término *dependencia* posee una larga historia que admite distintos sentidos. En 1997, Nancy Fraser y Linda Cordon procuran realizar una genealogía de este término en el marco de los debates acerca del bienestar social en los Estados Unidos, subrayando su dimensión ideológica. Las autoras despliegan cuatro posibles registros del término dependencia sobre los cuales expresan:

El primero es un registro económico, donde se usa el término para señalar los casos en los que se depende de alguna otra persona(s) o institución para la subsistencia. En un segundo registro, el término denota una condición socio legal, la ausencia de una identidad separada ya sea legal o pública, como en el caso de la condición de la mujer casada

creada mediante la institución jurídica de la cobertura. El tercer registro es político: aquí 'dependencia' significa el sometimiento a un gobierno ejercido por un poder externo y puede ser predicada de una colonia o de una casta súbdita de no ciudadanos residentes en el territorio. El cuarto registro lo denominamos moral-psicológico; la dependencia en este sentido es un rasgo del carácter del individuo análogo a la ausencia de la fuerza de voluntad o a la excesiva precariedad emocional. (p.168)

Por su parte el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española (RAE, 2021) escribe ocho usos vigentes del término: 1) Subordinación a un poder; 2) Relación de origen o conexión; 3) Sección o colectividad subordinada a un poder; 4) Oficina pública o privada, dependiente de otra superior; 5) En un comercio, conjunto de dependientes; 6) Cada habitación o espacio de una casa o edificio; 7) Situación de una persona que no puede valerse por sí misma; 8) Necesidad compulsiva de alguna sustancia, como alcohol, tabaco o drogas, para experimentar sus efectos o calmar el malestar producido por su privación. Por lo tanto, la dependencia se asocia en tres términos: 1) la subordinación a un poder superior, es decir se define a partir de relaciones de jerarquía entre partes desiguales, donde una de esas partes ejerce el poder de definir lo superior y lo inferior; 2) la conexión o el ser parte de algo; 3) la existencia precaria por la incapacidad de gestionar las propias necesidades y los propios impulsos.

Dependencia se presenta entonces como un término complejo donde se entranan dimensiones económicas, socio-legales (como el caso de la mujer casada), políticas, y morales psicológicas (Fraser y Cordon, 1997) que se vinculan a la precariedad material, la ausencia de una identidad legal propia, el sometimiento a un otro y la flaqueza en el carácter. La *dependencia* tiene que ver con la subordinación a otro, ya sea por la ausencia de una identidad separada o por la ausencia de medios materiales para la supervivencia. *Dependencia* también alude al sometimiento producto de la violencia del colonialismo y a la extrema precariedad emocional que vuelve a las personas títeres de sus propios impulsos.

El término en sus distintos sentidos alude entonces a unas existencias frágiles y fragilizadas potencialmente expuestas a alguna forma de aniquilación material y simbólica. La dependencia, en las perspectivas antedichas, supone entonces relaciones de subordinación y existencias pautadas por la fragilidad en que las personas quedarían expuestas a tener que esperar por ejemplo los alimentos. Por eso

si no querés laburar y vivir de la caza y de la pesca, hacelo, pero que dependa de vos, [relata Rita que decía su madre]. *Dependencia* tiene connotaciones de invalidez, de inviabilidad, de vidas con peligro de ser descartadas.

Sin embargo, Fraser y Cordon (1997) señalan que los significados del término dependencia no solo son varios en la actualidad, sino que también presentan variaciones históricas. Subrayan especialmente continuidades y rupturas de los sentidos de la dependencia en las mujeres y sus relaciones con las transformaciones del capitalismo, describiendo distintos usos del término:

...del uso patriarcal preindustrial, donde las mujeres, a pesar de estar subordinadas, compartían la condición de dependencia con muchos hombres, al uso moderno, industrial, de supremacía masculina, que construyó un sentido específicamente femenino de la dependencia. Este uso, afirmamos, está dando lugar ahora a un uso postindustrial, en el que un creciente número de mujeres relativamente prósperas reclaman la misma independencia que los hombres, mientras que un sentido de dependencia, más estigmatizado, pero aún feminizado, se atribuye a grupos considerados marginales y superfluos. No sólo el género, sino también las prácticas de racialización, juegan un papel importante en estos cambios, así como en la organización y el significado del trabajo. (pp. 168-169)

La condición de dependencia, los usos del término, poseen entonces estrecha vinculación con las relaciones entre varones y mujeres y, en términos de Pateman (1995), con el contrato sexual fundacional del patriarcado moderno, ese aspecto reprimido y privatizado del contrato social en el cual la mujer resulta un ser subordinado carente de derechos civiles y políticos. Por su parte, Fraser y Cordon (1997) resaltan que no fue hasta la invención del capitalismo industrial en que la dependencia adquiere significado, ya no solo de subordinación sino de condición estigmatizada, y destacan su carácter genérico y racializado de modo tal, que aquello significado como vergonzante para el varón blanco no era tal para personas racializadas o para las mujeres. En este escenario fundacional del capitalismo industrial, el salario se instaló como regulador de intercambio entre clases sociales y especialmente entre varones blancos, por lo cual el salario de los trabajadores blancos habilitó la posibilidad de su reclamo del estatus de independencia y el ejercicio de derechos civiles y políticos. De este modo, el trabajar a cambio de un salario comenzó

a ser rasgo de independencia y colocó a quienes no estaban en ese lugar de trabajador blanco asalariado como personas dependientes, tales como el indigente, el esclavo o nativo de las colonias y el ama de casa.

El caso del indigente implicaba una posición ominosa de persona carente e improductiva que vivía de la caridad y a la cual se atribuían registros morales y psicológicos que explicarían su incapacidad para entrar en el contrato social del salario, quedando entonces en una situación de exclusión del sistema económico y social. El esclavo o nativo de las colonias fue significado como grupo cuya dependencia estaba asociada al sometimiento político y cuyo trabajo podía ser explotado fuera de las relaciones del salario, en base a su condición de raza o su naturaleza salvaje que los situaba como no iguales y, por lo tanto, justificaba su tratamiento como propiedades a ser explotadas.

Es decir, que estas personas o grupos carecían de los atributos para establecer un contrato, ya que como plantea Pateman (1995), el contrato social supone unas personas propietarias de sí mismas que poseen la libertad de pactar. La autora recalca la operatoria de invisibilización implícita en el contrato social acerca de las relaciones políticas y sociales fundantes y denegadas en las que se asienta: tanto los esclavos o nativos de las colonias eran sustantivos en la acumulación capitalista y, en ese sentido, eran parte del contrato; sin embargo, la atribución de rasgos diferentes fundó al mismo tiempo la desigualdad que justificaba su tratamiento como propiedades a ser explotadas y no como personas propietarias de sí con la potestad de contratar.

Fraser y Cordon (1997) indican el lugar particular que implicó la invención del ama de casa en este mapa de la dependencia. Según las autoras, en esta figura convive la antigua dependencia social y jurídica de las mujeres a los varones con la nueva dependencia económica del capitalismo industrial. En este punto nuevamente es interesante recuperar los aportes de Pateman (1995) acerca de la incorporación y transformación de la pauta patriarcal en el contrato sexual moderno. De acuerdo a esta autora, los valores de subordinación al varón que suponían la dependencia social y jurídica de las mujeres en los tiempos preindustriales se conservaron, a la vez que se transformaron a partir del contrato social y su denegación del contrato sexual.

Por su parte, Fraser y Cordon (1997) indican que la independencia del varón blanco asalariado suponía un salario con el cual sustentar a la esposa y a los hijos e hijas, es decir que la contracara de la independencia del varón asalariado era la

dependencia de la esposa de ese varón y su salario. Más allá que en el plano empírico el varón asalariado y proveedor estuvo lejos de ser mayoritario, la normativización simbólica fue lo suficientemente eficaz de modo tal que las mujeres, aun trabajando a cambio de un salario, no tenían el estatus legal y social para ser propietarias de ese dinero y administrarlo. El sujeto contratante en las relaciones capital-trabajo fue el varón blanco y, por lo tanto, pudo detentar el lugar de la persona independiente y propietaria de su persona accediendo a derechos civiles y políticos que le habilitaron las condiciones de participación en el mundo público. Las mujeres fueron reforzadas en su estatus de dependencia a partir del capitalismo industrial, conservando su subordinación social y política, y fijadas en el lugar normativo del ama de casa, de la esposa del varón proveedor, cristalizadas en el lugar de la dependencia.

La dependencia, entonces, tiene a partir del capitalismo industrial una significación profundamente asociada a lo femenino y resulta en sentidos de subordinación y estigmatización. Dado que el varón blanco y asalariado puede sostener tan solo ilusoriamente su estatus de independencia, porque como señala Pateman (1995), el contrato social omite en su narrativa de libertad que las parten suelen ser dramáticamente desiguales, su supervivencia simbólica como independiente implicó diferenciarse de una «serie de personificaciones nuevas de la dependencia» (Fraser y Cordon, 1997, p. 178) tales como el indigente, el esclavo y el nativo, y la mujer. Entonces, mientras que el rasgo de desigualdad signaría al contrato entre capital y trabajo, no así los de dependencia y subordinación.

Es interesante, a su vez, el sentido postindustrial de la dependencia que, como plantean Fraser y Cordon (1997), acentúa su estigmatización y también su feminización, por lo cual la dependencia «decente» de la esposa del varón blanco, asalariado y proveedor, deviene en los capitalismoos que habitamos en signo vergonzante y en sospecha sobre la sexualidad de las mujeres que tendrían hijos e hijas irresponsablemente con varones varios para acogerse a unos planes sociales sin trabajar. Maternantes de numerosas crías de uniones variables con varones intermitentes que habitan las periferias del mundo en las cuales el ejercicio de los derechos humanos inherentes a una vida digna se vulnera de modo obscuro y que son violentadas y estigmatizadas en los entornos sociales e institucionales.

La dependencia, por lo tanto, recoge una historia en que las mujeres han ocupado el lugar de la subordinación y la figura de la mujer como ama de casa, como esposa, como madre, ha sido clave en la construcción misma del término. En esa construcción

el salario ha sido una cuestión mucho más que monetaria, política. El salario supone una transacción, un contrato entre partes desiguales, pero con el estatuto de la independencia, de la propiedad de la persona de sí misma, implica un lugar de legitimidad y existencia en el mundo social y público. Las relaciones de dependencia y las personas y los grupos dependientes, en el contexto del capitalismo industrial, son más que propietarias de sí mismas, propiedades de otros, y lo son a partir de la atribución de rasgos inferiorizantes que se significan como naturales y que contribuyen a justificar y legitimar las subordinaciones, explotaciones y violencias de las que son objeto.

En este sentido, los consejos y las advertencias de las maternantes que las relatantes expresan respecto a la conveniencia de la no dependencia son pasibles de ser leídos como un saber antiguo y profundo que proviene de la historia y que señala a la dependencia como un movimiento de fragilización y desigualación que ubica a sus destinatarios en lugares estigmatizados, signados por la carencia de atributos de autoridad. La historia de la dependencia tiene una de sus figuras centrales en la construcción de la mujer como sujeto subordinado, irrelevante social y jurídicamente en el contrato social, por lo que su trabajo, al igual que el del esclavo y el nativo, resulta explotado y expropiado mediante la violencia material y simbólica. Violencia que se justifica y se sostiene mediante prácticas discursivas de desigualación política de la diferencia sexual que construye a las mujeres como sujetos subordinados a los varones. La noción misma de dependencia, por lo tanto, posee largas y profundas relaciones con la constitución del lugar político de las mujeres y es por ello que posee un carácter fuertemente sexuado en que el contrato matrimonial y la maternidad son constitutivos.

5.2. Advertencias sobre el carácter sexuado de la dependencia. Cautelas sobre el contrato matrimonial y la maternidad

Mi madre es una persona muy compleja, que me ha dado señales contradictorias en algunos sentidos. Ella tradicional, familia tradicional, ama de casa, padre que sale a trabajar, sin amigas. Me acuerdo que me decía: nunca dependas de un hombre, yo era chiquita y me decía siempre eso, siempre crecí con eso adentro [dice Nadia con

el llanto contenido y presente en la voz, en la apertura de una de las instancias grupales].

La relatante dibuja con breves palabras un contrato matrimonial que se constituye entre un varón proveedor del dinero y un ama de casa, y en el cual ella evoca a una figura maternante, sin amigas, que le advierte con palabras insistentes, desde temprano *no dependas de un hombre*, palabras que han calado hondo, *adentro* y que aún hoy su expresión emociona a quien habla. ¿Cómo se anuda el término dependencia a la dependencia hacia el varón? ¿Cómo se relacionan la dependencia y la dependencia del varón y salario para que se exprese la advertencia *del no dependas de un hombre*?

Pateman (1995) plantea que narrar la historia del contrato sexual es fundamental para comprender cómo se constituye el patriarcado moderno. La autora entiende que, entre los siglos XVIII y XIX, la pareja del esposo y la esposa toma centralidad en el espacio doméstico y que «el contrato del matrimonio se torna constitutivo de las relaciones domésticas» (p. 163). Entiende que el contrato del matrimonio es un contrato de trabajo que contiene las labores del ama de casa, una mujer que trabaja para su marido.

Indica cómo esta relación tiene continuidades con la relación doméstica entre amos y clases subalternas del espacio doméstico tales como los esclavos y los siervos, pero que, sin embargo, estas figuras no alcanzan para describir la especificidad de la mujer como ama de casa. Resalta que con las transformaciones económicas que trajo el advenimiento del capitalismo y la fundación del contrato social moderno, el trabajo se mudó fuera del ámbito doméstico y que se configuró en la relación entre capitalistas y trabajadores donde (aunque de modo ficcional) se trata de un contrato entre partes en condición de igualdad civil. Sin embargo, la relación del esposo y la esposa se privatiza en la esfera doméstica donde impera el reino de las desigualdades naturales, es decir, más allá del contrato social entre iguales.

El contrato matrimonial es muy diferente a este contrato social público entre varones, plantea Pateman. Es más, este contrato público entre varones implica la constitución de una escena privada en que las mujeres están naturalmente, de modo necesario y desde todos los tiempos, ubicadas como quienes se encargan de la reproducción de la especie y del cuidado de los hijos del padre. Ella es la mujer de su marido, como indica la preposición *de* en el uso del apellido del esposo y que denota su pertenencia a la institución matrimonial y al esposo. Pertenencia *de* es decir

propiedad *de*. Pateman (1995) trae en su argumentación la figura de la venta de la esposa por parte del marido, así como los maltratos físicos para ilustrar el estatuto de propiedad a partir del contrato matrimonial: «Un esposo era propietario de la persona de su esposa y un hombre era propietario pleno y amo sólo si podía hacer lo que quisiera con lo que era suyo» (Pateman, 1995). El contrato matrimonial se sustentaba y ratificaba en el derecho positivo relativo al derecho conyugal, por lo cual, mediante el matrimonio, la mujer daba derecho al acceso sexual de su cuerpo por parte del marido, con lo que no se concibe la violación del esposo a la esposa, sino que su cuerpo está a disposición del varón.

No solo su cuerpo en tanto objeto sexual es lo que está a disposición del marido, plantea Pateman, sino su trabajo. El trabajo del ama de casa no recibe salario (porque el salario tiene que ver con un empleo, intercambio de la esfera pública civil y no del espacio privatizado del hogar), sino en todo caso manutención material para sus necesidades materiales y protección por parte del esposo. En la figura de la esposa, entonces, tanto conviven el cuerpo sexual a disposición del esposo y los trabajos del ama de casa que lo sirve a cambio de manutención material y protección. Pateman (1995) recalca la prescripción de la lealtad, la fidelidad que enlaza la figura de la esposa con la del antiguo siervo o esclavo que debe agradecimiento cuando recibe tratos humanos y dignos por parte del amo. El cumplimiento de estos deberes de esposa hacia el marido implica tareas domésticas, sexuales, afectivas y de diversos apoyos a la realización social y pública de su marido.

En el contrato matrimonial moderno que se ancla en el contrato sexual, las mujeres en tanto esposas deben estar siempre potencialmente disponibles para la atención de sus maridos, de las gestiones de lo doméstico, de las tareas de la crianza. Esa disponibilidad siempre potencial hace a unas jornadas más o menos largas pero nunca completamente cumplidas, porque dependen de las infinitas variaciones y acomodos que traen las circunstancias.

Esta disponibilidad siempre potencial de realizar distintas tareas y atender diferentes demandas supone en el contrato matrimonial, plantea Pateman (1995), que la esposa obtiene de su esposo los medios para vivir, su protección. Sin embargo, tales dones dependen de la voluntad del esposo. No se trata de un intercambio comparable al del trabajador asalariado que troca su tiempo a cambio de un salario en una relación de desigualdad y explotación donde organización sindical mediante podrá buscar unos términos más favorables. La situación del ama de casa supone un

contrato donde la disponibilidad de su trabajo siempre está potencialmente disponible y donde la retribución por estas faenas depende de la disposición siempre variable de un otro que tiene la prerrogativa del don y su negativa. Por lo tanto, es una dependencia que va más allá de lo económico, sino que implica depender de la discrecionalidad de la contraparte.

A su vez, el trabajo doméstico no resulta trabajo dentro del contrato social y sexual moderno. Es decir, no se obtiene más que la subsistencia a través de la protección discrecional del esposo. Subsistencia y protección es aquello que se brinda a los seres dependientes, carentes de los atributos de autoridad para poseer sus propias vidas y sus destinos, frágiles y fragilizados, en situación de inferioridad social. Seres que se espera agradezcan ese cuidado y protección, que no están en posición de exigir sino, en todo caso, de pedir, y que, por lo tanto, deberán observar el tono de sus peticiones, entre ellas las de dinero.

En 1989, Clara Coria escribe acerca del dinero y la dependencia económica en términos de violencia invisible que se ejerce contra las mujeres en el matrimonio. Relata los avatares e incertidumbres que acompañaron su proceso de escritura hasta que advirtió que hablar de violencia y de dinero era tocar temas «del repertorio masculino» (p. 124) y que, desde su posición sexuada como mujer, significaba un acto de transgresión. Coria (1989) señala el carácter sexuada del dinero y el carácter de violencia implícito en la dependencia económica.

Sobre el carácter sexuada del dinero, la autora expresa que este se ha naturalizado como masculino, es decir, los varones son los depositarios del poder de su disposición ya sea proveyendo o administrando. Esto tiene efectos de mandato a la vez que afirmación de su masculinidad, por lo cual «preservan el derecho a moverse con libertad, poder elegir y desarrollar capacidades productivas» (p. 127). La asociación del dinero a las mujeres resulta por el contrario conflictiva a menos que se trate de aquellos destinados a la casa y la comida, dineros chicos que en palabras de Coria «no dejan huellas». La autora plantea que esta sexuación del dinero, que lo naturaliza como cosa masculina que las mujeres no debieran desear, tiene efectos de cercenamiento en su desarrollo y que es frecuente «que terminen descapitalizadas en dinero y en desarrollo personal» (p. 127).

El dinero, por lo tanto, tiene valor de atributo de la posibilidad de elegir de modo autónomo, de desarrollar las propias iniciativas, de moverse con libertad en la vida, de disponer de la posibilidad de decisión, y estas atribuciones se anclan a partir del

contrato sexual moderno como masculinas. Las mujeres, según Coria, pueden ganar dinero, incluso más que sus cónyuges, pero esto no se traduce en la validación simbólica de pertenecer al grupo que tiene el atributo de producir, decidir y disponer. Las palabras de Graciela, una de las entrevistadas, son elocuentes al respecto:

Mi madre ayudaba en la farmacia, trabajaba en la farmacia con mi abuelo. Es gracioso, porque ellos nunca consideraron esto como un trabajo porque el concepto de trabajo operaba en torno a mi padre. Era quien trabajaba afuera. Mi madre trabajaba en la farmacia, estaba con nosotros, fuimos al jardín de infantes porque ella trabajaba en la farmacia, sin embargo, recuerdo que estaba esa idea, que mi madre no trabajaba.

Esta sexuación de la disposición del dinero como cosa masculina resulta invisibilizada y naturalizada en la vida social, quedando en palabras de Pateman como ese aspecto reprimido del contrato social que configura el contrato sexual. Coria (1989) señala que esta invisibilización de la sexuación del dinero, ese aspecto reprimido del contrato (Pateman, 1995), se manifiesta y se encubre mediante actitudes paternalistas de parte de los varones cuyo correlato es el supuesto de las mujeres entendidas como seres en situación de dependencia, lo cual implica que «la capacidad de elección y el poder de decisión se les vuelven ajenos. En esa ajenezad se hace carne la sumisión» (p. 128).

Coria hace énfasis en los esfuerzos denodados que son necesarios para no ver las violencias encubiertas de esta situación de dependencia y esta sexuación del dinero, y dibuja escenas cotidianas en que una esposa ruega al esposo que le dé dinero, en que una esposa debe dar cuenta de los gastos realizados, en que una esposa dice que gastó menos en algo que compró para sí. Silvia Federici (2013) expresa que sus convicciones acerca de la multiplicidad y la magnitud de los trabajos de reproducción de la vida que las mujeres realizan dentro del contrato matrimonial y de su importancia sustantiva para el sostenimiento del sistema político y económico capitalista tienen un primer sustrato en su experiencia como hija que ve las numerosas e interminables tareas de su madre en el espacio doméstico. Escribe que posteriormente, desde sus procesos de politización feminista, pudo comprender:

...todo el amor que iba incluido en ese trabajo y de lo duro que había resultado para mi madre el hecho de que se diera por supuesto, sin poder disponer nunca de algo de dinero para ella y tener que depender de mi padre por cada céntimo que gastaba. (p. 19)

El dinero, entonces, no es algo de lo que una mujer tendría el atributo de disponer, sino algo que le sería brindado por la figura que sí tiene el atributo de su disposición y ante el cual ella debe rendir cuenta de las cuentas.

Sexuación del dinero y dependencia tienen entonces una relación estrecha que va más allá de la posesión material de los bienes, sino que alude a una división sexual del atributo de su disposición que tiene uno de sus *puntos cero* (Federici, 2013) en el contrato matrimonial, y la división sexual entre trabajo productivo y trabajo reproductivo.

Un estudio pionero sobre estas relaciones fue realizado por Isabel Larguía y John Domoulin, a fines de la década de 1960 y principios de la década de 1970. Bellucci y Theumer (2019) señalan que la categoría de *trabajo invisible* fue inicialmente acuñada y desarrollada por Larguía y Domoulin en el contexto de la Cuba Revolucionaria. A partir de esta categoría aludían a aquellas tareas feminizadas que atañen a la reproducción de la fuerza de trabajo en el espacio doméstico y que sin embargo no se consideran trabajo. Bellucci y Theumer (2019) recuperan estos aportes valiosos y olvidados, que desde una perspectiva feminista y marxista pretendían abrir visibilidad sobre la importancia de las tareas de reproducción de la vida en tanto generadoras de valor económico y plusvalía, interpelando «los límites del marxismo y el feminismo a la hora de interceptar la opresión de las mujeres» (p. 16). La categoría de trabajo invisible tiene sus orígenes en las discusiones acerca de las relaciones entre trabajo reproductivo y trabajo productivo y entre marxismo y feminismo y ha tenido la capacidad de señalar las interdependencias profundas e invisibilizadas entre capitalismo y trabajo doméstico feminizado y no remunerado de modo tal que: «Si la mujer comprendiera hasta qué punto está deformada, hasta qué punto es explotada, se negaría a seguir proporcionando trabajo invisible, trabajo no remunerado. Los cimientos de la sociedad de clases se hundirán antes de tiempo» (Larguía y Domoulin, 1971, citado en Bellucci y Theumer, 2019, p. 15). Los autores son elocuentes en el señalamiento de la violencia invisible e implícita que supone la adjudicación de la responsabilización de estas tareas a las mujeres, violencia material y simbólica que supone su captura en una situación de explotación.

.No obstante, tal violencia de la invisibilización no pasa desapercibida para las mujeres y por ello «las mujeres mayores siempre nos dicen: Disfruta de tu libertad mientras puedas, comprate lo que quieras ahora», expresa Federici en uno de sus primeros escritos, *Salarios por el trabajo doméstico*, del año 1975. Este decir de las

mujeres mayores, aconsejando la no dependencia de un hombre y situando al matrimonio como cuestión de lugares obligados que merece cautelas se expresa en el relato de Dafne en uno de los encuentros grupales:

...mi abuela paterna que yo siento que fue la que sembró la semillita en mí, mi abuela nos decía a las chicas, a las nietas cuando éramos chicas, que no dependiéramos de ningún hombre, que estudiáramos, que viviéramos la vida y que recién después nos casáramos si queríamos. Ella se casó joven, tuvo cinco hijos, en realidad quería estudiar, vivía en un pueblo del interior, quería venirse a estudiar a Montevideo. La madre la obligó a quedarse en el pueblo, la forma que ella tuvo de poder salir de su casa fue casarse con mi abuelo, que era de hecho para las masculinidades de la época bastante progre, pero dentro de una familia re católica por lo que a mi abuelo la familia era algo muy importante.

El matrimonio y la dependencia al varón se entran de modo naturalizado e invisible, pero no imperceptible. La cualidad de cercenamiento del desarrollo de la vida para las mujeres que supone la violencia de la dependencia al varón en el contrato del matrimonio (Coria, 1989) no pasa desapercibida para las mujeres mayores ni deja de ser advertida a las chicas. *Disfruta de tu libertad mientras puedas o que no dependiéramos de ningún hombre, que estudiáramos, que viviéramos la vida y que después recién nos casáramos si queríamos*, son enunciaciones que merecen ser pensadas y problematizadas: ¿el contrato matrimonial estaría constituido en base a la clausura de la disposición para vivir su vida con libertad por parte de las mujeres, como las mayores insistieron en señalar a sus hijas, a sus nietas, a las chicas, sus semejantes?

Fernández (1989) entiende al matrimonio en términos de pactos y contratos, y señala que se sustenta en una narrativa visible como alianza de amor y protección que deniega su necesaria relación con las dependencias, las subordinaciones y las violencias de «los procesos de apropiación económica, simbólica, erótica y subjetiva que en él se producen» (p. 144). Sostiene que en la constitución del pacto matrimonial operan unos mecanismos que invisibilizan su desigualdad estructural, entendiendo a lo invisible social como aquello que, lejos de estar oculto, se compone de fenómenos recurrentes que están allí presentes en lo inmediato y lo cotidiano, tanto, «que es difícil reparar en ello; son situaciones que se apartan del campo del entendimiento. Lo invisible no es lo oculto, entonces, sino lo denegado, lo interdicto de ser visto» (p. 144).

Al mismo tiempo, el matrimonio se inscribe en procesos más amplios de naturalización tales como la partición del mundo en una esfera pública y otra privada que están fuertemente sexuadas y jerarquizadas, por lo cual, varones y mujeres acceden al matrimonio «desde diferentes grados de autonomía económica, social, simbólica, erótica y subjetiva» (Fernández, 1989, p. 147) y en el cual se producen condiciones para la apropiación desigual de los capitales culturales, el desigual acceso a la calificación laboral y política, y la apropiación y el control del erotismo de la esposa no solo para asegurar la descendencia legítima de los hijos del padre, sino para producir en ella la autopercepción de la inferioridad. Es decir, que el pacto matrimonial es una cuestión de relaciones de jerarquía en la que se actualiza la división entre lo público, entendido como racional, y lo privado, significado como sentimental.

En estos ordenamientos, plantea Fernández (1993), aquellos que tengan el atributo de habitar lo público serán quienes detenten el valor de lo racional y una subjetividad *para sí*, mientras entre quienes habitan lo privado sentimentalizado, persiste una subjetividad como *ser para otros, de otros*. En esta modalidad subjetiva asociada a lo privado, sentimentalizado y femenino, suele anclar el mito del amor romántico y la disposición para las historias de amor. Si bien esto no es en sí mismo problemático, Fernández (1993) indica que se trata de «una subjetividad organizada en clave sentimental —por lo tanto fragilizada—, donde, junto a los sentimientos amorosos que unen a un hombre y a una mujer, se van instituyendo posiciones de poder que generalmente desfavorecen a las mujeres (Fernández, 1993, p. 258).

La autora plantea que esa sentimentalización y fragilización subjetiva de las mujeres hace unos tratos amorosos entre varones y mujeres en los que se crean «condiciones para un tipo particular de dependencia por la cual ella espera tal vez demasiadas cosas del amor de un hombre» (p. 258). Este estar pendientes de las muestras de amor o atención por parte de los varones alude a una dimensión especial del carácter sexuado de la dependencia, por el cual las mujeres sostendrán «su valoración, su reconocimiento, su narcisismo» (p. 259).

El contrato sexual, entonces, va más allá de la apropiación del trabajo de las mujeres y su dependencia material, así como de desapropiación de la disposición de representarse a sí misma en los espacios públicos y su dependencia civil y política (Pateman, 1995), sino que implica la dependencia al varón como proveedor del reconocimiento narcisista, de percepción de la propia valía. Y es principalmente en

los relacionamientos sexo-afectivos en los que se encuentran, como plantea Fernández (1993), seres con desigual valencia social en que uno tiene atributo del reconocimiento, de la legitimación social y subjetiva, mientras que la otra depende del amor del varón para sentirse reconocida narcisísticamente. El relato de Mayte acerca de los posicionamientos de su madre sitúa esta dimensión sutil, a la vez que inaugura otras posibilidades de realizar lo importante y valioso de la propia vida en proyectos propios:

Mi vieja no tenía una construcción romantizada de los vínculos con los varones por ejemplo, algo que nos diera a pensar que nosotras teníamos que inscribirnos solo ahí. No quería que arrancáramos para ese lado de estar súper pendientes de un vínculo con un varón Esa cosa del noviecito, querer conocer al noviecito, que lo llevemos a casa, no la tenía ella y esas cosas siempre me parecieron súper intrigantes porque de alguna manera era como si dijera «esto no es lo más importante de tu vida» y quizá, si hay una importancia mucho mayor en estudiar, en conocer, en adquirir saberes, eso siempre me pareció muy intrigante y muy lindo en mi vieja.

En este sentido se sostiene en concordancia con los planteos de Fernández (1989) el carácter político de los espacios privados y domésticos en los cuales, a su vez que se producen y reproducen relaciones de desigualación genérica, se realizan acciones de resistencia y enfrentamiento «donde las mujeres gestan en los intersticios de la hegemonía masculina, *nuevas prácticas de sí*» (Fernández, 1989, p. 147). En los relatos de Nadia, Dafne y Maite los imperativos relativos a la conveniencia de la no dependencia a los varones, la postergación y elección acerca del matrimonio, así como la sutil indicación respecto a las dependencia vinculares, se constituyen como prácticas de enunciación que tienen la potencialidad de decir algo de eso invisible, pero transparente, que implican las subordinaciones femeninas en el contrato matrimonial y en el contrato sexual. Tan cotidianas e invisibilizadas como las tareas domésticas y la crianza de los hijos e hijas, se producen en el contrato matrimonial por parte de las esposas y maternantes estas prácticas infinitesimales (Lazzarato, 2006b) pero perdurables en el recuerdo, insistentes en ocupar los intersticios para poder decir algunas palabras a las hijas, a las nietas, a las chicas. Acciones de visibilización sobre las denegaciones de la desigualdad, la apropiación material y subjetiva que estaría en la letra chica del contrato sexual y matrimonial. Acciones de la palabra que impugnan el mandato a convertirse en esposa y lo convierten en una elección, que inauguran la posibilidad de unas vidas con otras prácticas de sí que

habiliten otras opciones a la posición de *ser para otros*, o al menos prorrogarla, como expresa el relato de Graciela:

No tengas hijos antes de terminar los estudios, intenta hacer facultad, intenta hacer facultad, mi madre siempre nos decía eso, que era un consejo que ya venía de su madre, porque mi abuela siempre hablaba, nos hablaba a mí y a mi hermana: nunca tengas hijos antes de terminar los estudios.

La maternidad, en su dimensión biológica y de reproducción social ha sido una figura clave en la constitución de esta subjetividad femenina entendida como un ser para otros. Ya en sus primeros escritos, Fernández señala las poderosas fuerzas de acción e inhibición que implica la maternidad en la modulación de la subjetividad de las mujeres. Fuerzas que no es posible limitar a determinaciones inconscientes de cada mujer con su propia madre, sino que se asientan en mitos sociales «que forman parte no solo de los valores de la sociedad sino también de la subjetividad de hombres y mujeres» (Fernández, 1993, p. 162). Estas fuerzas encarnadas en los mitos acerca de la maternidad poseen un poder de jerarquización valorativa de lo permitido y lo prohibido, lo deseable y lo prescindible que, «sin pasar por nuestra reflexión, se hace acto, sanción, anhelo» (Fernández, 1993, p. 163) es decir, se tornan constitutivos del sujeto. En estos primeros escritos la autora señala que la fuerza del mito de la maternidad produce la jerarquización del proyecto maternal sobre otros posibles proyectos para la vida y se ancla en una ecuación: Mujer = Madre. La fuerza de esta cristalización opera desestimando otras posibilidades tales como mujer en tanto sujeto erótico, productivo-creativo, histórico, de discurso, de poder. Como plantea Gutiérrez Aguilar (2015), se trata de poner a disposición algunas opciones, sustrayendo otras posibles y variadas.

Sin embargo, como advierte Fernández (1993), la fuerza de institución de los mitos es indisoluble de los contextos socio-históricos en que se inscriben, por lo cual, las condiciones sociales habilitan la emergencia de nuevos mitos y, a su vez, estos se encarnan de modo diferencial en distintos estratos sociales. Tampoco son monolíticos e ineluctables, por lo cual «prácticas concretas de miles de mujeres han hecho evidentes los puntos de fisura por los que el mito grita sus contradicciones» (Fernández, 1993, p. 168).

En el extracto del relato de Graciela es posible observar la perseverancia en habilitar algunos movimientos respecto a la primacía del proyecto maternal sobre otros. La repetición del consejo *intenta hacer facultad, intenta hacer facultad*, señala

la necesidad de los tantos intentos que suelen estar en el camino de transformar ciertos órdenes y que como en el relato de Graciela atraviesan las generaciones. A su vez, plantea la posibilidad de hacer algo con la maternidad y eso, en este caso, es posponer. ¿Qué sentido político puede habitar la acción de posponer la maternidad en favor de realizar otros proyectos? Posponer significa «poner o colocar a alguien o algo después de otra persona o cosa» (RAE, 2021). En este sentido, posponer la maternidad a otros proyectos implica que estos no deben dejarse para después, que no deben desestimarse ni «darle inferior lugar en el juicio y la estimación» (RAE, 2021). Implica que no necesariamente el proyecto de la maternidad debería estar en primer lugar y que puede ser postergado.

5.3. *Habilitaciones a las prácticas de sí*

Junto a estos consejos y cautelas de las maternantes respecto a la dependencia, la dependencia del varón, el matrimonio y la maternidad, les relatantes recuperan palabras y prácticas que, desde un presente de politización feminista, reconocen como habilitaciones para vivir unas vidas con otros horizontes más allá de las dependencias múltiples del contrato sexual, y en las cuales quepa la posibilidad que otros proyectos devengan importantes y prioritarios. En este sentido, pueden ser leídos como movimientos de apertura que tensionan la construcción de la subjetividad femenina como ser dependiente y pasivo, habilitando prácticas de sí que cuestionan la modalidad del ser para otros. Como plantea Fernández (1989), el dispositivo conyugal es estratégico tanto para el análisis de la desigualación genérica como para el de las resistencias e invenciones que las mujeres despliegan en los intersticios para habitar *nuevas prácticas de sí*.

Las palabras y las prácticas que les participantes traen en sus relatos pueden ser entendidas como movimientos de afirmación que habilitarían la posibilidad de otros lugares para las jóvenes. Se plantea que estas prácticas, estos anhelos, estas palabras que recuperan las relatantes de sus figuras maternantes se configuran como modos alternativos de expresar otras posibilidades de vivir. Si bien no poseen el poder de neutralizar los consensos de la desigualación de género, dejan dichas otras posibilidades y generan posibilidad para su existencia. En los relatos recabados es posible puntuar algunos movimientos al respecto tales como perseguir proyectos

propios, disponer y cuidar del cuerpo y la sexualidad sin necesariamente estar pendientes de algunos mandatos prescritos para las mujeres así como de inventar prácticas políticas en el espacio doméstico.

5.3.1 Animarse a perseguir los propios proyectos

En 1989 Schumukler planteaba algunas paradojas acerca del lugar de las mujeres en el sostén y reproducción de lo privado. La autora señala que tales faenas las hacen tributarias del homenaje a la vez que las inferioriza, localizándolas en un lugar que no tendría más valor que la posibilidad de la sobrevivencia para el despliegue en el espacio de lo público. Desde esta perspectiva, el espacio familiar y el rol socializador de la madre se visualizan como espacios políticos conservadores que estarían al servicio de la reproducción de los estereotipos sociales del patriarcado y el capital. La autora señala que los feminismos en sus distintas orientaciones ideológicas (liberales, marxistas, radicales) se han encargado de resaltar el carácter eminentemente político de la institución familiar y las relaciones de poder entre los sexos que se despliegan en su interior por lo cual «la familia ha sido, con variaciones en su estructura, un conjunto de vínculos afectivos y económicos sustentados por un sistema de autoridad» (Schumukler, 1989, p. 203). Abordar esta paradoja en su complejidad alude a visibilizar la escena privada como parte de lo político y en la cual las mujeres no solo realizan faenas de sobrevivencia al servicio de una esfera valorada y pública sino que participan de las transformaciones sociales, ya sea colaborando con grandes gestas como realizando infinitesimales y persistentes acciones contra los autoritarismos sociales y sus normativizaciones. Plantea Schumukler (1989) que abordar esta dimensión de lo político alude a explorar las especificidades de las relaciones privadas en su carácter constitutivo y no tan solo reproductor o sostenedor de algunos discursos sociales. Desde esta perspectiva que incorpora la noción de patriarcado como una óptica desde la cual leer los acontecimientos sociales en la interrelación de lo público y lo privado, la autora entiende a la escena privada como:

...transmisora de las primeras palabras y de los primeros valores, que si bien pueden ser redefinidos en el transcurso de la vida personal, constituyen los fundamentos que a su vez moldean y censuran. La centralidad de la madre, en esta escena, nos permite pensar a la mujer como participante importante en la producción y transmisión de cultura,

aspectos que han permanecido tan invisibles como el valor económico de su trabajo doméstico o de la crianza de los hijos (p. 204).

El relato de Mayte en el marco de un encuentro individual recoge en parte algunas de estas discusiones e interrogantes, destacándose la fuerza del decir de su madre en las palabras de la relatante, así como la fuerza de las intuiciones percibidas. Las advertencias al carácter de captura del deseo que pueden advenir en las dependencias vinculares con los varones se presentan como el punto de partida para la transmisión de la adjudicación del poder de hacer con los propios deseos proyectos personales:

Esto de mi vieja que ella nunca llegó a ponerlo en esas palabras, pero que era importante amigarse entre las mujeres, construir lazos ahí, porque nunca le dio mucha importancia a los novios de mi hermana, no quería que arrancáramos para ese lado de estar súper pendientes de un vínculo con un varón. Entonces desde ahí ella construyó... siempre nos transmitió que nosotras podíamos todo e incluso más y que teníamos que poder ir para ahí. Asumiendo de alguna forma que había cosas diferentes de lo que podían los varones y lo que podían las mujeres. Súper insistente con eso, que nosotras siempre podíamos ir a buscar a otros lugares, a traspasar algunos límites y que nos animáramos también. Tanto a mi hermana como a mí siempre nos estimuló mucho con el tema del estudio y el conocimiento académico, ella fue súper tajante con eso. De construir una vida en que más allá que nosotras tuviéramos toda esta interpelación a la academia, al conocimiento académico y hegemónico y todo lo que se enseñaba ahí en la escuela o en el liceo que era contraria a la educación libertaria de mis viejos, siempre insistió con que habitáramos esos espacios.

En la comprensión que realiza Mayte, el decir de su madre hacia las hijas aparece apenas puesto en palabras o, por el contrario, tajante e insistente. Sin embargo, perdura en el recuerdo como una acción con la autoridad de marcar advertencias y también de habilitar las exploraciones, de animar a forzar algunos límites desde su posición como mujeres, de habitar espacios valiosos de lo público como son las instituciones del saber. La autoridad, siguiendo a Schmukler (1989), tiene que ver con la legitimidad en el ejercicio del poder, el reconocimiento de una mayor autonomía y la validación del saber, en este caso de las mujeres y de las madres. La posibilidad de que las mujeres tengan autoridad dentro de sus familias, plantea la autora, no tiene

que ver con atributos poderosos, sino que se relaciona con procesos sociales más amplios de transformación que abarcan lo económico, lo jurídico, lo institucional. En el relato recabado, Mayte entiende que los énfasis de su madre contienen un saber acerca de las desigualaciones que implica transitar ciertos espacios como mujeres, a la vez que las anima a desafiarlas traspasando algunos límites. A partir de este relato se despliegan algunas interrogantes: ¿Cómo se entran estas habilitaciones a la disposición de sí con la posibilidad de búsqueda de consecución de los proyectos propios y la habitación de los espacios institucionales del conocimiento?

Mabel Burin (1989) sostiene que el patriarcado, en su ordenamiento social, político y simbólico, ha producido ciertos efectos en la constitución de la subjetividad femenina, entre ellos el de crear un repertorio de deseos posibles dentro de los cuales el binomio mujer-madre resulta en la normalización del deseo maternal como deseo femenino. Desde la perspectiva de la autora esta normalización de carácter esencialista resulta en una forma particular de opresión hacia las mujeres, ya que actúa desestimando otros deseos posibles como legítimos y cercenando los caminos para su realización. De este modo, este deseo normatizado resulta constitutivo de la construcción subjetiva de lo femenino y oscurece la posibilidad de concebir otros deseos como válidos y legítimos. Burin (1989) señala que entre los deseos interdictos se encuentran el deseo hostil, el deseo de saber y el deseo de poder.

El deseo hostil alude a la posibilidad de la diferenciación y la singularización y habilita el despliegue de nuevos deseos y la búsqueda de nuevos objetos a invertir. En este sentido el deseo hostil se enlaza con el deseo de saber en tanto implica la búsqueda e investimento de objetos y el despliegue de preguntas que amplían el repertorio de intereses. Burin (1989) puntualiza la histórica exclusión de las mujeres de los circuitos legitimados del conocimiento y la captura de sus deseos de saber y sus deseos de poder en los límites del deseo maternal y del mundo doméstico, a la vez que indica la importancia del deseo hostil y diferenciador para la afirmación del deseo de poder y el despliegue del deseo de saber.

Desde esta perspectiva, el relato de Mayte acerca de las palabras de su madre expresa su dimensión política, en el sentido de interpelar las interdicciones patriarcales a la diferenciación y habilitar la búsqueda de los propios intereses y proyectos más allá de los vínculos amorosos con los varones, de trascender las dependencias del reconocimiento del otro y aventurarse a traspasar algunos límites para habitar, entre otros posibles, los espacios legitimados del conocimiento que, si

bien han abierto sus puertas a las mujeres a lo largo del siglo XX, no por ello dejan de estar constituidos por lógicas patriarcales presentes en su currícula y en sus mecanismos institucionales.

Por otra parte, es conveniente no igualar el acceso a la educación superior con igualdad de oportunidades. La acreditación universitaria no redundaría necesariamente en un ejercicio profesional y laboral fuerte (Bonder, 1989) y el entrecruce entre formación universitaria, prácticas laborales, conyugalidad y maternidad se torna un nudo duro en las experiencias de algunas mujeres profesionales¹⁵ (Fernández, 1993). La ampliación de la matrícula universitaria en las mujeres está asociada a procesos sociales amplios por los cuales los sectores medios acceden a esta formación aunque tal inserción tendría diferenciales entre varones y mujeres a partir de la consideración de estas como ciudadanas en situación de tutelaje (Fernández, 1993). De este modo, plantea Fernández (1993) las hijas de la década de 1950 pudieron, lidiando entre oposiciones y apoyos de sus padres y madres, sostener con firmeza la disposición de sus propias elecciones sobre la instrucción a la que aspiraban, y que estas luchas infinitesimales (Lazzarato, 2006b) podrían haber tenido sus frutos en las mayores posibilidades de las hijas de las décadas posteriores en acceder a la formación universitaria.

No obstante, señala Fernández (1993), estos procesos sociales y singulares de acceso a la formación universitaria convivieron con la persistencia de la conyugalidad tradicional como ideal social. Por lo cual en estas mujeres de sectores medios en el lapso estudiado, la formación universitaria tiene que ver «con procurar un lugar social por sí misma y para sí» (Fernández, 1993, p.217) y a la vez las enfrenta «a la difícil tensión entre profesionalización y posicionamiento profesional» (p. 217). Esta tensión tiene que ver no sólo con los tiempos dedicados a una y otra área, sino con la diferencia de las lógicas que las regulan. Así, la autora plantea que una mujer profesional transita entre el deber de sostener un espacio privado con lógicas sentimentalizadas y tutelares a la vez que abrirse camino en el espacio público de la profesionalización con su lógica racional y contractual que exige autonomía en las

¹⁵ Las comprensiones expresadas son producto de la investigación "La mujer profesional: posibilidades y obstáculos en el ejercicio de su doble rol" (Equipo de la Cátedra de Introducción a los Estudios de la Mujer, de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección de Ana María Fernández)

consideraciones y decisiones. Por lo cual la acreditación universitaria es condición necesaria pero no suficiente para que una mujer pueda desarrollar una trayectoria profesional sólida.

A los efectos de este estudio interesa puntuar la importancia de esas palabras y acciones infinitesimales de las maternantes en su potencialidad de inventar otros mundos posibles para la desarrollar la existencia (Lazzarato, 2006b), de ubicar otras posibilidades entre las que quepa un cierto cultivo de sí (Foucault, 2005), de habilitar unas alternativas que den lugar a la disposición de sí (Gutiérrez Aguilar, 2015), a dar lugar a los propios proyectos y aventurarse a habitar espacios históricamente negados a las mujeres donde aún en el presente las mujeres transitan entre tuteladas y contratadas (Fernández, 1993).

Por otra parte, esta amalgama de interdicciones entre el deseo hostil, el deseo de saber y el deseo de poder a la que refiere Burin (1989) tiene fuertes consecuencias en los modos de habitar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres, por lo que las habilitaciones a la disposición y las prácticas de sí en esta materia por parte de las maternantes a las más jóvenes podrían ser entendidas en clave de resistencia política.

5.3.2 Disponer y cuidar del cuerpo

Tengo como muchos recuerdos en relación al cuerpo, el primero es más como en la primera infancia, a una edad muy temprana, yo autoerotizándome por así decirlo y que no hubiera una respuesta de censura, de castigo, tal vez una cosa así como de «ya estás otra vez con eso» pero no de reprimirme. Ahí siento que hay un mensaje muy potente sobre lo corporal. También recuerdo desde los 6 años que mi madre me dijo «te vestís sola, elegite la ropa sola». Y yo eso lo viví como una libertad: Me voy a poner la ropa que yo quiera, me voy a vestir como yo quiera. Sentí como que se me estaba abriendo un mundo, de vestir mi cuerpo como quería, igual que lo de tender la cama, «la cama te la vas a tender vos». Lo viví como una libertad y también ahora digo ¡qué autonomía me dio, estuvo buenísimo! Más en la adolescencia mi madre insistía mucho en que tenía que cuidarme, que no podía delegar eso en otras personas, me daba la libertad de experimentar, pero había algo ahí del autocuidado que dependía de mí. Siempre me decía aquella frase de Gasalla: «cuidate vos porque si no lo hacés vos, no lo hace nadie», [relata Camila en una de las instancias individuales].

Como plantea Burin (1989), los modos patriarcales se despliegan realizando algunas interdicciones del deseo femenino tales como el deseo hostil, el deseo de saber y el deseo de poder. Entendiendo la eficacia del deseo hostil en tanto posibilidad de diferenciación y reconocimiento de los propios deseos así como su estrecha vinculación con el deseo de saber y de poder, el tema de la disposición del cuerpo y sus placeres es sustantivo en la constitución de una subjetividad con rasgos de autonomía.

Las luchas feministas han bregado por la recuperación de la disposición del cuerpo por parte de las mujeres y, en ese sentido, la consigna «mi cuerpo, mi decisión» voceada en las calles para reclamar el aborto legal, seguro y gratuito alude a la dimensión política que implica el poder de decidir sobre el propio cuerpo. El deseo hostil de diferenciación, de elegir de acuerdo a las propias circunstancias y deseos, implica el poder de disponer sobre el cuerpo. Disposición que ha merecido interdicciones y múltiples modulaciones en el caso de las mujeres. Al respecto, Fernández (1989) señala que la monogamia femenina implícita en el pacto conyugal matrimonial se sostiene «en una particular forma de subjetividad: la pasividad femenina, por la cual la mujer se aliena de la propiedad y exploración de su cuerpo, registro de sus deseos, búsqueda activa de sus placeres» (p. 149).

En este sentido, el relato de Camila recupera de parte de su madre unas palabras y acciones que expresan la habilitación a la exploración del cuerpo, que prescinden del castigo o el trato vergonzante cuando del autoerotismo se trata. A su vez, estas palabras tuvieron en la relatante el efecto de una vivencia de libertad, de autorización a realizar elecciones respecto a su cuerpo, a su vestimenta, al manejo de sus espacios que podrían expresarse en una suerte de mensaje: el placer y el cuidado de tu cuerpo son tuyos, la elección de cómo vas vestida es tuya, tu cama es tuya

Como plantea Schmukler (1989) las transmisiones ocurridas en la escena privada en la cual las figuras maternantes han ocupado un lugar central tienen la potencialidad de ejercer fuertes influjos en la subjetividad de hijos e hijas. Si bien tales influencias están en relación con las coordenadas de lo social amplio, la autora señala la importancia política de visibilizar estas acciones. En este sentido las transmisiones realizadas por las maternantes a las más jóvenes se recuperan desde el presente de sus politicidades feministas como mensajes potentes de libertad, como habilitaciones a la diferenciación, a la búsqueda del saber, a la posibilidad de trascender ciertos límites, de animarse, de disponer del cuerpo y sus placeres y realizar elecciones al

respecto, de apropiarse del poder de cuidarse a sí misma. Como relata Fernanda en una de las instancias individuales «de no cumplir determinados roles solo por ser mujer»:

Le agradezco a mamá porque ella con las pocas herramientas que tenía siempre me decía que porque fuera mujer no te tienen porqué decir nada. Ella nos llevaba a todos en la camioneta al río y la casa quedaba toda despelotada y después cuando venía veía como hacía. Y como que yo lo tengo un poco eso también, de no cumplir determinados roles solo por ser mujer.

Retomando nuevamente los planteos de Schmukler (1989) se insiste en la importancia de recuperar y visibilizar la importancia de la función de transmisión de cultura de las mujeres en el espacio doméstico así como de recuperar las múltiples, infinitesimales, insistentes acciones de resistencia y afirmación que allí despliegan (Fernández, 1989). En tal sentido el relato de Mayte acerca de las acciones políticas de su madre en la cocina permiten visibilizar unas prácticas de invención de lo político en los espacios de lo privado.

5.4. La cocina, ese lugar político

Mi viejo tenía mucha habilidad para lo público, él era y es muy de hablar en los espacios públicos, de ir, de moverse, de estar en un foro, en una charla, en un congreso, en una marcha. Como que la cuestión de lo público la tenía muy aceiteada. Y no era que mi vieja no, porque ella se movía con nosotras para arriba y para abajo en sus actividades. Las ideas muchas veces venían de mi vieja, era una tipa bien consistente, digo era porque estoy hablando de aquel momento porque después ella se retiró de algunos espacios de militancia. Y era una tipa muy capaz de hacer las cosas que hacía mi viejo, pero de alguna manera ella no sentía la necesidad de ocupar los espacios de esa manera o no tenía la capacidad de hacerlo como mi viejo, que parecía algo nato de él. Mi vieja era más en la casa, de repente organizaba un almuerzo y ahí venían gurises de todas las edades de la movida punk, cresta, parche, esto y lo otro. Y venían por el almuerzo porque cocinaba riquísimo vegano pero también por intercambiar ideas, y ahí ella sacaba libros, explicaba las cosas más rebuscadas del anarquismo con un lenguaje cotidiano, coloquial, ameno. Y era como una consulta sobre la vida libertaria.

Como se viene planteando en este capítulo a partir de los aportes de distintas autoras, la partición entre lo público y lo privado es de carácter sexuado y jerarquizado, por lo cual, los varones tendrían la legitimidad y autoridad para representarse en la escena pública, política y racional. La fuerza de la naturalización de esta partición y de su dimensión sexuada hace que, como expresa Mayte, se manifieste como algo nato, es decir innato. Sin embargo, como se viene argumentando, el espacio privado y doméstico es profundamente político tanto en sus aspectos de reproducción de las relaciones jerárquicas como en la producción de distintas y variadas modalidades de resistencia que tienen la posibilidad de inventar libertades en sus intersticios. En este extracto del relato de Mayte, la casa es el espacio donde su madre organiza el almuerzo que permitirá compartir los alimentos y discutir las ideas libertarias. El espacio de la casa, las acciones de cocinar y disponer una comida, significados a partir del contrato sexual como aquello del orden de lo privado, de lo femenino, de lo sentimentalizado carente de valencia política adquieren otra posibilidad de enunciación. Mayte recupera esta práctica de su madre como una práctica política, de debate y formación, que partiendo de la casa, del cocinar y disponer la comida inventa otras posibilidades y otros modos para hacer lo político. Inventa una práctica colectiva que se inserta, que toma el espacio doméstico y privado para dar discusiones públicas.

La multiplicidad de acciones de invención de resistencias se nutre de extensos y anteriores linajes de lucha que abarcan distintos colectivos y épocas. Fernández (2021) historiza acerca de distintas luchas que se entraman y desentraman desde las Madres de Plaza de Mayo hasta los feminismos de la multitud que han desbordado las calles en estas primeras décadas del siglo XXI. Describe distintos acuerpamientos colectivos que, más que de desafilarse de los modos clásicos de la representación y la delegación, «arman múltiples invenciones situadas, locales» (p. 606) que a veces son nominadas en términos de espontaneidad. Al respecto, la autora discrepa con esta última asignación y expresa «que lo que suele denominarse espontáneo está formado por procesos que la estrechez de la grilla de la política no ha podido registrar» (p. 607). Las lógicas de la representación o la delegación y las lógicas de lo político como aquello que tiene lugar en algunos espacios legitimados y públicos (tanto de inspiración conservadora como transformadora) actúan invisibilizando e insignificando otros procesos y formas de lo político. Fernández (2021) entiende, por el contrario, que estos procesos muchas veces micropolíticos tratan de la política y se componen

y nutren de «múltiples germinales políticos —infrapolíticos subsuelos insumisos— que en sus propias modalidades de resistencia-invencción producen sus propios procesos de producción-acumulación política» (p. 607).

En este sentido, interesa puntuar la recuperación Mayte hace sobre su madre y la práctica en cuestión como un acto de lo político que se inventa y abre posibilidades para abrir interrogación sobre las múltiples acciones liminales de afirmación y de resistencia que tienen la potencialidad de producirse en los espacios de lo privado y de lo doméstico. ¿Qué acciones de invencción y resistencia pueden recuperar les feministas que abordó esta investigación? ¿Quiénes las llevaron adelante y como lo hicieron? ¿Qué importancia política tienen? ¿Qué discusiones habilitan? El decir de Dafne en una de las instancias grupales fue aliciente inicial para comenzar la tarea de transitar estas preguntas:

Para mí ese es uno de los mayores aprendizajes del feminismo, que una podría pensar como primero el tema de la autonomía, no, a mí el feminismo me trajo que para poder construirse libre tenés que cuidar la vida, tenés que cuidarte con otras, ¿no?

La escucha de este fragmento de relato abrió el camino a las siguientes preguntas: ¿Cuáles acciones colectivas, con otras, podrían hallarse en los relatos recabados? ¿Qué importancia tendrían y cómo operarían para la construcción de libertades? ¿Qué relaciones podrían discutirse entre el cuidado con las otras, la construcción de libertades y de una vida vivible? ¿Cuál es la importancia política de las otras?

VI. La importancia política de las otras. Disposición de sí y reconocimiento

En el capítulo anterior, Nadia construía un relato acerca de su figura materna en el cual puntualiza tres términos: *tradicional*, *ama de casa*, *sin amigas*. Dafne, por su parte, comunicaba que los feminismos le habían enseñado que la construcción de libertades va de la mano del cuidado con las otras. Estos relatos permitieron el establecimiento de una distinción entre dos posibles posiciones: una en que se expresa a una maternante signada por un contrato matrimonial que incluye la figura del ama de casa y sobre el que se señala «sin amigas», otra que manifiesta la importancia de las otras para construirse libres. El establecimiento de estas posiciones permitió plantear la pregunta acerca del sentido político de los lazos vinculares entre mujeres y de su importancia en los desarrollos teórico-políticos de los feminismos.

En algunos de los relatos recabados, quienes hablan recuperan prácticas de la amistad y del compañerismo que entienden sustantivas para la posibilidad del despliegue de la disposición de sí. Vínculos de amistad sostenidos a lo largo de la vida de la maternante relatada y que son significadas por quien relata como espacios que habilitan otras posibilidades vitales más allá de las coordenadas de la madre, la esposa, espacios de la amistad que desde un presente feminista se comprenden como políticos. Madres, hermanas, tías, primas que acompañan, cuidan y sostienen a una de ellas cuando se trata de poner fin a una relación matrimonial signada por la violencia patriarcal explícita. En otros relatos se hace alusión a espacios colectivos feministas que han posibilitado el encuentro de las palabras necesarias para decir aspectos dolorosos y escasamente hablados de las propias biografías de los participantes y brindaron la oportunidad para resignificar comprensiones acerca de sus figuras maternantes, en sus contextos singulares y sociales y reconocer el valor de los cuidados para sostener una vida con disfrute de ser vivida.

Estos relatos permiten abrir interrogaciones en relación a la importancia política que las producciones feministas han otorgado a los vínculos entre mujeres, así como la recurrente discusión sobre las relaciones entre madres e hijas. Estas cuestiones y discusiones poseen la propiedad de realizar un corrimiento de las preocupaciones centradas en las relaciones establecidas entre los géneros masculino y femenino a

partir del contrato sexual y abren la interrogante acerca de las posibilidades y los sentidos de las relaciones entre mujeres en el ordenamiento patriarcal, así como de las relaciones entre los lazos vinculares entre mujeres y el orden de desigualación genérica dispuesto por el orden patriarcal. ¿Qué importancia política poseen los lazos vinculares entre mujeres para el cuestionamiento de las opresiones patriarcales? ¿A qué desafíos se enfrenta la amistad entre mujeres en el ordenamiento patriarcal?

En 1992, Marcela Lagarde y de los Ríos reflexiona al respecto de estas cuestiones y plantea que las mujeres construyen su subjetividad a partir de códigos masculinos en los cuales lo humano se identifica al hombre y, por lo cual, las mujeres son lo otro y diferente a ser nombrado. La autora señala que esto establece dos órdenes de diferencia: una que opera entre varones y mujeres y otra que actúa entre las mujeres. ¿Cómo se expresa esta disposición patriarcal en las relaciones entre las mujeres? Al respecto, Lagarde (1992) plantea que se expresa como separación entre unas y otras. De este modo, explica:

...la diferencia para las mujeres es doble; se trata de una diferencia en relación con los hombres como paradigma patriarcal y estereotipo de lo humano y, a la vez, de la diferencia de cada una en su individualismo antagonizante en relación con las otras. (Lagarde, 1992, p. 58)

La autora entiende que estos antagonismos actúan cercenando las posibilidades de establecer criterios comunes, y pactar produciendo una forma específicamente femenina de la soledad que «solo puede ser subvertida por la posibilidad de encontrarse con la otra, de mirar a la otra convertida en mí» (p. 58). Desde esta perspectiva, la soledad en las mujeres adquiere un sentido histórico y político; tiene sus condiciones de posibilidad en el ordenamiento desigualador patriarcal y, a su vez, es una de las condiciones para su perpetuación, ya que establece la condición de antagonismo entre mujeres y torna dificultoso el camino para encontrar lo compartido en tanto posición genérica. Lagarde y de los Ríos (1992) nombra este antagonismo y extrañamiento en términos de escisión de género que se expresa, entre otras posibilidades, en descalificaciones entre mujeres y hace a vivencias de profunda ambivalencia en sus relaciones con las otras, lo que incluye los vínculos cercanos y también los de las hijas y las madres, así como las relaciones consigo misma.

Sin embargo, plantea Lagarde y de los Ríos en este mismo texto:

...las mujeres se acercan unas a otras. Lo extraordinario es que en ese territorio bélico construyen amistades complicadas y creativas. Su enemistad amorosa, el mundo dividido en yo y las otras, la axiología del bien y el deber ser, no son fuerzas suficientes para impedir ese encuentro. (1992, p. 69)

La autora entiende estos encuentros en términos de sororidad, lo que implica partir de estas enemistades amorosas y caminar hacia «la amistad entre mujeres diferentes y pares, cómplices que se proponen trabajar, crear, convencer, que se encuentran y reconocen en el feminismo, para vivir la vida con un sentido profundamente libertario» (p. 69). La sororidad es entonces una práctica política feminista que busca trastocar los antagonismos en que se inscriben las relaciones entre mujeres en el orden patriarcal. ¿Qué importancia tiene esta práctica en la vida de las mujeres desde la perspectiva de la autora? Los relacionamientos entre mujeres, subraya Lagarde y de los Ríos, son requerimientos para la autoafirmación, la construcción de autonomías y el afrontamiento de las circunstancias de la vida de modo tal que la autora se pregunta: «¿Qué sería de las mujeres sin las amigas, las vecinas, las comadres, todas las confidentes, acompañantes y, sobre todo, sin las cómplices?» (1992, p. 70). En otras palabras, ¿qué importancia tienen estas prácticas del acompañamiento y del reconocimiento con las otras para la disposición de sí, para la experiencia de vidas vivibles?

En este capítulo se discuten y analizan algunos de los relatos recabados en procura de establecer algunas relaciones entre las prácticas de la cercanía con las otras, la autonomía y la disposición de sí, así como entre cercanía, disposición de sí y cuidados. Estas discusiones se expresan en los siguientes apartados:

Las relaciones entre la autonomía y la relación con las otras: la amistad como práctica política

Polentearse con otras para disponer de sí: la potencia de los encuentros.

Entre compañeras: contención, cuidado y reconocimiento

6.1. Las relaciones entre la autonomía y la relación con las otras: la amistad como práctica política

«Para mí ese es uno de los mayores aprendizajes del feminismo, que una podría pensar como primero el tema de la autonomía, no, a mí el feminismo me trajo que para poder construirse libre tenés que cuidar la vida, tenés que cuidarte con otras, ¿no? Como un re pienso. Cuando me encontré con el feminismo, me hizo valorar algunas cosas de la vida de mi vieja. Por ejemplo ella siempre sostuvo su grupo de amigas de toda la vida y siempre tuvo sus espacios de vida más allá de su familia, de nosotras, de su trabajo como maestra. Tenía sus amigas, que tenían que ver con la religión pero no solamente, siempre sostuvo ese vínculo de amistad hasta ahora. Y yo de chica siempre quise tener amigas y siempre tuve mi grupo de amigas».

Las palabras de Dafne permiten la emergencia de algunas preguntas. Entre ellas, acerca del valor político de la amistad con las otras y sobre su importancia en la construcción de una posición política feminista. Así también sobre las relaciones entre las autonomías y los cuidados que se sostienen con las otras en los lazos de amistad a lo largo de la vida. Dafne recupera en su relato unas prácticas de la amistad desarrolladas y sostenidas por su madre junto con otras y que ella entiende en términos de tener espacios propios, más allá de los lugares de esposa, madre, trabajadora. Prácticas de la amistad sostenidas por su madre, *ese grupo de amigas*, en que ella en tanto hija, abreva desde la niñez y que inspira su deseo de contar con otras, de tener sus propias amigas. Prácticas de la amistad que reconoce como valiosas desde su posición feminista porque en su sostén y entretendido posibilitarían la invención de libertades. En la posición de Dafne la autonomía y la invención de libertades van de la mano del cuidado con las otras. ¿Cuál es la importancia política de las amigas, de las comadres, de las confidentes en palabras de Lagarde y de los Ríos?

En el escrito *Apuntes sobre la amistad política entre mujeres* del año 2018, Edda Gaviola recupera las enseñanzas de Margarita Pisano y la amistad que las unió por más de 25 años dentro del contexto histórico social que tuvo lugar entre la década de 1980 en Chile y la segunda década del siglo XXI, por lo cual, en el texto se entraman las transformaciones singulares de su vida y el contexto de la coyuntura histórica y social que habitaba. A partir de sus experiencias de lo personal y lo político, Gaviola

realiza unas apreciaciones en torno a la amistad entre mujeres como una cuestión política y expresa:

...que arranca en el encuentro y en la necesidad urgente de cambiar de signos la vida y la historia, pasando por la construcción respetuosa de confianzas y querencias mutuas que se van perfilando en el camino del descubrimiento de la otra, de una misma y de una genealogía de mujeres.
(Gaviola, 2018, p. 10)

La amistad entre mujeres desde esta perspectiva tiene su punto de arranque en la necesidad de transformaciones que hacen a lo singular y lo colectivo, y se sostiene en unas prácticas de la cercanía, de la confianza y del afecto, que habilitan esos encuentros con la otra, con las anteriores y consigo misma. No es fácil la tarea, anota Gaviola (2018). En concordancia con lo planteado por Lagarde (1992) la autora entiende que las rivalidades, antagonismos y envidias pueblan las relaciones entre las mujeres, y que el tratamiento de estos fenómenos merece una cuidadosa tarea de reflexión para su erradicación. En términos de Gaviola (2018), sucede que «como parte de la misoginia internalizada, las mujeres medimos a la otra con el rasero que nos impone el patriarcado» (p. 11) y, por lo tanto, suele atacarse a aquella que se atreve a desafiar de algún modo los designios de subordinación y se anima a expresar sus ideas y vivir su vida con decisión y pasión. Construir una amistad, plantea Gaviola (2018), tiene que ver con abordar las relaciones de poder que atraviesan los vínculos humanos y bregar por el respeto y la horizontalidad en el día a día. De este modo recuerda largas horas compartidas con Margarita Pisano en las cuales se hablaba de lo más íntimo a lo más público y en las cuales las conversaciones tocaban los temas del cuerpo, la sexualidad, la familia y la relación con las madres.

Estas experiencias, expresa Gaviola, permitieron que entre ellas se produjera la ardua tarea de construir complicidades políticas. Cuestión para lo cual son fundamentales el proyectar en común, el reconocer a la otra y el aprender mutuamente. Estos asuntos se asientan en la posibilidad de un «entramado de ideas comunes, un análisis crítico y compartido de la realidad y de la experiencia histórica de las mujeres, capaces de fluir y trascender en el acto que va de lo personal hasta lo político» (2018, p. 14). La autora relata la incesante actividad política que se desplegó en múltiples foros y escritos, así como en los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe durante la década de 1980 y 1990. En este proceso, Gaviola (2018) señala

que la amistad política con Pisano se profundizó en una profunda complicidad que se manifestó en la construcción «de relaciones transparentes y honestas, pensamos juntas, aprendimos a acuerpar las ideas de la otra sin perder la capacidad del pensar propio. Aprendimos a estar expresadas, sin dejarnos subsumir en el actuar de la otra» (p. 16).

Se trata entonces de construir unos vínculos con las otras que se entienden como afectivos y políticos, y que atraviesan las turbulencias socio-históricas, las desavenencias y los desencuentros, habilitando tanto el pensar juntas como la diferenciación de cada una. La amistad entre mujeres, desde esta perspectiva y experiencia, habilita el reconocimiento y la posibilidad de nombrarse, establece espacios de confianza que colaboran en afrontar las circunstancias de la vida y transformarla. Al respecto, Gaviola expresa «la posibilidad de construir colectivos de mujeres pensantes, donde la autoconciencia se desarrolle en función de la propia vida; de las otras y de las que nos antecieron como primera referencia, sigue siendo una búsqueda fundamental» (2018, p. 26).

Las palabras de Dafne se encargan de señalar esta relación entre autonomía, construcción de libertades y relación con las otras. Puntualizan la importancia de la amistad como oportunidad de habitar espacios propios más allá de las asignaciones dominantes del orden patriarcal. Gaviola (2018), por su parte, enfatiza la importancia del sentido político de la amistad para la habilitación al reconocimiento, el desarrollo del pensamiento propio, el despliegue de la propia voz y los puntos de vista. El encuentro con las otras se torna desde esta perspectiva en condición de posibilidad para el desarrollo de la autonomía en términos políticos y no solo subjetivos. La autonomía en su sentido político implica el discernir los propios deseos, instituir proyectos, accionar para lograrlos y realizar las decisiones necesarias para su concreción (Fernández, 2021). Sin embargo, tales posibilidades del cultivo de sí (Foucault, 2005) no se reducen a una cuestión individual sino que son posibles en un entramado de relaciones sociales e históricas (Fernández, 2021). El encuentro con las otras, esa habilitación al reconocimiento y desarrollo del propio pensamiento y expresión, operarían como oportunidad para que las mujeres pudiesen recorrer un camino de individuación que a entender de Amorós (1990) implica salirse del *espacio de las idénticas* y autorizar el discernimiento de sus deseos, sus voces y sus aspiraciones a unas vidas más allá de las asignadas por las lógicas tutelares y patriarcales.

Estos énfasis encuentran eco en los planteos de Amelia Valcárcel vertidos en su libro *La política de las mujeres* del año 1997. En este trabajo, la autora apunta que «paradójicamente construir la individualidad es una tarea colectiva» (p. 80) y que «para el colectivo completo de las mujeres la solidaridad no es una virtud, es una necesidad supervivencial» (p. 135) que marca poderosamente la experiencia de las mujeres, de modo tal que «baste con que recuerde cada quien el momento personal en que advirtió en otra la mirada especial de la solidaridad. Es imborrable» (p. 138). Construir libertades, autonomías, posibilidades de pensamiento propio, de reconocimiento y expresión de la propia voz son, desde esta perspectiva, cuestiones a construir con otras, cuestiones de supervivencia que hacen a experiencias afectivas fuertes e imborrables en que una se siente reconocida y acompañada por la otra. Autonomía y construcción colectiva se tornan así términos en relación. En las palabras de Dafne, el término *autonomía* no alcanza, se hacen necesarias las construcciones colectivas para la invención de libertades. ¿Qué sentidos puede albergar el término autonomía en los contextos capitalistas de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI?

Gil (2011) expresa que en los tiempos actuales del capitalismo, el término *autonomía* aparece frecuentemente asociado al trabajador autónomo, *freelance*, que no tiene jefes y toma decisiones propias. Advierte que, más allá de las odas a esta figura, resulta en numerosas ocasiones en un trabajador más que libre, obligado a trabajar sin prestaciones sociales y que debe apañárselas solo en la gestión de las ganancias y las pérdidas. En el plano existencial, expresa la autora, se trata de vivir una vida con vínculos mínimos de modo tal que nada distraiga ni robe tiempo a la productividad y la consecución de proyectos. Este sentido de la autonomía que tiene implícita una vincularidad al mínimo, y en la cual lo colectivo es agobio, no es unívoco. La autora indica que en perspectiva histórica la autonomía ha estado ligada a la construcción de lo colectivo y la invención de transformaciones sociales, por lo que se emparenta con los movimientos de contrapoder en los cuales se procura construir espacios en que las relaciones entre las personas no estén signadas por la dominación. Al respecto expresa que:

Aunque ahora pueda resultarnos una idea lejana, «autonomía» ha sido también el poder que se expresa cuando se produce una reapropiación colectiva de la capacidad de cooperación que todas las personas tenemos. La cooperación, en lugar de ser prestada a la producción y

reproducción de la vida social tal y como nos viene dada, puede ser dirigida hacia la invención de otras formas de socialidad. Esa invención es una aventura para la que no existen fórmulas magistrales, aunque sí una certeza: abrir procesos de organización autónoma significa desplazar desde dentro las relaciones de poder que la envuelven, sabiendo que nunca se está a salvo del todo y que la primera batalla, y quizás la más compleja y profunda, es la interna, la que cada cual libra consigo mismo. (Gil, 2011, pp. 46-47)

La autora señala que la década de 1990 revitalizó los sentidos del término *autonomía* a partir de la crisis de representación de partidos y sindicatos y la reconversión capitalista. Surgen movimientos que no responden a las lógicas de la delegación y representación (antimilitaristas, okupas, ecologistas entre otros) y la crisis de tales lógicas también anida en los feminismos. Estas luchas, señala Gil, no responden a un movimiento de masas ni poseen un sujeto que las defina sino que «son difusas, transversales y frente al peso del deber de la militancia de partido ponen el acento en el deseo como motor de la política» (2011, p. 47). En este sentido se diferencian de las narrativas de utopía revolucionaria de los siglos XIX y XX que enfocan su accionar no solo hacia unas sociedades más justas e igualitarias sino también hacia la toma del aparato estatal ya sea a través de la lucha armada o mediante las urnas. Por el contrario, plantea Fernández (2021), estos movimientos que se despliegan en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, desconfían de las formas clásicas de participación política, privilegian la democracia directa, la horizontalidad, la asamblea y la autogestión. Señala Fernández (2021) que activan de modo permanente dado que sitúan lo político en un presente que entienden necesario transformar en múltiples dimensiones, más allá de los límites de la política formal.

Al respecto, Negri y Hart (2004) sostienen que estas luchas no se componen a partir de la idea de pueblo que estuvo presente tanto en los ejércitos nacionales como en las guerrillas revolucionarias y que funcionó como validación e ideal trascendente. Los autores plantean que estos ideales se hallan en crisis de legitimidad y se preguntan si es posible pensar en otros horizontes de lucha constituidos desde la «productividad biopolítica de la multitud» (p.108). Negri y Hart (2004) entienden que los linajes de las luchas de los trabajadores, en su composición de organizaciones y resistencias sustentaron su legitimidad en el deseo de transformar el orden de las

cosas y que son fuente de inspiración en el presente, pero no alcanzan para la invención de resistencias y libertades en los contextos del capitalismo posfordista. Los autores entienden que luego del año 1968, la guerra de guerrillas: “fue adoptando las características de la producción biopolítica y se difundió en todo el entramado de la sociedad, se planteó más directamente como meta la producción de subjetividad: subjetividad económica y cultural, tanto material como inmaterial» (p. 109). En este sentido, sus horizontes cambiaron de ganar adeptos hacia «crear nuevos corazones y nuevas mentes» (p. 109) e inventar nuevas formas de participación en red, descentralizadas o con múltiples centros, basadas en la permanente pluralidad de sus composiciones. La lucha tiene que ver con producir nuevas subjetividades y «sus valores primordiales son la creatividad, la comunicación y la cooperación autoorganizada» (p. 112), por lo cual el uso de tecnologías virtuales es no solo herramienta sino modo organizativo que contribuye a ampliar su terreno de influencia de lo local hacia lo regional y global como sucede con el movimiento zapatista. Hardt y Negri (2004) señalan que las luchas feministas, de las minorías raciales y el movimiento de la diversidad sexual a finales del siglo XX hacen bandera en unas políticas de la autonomía, del rechazo a los centralismos, a la figura del líder y el portavoz. Esta organización en red ha tenido el potencial de inventar alianzas inéditas entre distintas luchas en que la «plena expresión de la autonomía y la diferencia de cada uno coincide con la poderosa articulación de todos» (p. 116).

El término *autonomía* presenta un carácter controversial en los devenires históricos de estos capitalismo posfordistas de las primeras décadas del siglo XXI (Gil, 2011). Estas luchas de organización reticular que se sustentan en esa autonomía de red que construye articulaciones poderosas (Hardt y Negri, 2004) también corren riesgos de atomización, guetificación y aislamiento de otras luchas (Gil, 2011). Por otro lado, el sentido del término *autonomía* también puede ser capturado por las lógicas del sistema capitalista en sus modalidades actuales. Al respecto, Gil (2011) retoma los aportes de Badiou (2010), quien expresa que «en el mundo contemporáneo, el individuo reconoce la existencia objetiva de cuerpos solitarios y, en primer lugar, de su propio cuerpo» (p. 48), por lo cual cuerpo y singularidad dejan de ser contraposición al poder y se establecen como afirmaciones del mismo debilitando así su capacidad subversiva. Gil entiende que con la autonomía pasa algo similar y expresa lo siguiente:

En un mundo en el que el individuo y sus capacidades se ponen al servicio del poder y la vida se convierte en una experiencia individual, ¿qué valor podría tener afirmar la autonomía mientras esta sea una exigencia del capital para el individuo contemporáneo y no una experiencia propia de cooperación colectiva? Si es cierto que en la actualidad «cada uno se encuentra solo con su vida, empresario de sí mismo, gestionando su currículum para no quedar desconectado de la red, viviendo la vida como una colección de experiencias que nos acontecen y que se dividen en buenas y malas», ¿qué sentido tendría acentuar la idea de separarse del poder, aunque fuese hacia el idilio soñado, cuando es el poder el que se dedica a separar, privatizando la vida, individualizando la experiencia, insistiendo en la soledad? (p. 49)

Es pertinente en este punto detenerse ante el término *soledad*, interrogar sus sentidos y explorar sus eficacias para la perpetuación del orden patriarcal y capitalista. Siguiendo los planteos de Lagarde (1992), la soledad tendría una especificidad en la experiencia de las mujeres que se construye y funda en el ordenamiento patriarcal en el cual las mujeres son aquello otro que es nominado por un sujeto neutro y androcéntrico. Estas mismas operatorias de nominación en su perpetua recurrencia naturalizan las atribuciones realizadas sobre las mujeres, de modo tal que el atributo de nombrarse les es ajeno, lo cual tiene, a entender de la autora, el efecto de separar a las mujeres de su propia experiencia, de dificultar el reconocimiento de su singularidad y de reconocerse en las otras. Esa dimensión de la soledad posee entonces su fuente en la desigualación sexo-genérica patriarcal.

El término *soledad*, sin embargo, necesita ser leído no solo en relación a la desigualación sexo genérica patriarcal sino en su vínculo con los andamiajes del capitalismo neoliberal y extractivo de un tiempo a esta parte. Los planteamientos de Gil (2011) apuntan a unos modos capitalistas que necesitan para su acumulación de personas con escasos vínculos, con pobres relacionamientos colectivos, personas que utilicen estos tiempos para gestionar sus proyectos de superación cuando no su supervivencia. ¿Qué efectos subjetivos producen estas modalidades del capital? ¿Qué vidas se viven a partir de estas soledades?

En su libro *Jóvenes de vidas grises. Psicoanálisis y Biopolíticas* del año 2013, Ana María Fernández realiza algunos planteos a partir de la experiencia clínica, institucional y académica con jóvenes de distintos sectores sociales en Argentina.

Señala que, con distintas modalidades de padecimiento, se trata de personas que tienen gran dificultad para encontrar su propio deseo, para realizar prácticas de afirmación de sí. Se trata de unas modalidades subjetivas que se caracterizan por la ausencia del deseo de desafío y por transitar unas existencias tristes. La recurrencia de estas modalidades (que encuentran distintas expresiones según las desigualaciones de clase, género y raza) permiten, desde su perspectiva en este trabajo, establecer «que estarían actuando *estrategias biopolíticas de vulnerabilización* en vastos sectores de poblaciones jóvenes» (p. 57). La autora realiza una precisión entre el término *vulnerabilidad* y *vulnerabilización* con la finalidad de señalar que la situación de vulnerabilidad no es algo dado, sino «una construcción activa, un producto, un proceso, y no, meramente un hecho o un dato, que una larga y variada serie de decisiones económicas, políticas y sociales habían finalmente logrado configurarla» (p. 66). ¿Cuál es una de las operatorias de vulnerabilización que estaría actuando con eficacia?

En un texto anterior del año 2007, la autora escribía: «Las vidas grises, los cuerpos cansados, la gente cada vez más aislada y sola forman parte de dispositivos biopolíticos imprescindibles para la reproducción del capitalismo» (p. 10). Allí subrayaba que ya Marx había hablado de los procesos de alienación como una estrategia central del sistema capitalista pero que, en la actualidad, «el Imperio va por más. Así como «globaliza» producción y concentra capitales, los dispositivos biopolíticos actuales de aislamiento y vulnerabilización también son esenciales a su reproducción» (p. 10). Por lo tanto, bregar por desnaturalizar el aislamiento tiene que ver no solo con resistir esta biopolítica, sino con inventar los modos de subvertirla (Fernández, 2013).

Las soledades y los aislamientos, entonces, son pasibles de comprensión como operatorias patriarcales y capitalistas que fragilizan y vulnerabilizan a las personas teniendo por efecto su dominación para la perpetuación de los sistemas de opresión y explotación. Como escribe Fernández en *Política y Subjetividad. Asambleas Barriales y Fábricas Recuperadas* (2008):

El capitalismo hoy en sus formas de internacionalización del capital, a la que eufemísticamente se la llama globalización va transformando sus formas políticas y económicas de depredación y dominio, pero mantiene y agudiza hasta la exasperación una de sus estrategias de reproducción biopolítica: *la producción de soledades* (p. 265).

En este sentido, se hace posible señalar la importancia política de sostener unas prácticas de la amistad entre mujeres a lo largo de toda la vida, como relata Dafne, como narra Gaviola (2018). Expresar la importancia de sostener y cultivar esos vínculos, de transitar por la escisión de género y los antagonismos y enemistades amorosas que plantea Lagarde (1992) y también por los dispositivos biopolíticos capitalistas de aislamiento que señala Fernández. De este modo, tener amigas, sostener la amistad a lo largo del tiempo es pasible de leerse en términos de resistencia e invención, de ir contracorriente a los poderes que aíslan, fragilizan, entristecen. En el relato de Dafne sobre esta práctica de la amistad sostenida por su madre con sus amigas se recupera la importancia de ese tiempo propio, más allá de las obligaciones de la madre, la esposa, la trabajadora. Prácticas de la amistad, del tener amigas en las que Dafne se reconoce deseándoles y viviéndolas en su propia vida, y que ella significa como algo valioso. ¿Por qué podrían ser valiosas?

Fernández (2007) retoma los planteos de Spinoza (1677) sobre las pasiones tristes y las pasiones alegres. Las primeras son aquellas que los tiranos imponen sobre los súbditos para dominarlos, por lo cual el bregar por las pasiones alegres es una acción política de importancia, es en las pasiones alegres donde cabe la posibilidad del registro de las potencias. Tal registro, expresa Fernández, «no se realiza nunca en soledad; se compone con otros, entre-otros, entre-muchos, entre-algunos» (p. 11).

En este sentido, el construir y sostener prácticas de la amistad, del encuentro entre enemistades y amorosidades, es pasible de ser leído como acción de resistencia y de invención donde podría habitar la posibilidad del júbilo de unos tiempos sustraídos a las imposiciones patriarcales y capitalistas. En unos mundos donde la regla viene siendo vivir cada vez en mayor aislamiento, tener amigas y sostener vínculos de encuentro y de cuidado se vuelve, en palabras de Valcárcel (1997), supervivencial, a la vez que condición necesaria e insustituible para la afirmación de sí y la producción de autonomías (Fernández, 2021). Por otra parte, en un orden patriarcal desigualador que expresa su violencia invisible y explícita, sutil y brutal sobre los cuerpos de las mujeres y las disidencias sexuales, como se pregunta Lagarde (1992): «¿Qué sería de las mujeres sin las amigas, las vecinas, las comadres, todas las confidentes, acompañantes y, sobre todo, sin las cómplices?»

6.2. Polentearse con otras para disponer de sí: la potencia de los encuentros

«Tenés que estudiar, tenés que viajar, no tenés que casarte, me decía mi madre. Esto como de su vivencia también, una vivencia muy zarpada porque mi mamá sufrió violencia con mi padre hasta mis 10 años... es como muy duro hablar de esto, una situación de violencia en los 90 es otro el contexto, ¿no? como algo muy de lo privado, que daba mucha vergüenza contarlo, decir a tu familia lo que estabas pasando, no existía tampoco mucho la posibilidad de la denuncia, mi marido me pega. Entonces ahí hubo un proceso de fortalecimiento y una cierta práctica que para mí es vital y que hicieron las mujeres de mi familia A mi madre para salir de esa situación la re cuidaron todas, mi abuela, la hermana de mi abuela, mis tías y a mí eso me marcó en como yo mi vínculo con mis amigas, con mis primas que son mis hermanas. Algo de que sola no podés, que es re importante tejerse con otras, esa potencia, ese apoyarse y sostenerse entre mujeres a mí me dejó súper marcada: ese es el camino y hoy lo sigue siendo. Entonces creo que con mi madre y con mi abuela juntas desaprendimos muchas cosas sin pensar que eso era una práctica feminista, yo después pude como ponerle nombre y entender ciertas cosas de nuestra práctica entre mujeres, mis tías, mis primas, las primas de mi abuela, un linaje femenino fuerte, de cuidarnos mucho y también me acuerdo de mi madre y una prima de ella cantaban una canción de Las Primas que decía: porque soy muy divertida no quiero casarme y pasarme la vida lavando pañales, como si yo ahora escuchara Sara Hebe para polentearme y enfrentar la vida, bueno ellas escuchaban esa canción juntas y se juntaban a charlar o a compartir algo y sonaba esa canción, y se ve que se quedaban re manija con ese tema.

Camila relata con tonalidad emocionada unas prácticas del encuentro realizadas por las mujeres de su familia que se juntan a charlar o compartir algo y se polentean para enfrentar la vida y sus circunstancias, escuchando y cantando canciones. ¿Qué significa polentearse? En principio se trata de un neologismo de uso coloquial que designa unas acciones en que se toma coraje para enfrentar la vida, acciones que tienen que ver con nutrirse en colectivo, con hacerse fuerte con otras, con otros, con otras. Polentearse, a su vez, remite a la polenta, ese plato humeante de harina de maíz hervida y aderezada con salsa de tomate y queso parmesano, tan gratificante en tiempos fríos. La RAE (2021) en su primera acepción la define como «gachas de

harina de maíz» y expresa su uso coloquial en dos acepciones tales como «fuerza, empuje, potencia» y como adjetivo «de excelente calidad». La historia de la polenta como potaje de granos de trigo, centeno o avena se remonta hasta tiempos del Imperio Romano cuando sirvió de alimento a sus legionarios y se nombraba como *pulmentum*. La conquista colonial de las tierras de América permitiría a los europeos conocer el maíz, alimento milenario de los pueblos originarios que luego viajaría a Europa teniendo gran aceptación en las tierras que luego se conocieron como Italia. Esta preparación de harina de maíz molida y hervida se sirve en distintas versiones, utilizando combinaciones con verduras, con hongos, con carnes, en numerosas y variadas regiones del mundo. La polenta como se come en Uruguay y Argentina vendría de la mano de la migración italiana y es en estos países donde la RAE reconoce esos usos coloquiales «fuerza, empuje, potencia» y «de excelente calidad».

Camila recupera unas experiencias de la fuerza, del empuje y la potencia en ese entramado de primas, tías, abuelas, hermanas que están allí para acompañar, para cuidar a su madre y sostenerla para salir de la situación de violencia, de *mi marido me pega*, a la vez que expresa las poderosas fuerzas de inhibición que operan en estos casos de violencia patriarcal en el ámbito doméstico y en el contrato del matrimonio, es como algo muy de lo privado, que *daba mucha vergüenza contarlo* y en lo que *no existía tampoco mucho la posibilidad de la denuncia*. ¿Qué potencias se necesita para desprivatizar esta experiencia, para subvertir su aislamiento, para vencer la vergüenza que no permite contarlo y salir de una relación signada por la violencia patriarcal explícita en un vínculo sexo afectivo de pareja con un varón?

En el relato de Camila se dice de *cierta práctica que para mí es vital y que hicieron las mujeres de mi familia A mi madre para salir de esa situación la re cuidaron todas*. Como plantea Valcarcel (1992) la solidaridad entre mujeres va más allá de la práctica de unas virtudes sino que es algo supervivencial, que hace marca imborrable en la memoria: «a mí eso me marcó en como yo mi vínculo con mis amigas, con mis primas que son mis hermanas. Algo de que sola no podés, que es re importante tejerse con otras», dice Camila. ¿Qué interrogantes es posible abrir a partir de este relato en el cual reverberan las imágenes del juntarse con las otras en distintas generaciones y que se produce en un presente de luchas feministas que señalan las violencias patriarcales en sus múltiples formas y entramados de desigualaciones?

Gutiérrez Aguilar (2018) busca trazar algunas líneas de comprensión a partir del 8 de marzo del 2017, cuando en numerosos lugares del mundo se poblaron las calles

desde la potencia y la fiesta. En su análisis de las condiciones de posibilidad para estos fenómenos que ella sugiere nombrar «como un levantamiento o una insurrección pues otras palabras nos quedan cortas» (p. 42), la autora señala que se gesta desde las experiencias de precariedad con su estabilidad material siempre en entredicho, desde las periferias en las cuales los dineros son siempre escasos, los sueños tienden a no cumplirse y las mujeres cuidan numerosos niños y niñas, así como desde grupos de mujeres, feministas y no solo, que hacen camino en «tejer alianzas en muchos planos de la existencia. Desde ahí también se ha gestado el levantamiento habilitando espacios en los que se encuentran vidas diversas que comparten sufrimientos individualizados y vividos singularmente» (Gutiérrez Aguilar, 2018, p. 43). El hartazgo de la violencia en sus múltiples formas es, a entender de la autora, lo que motoriza este levantamiento que se fragua a partir de infinitas «reuniones y encuentros entre mujeres, formales e informales, para nombrar lo que ocurre y salir de la parálisis que produce la violencia desatada que, en última instancia, nos impone brutales feminicidios» (p. 43).

Gutiérrez Aguilar (2018) plantea que en las luchas para hacer frente a la desposesión material, la explotación y los modos destructores y extractivos del capital, que en su afán de acumulación arrasan con los recursos naturales y públicos, las mujeres tienen acentuada presencia y protagonismo. Tal acuerpamiento produce intensos y veloces procesos de politización que, a su vez, interpelan las relaciones entre el patriarcado y el capitalismo, así como las expresiones de la desigualación sexo-genérica entre compañeros y compañeras de militancia. Al mismo tiempo, indica que estos procesos han contribuido al resurgimiento de feminismos populares que ubican sus horizontes de lucha más allá de la agenda de equidad y de los derechos sociales y reproductivos, colaborando con la producción de nuevos sentidos. En estos procesos de lucha, indica Gutiérrez Aguilar (2018), se despliegan prácticas de encuentro donde las mujeres comparten y nombran sus malestares y experiencias. Estos procesos revitalizan la noción del *entre mujeres* proveniente del feminismo de la diferencia y el feminismo radical. ¿En qué consisten estas prácticas y cuál es su valor político? Al respecto, la autora expresa:

El *entre mujeres* consiste, básicamente, en la práctica cotidiana e intencional de generar vínculos de confianza entre mujeres diversas para generarnos fuerza y claridad, unas a otras, a fin de impugnar las mil formas de violencia y negación a través de las cuales se ejerce la

dominación patriarcal cotidianamente en espacios privados y públicos. La práctica del entre mujeres habilita el ejercicio de la autoconciencia: nos permite a cada una reflejarnos en la experiencia de la otra y comprender que el malestar que sentimos y habitamos –siempre distinto, siempre similar- se origina en la violenta negación que hace de nosotras un mundo organizado en torno a una racionalidad masculino dominante que estructura el orden económico como negación del mundo de la reproducción de la vida y la vida política como práctica de representación. El proceso de autoconciencia que brota en el entre mujeres, convocándonos a “partir de sí”, es decir, a expresar lo que percibimos y pensamos desde nosotras mismas, nos reafirma en nuestros modos diversos de sentir los eventos sociales cotidianos y de asignarles, por tanto, significado. Nos empuja a nombrar los variados modos de maltrato y jerarquización, invisibles o “insignificantes” desde otra racionalidad. (p. 45)

Los planteos expresados por Gutiérrez Aguilar (2018) en este texto se nutren de unas genealogías de luchas feministas de las cuales la autora retoma las nociones de entre mujeres, autoconciencia y partir de sí. Tales nociones tienen antecedentes en diversas autoras feministas como Kate Sarachild, Alessandra Bochetti y Milagros Rivera Garretas entre otras. En su texto *Consciousness-Raising: A Radical Weapon* del año 1978, Kate Sarachild presenta unas prácticas del encuentro entre feministas norteamericanas en las décadas de 1960 y 1970 que han sido traducidas como autoconciencia o concienciación en lengua castellana. En estas prácticas, dice Sarachild, «Nuestro punto de partida para las discusiones, y para corroborar lo que los libros dicen, sería nuestra experiencia real en esas áreas» (s/p) para decir «lo que las mujeres realmente sentían y querían» con el fin de «incrementar la conciencia y la comprensión, propia y de otras, lo que haría que rápidamente la gente se organice para actuar masivamente». No se trata, por lo tanto, desde esta perspectiva, de unas prácticas que se agoten en el compartir las vivencias personales sino que a partir de la comprensión de sí con las otras habilitarán posibles transformaciones colectivas.

¿Por qué consideraba Sarachild a la concienciación como un arma radical? ¿En qué consistía su radicalidad? En su capacidad de nombrar. Nombrar, por ejemplo, los problemas y resistencias que la práctica suscitaba en el mismo grupo del que ella era parte, nombrar «áreas enteras de la vida de las mujeres (que) habían sido declaradas fuera de los límites de la discusión» por considerarse no políticas, pequeñas y por lo

tanto desestimadas como temas individuales que referían a asuntos y sufrimientos privados. Cuestiones menores eran la sexualidad, el trabajo doméstico y el cuidado de los niños y las niñas. Tópicos que en los planteos de Pateman (1995) refieren al ámbito de lo privado y se contienen dentro del contrato sexual, por lo cual se rigen a partir del orden de la naturaleza y no de la política. Cuestiones de pactos entre varones y mujeres que están anclados en la división de lo público masculino y lo privado femenino y sobre los cuales se producen operatorias de naturalización e invisibilización desde la perspectiva de Fernández (1989,1993).

En este sentido, unas prácticas del encuentro que inventen la posibilidad de nombrar y discutir lo invisibilizado y omitido, lo privatizado y vivenciado como vergonzante habilitaría la posibilidad de entender tales prácticas como armas, como herramientas radicales de transformación de la propia vida en la acción colectiva. En estas acciones de la cercanía, Alessandra Bochetti, entendía que se producía la posibilidad de «una relación de producción de fuerza» (1986, p. 202) que radicaba en la potencia del encuentro con las otras mujeres y en una «relación basada en intereses comunes, menos ideales y más cosas concretas» (1986, p. 101). Tiempo después, en el año 2002, Milagros Rivera Garretas, haría énfasis en unas prácticas políticas basadas «en la toma de conciencia y en la relación: no en el voto ni en la representación» (p. 14) en el cual las mujeres se ponen en relación entre ellas y con sus linajes, entre cada una de ellas consigo misma, partiendo de sí y con las otras «como un haz de relaciones, relaciones suscitadas unas por otras, suscitadas otras por mí, por mi necesidad y mi deseo» (p. 48). Estas prácticas del entre, del encuentro político que desprivatiza los dolores y autoriza la experiencia como fuente de potencia y de saber son recurrentes a la vez que poco historizadas en sus invenciones a lo largo del mundo. En Uruguay, Lilian Celiberti, feminista uruguaya, presa política en la dictadura, relata su experiencia de encuentro y diálogo con otras mujeres al respecto del terrorismo de Estado:

En nuestro novato feminismo disponíamos de pocos conceptos para analizar una experiencia personal y colectiva de tortura, silencio, dolor y muerte desde una *perspectiva de género* (es más, creo que en ese momento ni siquiera conocíamos esa categoría de análisis). Pero ese diálogo nos permitió abordar las vivencias tanto individuales como colectivas desde un otro lugar, menos épico, más humano, más desinhibido, mezclando lo pequeño y cotidiano con el miedo, la

maternidad, la resistencia y la lucha por la sobrevivencia. Ese diálogo fue una forma de construir feminismo haciendo el puente entre la militancia política partidaria y el naciente movimiento feminista en el Uruguay posdictadura. (Celiberti, 2018, p.10)

Es interesante puntualizar la insistencia del término *fuerza* y sus vinculaciones con las prácticas de la cercanía, de la relación, de los cuerpos que se juntan en espacio colectivo para sostenerse, para acompañarse, para reír, para compartir, para tomar la calle y que en la puesta en marcha de estas acciones inventan posibilidades de nuevos sentidos y libertades (Fernández, 2021). Se trata de entender al poder en términos de potencia, lo cual «implica que las relaciones con otros están regidas por la posibilidad de potenciarse unos con otros» (Fernández, 2021, p. 277).

Estos relatos y las discusiones teóricas planteadas insisten en unas prácticas colectivas y supervivenciales que señalan la importancia de las otras y de estar en relación para resistir las biopolíticas de la soledad entramadas entre patriarcado y capitalismo. Insisten en la importancia de inventar espacios de la confianza y la cercanía donde pueda nombrarse la experiencia, desnaturalizar los aislamientos y decir las violencias amparadas en los contratos y los pactos patriarcales así como sus afectaciones a lo largo de la vida. Insisten en la construcción de lo colectivo como camino para la invención de libertades y de vidas deseables de ser vividas.

6.3. Entre compañeros: contención, cuidado y reconocimiento

Yo no me reconozco actualmente dentro del feminismo sino en el transfeminismo, sí me ubiqué dentro de los feminismos durante mucho tiempo pero hice un despegue de los feminismos para acercarme a los transfeminismos cuando empecé a asumirme como una persona trans y no binaria. Es en los transfeminismos donde siento contención. Si bien hay cosas que me pueden interpelar un montón, es ahí donde me siento en comodidad. Pero los feminismos los empecé a habitar desde muy peque, desde la adolescencia en los espacios del movimiento estudiantil y ahí empecé la formación en los feminismos en un grupo que se llamaba Aereanas. Era un grupo de lesbianas que nos iban introduciendo en el movimiento estudiantil pero también nos daban esta parte de feminismo, eran militantes más viejas, con más trayectoria que

nos invitaban a participar en los foros feministas. Ahí empecé a recibir toda esa información, de los derechos de las mujeres, de los derechos reproductivos, de los derechos de las lesbianas, de lo que era el trabajo sexual, distinguir lo que es el trabajo sexual de la trata. Estar en este colectivo me abrió muchísimo la cabeza y me ayudó a entender lo que veníamos procesando a la interna de la familia... toda esa mochila pesada que llevábamos en la historia familiar con lo que pasó con mi hermana, la carga que llevaba mi madre del femicidio de mi hermana en el año 1989, entenderlo también desde otra óptica, poder darle otro nombre, en aquel momento todavía se llamaban crímenes pasionales, hoy tiene otra figura y se le puede llamar de otra manera, feminicidio. También entender a mi madre en el sentir en ese momento, poder comprender sus lógicas, sus cuidados y sus faltas de cuidado. Tengo recuerdos de mi infancia, mi madre acostada, no se podía levantar muchas veces y entonces lo que hacía era darme algo de plata para que fuera al almacén a comprar pan y fiambre y ese era el almuerzo, relata Kai.

¿Qué interrogantes permite plantear el relato de Kai, donde anidan luchas que dicen de una militancia estudiantil, del devenir a una posición feminista de la mano de un colectivo de lesbianas que le acerca a los derechos de las mujeres y lesbianas, del habitar en el presente como persona no binaria los espacios del transfeminismo? ¿Qué preguntas pueden formularse desde este relato en que Kai recupera las experiencias de su infancia en una familia en la cual aconteció el feminicidio de una hija? ¿Cuáles sostenes y cuáles potencias reconoce Kai en las pertenencias colectivas para la comprensión de una historia en que la violencia patriarcal se presentó en forma extrema y que en su relato se asocian al recuerdo de su madre acostada y sin fuerzas para sostener los cuidados diarios de sus hijos e hijas?

En primer lugar, se opta por señalar un relato en que las dimensiones sexuales e identitarias no se adscriben a la fijeza de los binarismos cisheteropatriarcales, sino que transitan por distintos posicionamientos. Luego se establece que este relato expresa en su experiencia la pertenencia a múltiples luchas tales como las relativas a los derechos estudiantiles, a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las lesbianas, a los espacios políticos del transfeminismo. Por último, se puntúa una insistencia en este relato: los espacios colectivos tienen que ver con los aprendizajes de lo político y con la contención que permite habitar las confianzas para ayudar a comprender lo personal, en unas coordenadas políticas que habilitan otros modos de disponer de las *mochilas pesadas* de la historia familiar.

Kai se reconoce como una persona que ha devenido trans y no binaria y que ha habitado las luchas estudiantiles, las luchas de los feminismos y las luchas de los transfeminismos. ¿Qué discusiones es posible plantear a partir de este relato acerca del carácter de las luchas que se despliegan en las últimas décadas y que hacen tambalear las nociones de identidad y diferencia sexual, a la vez que trascienden los intereses de sector?

Fernández (2008) señala un conjunto de luchas sociales vinculadas al feminismo, a las luchas raciales y a los derechos de la diversidad sexual que han cuestionado los binarismos sexuales y jerárquicos que definen lo humano en base a un modelo masculino, blanco, propietario, heterosexual y eurocéntrico. Se trata, al entender de la autora en este texto, de luchas públicas y privadas que accionan y bregan impugnando el carácter normativo y patriarcal de las sexualidades hegemónicas, lo que ha producido efectos políticos, académicos, de transformación de las subjetividades en Occidente.

Entre las transformaciones subjetivas, Fernández (2008) señala cambios importantes en los ejercicios de la sexualidad y de la identidad. Al respecto, observa que las elecciones amorosas no se fijarían de modo estricto a un patrón binario y heterosexual, sino que se alternan relaciones con personas de igual o distinto sexo biológico, de un modo en que la vinculación sexo-afectiva con alguien del mismo sexo no lleva de suyo la asunción de una identidad sexual. En palabras de la autora: «Rechazan la idea de construir identidad sexual, rechazan hacer del rasgo totalidad identitaria y suelen ver en dicha totalización, totalitarismo» (Fernández, 2008, p. 245). Más bien se trata, en términos de Rossi Braidotti (2004), de incorporar la figura del nómada, existencia errante de cuerpos que llevan consigo lo que pueden albergar y que, de modo provisorio, se asientan temporalmente en un lugar u otro sin sedentarizarse en la heteronorma obligatoria y su lógica identitaria, ni tampoco hacer trinchera o bandera de tales acciones.

Sin embargo, plantea Fernández (2008), tales posibilidades conviven con otras manifestaciones de lo personal y lo político en que la visibilidad y la afirmación de las diferencias es cuestión de debate central, de modo tal que decirse *lesbiana* no significa lo mismo que decirse *mujer lesbiana* y por lo tanto necesita ser nombrado. En este sentido, Fernández (2008) plantea que «estaríamos en presencia *del paso de las diferencias a las diversidades sexuales*» (p. 246); por lo tanto, la diferencia sexual

construida en base a la disyunción identitaria y desigualadora, por lo cual se es esto o se es lo otro, se vería interpelada.

No obstante, señala la autora, se está lejos aún de vivir en unas sociedades respetuosas y cuidadosas, por lo cual las personas y grupos que desarrollan sus vidas más allá de los binarismos cisheteronormativos padecen cotidianamente violencias y discriminaciones que van de lo sutil a lo extremo. En este sentido, apunta Fernández (2008), estos grupos se «han regido desde un criterio de afirmación de las diferencias. Y allí siguen siendo válidas las políticas que suponen identidad al rasgo» (p. 246). En el relato de Kai, los movimientos nómades de lo personal y lo político conviven con unos movimientos de afirmación de su posición como persona no binaria que habita los espacios del transfeminismo. En este relato los devenires identitarios se entraman con los devenires políticos y con la posibilidad de habitar distintas luchas y espacios donde quepan la interpelación, la vivencia de sentirse en comodidad y la contención con las otras, les otras, los otros. ¿Qué comprensiones permite plantear esta amalgama experiencial de luchas en las que este relato insiste?

Fernández (2008) sostiene que la comprensión de algunas de estas luchas que se han desplegado en Occidente en las últimas décadas del siglo XX e inicios del siglo XXI necesita la incorporación de una lógica de las multiplicidades que no implica el rechazo de lo identitario, «sino que escapa a dualismos y binarismos generalmente reductivos, que incita a pensar desde lógicas no disyuntivas, desde el “y”, desde el “entre”» (p. 259). ¿Por qué es importante la incorporación de una lógica de las multiplicidades para abordar las experiencias colectivas que hacen al encuentro de lo personal y lo político con las otras, con les otras, con los otros y que en el relato de Kai refieren a aprendizajes de derechos y a la posibilidad de disponer otros modos para comprender aspectos dolorosos de la propia biografía? Desde la perspectiva de Fernández (2008), se trata del poder multiplicador y rizomático de las acciones colectivas cuando actúan en clave de multiplicidad. Más que repetir lógicas de la representación, estas luchas tienen el potencial de inventar y habitar redes de lazos políticos que conectan múltiples luchas de modo situacional y estratégico (Hardt y Negri, 2004; Fernández, 2005; Gil, 2011) ¿Cuáles potencias políticas y subjetivas habilitan estas multiplicidades que no se dejan atrapar por lógicas disyuntivas y que insisten en inventar encuentros aún entre los riesgos de las soledades y los guetos?

Gutiérrez Aguilar (2018) expresa que estas revueltas feministas de las primeras décadas del siglo XXI, que explotan en los 8 de marzo multitudinarios y festivos, están

habitadas por múltiples protagonistas que no siempre responden al término *mujeres*, pero que transitan sus existencias en el riesgo de la amenaza y de la muerte. Plantea que entre mujeres, lesbianas, trans, entre jóvenes y mayores, entre quienes trabajan de modo formal e informal, entre quienes viven en los centros y las periferias se realiza entre esfuerzos y dificultades la tarea de producir sintonías. En sus palabras: «Al cultivar cercanías sin homogeneizarnos, distinguiéndonos y guardando distancia en lo que no compartimos, regenerando relaciones de respeto y abriéndonos a la posibilidad de la amistad, nos vamos haciendo fuertes» (p. 46). Se trata, expresa la autora, de un «acuerpamiento flexible y potente» donde los posicionamientos no se caracterizan ni buscan la uniformidad y compatibilidad, sino que consiste en «cultivar la cercanía y gestionar simultáneamente la diferencia» (p. 46). Gutiérrez Aguilar (2018) destaca la potencialidad de estas modalidades multiformes que parten de la politización de los dolores compartidos (aunque no homogéneos) producto de las violencias del patriarcado, del capitalismo, del colonialismo y habilitan «la distinción y especificidad de cada quien» (p. 47). Se desmarcan, desde su perspectiva, «de unas políticas de segmentación a ultranza para el regateo particularista de derechos» (p. 47).

¿Cómo entender la importancia política de las otras más allá de las lógicas de la diferencia y la identidad? En los relatos de Dafne, Camila y Kai, las otras y les otros recorren distintas figuras tales como las amigas, las parientas, las compañeras y les compañeros. De modo no homogéneo, pero sí recurrente, insisten en la importancia del sostén de los vínculos para la posibilidad de espacios donde sea posible nombrar las experiencias, habitar espacios propios donde poder decir desde sí, más que desde la representación, desde la presencia. Espacios del encuentro con las y les otras, semejantes y distintos, múltiples, prácticas accidentadas entre cercanías y antagonismos en las que se produzcan laboriosas estrategias de resistencia e invención de sintonías que contradigan la perpetuación del régimen de las soledades y las segmentaciones. En los cuales la producción de complicidades habilite la producción de fuerzas para transformar la vida y disponer de ella posibilitando el reconocimiento del valor de las palabras y las prácticas de las otras y les otros en estos caminos. En estos relatos se producen prácticas del encuentro y el reconocimiento, con las otras y con les otros abriendo la posibilidad del encuentro con la particularidad de la experiencia de cada cual y consigo.

Los encuentros con los compañeros en las luchas feministas llevan en su hacer estas prácticas del encuentro en que las transformaciones no operan desde disyunción de lo público y lo privado, sino que son personales y políticas. Habilitan la expresión colectiva de las experiencias, de todo eso significado como menor a partir de la partición entre lo público-masculino y lo privado-femenino que ordena el contrato social y sexual en términos de Pateman (1995). En la entrevista biográfica realizada en un pequeño y cálido apartamento una noche fría de junio del año 2021, Soledad relata sus experiencias de acercamiento al feminismo:

Llegué gracias y con mis amigas al feminismo, sé que se fue forjando esa grupa de amigas y con amigas de unas y de otras y nos fuimos pensando y narrando entre nosotras, revisando nuestras prácticas y formas de vincularnos. Más que desde la teoría venimos de las prácticas en un momento de efervescencia feminista en el Río de la plata, en Uruguay. Uno de los primeros hilos de los que tiramos fueron los vínculo sexo-afectivos, como ese mundo patriarcal nos está atravesando de una manera que ni podíamos identificar y queríamos construir otras formas de amar, de estar con nosotras mismas, nuestros cuerpos, nuestra forma de mirarnos y de apreciarnos. Cosas concretas.

Redes pequeñas y sin embargo múltiples de amigas de unas y de otras que se conectan para pensarse y narrarse y que abordan en principio los hilos de la sexualidad y los vínculos. Como plantean Hardt y Negri (2004) no son unas prácticas de convocar corazones sino de crearlos. De inventar redes donde se produzcan transformaciones en el orden de la subjetividad, en los modos de habitar la vida. Una política de cosas concretas (Bochetti, 1986). En estas experiencias de juntarse y de narrarse, Soledad relata el encuentro con esas otras, las maternantes:

Algo que los feminismos hicieron en mí, donde pegó fuerte fue en resignificar el vínculo con mi madre. Resignificar, entender ese vínculo que yo sentía como tan agobiante, tan difícil, como una lucha, que a mí me hacía sentir culpable también. El feminismo me ayudó mucho a pensarlo, ¿qué le pasó a mi madre en su vida? ¿Qué vínculos pudo tejer? ¿Qué condiciones estructurales y materiales de vida tenía? ¿Qué mundo se le ofrecía a las mujeres como ella, hija de trabajadores, en ese momento? como la marcó el vínculo con mi padre también. Y también en que cautiverios permanece y permaneció, el peso del mandato de ser madre que es dedicarle tu vida a la maternidad... Todo eso yo lo vivía y todavía lo vivo un poco como muy agobiante. Y el feminismo me permitió pensarlo desde otros lugares, a valorar, a reconocer el

esfuerzo re zarpado de mi madre no solo por sostener mi vida a nivel material, sino por tratar de construir una vida gratificante en la medida de lo que podía y con lo que tenía.

En su experiencia relatada Soledad alude a estas prácticas del encuentro entre amigas y amigas de unas y de otras en unos contextos de efervescencia feminista. Grupos pequeños que germinaban así, entre amigas, entre compañeras de facultad, entre compañeras de militancia en espacios mixtos y que se juntaban a hablar desde sí revisando sus vidas, disponiendo unos tiempos de frecuencias variables para trabajar sobre sí de modo colectivo. Grupos que discutían y activaban, que sacaban un fanzine; que de un modo u otro se hacían presentes en los espacios de confluencia que se fueron inventando tales como la Coordinadora de Feminismos y los Encuentros de Mujeres, Lesbianas, Trans y no Binaries en Uruguay. Las palabras de Soledad dicen de una experiencia de estas prácticas colectivas en que se parte de sí, y en las que hablar de la sexualidad y sus vínculos es político. Implica revisar las prácticas, identificar como el orden patriarcal hace carne en las experiencias de la intimidad. Desea construir otras miradas, otras formas de ver y habitar la vida que contribuyan a otros modos de habitar el cuerpo. Resignificar y reconocer, dice Soledad. ¿Qué significa reconocer y qué relaciones tiene con construir otras miradas que habiliten la resignificación de la experiencia en términos políticos? ¿Cuál es la importancia política del reconocimiento?

Fraser (1997) realiza algunas discusiones acerca de las relaciones entre reconocimiento y redistribución en las luchas por la construcción de la justicia social. Destaca la centralidad de ambas nociones cuando se trata de inventar unos modos justos de habitar la vida. En relación a las luchas por el reconocimiento, la autora indica su protagonismo creciente en el debate político de las últimas décadas del siglo XX y su acuerpamiento en «grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la raza, el género y la sexualidad» (p. 17). Estas luchas interpelan la centralidad de la dimensión de clase para comprender la injusticia y, por lo tanto, trascienden el horizonte de la redistribución. Desde la perspectiva de Fraser (1997) en este escrito, las luchas por el reconocimiento tienen que ver con la identidad y la diferencia, mientras que las luchas por la distribución se asocian a la clase y a la igualdad; ambas, sin embargo, necesitan ser leídas en relación para la comprensión de las distintas injusticias sociales, dado que estas se anclan en las violencias de la

desigualdad de clase y en las violencias de la dominación cultural, el no reconocimiento y el irrespeto a ciertos grupos sociales.

Es interesante la puntualización que realiza Fraser sobre lo que significa *dominación cultural*, *no reconocimiento* e *irrespeto*. Sobre la dominación cultural, dice que alude a «estar sujeto a patrones de interpretación y comunicación asociados con otra cultura y ser extraños u hostiles a los propios» (p. 22). Es decir, se trata de la experiencia de ser significado, nombrado, entendido por otros diferentes y superiores que tienen el poder de nominar y legitimar su decir sobre aquello que es nombrado. Acerca del *no reconocimiento*, expresa que significa «hacerse invisible a través de prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de la propia cultura» (p. 22), es decir, ser objeto de prácticas de invisibilización que en su recurrencia construyen invisibilidad. Sobre el *irrespeto*, menciona el «ser calumniado o menospreciado habitualmente en las representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas» (p. 22). ¿Qué efectos subjetivos tienen estos tratos sobre las personas? Fraser recupera los aportes de Axel Honneth (1992, citado por Fraser y Cordon, 1997) quien entiende que tales tratos hieren a las personas, coartan sus libertades y las llevan a adquirir una visión negativa de sí mismas, dado que los seres humanos necesitan del reconocimiento y la valoración de los otros para afirmarse y estimarse a sí mismos. En este sentido, el *no reconocimiento* implica la violencia de la desvalorización y la deslegitimación, cuestiones que hacen carne en la vida de quienes las padecen.

Tales comprensiones entran en concordancia con los planteos de Fernández (2008) acerca de la necesidad de no desmerecer las luchas nucleadas en torno a la diferencia, porque justamente es necesario señalar la especificidad de las opresiones y violencias que padecen algunos grupos sociales. Por otra parte, Fernández (2008) entiende que la devaluación simbólica de algunos grupos sociales, entre ellos las mujeres y las personas que no se atienen al patrón cisheteronormativo, se entrama con las posibilidades de acceso a los bienes materiales así como al ejercicio de sus derechos, es decir, que en términos de Fraser tienen distintos efectos en la redistribución. En este sentido, ya en sus primeros trabajos (Fernández, 1989, 1993), señala que aún las mujeres que han accedido a la educación superior y poseen certificaciones profesionales no encuentran necesariamente iguales posibilidades de desarrollo laboral que sus pares varones, que su lugar simbólico como mujer, esposa,

madre no deja de ser central en los modos en que son entendidas socialmente y también por ellas mismas.

Por su parte, Fraser (1997) entiende que *redistribución* y *reconocimiento* son políticas con lógicas distintas y, sin embargo, resulta imprescindible pensarlas en relación, dado que algunos grupos sociales devaluados en el reconocimiento (tales como las mujeres o las personas trans) padecen las injusticias de la redistribución, y propone nombrarlos por lo tanto como *colectividades bivalentes*. Así, por ejemplo, la valoración androcéntrica tiene impactos sustantivos en la división del trabajo y en los tipos de trabajo que se consideran para los unos, las otras, les otros. Fernández (2008) recalca las violentaciones cotidianas y las existencias al borde de la supervivencia material que padecen numerosas personas trans en Argentina.

En base a lo expresado por estas autoras en estos escritos, las violencias del no reconocimiento se entraman con las violencias de la desigualdad distributiva, por lo cual construir condiciones justas de existencia implica considerar ambas dimensiones en relación. Del mismo modo, comprender su carácter entramado hace a inventar modos de lucha que tengan la posibilidad de albergar estas intersecciones. ¿Cuáles luchas es necesario inventar para ello? Fraser (1997) entiende que en unas comunidades solamente definidas en relación a la distribución económica las justicias tendrían que ver con la transformación de la pauta de desigualdad en el acceso a la riqueza, es decir, con la redistribución, por lo cual se trata de cuestiones de economía política; en comunidades definidas en relación al reconocimiento cultural las justicias tendrían que ver con la transformación de la pauta simbólica, se trata de revalorizar aquello significado de modo devaluado. Sin embargo, si se sostiene el carácter profundamente entramado de las injusticias del reconocimiento y la distribución, ya no se trata de unas luchas o de las otras sino de comprender que la pugna colectiva por la más material de las supervivencias tiene la potencialidad de producir revoluciones subjetivas que hacen a la posibilidad de otras disposiciones de sí. Al respecto, es ilustrativo el relato que trae Ana María Fernández en la Introducción de *Política y Subjetividad. Asambleas Barriales y Fábricas Recuperadas*, cuando en unas de las primeras mesas redondas sobre las fábricas, un estudiante dice que estas experiencias no tratan de revolución sino de reforma y un obrero le responde: «— Pibe, en cada fábrica hacemos una revolución. En la cabeza de cada uno hacemos una revolución» (Fernández, 2008, p. 13).

¿Qué relaciones es posible establecer entre estas prácticas de lo colectivo que refieren a la amistad, a los lazos de cercanía y acompañamiento entre mujeres de una familia, a las experiencias de pertenencia en colectivos feministas contenidas en los relatos de Dafne, Camila, Kai y Soledad? En principio interesa destacar su capacidad de resistencia a la producción de soledades y su capacidad de invención de prácticas de la cercanía. En estas tareas de la resistencia y de la invención se construyen la posibilidad del sostén y el cuidado con las otras, así como prácticas de la fuerza que contribuyen a superar una situación de violencia patriarcal explícita así como a la vivencia compartida del júbilo. A su vez, es interesante la puntualización de la importancia de las prácticas colectivas para nombrar las experiencias de otro modo. En el relato de Camila y en el de Kai, la violencia patriarcal explícita y extrema se hace presente de tal modo que la primera señala su profunda privatización en el ámbito del matrimonio, la dificultad de decir, de denunciar ante los poderes del Estado. Nuevamente es importante recuperar los aportes de Pateman (1995) sobre la adjudicación de cuestión natural y no política que ha conllevado el ámbito privado a partir del contrato social moderno, así como las operatorias de invisibilización de la relación entre violencia y pacto matrimonial que plantea Fernández (1989). En el relato de Kai se hace énfasis en lo que significa nombrar; en la importancia política que implica cómo se nombra a la violencia patriarcal extrema, él señala que la muerte de su hermana fue crimen pasional y que hoy es posible nombrarlo de otro modo, como feminicidio. En la primera nominación se omite decir que ese crimen es un crimen contra la vida, contra la vida de una mujer, y se comprende como una cuestión de pasiones que hallaría su sentido únicamente en unas relaciones privadas, contingentes. En la experiencia de Kai, el acercamiento a lo colectivo como estudiante, como adolescente que se acerca a un grupo de lesbianas feministas, habilita la posibilidad de desprivatizar los sufrimientos devenidos del feminicidio de su hermana y los efectos en la vida familiar. En el relato de Soledad es en los espacios feministas donde ella entiende que se ha producido algo fuerte en el modo de mirar la experiencia vital de ella como hija y de su madre como una otra atravesada por ciertas condiciones materiales y simbólicas de existencia. En este relato, Soledad reconoce unas prácticas del cuidado que trascienden la materialidad de las rutinas y hacen a vivir una vida gratificante.

¿Qué importancia podrían establecerse acerca de estas prácticas de lo colectivo y las posibilidades de unas políticas de reconocimiento? Si de acuerdo a los planteos

de Fraser (1997), las violencias del no reconocimiento hacen a una dimensión sustantiva de la injusticia, y las políticas de la diferencia al encargarse de denunciar algunos particularismos opresivos que se camuflan en las retóricas universalistas han sido bastiones de la lucha por la justicia, es posible sostener que los espacios de lo colectivo recogidos en estos relatos hacen a la posibilidad del reconocimiento entre otras y otras, contribuyendo de este modo a vivir unas vidas más justas y vivibles. Si la violencia del no reconocimiento tiene que ver, en términos de la autora, con vivir en la sujeción de ser interpretado según patrones con el poder de nominar y legitimar, con la invisibilización simbólica y con el irrespeto y el menosprecio, la posibilidad de construir prácticas de la cercanía con otras y con otras que habiliten la emergencia y la autorización de la propia voz puede considerarse como oportunidad de resistencia a las operatorias de aislamiento y vulnerabilización así como de invención de unos modos más justos de nombrar y de existir. En el relato de Soledad se expresa el reconocimiento a unas prácticas de cuidado por parte de su maternante que han necesitado de unas experiencias colectivas para poder resignificarse como cuestiones valiosas. Es en el marco de unos tiempos de efervescencia feminista de la multitud (Fernández, 2021) en que se producen estos movimientos del reconocimiento. En uno de espacios mínimos de lo colectivo que brotan en estos tiempos de revuelta feminista, Soledad dice de su importancia para habilitar el reconocimiento de las experiencias cotidianas y concretas como cuestiones políticas que hay que revisar para que sean posibles otros modos de existencia, otros mundos posibles. En estas experiencias de lo colectivo, Soledad señala el reconocimiento de las prácticas de cuidado de su maternante, no como algo prístino que no merece la pregunta, sino como unas acciones que se despliegan entre los agobios y las posibilidades de las circunstancias. Acciones del cuidado que van más allá del sostenimiento material de la vida sino que refieren al esfuerzo por *tratar de construir una vida gratificante en la medida de lo que podía y con lo que tenía*.

A lo largo de estos cuatro relatos el término *cuidado* insiste. Cuidar la vida, cuidarse con otras, entre amigas que acompañan la vida; entre madres, tías, abuelas, primas que cuidan a una de ellas ante la violencia patriarcal explícita; entre compañeras y compañeros en espacios feministas que proveen contención y cuidado para comprender y articular las experiencias dolorosas de la biografía y para reconocerse y reconocer cuidados que hacen a una vida con gratificación. Esta insistencia llevó a la apertura de nuevas interrogantes: ¿qué significa cuidar?, ¿qué

importancia política tienen los cuidados en unos contextos capitalistas y patriarcales que se caracterizan en palabras de Fernández (2021) por su «ferocidad»? ¿Qué prácticas de cuidado reconocen los participantes de esta investigación en sus figuras maternantes y qué valor político le conceden? ¿Qué relaciones podrían establecerse entre los cuidados y la posibilidad de una vida vivible, es decir, una vida más justa?

VII. El cuidado es político. Prácticas para una vida vivible.

El término cuidado insiste en el decir de quienes relatan cuando se abre pregunta acerca de palabras y prácticas de las maternantes que se entienden significativas en el habitar unas posiciones políticas feministas. En el relato de Camila estas experiencias refieren a unas prácticas colectivas entre abuelas, tías, primas, que acompañaron y sostuvieron a su madre y contribuyeron en su salida de esa situación. En la memoria de Kai se alude a la experiencia colectiva de feministas lesbianas que provee un espacio de aprendizajes de lucha del mismo modo que construye un espacio donde pueda elaborarse y politizarse el feminicidio de su hermana y la profunda tristeza que ella percibió en su maternante. La escucha de estos relatos permitió establecer algunas interrogantes sobre la dimensión colectiva de los cuidados, sobre sus potencias para inventar prácticas de amorosidad y defensa ante la violencia y sus daños. Dafne, por su parte, expresó acerca de la importancia de *“revalorizar el tema de pensar el cuidado en la vida, en la vida cotidiana, repensar su importancia, su fortaleza, porque ese cuidado de la vida es fortaleza, ¿no?”*. Soledad encuentra que a partir de sus prácticas políticas feministas en las cuales acuden amigas y amigas de amigas, ella resignificó y reconoció los cuidados prodigados por su madre, no solo en los aspectos materiales, sino en su capacidad de sostener la posibilidad de una vida disfrutable con lo que tenía y como podía. Estas prácticas dicen de los entramados colectivos del cuidado, de su insistencia en inventar prácticas que en su amorosidad acompañan, sostienen y defienden la posibilidad de vivir unas vidas deseables de ser vividas, en que haya otras que estén ahí, que no se desentienden ante la vulnerabilidad inherente de la vida ni las vulneraciones que la fragilizan.

Estos relatos dicen de unas prácticas minimales, infinitesimales y acontecimentales (Lazzarato, 2006a, 2006b) que se despliegan en los vínculos cercanos, familiares y políticos, y que son recuperadas, por quienes relatan, como cuestiones que es necesario visitar, explorar, visibilizar, reconocer. Se trata de prácticas que han sido históricamente minimizadas y feminizadas, significadas como no políticas, y sin embargo insisten habilitando el planteo de interrogantes. ¿Es posible pensar los cuidados como unas prácticas políticas que contribuyen a hacer las vidas vivibles?

¿Es posible sostener el carácter político de estas amorosidades de los actos del cuidar la vida ante unos contextos en que las ferocidades capitalistas y patriarcales se empeñan en fragilizar y destruir vidas humanas y no humanas? ¿Tendrían los cuidados la posibilidad de entenderse como unas prácticas políticas que insisten en afirmar la vida aún en contextos de profunda desigualdad e injusticia? ¿Es posible establecer que en estas prácticas históricamente feminizadas e invisibilizadas del cuidado se producen acciones de relevancia política para los feminismos?

En algunos de los relatos recabados en esta investigación se expresan experiencias del cuidado que indican su persistente feminización y la desigualdad de género que abarca la cuantiosa disposición del tiempo así como la asignación de las responsabilidades. En otro se recuperan prácticas de cuidado que se inventan en los límites de la supervivencia, cuando interseccionan la sobre responsabilización de la crianza en la figura maternante, el desentendimiento de la figura paterna y la precariedad material. En algunos se dice de unas organizaciones colectivas para el sostén cotidiano de los quehaceres domésticos que incluyen lo compartido y lo festejado. En varios se recuperan prácticas que dicen del «estar ahí» para acompañar nacimientos, tareas escolares, enfermedades, convalecencias que anteceden a la muerte. En alguno se hace hincapié en las acciones de solidaridad llevadas por una bisabuela y su compañero y también por un grupo de tías trabajadoras y organizadas que están allí apoyando la vida cuando las inestabilidades del capitalismo la vulnerabilizan. En otros se relatan figuras maternantes que establecen criterios de cuidado para prevenir violencias y que realizan prácticas de acción directa interviniendo cuando esto sucede en espacios privados y públicos. La escucha y el tratamiento de estas comunicaciones habilitaron la posibilidad de establecer las siguientes interrogantes:

1. ¿Cuáles discusiones teóricas y políticas pueden realizarse desde los feminismos respecto a estas prácticas de cuidado que entran el cuidar, el enseñar y el curar y que acompañan el ciclo de la vida? ¿Cuál es la importancia política de estas acciones para la construcción de una vida más justa, de una vida vivible? Para el tratamiento de estas preguntas se tomarán algunos relatos en que los cuidados se asocian al recibir los nacimientos, sostener los aprendizajes escolares y las trayectorias educativas, estar presente en la enfermedad, asistir los tiempos que anteceden la muerte. Se trata de subrayar

el carácter colectivo de varias de estas acciones y el carácter político de estas amorosidades.

2. Por otra parte, ¿cuáles prácticas del cuidado se inventan en situaciones en que está en juego la supervivencia material y en que las figuras adultas se hallan fragilizadas y la vida se precariza? ¿Qué prácticas de cuidado resisten a las biopolíticas de fragilización e inventan modos de cuidar y afirmar la vida justo ahí cuando está en riesgo de ser desechada? Para el tratamiento de estas preguntas se toman algunos relatos en que la precariedad de las condiciones materiales de existencia se expresa de modo crudo, y hace visible no solo la inherente vulnerabilidad de la vida sino su riesgo de vulnerabilización y fragilización a partir de las biopolíticas del capitalismo y el patriarcado. Se trata de explorar el sentido político de estas prácticas de cuidado que desde la interdependencia y la solidaridad resisten e insisten en afirmar la vida.
3. ¿Qué discusiones es posible trazar desde los relatos de unas prácticas del cuidado que establecen límites de lo que sí y lo no, que establecen que no es válida la indiferencia cuando se asiste a la posibilidad de la violencia o su ejecución con niños, niñas y adolescentes? ¿En qué sentido estas prácticas del cuidado pueden ser entendidas como actos políticos que desafían el «no te metas», que intervienen y no se desentienden ante la violencia? Se trata de situar la politicidad de estas acciones en su interpelación a las lógicas patriarcales y adultocéntricas que tienen la potencialidad de atacar la integridad de las infancias y adolescencias.

Se pretende situar algunas discusiones a partir de una lectura feminista de los cuidados entendidos como prácticas infinitesimales y acontecimentales que, con insistencia, reiteran la afirmación de la vida en unos contextos que de modo desigual pero persistente operan para desecharla. Se sostiene la importancia de la visibilización de estas prácticas en clave política como acciones que contribuyen a sostener la vida en sus dimensiones materiales y subjetivas y que por lo tanto resultan centrales. En algunas de las comunicaciones expresadas en esta investigación los cuidados se acuerpan en madres, abuelas, tías, hijas estableciendo unas figuras que se recortan como cuidadoras mientras que en otros las figuras basculan entre cuidar y ser cuidadas. Sin embargo, más que señalar y reiterar el carácter feminizado de los cuidados, su recurrente maternalización y sus riesgos de esencialización, este estudio pretende realizar algunas discusiones sobre esas prácticas en tanto acciones que

ponen en el centro el cuidado y el sostén de la vida y que, por lo tanto, tienen valor político para unos feminismos que denuncian el carácter sistémico de las violencias patriarcales y capitalistas. En este sentido, se sostiene que ubicar a los cuidados como una cuestión central para las luchas feministas implica poder realizar una lectura que reconozca la inherente vulnerabilidad e interdependencia de la vida humana. Asume entender el carácter político de los actos del cuidar, no solo como resultado de la división sexual del trabajo que los coloca como tareas impagas y residuales, sino como prácticas infinitesimales y acontecimentales con la posibilidad de resistir e inventar, de ampliar el campo de los posibles ante las desigualaciones e injusticias y de contribuir a la posibilidad de una vida vivible en unos contextos que las consideran desechables y por lo tanto no duelables.

Las discusiones acerca de estas cuestiones se formulan en los siguientes apartados:

1. Cuidar, enseñar y curar. Los cuidados: entre la invisibilización y la centralidad.
2. Los cuidados: prácticas de la interdependencia
3. La solidaridad: el cuidado ante la adversidad
4. Cuidar y defender la vida. Por unas prácticas de la no indiferencia.

7.1. Cuidar, enseñar y curar. Los cuidados: entre la invisibilización y la centralidad

Entre los relatos recabados es posible encontrar distintas referencias a acciones cotidianas en que se entraman cuidados, educación y salud. Así por ejemplo, Melisa refiere a la organización del trabajo doméstico que tenía lugar en su familia compuesta por su padre, su madre y tres hermanas del siguiente modo:

«Mis padres se encontraron con ciertos mandatos de la familia y de las mujeres haciéndose cargo de la vida familiar y creo que pudieron construir otra cosa no ideal pero linda. Mi vieja, maestra, después dejó la escuela y se fue a trabajar en el banco. Mi viejo en una empresa del Estado, los dos están jubilados. Mi viejo hasta el día de hoy es el que lava los platos, barre, mi vieja cocina y mi viejo se sienta a que le sirvan. Pero están divididas las tareas y yo después me di cuenta que no era algo tan usual eso. Mi padre nos decía, “tu madre se va a dormir la siesta y entre nosotros nos

dividimos, entre ustedes ven quien barre y quien lava el piso". Y nos dividíamos las tareas así, entre mi padre y mi madre y nosotras tres, y funcionaba así la casa y los dos trabajaban afuera y hacían malabares como hago yo. Mi madre era la que estaba ahí cuando estábamos enfermas, cuando había que hacer los deberes, yo no hubiera llegado a facultad si no hubiese sido por mi madre que hacía los deberes conmigo durante toda mi infancia».

Por su parte, Fernanda evoca que *«Siempre fueron las tías y mi abuela por parte de padre las que me inculcaron lo del estudio, me preguntaban, me compraban todo, yo empezaba el liceo y tenía todo y me lo compraban mis tías, mi abuela».* Flavia recuerda que *«cuando yo estaba en tercero de liceo mi madre me dijo por qué no vas a la UTU después, para hacer un bachillerato, así te especializas en algo. Le hice caso y cambié a administración. Pero yo igual lo que quería hacer era informática. Y como en el pueblo que vivíamos no había, mi madre averiguó si podía conseguir una beca en la empresa pública que trabajaba, porque en realidad ella mucha plata no tenía para que yo pudiera venir a estudiar a Montevideo. Y, bueno, así fue que pude venir a estudiar acá con 16 años, viajaba todos los días».*

Graciela expresa que *«mi madre me cuidó a mí, y a mis primas en los nacimientos de los hijos. Dos primas que se fueron a vivir a España volvieron para acá a tener sus hijos, querían tener y vivir con sus hijos acá y los primeros meses las dos vivieron en casa de mi madre. Cuando mi abuela se enfermó de cáncer la llevamos a vivir cerca de la casa de mi madre, pero pasó que mi madre también se enfermó de la columna y no podía cuidar de mi abuela. Entonces nos turnamos entre mi hermana, mis primas, mis tías, yo, todas las semanas para cuidar a mi abuela. Fueron unos meses intensos hasta que después falleció mi abuela».*

¿Qué preguntas es posible abrir ante estos relatos en que se alude a unas prácticas que tienen lugar en los espacios familiares y cercanos y en que las personas realizan unas tareas que hacen a los procesos cotidianos del sostén de la vida, que aluden a *estar ahí* para apoyar las tareas escolares, cuando se padece la enfermedad, que acompañan los nacimientos, la vejez y la enfermedad que antecede a la muerte? ¿Qué politicidad se construye en estas prácticas de la presencia, del sostén y la amorosidad?

Esquivel (2020) habla de «las políticas del cuidado» (p. 28) con la finalidad de señalar la necesidad de sostener una mirada integradora que involucra y relaciona cuidados, protección social, educación y salud. Al respecto Faur (2020) entiende que

las cuestiones relativas a la provisión de los cuidados se sostiene en las desigualdades de género y de clase y que tales inequidades se vieron agudizadas a partir de la pandemia con el cerramiento de las instituciones educativas que trasladaron a los hogares estas provisiones y aumentaron la carga de las tareas realizadas por las mujeres. Esquivel (2020) y Faur (2020) señalan entonces que la situación de pandemia visibilizó en extremo a los cuidados como organización social a la vez que agudizó su privatización y feminización. Ambas autoras sostienen una perspectiva política sobre los cuidados, señalan su histórica invisibilización y feminización a la vez que señalan su centralidad en la sostenibilidad de la vida.

En las palabras de Melisa, Fernanda, Flavia y Graciela se expresan prácticas que hacen a la organización de lo cotidiano, que nombran acciones tales como limpiar la casa, acompañar las tareas escolares, orientar sobre las trayectorias educativas, cuidar a niños y a abuelas cuando están enfermos, acompañar los nacimientos y las muertes. Se trata de prácticas que hacen a la posibilidad de vivir, de habitar una vivienda agradable, de acceder a los aprendizajes, de recibir cuidados en distintas experiencias de la vida. El relato de Melisa recupera unos modos de organización colectiva para atender a una de las tareas de la sostenibilidad de la vida como es cuidar la higiene de la casa y describe una distribución que desoye los ordenamientos que cristalizan estas tareas en las mujeres. Cuestión que ella recupera como algo no ideal pero si lindo, que implicaba unos modos de arreglo colectivo dentro de su familia que corrían un poco los límites de una división sexual del trabajo doméstico y habilitaban otras distribuciones en relación a estas tareas. Modos de organización colectiva del trabajo doméstico que Melisa solo posteriormente entendió que *no era algo tan usual eso*, que era una construcción que su padre y su madre habían podido inventar. Las palabras de estas participantes dicen de unas prácticas centrales para afirmar la vida, sus posibilidades de persistir y desplegar horizontes y que sin embargo han sido significadas como residuales, como cuestiones privadas y sentimentalizadas que no tienen carácter político en las narrativas del contrato social y sexual (Pateman, 1995).

No obstante, como señalan Faur et al. (2012), las temáticas referidas al trabajo doméstico y de cuidados recogen un rico linaje de discusiones en los debates feministas. Las autoras señalan que crítica feminista ubicó la importancia política de estas cuestiones hacia la década de 1970 cuando en el abordaje de los temas de la economía abrieron visibilidad sobre los trabajos que ocurren en los espacios

domésticos. Entienden que tal visibilización supuso interrogar acerca de «qué se produce en el hogar y la conceptualización de esas tareas en el estudio de la relación entre los procesos sociales de producción y reproducción» (p. 13). Tales movimientos habilitaron un planteamiento fuerte: las esferas de lo privado y lo público, de lo doméstico invisibilizado y lo público productivo se hallan en profunda interrelación e interdependencia, por lo que eso que pasa en los hogares no es una cuestión del orden natural, sino que es de orden político. Faur et al. (2012) sostienen que estos debates fermentales hicieron énfasis en la división sexual del trabajo y en la desigualdad entre lo público-masculino-remunerado y lo privado-femenino,-no remunerado que resulta en la invisibilización de tareas que hacen posible el sostén de la vida. Faur et al. (2012) señalan que fueron los feminismos de corte marxista los que realizaron un aporte sustantivo para la comprensión de la relación entre reproducción humana y procesos de producción. Recuperan los aportes de Isabel Larguía y John Dumoulin, quienes desde la Cuba de finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970, introducen la categoría de trabajo invisible y señalan que son las amas de casa quienes:

...reponen diariamente gran parte de la fuerza de trabajo de toda la clase trabajadora. Sólo la existencia de una enajenante ideología milenaria del sexo impide percibir con claridad la importancia económica de esta forma de reposición directa y privada de la fuerza de trabajo (Larguía y Dumoulin, 1976, citado en Faur et al., 2012).

Estos trabajos, pioneros y latinoamericanos, se encargaron de expresar que el trabajador asalariado y su familia no se sostienen tan solo con los ingresos devenidos del salario, sino que se necesita cuantioso tiempo invertido en tareas domésticas y de subsistencia llevadas a cabo por «el ama de casa y demás familiares» (Larguía y Dumoulin, 1976, citado en Faur et al., 2012, p.16). Es decir, que la sostenibilidad de la vida en los contextos del contrato entre capital y trabajo necesita de otras muchas labores que resultan invisibilizadas y en las cuales: «El trabajo de la mujer quedó oculto tras la fachada de la familia monogámica» (Larguía y Dumoulin, 1976, citado en Faur et al., 2012, p. 18).

En este sentido, el posterior trabajo de Pateman del año 1995 haría hincapié sobre el carácter omitido del contrato sexual dentro del contrato social y la importancia del contrato matrimonial en la naturalización de las tareas domésticas por parte de las

mujeres, así como su importancia en el naciente capitalismo que inaugura el contrato del salario. Relativo a la cuestión de las tareas domésticas, Faur et al. (2012) recuperan la noción de Larguía y Domoulin (1976, citado en Faur et al., 2012), quienes indican su función para asegurar los tres sentidos de la reproducción social: biológica, de subsistencia de la fuerza de trabajo y la reproducción social propiamente dicha, que tiene por objetivo el mantenimiento del sistema social, lo cual implica los cuidados de los niños y las niñas y la transmisión de normas y valores.

Sin embargo, Faur et al. (2012) entienden necesario realizar algunas precisiones nutridas del amplio debate que suscitaron estas temáticas en los nortes y los sures del mundo. Las autoras señalan que fue necesario incorporar el papel del mercado en la reproducción social y también el papel de las instituciones y del Estado en tanto agente regulador de las prestaciones relativas al bienestar social. Trazan un devenir histórico y conceptual sobre el tema de los cuidados e indican que «el foco se ha ido ubicando en la noción de cuidado de las personas, alejándose de la idea de la “producción y reproducción de la fuerza de trabajo”» (p. 17). Desde esta perspectiva, plantea Faur (2014), el cuidado pasa a ser comprendido como «un elemento central del bienestar humano» (p. 18) por lo que su análisis se vuelve sustantivo e «mirar a la vida cotidiana desde los vínculos interpersonales y las relaciones cara a cara» (Faur et al., 2012, p. 19). Los cuidados, a su vez, poseen una marcada dimensión afectiva, de lazos personales y emocionales entre quienes cuidan y quienes reciben los cuidados (Folbre, 2008 y Daly y Lewis, 2000, citados en Faur et al., 2012), por lo que implican vínculos sociales, compañía, conversación, apoyo en cuestiones ligadas a la educación. Cuidar, plantean Faur et al. (2012), incluye una «dimensión afectiva y subjetiva, ya que el sentimiento de “ser cuidado” es también parte del cuidado mismo» (p. 20).

Los cuidados, entonces, se entienden como cuestiones fundamentales para el sostenimiento de la vida humana y sus entornos, trabajo que se ha feminizado, invisibilizado y apropiado en el contrato sexual y su división del trabajo. Si los cuidados son un asunto central para el sostenimiento de la vida ¿cómo construir unos modos de desarrollarlos que no impliquen su feminización, invisibilización y devaluación? ¿Cómo sostener la importancia de los cuidados sin caer en miradas esencialistas que ubican a las mujeres como quienes naturalmente tendrían unas disposiciones para ello?

Esteban (2017) señala la centralidad de la temática de los cuidados dentro de los debates feministas, a la vez que expresa la necesidad de algunos recaudos al respecto ya que puede conducir al sobredimensionamiento de la noción y a tratamientos descontextualizados y esencialistas. En este sentido, señala que algunos planteos de la ética del cuidado o del pensamiento maternal aluden «a una supuesta orientación ética y política específica de las mujeres, con unos valores asociados que habría que reconocer y universalizar» (p. 35). No obstante, sostiene Esteban (2017) desde un «enfoque materialista y no diferencialista de la atención, la responsabilización diferencial mujeres/hombres respecto al cuidado tiene que ver fundamentalmente con una división sexual estricta del trabajo» (p. 35) que conviene recordar.

Esteban (2017) vincula estas discusiones con los planteos de Fraser (1997) sobre políticas del reconocimiento y políticas de la redistribución. Esteban (2017) expresa que «podríamos ubicar el enfoque ético de los cuidados más en las políticas del reconocimiento, de la diferencia, de la identidad, mientras que el enfoque materialista y no diferencialista podría estar más relacionado con las políticas de la redistribución» (p. 36). La autora concuerda con los planteos de Fraser: reconocimiento y redistribución deben ir de la mano en las luchas feministas. Sin embargo, retoma los aportes de Saitua y Sarasola (1993) para señalar que actuar de modo ético lleva de suyo la libertad de optar y que por el contrario la depositación de los cuidados en las mujeres ha resultado de unas imposiciones basadas en unas abnegaciones femeninas supuestas y obligatorias.

Desde la perspectiva de este estudio se concuerda con los planteamientos de Esteban (2017) relativos a los riesgos de esencialización que implica pensar a los cuidados desde una ética femenina, y se entiende que tal ética es producto de unas relaciones históricas de dominación y subordinación que fija a las mujeres en un destino de cuidados maternalizados cercenando sus posibilidad existenciales. No obstante, se plantea que se hace necesario el reconocimiento político de los cuidados en tanto prácticas que son fundamentales para el sostén de la vida. En concordancia con Esteban (2017) y Faur (2020), este estudio sostiene la politicidad de los cuidados, en tanto prácticas sociales atravesadas por relaciones desiguales de género y clase. Sin embargo, entiende necesario situar a los cuidados como unas prácticas sociales y políticas llevadas a cabo por personas y comunidades que tienen la potencialidad

de contribuir a la afirmación y al sostenimiento de la vida, que en su persistencia y amorosidad resultan centrales para la posibilidad de unas vidas más justas y vivibles.

Las comunicaciones de Melisa, Fernanda, Flavia y Graciela dicen de unas acciones que se despliegan por parte de las maternantes y en las cuales los cuidados se proveen en los espacios domésticos, en los vínculos familiares, desde los quehaceres de las maternantes y que entran el cuidar, el educar y el curar. En las palabras de Melisa se expresa ese «estar ahí» de su madre cuando las hijas estaban enfermas o acompañando los aprendizajes escolares. En relación a esto último la relatante señala la importancia de estas acciones en su biografía, en su posibilidad de desarrollar unas trayectorias educativas y habilitar el acceso a la educación superior. Estas expresiones dicen de las relaciones entre el cuidar y el educar, señalan la importancia de esos actos de la presencia, cotidianos, invisibilizados y sin embargo sustantivos para la posibilidad de aprender, de acceder al conocimiento, de transitar por estos espacios de lo público que son las instituciones del saber. Si en el capítulo *Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades* quienes relataron hacían énfasis en esas palabras acuerdadas en las maternantes que a través de consejos señalaban la importancia de tener proyectos propios, de construir unas vidas más allá de los designios del matrimonio y la maternidad, en estas palabras de Melisa, Fernanda, Flavia y Graciela se hace hincapié en unas prácticas que tienen la importancia de proveer presencias y sostenes para habilitar la posibilidad de generar esos espacios propios y esos proyectos. Es decir, en estas comunicaciones se alude a unas prácticas concretas, estar ahí para hacer los deberes, brindar los insumos materiales necesarios para proseguir los estudios, generar orientaciones sobre las trayectorias educativas y buscar los modos de conseguir los apoyos materiales que permitan su ejecución. Los cuidados y la educación se presentan entramados como parte de una organización social que posibilita el desarrollo de unas vidas con mayor amplitud de horizontes, que ponen en relación los espacios domésticos y familiares con las posibilidades de habitar los espacios públicos donde se transmiten bienes culturales y conocimientos.

Sobre las relaciones entre educar y cuidar, Antelo (2009) entiende que «no solo no se oponen sino que se requieren mutuamente» (p. 118). El autor sostiene que los seres humanos venimos al mundo en condiciones de vulnerabilidad, por lo cual se hacen necesarios los auxilios de un otro que no se desentiende de la situación de indefensión, que está ahí, que responde a la vez que brinda signos para aprehender

la vida. Cuidar y educar se requieren mutuamente y ambas implican la responsabilidad hacia el otro, el no desentenderse de sus necesidades, el proveer herramientas para entender el mundo y transitar por la vida. En este sentido los cuidados expresados en las comunicaciones de estas relatantes indican la importancia de esos auxilios que no se desentienden de las necesidades y los deseos sino que por el contrario, hacen a unas políticas de la presencia y del involucramiento que orientan, proveen y buscan alternativas para que sea posible aprehender la vida.

Por otra parte, estas relaciones no pueden desprenderse de una historia de feminización de la labor de enseñar que va más allá de lo cuantitativo, sino que refiere a su asociación con una subjetividad femenina de paciencia, de entrega, de afectividad, por la cual figura de la madre y la maestra se solapan (Morgade, 2010). En las comprensiones de Argnani (2020), no se trata de oponer el cuidar y el enseñar en una relación dilemática que de modo recurrente subestima la acción del cuidar frente a la de enseñar, sino que, retomando a Morgade (2010), apunta que se trataría de politizar el «enseñar cuidando» en tanto tarea social que consiste en la «responsabilidad de enseñar a todxs, de construir lo común acompañando lo singular» (Argnani, 2020, p. 50).

De este modo, el enseñar y el cuidar tendrían que ver con una tarea social en la cual los seres humanos, en su inherente vulnerabilidad, necesitan de un otro que no se desentienda de la situación y que tome la responsabilidad de brindar signos para aprehender la vida, y que estas tareas se han construido desde lo social e histórico como femeninas. En este sentido, interrogar las relaciones entre el cuidar y el enseñar implica no desentenderse del aspecto político de estas relaciones. En los relatos expresados, estas acciones adquieren un sentido que hace a la habilitación de los espacios del saber, a la búsqueda de soluciones que permitan acceder a la formación que se desea, a la provisión material de los objetos necesarios para la escolarización. Se entiende que estas prácticas de cuidado asociadas a lo educativo están, como expresa Argnani (2020), ubicadas en una posición devaluada. Se plantea, sin embargo, que resultan centrales para que sea posible el educarse, el transitar por instituciones escolares, habitar los espacios públicos, atreverse a desear aprender algo en particular. En relación a esto, desde este estudio se plantea la importancia del reconocimiento de estos cuidados como prácticas políticas que tienen la potencia de alojar, afirmar y ampliar el abanico de las posibilidades de habitar el mundo.

Igualmente los relatos de Melisa y Graciela hacen énfasis en otras acciones del cuidado y la presencia que se entran con la asistencia a la salud en distintos momentos del ciclo de la vida. Estar ahí cuando estábamos enfermas, dice Melisa, mientras que Graciela alude al acompañamiento a los nacimientos y al sostén de los cuidados ante la convalecencia que antecede a la muerte. En el relato de Graciela, se destaca la posibilidad alojar a las vidas que vienen en camino y a los cuerpos en que se anidan como unas prácticas colectivas, en que cuidar es proveer una tribu que acompaña a los nacimientos y los primeros tiempos, en que estas tareas no quedan necesariamente ubicadas únicamente en quien gesta (Del Olmo, 2013). El cuidado de la vida incluye asistir estos comienzos y también los finales. En su evocación, Graciela dice de unas experiencias colectivas del cuidado que se realiza entre tías, primas, hermanas, que se organizan para estar allí junto a la abuela, que la cuidan en su enfermedad y ante la inminencia de la muerte. Los cuidados y el atendimiento de la salud se entienden de este modo como términos en relación y en el relato de Graciela adquieren una dimensión de organización colectiva.

Las relaciones entre cuidado y salud han sido objeto de debate por los estudios de género y los feminismos. Entre ellos los aportes de Esteban (2003), quien realiza una discusión sobre el tema de los costes del cuidado y sus relaciones con la atención de la salud, destacando la agencia de las mujeres en esta relación. Sostiene que los cuidados que se llevan a cabo en el ámbito cotidiano son sustantivos en la atención a la salud, que conllevan saberes sobre el tratamiento de la salud y la enfermedad y que establecen diálogos con las instituciones sanitarias que son relevantes para la atención de la salud de las personas. Sin embargo, plantea Esteban (2003), quienes realizan estas acciones no son consideradas expertas en ellas, sino que serán los discursos médicos los que detentan el atributo de la experticia. Las acciones de cuidado de la salud de los ámbitos comunitarios y familiares se significan desde estos discursos en su dimensión emocional por sobre su consideración como trabajo, lo cual «se traduce directamente en que dichas funciones así como los conocimientos que comportan no tienen igual reconocimiento social y simbólico que otros trabajos y saberes» (p. 70). De este modo, la autora entiende que en relación a los cuidados referidos a la salud de las personas las mujeres son entendidas como cuidadoras, «como intermediarias en el proceso de atención y cuidado, en lo que no sería más que una extensión de sus roles domésticos» (p. 70) sin considerarse nunca como expertas en temas de cuidados y salud. Al respecto, la autora entiende necesario

ampliar las investigaciones de corte cualitativo para abordar y reconocer las experiencias del cuidar y por otra parte «lograr que las mujeres sean consideradas expertas y no meras mediadoras en su función como cuidadoras» (p. 75). ¿Qué significa esto y cuál es su importancia?

Esteban (2003) entiende que los estudios acerca de lo sanitario presentan «un desajuste absoluto a la hora de valorar la importancia de las funciones asistenciales realizadas dentro y fuera del sistema, estando los cuidados sanitarios totalmente hipervisibilizados y reificados frente al resto» (p. 76). En tal sentido, a criterio de la autora, se trata de entender el peso que tiene el nivel de atención doméstico familiar, de las redes y organizaciones sociales en la atención de la salud. Esteban (2003) plantea que este nivel se caracteriza por su capacidad cuantitativa de respuesta a los temas de salud, la ausencia de la hegemonía médica y por realizarse en su mayoría por mujeres. No obstante, señala la autora, priman las investigaciones referidas a las instituciones sanitarias cuando se trata de abordar temas de salud y enfermedad, y son especialistas e instituciones de salud quienes poseen un influjo ideológico considerablemente mayor que otras poblaciones.

Estas contradicciones operan invisibilizando los procesos totales de la atención en salud, las conexiones y dependencias mutuas entre los ámbitos doméstico-familiares-comunitarios y las instituciones de salud para la asistencia a las personas. Más aún, Esteban (2003) plantea la descalificación que suele atribuirse a la atención a la salud no institucionalizada y experta. Al respecto, retoma los aportes de Menéndez (1990), quien entiende estas atribuciones descalificadoras en tres términos: como algo residual frente a la atención institucional, como fuente de problemas y riesgos, como un recurso de hecho en sociedades con grandes desigualdades y falta de acceso a los sistemas sanitarios. Sin embargo, esta explicitación de los argumentos descalificatorios omite, a entender de Esteban (2003), que en el nivel de la atención doméstica y comunitaria prima «lo que hacen gratuitamente las mujeres por la salud de los demás» (p. 77). Por lo tanto, a entender de la autora estas descalificaciones pueden ser comprendidas en términos de descalificaciones de género que ubican a las cuidadoras en una relación subordinada ante el poder médico e invisibilizan su función de curadoras; es decir, de agentes que aportan en los temas de salud y que, por lo tanto, poseen experticias al respecto. Al respecto, cabría preguntarse qué tan robustas deberían ser las instituciones sanitarias

para lograr prescindir de estas cuantiosas tareas de atención a la salud que se realizan en lo familiar y comunitario y que se hallan invisibilizadas y feminizadas.

Estos posicionamientos que dislocan salud de instituciones sanitarias y abren reconocimiento a las tramas vinculares que cuidan la salud ha sido abordado desde la perspectiva de la salud comunitaria anotando que el término cuidados es más abarcativo que el de atención a la salud (Stolkiner y Ardila, 2012) y que se compone de prácticas formales e informales que resultan sustantivas en los procesos de salud y enfermedad (Ceminari y Stolkiner, 2018). Cuidar la salud de una persona trasciende el intervenir desde un punto de vista técnico sino que trata de acciones que se prolongan en el tiempo, que involucran aspectos físicos y afectivos, relaciones interpersonales, que aluden a tratar con el sufrimiento y procurar su alivio, por lo cual es necesario ubicarlas como una cuestión central de reflexión y no como unas tareas subsidiarias y menores cuando de salud se trata (Ayres, 2009).

Los relatos de Melisa, Flavia, Fernanda y Graciela ubican a los cuidados como unas prácticas de la responsabilidad, del atendimiento, de la presencia y la amorosidad que se despliegan ante la inherente vulnerabilidad de la vida humana. Se trata de prácticas minimales e infinitesimales (Lazzarato, 2006a, 2006b) que tienen la potencia política de alojar la vida, de brindar signos para su comprender el mundo y herramientas para hacer algo con él y en él. Prácticas de la presencia que se despliegan en relaciones interpersonales, que están allí presentes cuidando la salud a lo largo del ciclo de la vida, que insisten en la potencia de afirmar la vida, que no se desentienden de la vulnerabilidad. En este sentido, ¿cuáles potencialidades políticas es posible leer en estas acciones que no solo atienden la vulnerabilidad inherente a la vida humana sino que afirman y sostienen la vida (Pérez Orozco, 2014) ante las biopolíticas de fragilización del orden patriarcal y capitalista? ¿Qué modalidades de cuidado se inventan en situaciones en que se asiste a la extrema fragilización de las condiciones materiales de existencia y la supervivencia está en juego?

7.2. Los cuidados: prácticas de la interdependencia

En la instancia grupal llevada a cabo bajo el cielo en torno a un diminuto fogón de velas encendidas, se produce el siguiente relato en la voz de Rita:

El padre de mis hermanos se va a vivir a España, por el 2003, 2004, eso de primero me voy yo para conseguir laburo y después los voy llevando. Nunca pasa, por un tiempo manda plata, después ya no. Es una ausencia densa, cargada de otras cosas, de promesas de salir, como un humo del cual nunca se habló mucho. Desde ahí con mi hermana nos tuvimos que hacer cargo de la casa. No sé si con esas cosas me fui volviendo feminista, pero yo sentía que algo no estaba bien. Me parecía injusta esa situación, ¿por qué no está el padre de mis hermanos haciéndose cargo acá? ¿Por qué estamos nosotras con mi hermana? Mi madre, con cuatro hijos, muy joven... y las dos hijas más grandes, viendo que la red que ella tenía en ese momento para sostener pila de situaciones éramos nosotras, las hijas, depositando en nosotras muchas tareas de cuidados como a edades muy chicas quizás, hoy pienso que éramos muy chicas para hacernos cargo de ciertas cosas. ¿Quién cuida a quién? Me acuerdo de las crisis, 2002, 2004, no tenía todavía los dos laburos y estaba fea fea la cosa. Siempre digo esto: ella se dio un tiempo para estar deprimida y estar en cama y ahí nosotros la sostuvimos a ella. Pero cuando decidió levantarse, se levantó. Se levantó con tremenda fortaleza y a mí me llamó siempre mucho la atención y siempre le admiré pila eso, hasta hoy. Nos pasaba ese espejo: gurises, podés estar mal un tiempo pero parate. Y para mí eso era re fuerte. Y siempre le admiré pila eso, hasta hoy. Nos pasaba ese espejo, podés estar mal un tiempo pero parate. Y para mí eso es re fuerte. Realmente lo siento como una enseñanza. Y a esto que iba de esos años, volvieron los trueques, no éramos católicos pero íbamos a la iglesia a ver quién tenía leche y llevábamos ropa usada y eso de decir, sí, estamos abajo, pero lo vivimos como muy dignity, ¿no? Acá nada de pobre pobre.

En la entrevista biográfica, Soledad expresa:

Cuando mi madre se divorcia de mi padre vuelve a la casa de mi abuela y ahí empieza una etapa muy dura de la vida de mi madre, porque empieza como una época de soledad. Primero porque se divorcia y queda a cargo de mí. Mi padre unos años desaparece como cuidador, después vuelve de una forma intermitente. Pero unos años cae todo en la responsabilidad de mi madre.

¿Cuáles interrogantes permiten abrir estos relatos que expresan Rita y Soledad acerca de los cuidados, las responsabilizaciones y los desentendimientos? Las

palabras de Soledad puntúan esa responsabilización de la figura materna y el término *intermitencia* alude a unos tiempos donde no quedan claras las frecuencias y dedicaciones previstas por parte de la figura paterna. La responsabilización por el sostén de la vida de la hija, en este relato, queda a cargo de la figura maternante. ¿Qué alcances tiene esta responsabilización? Al respecto, Pérez Orozco (2014) plantea que la responsabilización y feminización de los cuidados van más allá de las tareas materiales de la supervivencia, sino que se trata de «la responsabilidad misma de sostener la vida» (p. 179) y que en ellas «se localiza la responsabilidad primaria y/o última de garantizar que el conjunto encaje» (p. 179). Pérez Orozco (2014) entiende que la división sexual del trabajo en el sistema capitalista se asienta en unas éticas con fuerte dimensión sexuada y subjetiva. En este sentido, expresa que «construirse como hombre implica adherirse a una ética productivista y construirse como mujer hacerlo a una ética reaccionaria del cuidado» (p. 182). ¿Cómo se construyen estas adherencias y estas éticas? Al respecto, la autora entiende que lo masculino en los contextos del capitalismo «pasa por una construcción identitaria de sí para sí» (p. 182), en que el desempeño económico en el ámbito productivo mediante el empleo o el desarrollo profesional redundaba en reconocimiento, por lo cual: «Mirar para sí mismo es legítimo para los hombres» (p. 182). Sin embargo, distingue la autora: «La femineidad pasa en gran medida por una construcción de sí para los demás» (p. 182).

Estos planteos entran en concordancia con los expresados por Fernández (1989) respecto a la construcción de las subjetividades masculinas y femeninas entendidas en términos de ser para sí y ser para otro, de otro. Los varones tendrían el legítimo atributo de disponer de sí, las mujeres la obligación de disponerse para otros. ¿Qué consecuencias tiene esto en los distintos contextos del capitalismo? Pérez Orozco (2014) entiende que en los centros urbanos y en condiciones de bonanza supo albergar a la figura de la esposa y ama de casa que realiza las labores domésticas, pero que más tarde, con las transformaciones de los modos de producción capitalista, este «molde se ha ido deslizando hacia la súper mujer que llega a todo» (p. 183). En tiempos de crisis «significa hacer lo que sea para sacar a los suyos adelante: multiplicarse por mil para llegar a todo» (p. 183). ¿Cómo se proveen y se expresan los cuidados en contextos de profunda vulnerabilidad económica y al mismo tiempo en situaciones en las que los vínculos conyugales de la pareja parental se hallan disueltos?

Sobre esta última cuestión Fernández (1989) plantea que los pactos conyugales y sus narrativas de coexistencia y complementariedad invisibilizan las desigualdades y violencias implícitas y que los procesos de divorcialidad «ponen en evidencia el costado brutal que el mito invisibiliza» (p. 258), de modo que en numerosos casos esto significa despojos económicos para las mujeres así como desentendimientos de las responsabilidades económicas y afectivas de los varones respecto a la crianza de hijos e hijas. Es decir, que las apropiaciones subjetivas y materiales implícitas en el pacto conyugal (Fernández, 1989, 1993) se muestran con mayor claridad en su asimetría. En este sentido, la ruptura del vínculo conyugal y el desmoronamiento de las narrativas del amor, visibiliza las desigualdades denegadas y puede de modo recurrente expresarse en estos desentendimientos materiales y afectivos respecto de la crianza de hijos e hijas. ¿Qué significa eso en relación a las tareas de cuidado y que expresiones puede adquirir en contextos de precariedad material?

En ocasiones puede implicar el incremento del tiempo que la maternante dedica a resolver las tareas de cuidado, a la vez que el incremento de tiempo del trabajo remunerado a fin de compensar las ausencias de aportes económicos por parte de los progenitores. Al respecto, Jelin (2012) entiende que las «jefaturas femeninas» en hogares pobres han sido asociadas al fenómeno de la feminización de la pobreza y allí el «patrón de discriminación por género en la fuerza de trabajo y el peso de la responsabilidad doméstica de las mujeres indica que la situación de doble/triple responsabilidad de las mujeres pobres es socialmente inviable y moralmente incorrecta» (p. 66). También expresa que es necesaria una mayor investigación y labor normativa acerca de las relaciones de padres no convivientes con hijos e hijas, a fin de «asegurar los derechos y las obligaciones del caso, y la asunción de responsabilidades de cuidado por parte del padre» (p. 68).

Siguiendo estos planteos de Jelin (2012) y de Fernández (1989), la responsabilización en el sostén de la vida de hijos e hijas se muestra como un punto flaco dentro de los pactos de la conyugalidad, en todo caso un punto que no está plenamente asegurado, y que en los casos de disolución del vínculo se expresa en la crudeza de los desentendimientos, en las intermitencias de la presencias de las figuras parentales

En aquel relato de Rita que restalló entre las penumbras de las velas encendidas, la voz tenue, por momentos al punto del quiebre, pero sin quebrarse, conmovió la

escucha de la investigadora. En su experiencia, compartida allí, se habló de la precariedad extrema de quienes son pobres en un momento de profunda crisis económica, cuando se pone en entredicho la supervivencia material y simbólica de las personas y se producen fragilizaciones que atacan el entramado de los vínculos y el bienestar singular y colectivo. Rita sitúa su relato en el contexto de la crisis económica y social a partir del estallido financiero que en Uruguay tuvo lugar en el año 2002, si bien fue producto de un proceso de desapropiación de derechos que en la década de 1990 profundizó las brechas de desigualdad entre distintos sectores sociales. Se trata de una narración singular y social, en la cual ella sitúa unas experiencias del entramado cercano, entre una maternante y sus hijos e hijas. Rita habla del esposo de su madre que se exilia con la promesa de reunión familiar en otro contexto entendido como promisorio ante el actual. El relato de Rita es también del exilio económico que vuelve a los pobres de nuestras regiones migrantes en el norte. Rita dice también de la ruptura de esta promesa y de lo que pasó después:

Desde ahí con mi hermana nos tuvimos que hacer cargo de la casa. No sé si con esas cosas me fui volviendo feminista, pero yo sentía que algo no estaba bien. Me parecía injusta esa situación, ¿por qué no está el padre de mis hermanos haciéndose cargo acá?

El relato de Rita alude a la experiencia de la precariedad económica: *volvieron los trueques, no éramos católicos pero íbamos a la iglesia a ver quién tenía leche y llevábamos ropa usada*; de esas jornadas extremas de trabajo remunerado que implica a algunos grupos sociales sobrevivir en el sistema capitalista *no tenía todavía los dos laburos y estaba fea fea*; de las fragilizaciones subjetivas que se producen a partir de estas destructividades *ella se dio un tiempo para estar deprimida y estar en cama*. Violencias sistémicas a entender de Butler (2020a) dado que su comprensión trasciende las miradas dicotómicas centradas «en dos figuras, una que golpea y otra que recibe el golpe» (p. 14) sino que remite a un «campo de fuerza de violencia» (p. 21) donde actúan distintos poderes. Butler (2020a) se pregunta si tenemos algo que decir ante las violencias y si es inevitable que suceda. Señala como las retóricas de la defensa propia legitiman la violencia en aras de la preservación y omiten dos preguntas. La primera sobre las razones que tendrían esos otros para ejercer la violencia de la cual cabría defenderse en defensa propia. La segunda acerca de quién es ese yo que se recorta «de otros, de la historia, del territorio y de otras relaciones decisivas» (p. 21). A entender de la autora en estas omisiones se expresa la ética

egológica e individualista implícita en la violencia y se niegan las relaciones de interdependencia que nos constituyen.

¿Qué invenciones son posibles para afirmar la vida en estos contextos de violencias que entraman desigualaciones de género y clase y producen fragilizaciones extremas? Rita habla de entramar los cuidados, de habitar las posiciones de cuidar y recibir cuidados, de afirmar la vida alojando su vulnerabilidad brindando unos cuidados colectivos que la sostengan y fortalezcan para que pueda ser vivida de pié, *nosotros la sostuvimos mucho a ella, pero cuando decidió levantarse, se levantó. Se levantó con tremenda fortaleza.* Rita dice de resistir a las violencias desde la dignidad, en los entramados comunitarios de la economía del trueque en el Uruguay de esos primeros años del siglo XXI que se organizaron para el sostenimiento de la vida (Pérez Orozco, 2014) en esa situación de amenaza de la supervivencia material a partir de los despojos realizados por el sistema capitalista.

En este relato los cuidados se presentan como unas prácticas de lo colectivo que se empeñan en entramar la vida para hacerla posible, para afirmarla cuando está en riesgo de ser desechada. Se trata de unas prácticas en que se hace fuerza contra las violencias que persisten en fragilizar y entristecer la vida. Dice de la necesidad de inventar unas prácticas del cuidado que a partir del reconocimiento de la vulnerabilidad insistan en oponerse activamente a las fuerzas de las violencias que bregan por aniquilar numerosas vidas. Rita expresa sobre las fuerzas de las interdependencias colectivas que son necesarias para el cuidado de la vida, entre ella y sus hermanes y su madre, con los otros en el espacio comunitario de los trueques donde se trata de intercambiar a partir de lo que se necesita y no se posee y desde lo que se está en disposición de dar.

¿Qué importancia tienen estas acciones colectivas en que las personas se organizan para cuidarse y para cuidar a otros? ¿Qué potencias políticas expresan? La violencia, entendida desde la perspectiva de Butler (2020a), es un ataque a los entramados vinculares. ¿Qué acciones de resistencia e invención son necesarias para cuidar el sostén de los vínculos sociales en un orden capitalista despliega como una de sus biopolíticas más insistentes la producción de soledades (Fernández, 2009)?

En principio, plantea Butler (2020a) se trascender la lógica egológica de la violencia que entiende al «cuerpo como umbral» (p. 31) para entenderlo en un sentido interrelacional e interdependiente. Tal posibilidad implicaría una organización social igualitaria en la distribución de los bienes y las condiciones para habitar el mundo. Sin

embargo, indica la autora, las desigualdades realizan distinciones entre unas vidas y otras, por lo cual se «distinguen a algunas vidas como desproporcionadamente más vivibles y más dignas de ser lloradas que otras» (p. 31), es decir que «nos encontramos con formas de poder que establecen el valor desigual de las vidas al fijar su capacidad desigual de ser lloradas» (p. 32).

El relato de Rita resalta la importancia de la interdependencia y de la insistencia en el sostén de la trama, en la afirmación de la vida justo ahí cuando las vidas están en riesgo de convertirse en descartables. Se plantea su valor como práctica que desde lo infinitesimal y singular tiene la fuerza de acompañar a quien cae en la tristeza profunda y a su vez de asistir a la recuperación de la fuerza. En el relato de Rita, estas prácticas de cuidados mutuos se entienden en términos de *enseñanza* que expresa la posibilidad de sobreponerse a condiciones de violencia e injusticia que fragilizan la vida. En este sentido, se plantea el valor político de unas prácticas que a pesar de las injusticias y violencias producidas por la alianza entre patriarcado y capitalismo, tienen la potencia de *tratar de construir una vida gratificante en la medida de lo que podía y con lo que tenía* como relata Soledad o que *pasa ese espejo, podés estar mal un tiempo pero parate* como expresa Rita. ¿En qué sentido estas prácticas adquieren valor político?

En su discusión acerca de la violencia, Butler (2020a) defiende las políticas de la no violencia en tanto «afirmación física de las reivindicaciones de la vida» (p. 39), en el caso por ejemplo en que «se las abandona a formas irreversibles de precariedad» (p. 39) y entiende que estas acciones «participan de una forma de persistencia que tiene el potencial de derrotar uno de los objetivos rectores del poder violento: considerar que aquellos que están en los márgenes son desechables» (p. 39). En este sentido estas acciones tratan «de la misma reivindicación de una vida vivible cuya pérdida merece ser lamentada» (p. 40).

De este modo es posible sostener que una vida vivible es una vida dueñable, es decir cuyo padecimiento y pérdida no caiga en la indiferencia. Por lo tanto, implica otros y otras con quienes vivir esa vida en relaciones de interdependencia. Asume que su posibilidad de ser vivible tiene que ver con unas condiciones igualitarias de habitabilidad y eso es indisociable de la distribución justa de ciertos bienes. Si una vida vivible es pasible de considerarse una vida justa: ¿Qué prácticas tienen el potencial de contribuir a hacerla vivible cuando las violencias de las desigualdades

hacen carne en una vidas que se ven ante el riesgo de ser descartables? ¿Qué valor político tienen las prácticas de la solidaridad ante la vida no vivible, la vida precaria?

7.3. La solidaridad: el cuidado ante la adversidad

Desde su experiencia militante nutrida en múltiples e interconectadas luchas, feministas, sindicales y territoriales que se comparte con mujeres y vecines de los barrios de la periferia montevideana, Ava relata acerca de unas acciones cotidianas, recurrentes, colectivas que inscribieron legados acerca del carácter político del cuidar, de la importancia de su presencia para sostener la vida en los aspectos materiales y simbólicos. En el contexto de una entrevista biográfica ocurrida en su casa una mañana húmeda de julio del año 2022, Ava expresa las siguientes evocaciones situadas en una localidad de la Región Este del país:

Mi bisabuela por parte de madre, una señora pobre, bajita, muy tierna conmigo pero muy aguerrida si tenía que cuidarnos, siempre dando para todo el mundo, como tener el gesto con nosotros que no teníamos casa, de darnos ese espacio para que construyamos en su terreno. Yo quiero que tengan casa, decía. Siempre alimentando a los gurises del barrio, era zarpado, una casa donde había comida para compartir. Tenía un compañero que pasaba por mi casa y decía, “voy al pueblo”, nosotros siempre vivimos en la ciudad, pero ellos estaban acostumbrados como antes vivían en el campo decían así. “Voy al pueblo, ¿precisan algo? No, le decía mi madre, y él decía “entonces traigo frutas y papas, siempre tiene que haber fruta, y con papas siempre se hace algo”. La mayoría de las veces no le pedíamos nada pero estaba ahí él que también me guardaba una alcancía con mis monedas. Son formas de cuidado que están así como muy presentes y que te ponen en otro lugar del mundo y que agradezco que hayan estado. Después, mis tías, las hermanas de mi padre también, son tremendas referencias de vida, trabajadoras, cuidaban a mis primos, me encantaba compartir con ellas, siempre tenían algo rico para comer y estaban ahí cuando la gente las necesitaba. Me acuerdo que mi padre se quebró la tibia y el peroné en un trabajo en negro y entonces no tenía cobertura social. Estuvimos 6 meses con mi padre sin trabajar y era el único ingreso de la casa. Y esos 6 meses mis tías se organizaron entre ellas para mantenernos, hacían una vaquita en común y

todos esos meses vivimos de lo que ellas nos ayudaron. Después eso mismo lo replicaron cuando nació mi hijo, yo tampoco tenía trabajo, estaba en un llamado que iba a entrar en unos meses y la circunstancia fue bastante oscura. Ellas volvieron a hacer lo mismo, se juntaron, juntaron plata, vinieron, me la trajeron y yo pude vivir con esa plata durante mucho tiempo.

¿Qué dicen las palabras de Ava sobre estas prácticas de cuidado en las cuales insiste la solidaridad? El relato de Ava refiere a unas prácticas del cuidado, infinitesimales e insistentes en no desentenderse de las posibles necesidades de unos otros, de hacerse presente por si acaso, de aproximarse y disponerse hacia el encuentro con la vulnerabilidad del otro. Acciones en que se trata de estar ahí, de preguntar si se precisa algo, de ofrecer los alimentos que no pueden faltar y con los que siempre se puede hacer algo. En la comprensión de Ava, estas acciones del cuidado tienen la potencialidad de posicionarte *en otro lugar del mundo*. No se trata de pensar que estas acciones minimales, insistentes, anónimas tengan el poder de neutralizar los mundos de la injusticia del sistema capitalista, más bien se busca sostener su potencialidad para inventar otros modos de estar en el mundo. Modos en los que quepa la oportunidad de unas vidas en que se pueda contar con otros, en que cabe la posibilidad de compartir lo que se tiene.

Son prácticas de amorosidad y defensa, *una señora pobre, bajita, muy tierna conmigo pero muy aguerrida si tenía que cuidarnos* y también de la organización colectiva, *mis tías se organizaron entre ellas para mantenernos, hacían una vaquita en común*. Implican que las personas se reúnan y que decidan hacer algo ante la vulnerabilidad de les otros producto de las vulnerabilizaciones del sistema capitalista. En el relato de Ava, las acciones de estas tías trabajadoras y organizadas adquiere el rango de referencia, de algo valioso que merece ser reconocido y agradecido, porque hace a que la vida sea posible de ser vivida en unos contextos de desapropiación de los medios materiales necesarios su sostén. Prácticas colectivas de organización acuerpadas en unas tías que en dos generaciones se hacen presentes para afirmar la importancia de cuidar y sostener la vida cuando el riesgo de precarización por la ausencia de salario se vuelve acuciante. ¿Qué implica no tener salario para sostener la materialidad de las necesidades en el capitalismo de las periferias?

Pérez Orozco (2014) entiende que «la relación salarial define el espacio socioeconómico que cada quien habitamos» (p. 95). La autora sostiene que, restando la escasa proporción de personas que viven de sus rentas, la gran mayoría percibe

sus ingresos del salario, y aclara que esto incluye a quienes trabajan por cuenta propia y no solo quienes venden su fuerza de trabajo en la figura del empleo. Esta desigualdad implica que una pequeña minoría puede «convertir sus vidas en las dignas de ser rescatadas, mientras que la vida del resto se deriva al terreno del "apáñatelas como puedas"» (Pérez Orozco, 2014, p. 116). La autora indica que en los capitalismos de las últimas décadas del siglo XX y principios del siglo XXI se profundiza la tendencia a socializar riesgos de los procesos de acumulación del capital y a reprivatizar los riesgos en los procesos de sostenibilidad de la vida.

Los procesos de ajuste, «políticas austericidas» en términos de Pérez Orozco (p. 117) erosionan la posibilidad de las garantías colectivas para el sostén de la vida así como para el afrontamiento de riesgos tales como un despido, una separación o una enfermedad, quedando todo esto «bajo responsabilidad de cada quien con los medios privadamente disponibles» (p. 117). En este sentido, numerosas vidas se encuentran bajo la amenaza de convertirse en «vidas sobrantes» (p. 124), es decir «vidas enteras que no son rentables» (p. 126) y que, por lo tanto, pueden ser desechadas.

Estas violencias, estos ataques a la sostenibilidad de la vida, se anclan a entender de Pérez Orozco (2014) en las concepciones fundantes del orden capitalista sobre lo humano que lo definen desde lo productivo, es decir dedicado exclusivamente al trabajo remunerado. Pérez Orozco (2014) nombra a esta ficción en términos de «*trabajador campeón*: aquel que solo importa en la medida en que se incorpora al proceso productivo. No tendría responsabilidades de cuidado y su salario sería suficiente para satisfacer sus necesidades y deseos. Este ser humano, base ontológica del sistema capitalista, no pasaría de ser una ficción, ya que «alguien se ha hecho cargo de él cuando era niño, lo hace cuando enferma, lo hará cuando envejezca; de alguna manera gestiona su regeneración diaria, tanto corporal como emocional» (p. 168).

En concordancia con los planteos de Pérez Orozco (2014) Butler (2020a) entiende que estas ficciones del pensamiento político liberal se hallan en estrecha relación con las violencias sistémicas que dejan «innumerables grupos de gente librada a la muerte» (p. 32) por la falta de acceso a los bienes necesarios para vivir. La autora presenta a la figura de Robinson Crusoe para caracterizar esta ficción, y puntúa su condición masculina y adulta en que autosuficiencia y soledad son «una consecuencia de su condición natural» (p. 46). En relación a esta historia de autosuficiencia y soledad, la autora entiende que «no comienza en el origen, sino en medio de una

historia cuyo momento de apertura *no* va a ser contado» (2020a, p. 52). Es decir, expresa Butler (2020a) «que no ha sido nunca niño, como si nunca se lo hubiese cuidado, nunca hubiera dependido de sus padres, de relaciones cercanas o de instituciones sociales para sobrevivir, crecer y (presumiblemente) aprender» (p. 52). La dependencia, sostiene Butler (2020a), se borró en este relato ficcional de modo tal que se lo presenta desde el inicio como capacitado para asumir las gestiones de la vida como si nunca hubiese sido cuidado y apoyado. En este sentido, expresa la autora, la ficción fundante del pensamiento político liberal «no es una *tábula rasa* sino una *pizarra borrada*» (p. 53) que omite la condición fundante de dependencia y la interdependencia en los procesos de individuación, y sostenimiento de la vida. En la perspectiva de Butler (2020a), la ausencia de los entramados relacionales enfrenta al ser humano a la vulnerabilidad, el «quedar desposeído, abandonado o expuesto a situaciones que pueden resultar invivibles» (p. 62).

Entonces, ¿qué valor político pueden tener para los feminismos unas acciones de organización que están ahí, que no se desentienden, que se solidarizan ante la vulnerabilidad del otro? ¿Qué resistencias y que invenciones es posible leer en estas prácticas del entre «que no se realiza nunca en soledad; se compone con otros, entre-otros, entre-muchos, entre-algunos» (Fernández, 2007, p. 11) y que esfuerza unas «voluntades en acto de hacer de nuestras vidas mundos mejor habitados» (Fernández, 2009, p. 30).

Desde la perspectiva de este estudio, se trata de situar la politicidad de estas prácticas de cuidado que bregan por alojar y sostener la vida, que procuran defenderla ante las violencias que tienen el poder de precarizarlas, hacerlas invivibles, descartarlas. Se trata de unas prácticas que, aún inventadas en ese campo de fuerzas de la violencia que posee el poder de desigualar, fragilizar y aislar, persisten en cuidar las vidas justo cuando no hacerlo sería descartarlas. Si las vidas no por ser posibles son ciertas y no salen adelante si no se cuidan, como plantea Pérez Orozco (2014), ¿qué prácticas contribuyen a la posibilidad de una vida vivible aún en el contexto de las violencias e injusticias del orden capitalista y patriarcal?

Al respecto, Butler (2020b) realiza algunas discusiones sobre la noción de *vida vivible* y sus relaciones con la duelo y la justicia. La autora plantea que la llorabilidad está desigualmente distribuida y que, por lo tanto, algunas muertes violentas producen la expresión pública del duelo, mientras que otras, suelen permanecer en la invisibilidad. Desde la perspectiva de la autora, estas muertes

violentas e invisibilizadas, no duelables, han carecido del derecho «de aspirar a una vida vivible y despojada de violencia» siendo «víctimas de una injusticia radical» (p. 40). En este sentido, esas vidas no llorables han sido construidas como consideradas sin el derecho a una vida digna, vivible, y, por lo tanto, su muerte no merece la dignidad del duelo público. Butler (2020b) entiende que las vidas duelables y las no duelables se constituyen a partir de desigualdades sociales (de clase, de raza, de género) por las cuales hay unas vidas que importan (y por lo tanto son dignas de ser lloradas en forma pública), mientras que otras han sido despojadas del atributo de ejercer el derecho a tener una vida digna y, por lo tanto, sus muertes no importan. En sus palabras expresa:

Pues sí una vida se considera carente de valor, si una vida puede destruirse o hacerse desaparecer sin dejar rastro o consecuencias aparentes, eso significa que esa vida no se concebía plenamente como viva y, por tanto, no se concebía plenamente como llorable. (Butler, 2020b, p. 41)

En este sentido, llorar públicamente unas muertes que no han conocido en su vida el derecho a una vida debe entenderse como una acción política que precisamente restituye dignidad a esas vidas dueloando públicamente sus muertes. Implica en términos de Butler (2020b) “«que esas vidas eran valiosas, que deberían haber tenido la oportunidad de vivir» (p. 42) y que su pérdida por medio de la violencia es una injusticia. En este sentido, la autora recupera las acciones de los feminismos y entre ellas el *Ni una menos* en tanto lucha colectiva «una solidaridad entre las vivas» (p. 51) que afirma «que no perderán una más entre sus filas» (p. 50) Por lo tanto, no se trata de entender a la llorabilidad, plantea Butler (2020b), solo como una cuestión de duelos una vez que las vidas han sido violentamente destruidas, sino que:

...la llorabilidad es operativa aún en vida: es una característica atribuible a las criaturas vivas que define su valor dentro de un esquema diferencial de valores, e influye directamente en el trato justo e igualitario que dispensamos o no a los distintos grupos en sociedad. (p. 54)

De este modo, sostiene Butler (2020b) violencia y desigualdad son términos en relación y hacen a valoraciones desiguales sobre el valor y la legitimidad de unas vidas sobre otras y del derecho de vivir una vida vivible. ¿Qué se necesita para que una vida sea vivible, digna y deseable de ser vivida? O en términos de Pérez Orozco (2014),

¿qué condiciones son necesarias para el «sostenimiento de las condiciones de posibilidad de vidas que merecen la pena ser vividas»? (p. 88). Desde la perspectiva de Pérez Orozco (2014) se trata de correr del centro de las preocupaciones a los mercados y colocar la pregunta acerca de cómo se sostiene y cuida la vida. La autora entiende que este descentramiento habilita la interrogación por la cotidianeidad de la vida, como tienen lugar los bienestares y malestares, qué vidas son cuidadas y quiénes las cuidan, porque que «la vida cuidada y sostenida no flota en el limbo» (p. 103) sino que está encarnada en personas concretas con afectos y desafectos. Prácticas del cuidado y el sostén de la vida en unos contextos capitalistas en que «esa vida vivible está bajo amenaza» (p. 104), porque los procesos de acumulación capitalista ponen en riesgo sus procesos de sostenibilidad.

En este sentido, las palabras de Ava y su referencia a estas acciones del cuidado y la solidaridad son pasibles de ser leídas como acciones que encierran un sentido político: el de sostener la vida cuando esos procesos de fragilización producto de la acumulación capitalista, la ponen en riesgo, la amenazan y la ponen en riesgo de convertirla en no vivible. En su experiencia y en su memoria, esas acciones trascienden las dimensiones materiales, sino que se despliegan en unas prácticas de la presencia, de la disposición a alojar las necesidades y las vulnerabilidades, del atendimento a los desamparos. En su relato, tienen la potencia de posicionar a las personas de otro modo en el mundo, de inventar en forma acontecimental la posibilidad de otros mundos posibles que interpelan en su minimalidad las violencias de la desigualdad y su lógica individualista de apañarse como se pueda. Se trata de unas prácticas de la intervención, de la acción que se inventa en situación para no desentenderse de los daños de la violencia. Se trata de unas prácticas de la no indiferencia que ponen el cuerpo ante lo injusto que sucede ante nuestros ojos.

7.4. Cuidar y defender la vida. Por unas prácticas de la no indiferencia

En las entrevistas biográficas realizadas con Fernanda y con Mayte se escuchan relatos de experiencias que permiten abrir interrogación sobre unas prácticas de la intervención y del involucramiento que expresan el atendimento ante situaciones que

pueden conllevar violencias o que las despliegan. Se trata de acciones que se realizan en espacios públicos y en las que se desea establecer unos límites que defienden y cuidan la vida. Al respecto, Fernanda recupera el territorio de barrio como un espacio donde suceden violencias e injusticias a puertas cerradas y en la calle y ante las cuales entiende es necesario hacer algo:

Fue tan jodido, mi familia presencié el femicidio, yo no estaba, ahí frente a mi casa, mi madre agarró a los hijos para que no vieran cómo mataban a la madre. Mi hermano porque fue el único de ahí de la vuelta que se metió, porque el tipo estaba con una cuchilla y había toda una ronda. La mujer agarrada a una columna pidiendo agua, que se moría y mi hermano no aguantó y se le fue arriba al tipo y el tipo se fue contra mi hermano. La mató ahí, la tercera puñalada la liquidó y los milicos en la esquina esperando que se calme la cosa para actuar. Y después tantas otras vecinas, que caminaban mirando para abajo, que sabías que el tipo les pegaba, que no pueden salir de la casa. Fue todo un proceso, después empecé a escracharlos, claro que lo siguen haciendo, pero ya no es como antes que cualquiera podía pegarle a la novia en una esquina y nadie se metía. Por lo menos ahora se genera eso que las personas se animan a meterse, no todas, pero se animan. Mi madre era así, es así, cuando les pegan a los niños en la calle, me acuerdo que ella iba y se metía, la quedaban mirando, pero no le importaba nada.

Animarse a meterse, no hacer como si nada cuando cualquiera podía pegarle a la novia en una esquina y nadie se metía o cuando se sabe de tantas otras vecinas, que caminaban mirando para abajo, que sabías que el tipo les pegaba, que no pueden salir de la casa. No desentenderse, sino intervenir, denunciar, empecé a escracharlos. En el relato de Fernanda las violencias patriarcales se expresan en su crudeza, en los golpes y los femicidios y en las indiferencias y negligencias de los poderes públicos, los milicos en la esquina esperando que se calme la cosa para actuar. Ante estas indiferencias ante la violencia que a puertas cerradas o a la vista de todos se despliega contra los cuerpos de las mujeres y los niños, Fernanda recupera en su comunicación, la importancia de desobedecer el no te metas, de no hacer como si nada, de animarse a intervenir para expresar que esas violencias y sus daños son injustas, que esas vidas importan y que no nos es indiferente su sufrimiento y su pérdida.

En otra entrevista biográfica, realizada con Mayte, se expresan las siguientes experiencias en que ella evoca las acciones de su maternante en el cuidado de espacios de lo privado y de lo público:

Para habitar los espacios todos ella era muy consecuente, siempre buscando llevar la ética libertaria a lo cotidiano. Recuerdo cosas muy tajantes de ella, “en mi casa no está permitido que entres de tal o tal manera porque hay niñas, por tal cosa...” o “no estas cosas, estos chistes que estás diciendo en mi casa no”. Y ahí era como un parate, pero no desde lo moral. De hecho fue la primera que empezó a hablar en mi casa de poder hacer espacios cuidados en los toques que organizaban mis viejos para difundir el veganismo dentro de la movida anarco punk. Hacían una primera convocatoria a una asamblea y llegaban bandas de todas partes, gurises del punk roto, borrachos, sexo drogas rock and roll y ahí la primera práctica era que ellos tenían que llegar a las reuniones con alimentos no perecederos, después eso o se donaba o se hacía una olla popular vegana o se cocinaba para hacer finanzas en el toque. Y ahí todo un trabajo con ellos: dentro del toque no se podía consumir alcohol. Para que de repente si iban gurisas que no eran niñas pero tenían 16 o 17 no estuvieran expuestas a mucha locura o todas las prácticas de mierda que tienen que ver con el consumo y también porque mi hermana y yo íbamos a estar ahí y ella iba a estar ahí.

Desde unas luchas feministas que se expresan en la potencia de la multitud (Fernández, 2021) y se despliegan en fiestas que se nombran feministas, Mayte recupera estas prácticas que establecen interdicciones, *era como un parate, no desde lo moral*, sino desde desde el compromiso con la invención de *espacios seguros* que permitan el disfrute de los cuerpos sin admitir violencias. En las luchas feministas se hacen fiestas y en ellas se establecen criterios de autocuidado, no desde lo moral, sino desde los acuerdos colectivos que consensuan en la necesidad de no admitir lo inadmisibile. En estas disposiciones que se discuten, se escriben y se leen cuando comienza una fiesta, los feminismos insisten en establecer la necesidad de unas regulaciones que cuiden la disposición de sí en el encuentro colectivo. De este modo se escucha en estas instancias que no serán permitidas actitudes odiantes y trasnsodiantes, que no se tolerarán acosos ni abusos, que quien sufra alguna de estas violencias tendrá el apoyo de les otros para defenderse, que la persona que perpetre estas acciones violentas será invitado a retirarse del evento.

Desde un presente feminista que inventan otros modos de ver sobre las violencias, sus invisibilizaciones, su perpetuación y naturalización, los feminismos de las Alertas en Uruguay corearon desde el inicio: «Señor, señora, no sea indiferente, se mata a las mujeres en la cara de la gente». En las evocaciones de Mayte se relatan unas prácticas del cuidado que dicen de la necesidad de establecer límites ante algunos

comportamientos potencialmente violentos y destructivos, «*en mi casa no está permitido que entres de tal o tal manera porque hay niñas, por tal cosa...*» o «*no estas cosas, estos chistes que estás diciendo en mi casa no*». En las experiencias de hacer lo colectivo que Mayte recupera de las acciones de sus padres, el cuidado incluye la dimensión consensuada y colectiva de lo que sí y de lo que no en *a una asamblea* donde se animaba a la cocina colectiva y se establecían ciertos límites, *dentro del toque no se podía consumir alcohol. Para que de repente si iban gurisas que no eran niñas pero tenían 16 o 17 no estuvieran expuestas a mucha locura o todas las prácticas de mierda que tienen que ver con el consumo y también porque mi hermana y yo íbamos a estar ahí y ella iba a estar ahí.*

Desde estos relatos de la experiencia evocada en las comunicaciones de Fernanda y Mayte, los cuidados expresan su politicidad en el poder de afirmación de unas prácticas que no se desentienden de las violencias que tienen el poder de atacar la vida. Plantean, por el contrario, unas posiciones de involucramiento, de desobediencia a los mandatos de la indiferencia del no te metas. Sostienen que cuidar la vida incluye defenderla, establecer consensos para que las violencias no se naturalicen y perpetúen, para que quepa la posibilidad de no quedar en soledad frente a ellas.

Desde esta perspectiva y tomando los aportes de Butler (2020a, 2020b), se trata de entender a los cuidados como unas prácticas afirmativas y colectivas de la no violencia que ejercen con fuerza el «proteger la posibilidad de seguir viviendo y buscando unas condiciones vivibles guiados por ese potencial radical que se actualiza en relación con los otros» (Butler, 2020b, p. 63). En este sentido, es necesario incorporar este aspecto relacional de los cuidados que se realizan desde la interdependencia y la vulnerabilidad en que vivimos y morimos para apelar a construir modos sistemáticos y colectivos del cuidado de la vida.

En las evocaciones de Melisa, Flavia, Fernanda, Graciela, Rita, Ava, Fernanda y Mayte, las alusiones a los cuidados dicen de la importancia de unas políticas de la presencia, del estar ahí para alojar la vulnerabilidad del otro y desplegar unas acciones políticas de la amorosidad, del involucramiento y la no indiferencia. Incluyen brindar signos para aprender y aprehender el mundo, cuidar de los cuerpos y su bienestar a lo largo del ciclo de la vida; inventar prácticas que en su interdependencia permiten cuidar a quien cae para ayudarlo a levantarse y después poder mirarse en ese espejo que devuelve, que sí, que es posible caer y levantarse si hay un entramado

sosteniendo la vida. Dicen de la potencia colectiva de las prácticas de la solidaridad que interpelan el apañarse como puedas y en soledad, para insistir en hacerse presentes ante la adversidad y que si bien no tienen el poder de transformar los órdenes de la injusticia y desigualdad, habilitan la posibilidad de estar de otro modo en el mundo. Permiten la recuperación de unos sentidos del cuidado como unas prácticas de defensa de la vida que incluyen el intervenir ante la violencia para que las vidas por ella maltratadas sean duelables. Habilitan pensar que cuidar implica unas prácticas colectivas de la interdicción de la violencia que contribuya a inventar espacios de convivencia con mayor seguridad, donde no sean permitidas acciones ofensivas que lastimen a las personas.

Desde la perspectiva de este estudio, se sostiene la profunda politicidad de estos actos del cuidar, del sentido político de su amorosidad y de la necesidad de su reconocimiento como acciones minimales e insistentes en afirmar la vida en unos contextos capitalistas y patriarcales que se afanan en hacer invivibles numerosas vidas. De este modo, la apuesta por los cuidados, desde una posición feminista en estos contextos, tiene que ver entenderlos como unas prácticas que si bien no tienen el poder de transformar los órdenes de injusticia y desigualación, tendrían la potencialidad de proponer otros mundos posibles (Lazzarato, 2006a, 2006b) donde quepa la oportunidad de contribuir a unas vidas vivibles. Unos ejercicios con la fuerza de la no violencia (Butler, 2020a) que insisten en hacer la vida vivible, aún en condiciones de profunda injusticia.

VIII. Consideraciones finales

Este capítulo se constituye como cierre y apertura de esta investigación. Retoma los objetivos de la investigación y discute los análisis realizados en relación a la noción de vida vivible. Presenta algunos puertos a los que llega este estudio y abre interrogantes hacia futuras investigaciones. Se organiza en dos apartados: Discusiones para una vida vivible y Conclusiones.

8.1. Discusiones para una vida vivible

Este estudio se vertebró en base a una pregunta: ¿Qué palabras y que prácticas de las figuras maternantes entienden los hijos feministas en términos de legados políticos? Es decir, desde un presente en que se habitan unas posiciones políticas feministas, ¿cómo se entienden estas acciones y qué valor político podrían adquirir desde sus procesos de subjetivación política feminista? Estas interrogantes fueron la semilla desde la cual se desplegaron lecturas, se trazaron objetivos de investigación, se realizaron opciones metodológicas y se analizaron los relatos cosechados.

De este modo, el objetivo general se definió en términos de exploración de relaciones entre procesos de subjetivación política feminista y experiencias biográficas con las figuras maternantes. La exploración de estas relaciones partiría de las experiencias evocadas en los relatos de les feministas en tanto personas inscriptas en unos linajes familiares y sociales que les constituyen y anteceden, en tanto activistas feministas que habitan estas luchas en la segunda década del siglo XXI en Uruguay. Este objetivo general se desplegó en los objetivos específicos: situar algunas características de estos feminismos en Uruguay, sus principales reivindicaciones y prácticas políticas; comprender de modo situado las experiencias relatadas atendiendo a los contextos específicos a los que aluden; analizar las influencias y las resignificaciones de esas palabras, y prácticas de las maternantes a partir del habitar unas posiciones feministas por parte de les hijes.

Los caminos del método hicieron del encuentro conversacional su abordaje principal y se desplegaron en entrevistas grupales y entrevistas biográficas en las cuales las personas expresaron sus experiencias a través de los relatos. La invitación tenía que ver con ir a esas experiencias de lo cotidiano, del mundo de los intercambios

vinculares y afectivos que se entienden como privados y que los feminismos resaltan como políticos. En estos encuentros de la conversación se escucharon relatos que decían de acciones minimales y, sin embargo, insistentes y perdurables en el recuerdo. Palabras y prácticas que les relatantes entienden como acciones valiosas con potencial para mostrar caminos para la lucha por unas vidas más justas y vivibles y, en ese sentido, son pasibles de ser leídas como legados.

El análisis de estos relatos permitió identificar insistencias y abrir interrogación sobre su sentido político en unos tiempos de luchas feministas que se despliegan en la multitud y en la invención constante de sus prácticas. De este modo, se establecieron tres agrupamientos de estas insistencias: la disposición de sí, la importancia de lo colectivo y el valor político del cuidado. El camino del análisis siguió el rumbo de la discusión teórica y política en diálogo con las experiencias narradas en los relatos y habilitó a construir relaciones entre las insistencias organizadas en agrupamientos. ¿Qué relaciones es posible establecer entre la disposición de sí, la importancia de lo colectivo y el valor político del cuidado? ¿En qué sentido es posible entenderlos como legados para una vida vivible?

En el capítulo «Sobre las habilitaciones a la disposición de sí y la invención de libertades», los relatos dicen de consejos realizados por las maternantes acerca de la conveniencia de la no dependencia, de la no dependencia a los varones, de postergar la maternidad para dar lugar a otros proyectos. Dicen de habilitaciones para habitar el cuerpo desde la exploración, el placer y el autocuidado. Inventan pequeñas revoluciones en la cocina y hacen de este espacio un lugar para el debate de las ideas. En estas comunicaciones, los espacios de lo familiar, de lo privado, se revelan en su politicidad, en su posibilidad de interpelar mediante palabras y prácticas minimales los órdenes de sujeción patriarcal. Desde su posición como feministas activistas en el Uruguay del siglo XXI, quienes relatan recuperan estas prácticas, estas palabras, estos consejos, como acciones pasibles de ser entendidas en términos de desobediencia a la pauta patriarcal y como invención de libertades.

El espacio de lo privado expresa en estos relatos su carácter político como un campo de fuerzas donde es posible encontrar pistas valiosas para vivir vidas vivibles. Entre estas pistas, unas vidas con disposición de sí. Unas vidas donde quepa la posibilidad de aventurarse más allá de los mandatos patriarcales del ser para otros, donde sea posible diferenciar el propio deseo y animarse a construir una vida con proyectos personales. Se trata de la recuperación de estas palabras y estas acciones

en términos de legados que dicen de la importancia de disponer de sí para vivir unas vidas deseables de ser vividas, unas vidas un poco más justas en las que sea posible desear y vivir otros horizontes. Palabras en consejos, sutiles o tajantes, insistentes, susurros que laten y dicen apenas pero que calan hondo y persisten en decir «mi cuerpo, mi decisión», como no dejan de expresar los feminismos del siglo XXI recuperando las históricas y siempre vigentes luchas por el aborto legal, seguro y gratuito. Disponer de sí es disponer del derecho a vivir una vida libre de la destructividad de las violencias que la fragilizan, la tornan no vivible y la descartan. Disponer de sí es disponer de una vida deseable de ser vivida, una vida vivible, una vida viva. Como dicen nuestros feminismos, «vivas nos queremos».

No obstante, estas posibilidades de unas vidas con mayor autonomía política, donde estén habilitados los deseos hostiles que permiten la diferenciación y animan a perseguir proyectos propios, no son posibles desde la soledad. Disponer de sí, cuidar de sí, cultivar unos espacios propios para el saber y para el placer no trata de una tarea individual, sino colectiva. Esas libertades llevan de suyo la presencia de los otros, el encuentro que acompaña, que potencia, que cuida, que sana las heridas, que nombra las violencias. En el capítulo «La importancia política de las otras. Disposición de sí y reconocimiento», se escuchan experiencias de la amistad entre maternantes, entramados vinculares de madres, hermanas, tías, abuelas, compañeros que llevan a cabo la construcción de lo colectivo y su potencialidad de acompañar y proveer unos espacios donde quepa el cultivo de sí. Entramados que hacen frente a las violencias patriarcales explícitas desde el sostén y el cuidado colectivo hacia quien lo padece para «polentear» a quien viene sufriendo tal fragilización y contribuir a su posibilidad de una vida más vivible. «Me cuidan mis amigas, no la policía», dicen las pancartas y las voces de nuestras luchas feministas. Legado sobre la potencia de lo colectivo para resistir las violencias, acompañar los dolores y experimentar los júbilos del encuentro para una vida deseable de ser vivida. La amistad se torna, desde esta perspectiva, acción política que desafía las escisiones de género impuestas por el orden patriarcal y sus efectos de soledad, que insiste en construir complicidades transitando tiempos y antagonismos. La amistad en tanto acción política brega por el encuentro ante la insistente biopolítica de producción de soledades, aislamientos y tristezas propia de los capitalismo desde finales del siglo XX. La fuerza de lo colectivo refiere en estos relatos a unas prácticas del encuentro y del cuidado, de la presencia y la contención que habilitan al reconocimiento de la importancia de los otros para la disposición de

sí. «Juntas y libres nos queremos», dicen nuestros feminismos en las calles. Espacios de encuentro donde se desprivatizan los dolores y las rabias y cabe la posibilidad de situarlos en contextos para resignificar y para reconocer la historia en la Historia. Espacios supervivenciales, donde se encuentra al otre y con ello la posibilidad de una vida que sea reconocida y que importe. Una vida vivible y una vida dueleable cuya pérdida no nos sea indiferente, así como tampoco nos sea indiferente su vulnerabilidad viva y humana. Una vida vivible que necesita ser cuidada en su vulnerabilidad y en su necesidad del disfrute para tener la oportunidad de ser deseable de ser vivida.

Unas vidas vivibles no tienen oportunidad de persistir en el mundo si no son cuidadas. En el capítulo «El cuidado es político. Prácticas para una vida vivible», se recuperan experiencias que dicen de la importancia de reconocer la politicidad de estas prácticas de la amorosidad, que insisten en cuidar la vida en unos contextos patriarcales y capitalistas que se empeñan en fragilizarlas y descartarlas. Desde un presente de feminismos que señalan la importancia de entender al sostenimiento de la vida y su centralidad como una opción política frente a las recurrentes y violentas biopolíticas de desigualación y despojo, los relatos dicen de las potencias del estar ahí y no desentenderse de la vulnerabilidad y las vulneraciones a numerosas vidas. Se relatan experiencias minimales y persistentes que insisten en alojar la vida en su vulnerabilidad, brindando signos, estableciendo prácticas de la compañía y del sostén de los aprendizajes que hacen posible aprehender el mundo, que orientan, que buscan soportes para contribuir a la posibilidad de habitar unas vidas con proyectos y deseos. Se dice de la importancia del estar ahí en el cuidado de la salud a lo largo de todo el ciclo de la vida, se relatan experiencias colectivas del cuidado entre madres, hermanas, primas, tías que se organizan de modo colectivo para estar presentes ante el fin de la vida y la inminencia de la muerte. Dicen de la importancia política de los cuidados como unas prácticas que insisten en afirmar que las vidas son valiosas y que merecen ser cuidadas, que no es justo que vivan y mueran en soledad, que su pérdida no nos es indiferente sino que nos conmueve en nuestra propia vulnerabilidad.

Lejos de las lógicas egológicas de la violencia que establecen un orden humano ficcional de autosuficiencia, las prácticas del cuidado remiten a otro relato posible y es el de la interdependencia, el de la vida que bascula entre cuidar y ser cuidada para tener la posibilidad de habitar vivible. En estos relatos, que se inscriben en contextos donde la amenaza de la vida precaria se hace inminente, se inventan prácticas del

cuidado que son recuperadas en términos de enseñanza, de espejo, de aliciente para desear con fuerza una vida vivible. Una vida donde sea posible caerse y no quedar en soledad, donde hay otros ahí que sostienen y acompañan la fragilidad para potenciar el ponerse de pié nuevamente. Se trata del reconocimiento de la politicidad amorosa de estos cuidados, que resisten desde la dignidad y se entraman en las solidaridades para sostener la vida en sus dimensiones materiales y subjetivas. Igualmente se trata de señalar el carácter colectivo de estas acciones, entramados cuidadores que tejen prácticas del no desentendimiento, que afirman otra lógica ante el destino de apañarse como se pueda que traza el sistema capitalista en su afán de extraerlo todo.

Cuidar la vida es defender la vida, es involucrarse y decir «no» ante las violencias que en su impunidad se perpetúan y atacan la posibilidad de unas vidas vivibles. Relatos que dicen de una práctica de la intervención, de la acción directa ante las violencias explícitas o potenciales. Se trata de prácticas amorosas y aguerridas que dicen que todas las vidas son valiosas, que ante la presencia de la violencia, o su oportunidad, es necesario y posible desafiar el mandato del «no te metas» y afirmar que la cuestión no nos es indiferente y nos incumbe. Desde esta perspectiva, los cuidados pueden ser entendidos como unas prácticas de la no violencia que se afirman en decir que las vidas importan y que para que sean vivibles necesitan de unos tratos y unos espacios seguros. Implican, por lo tanto, unas acciones de la interdicción al «todo vale» y entienden la necesidad de buscar establecer otros consensos que afirmen lo que vale y lo que no vale, que muevan el umbral de lo tolerable.

A partir de las discusiones realizadas en este estudio y sostenidas en estos relatos de feministas que viven unos tiempos de insurrección ante las violencias patriarcales y capitalistas, se plantea que una vida vivible supone tres posibles dimensiones: la disposición de sí, el encuentro colectivo y la politicidad amorosa y aguerrida de los cuidados. Se sostiene que estas tres dimensiones están entramadas y que pueden ser leídas en términos de legados para una vida vivible. Ante la pregunta y los objetivos de esta investigación, se plantea que desde los relatos recabados es posible establecer que estas prácticas y palabras que les feministas participantes recuperan de sus maternantes expresan una politicidad que afirma la vida, que habilita a su disposición, que se empeña en abrir horizontes e inventar libertades, que entiende la

importancia del reconocimiento de los entramados con los otros para hacer unas potencias colectivas que cuiden y defiendan la vida ante la soledad y la fragilización.

Más allá de los reconocimientos a las figuras maternantes, sus potencias y sus saberes, se trata del reconocimiento de la autoridad de estas prácticas y estas palabras como acciones minimales y políticas que expresarían las potencias políticas que se despliegan en los espacios de lo privado y que insisten en inventar la posibilidad de otros modos de estar en el mundo. En las evocaciones de estas prácticas del decir y del hacer que se despliegan en la minimalidad política de lo cotidiano, quienes relatan las recuperan, resignifican y reconocen como acciones sustantivas que las habitan y que envían pistas para pensar la politicidad de los espacios cercanos y cotidianos y su potencialidad de inventar otros mundos posibles.

¿Pueden estas palabras y estas prácticas suprimir las violencias capitalistas y patriarcales? Definitivamente no. La posibilidad de una vida vivible y justa no es posible en un orden de desigualdad que protege a escasas vidas y fragiliza con mayor o menor destructividad a tantas otras. No hay una vida vivible y justa que no lleve de suyo una redistribución de la riqueza, que no mueva los cimientos de acumulación voraz de los capitalismo que habitamos. No hay una vida vivible y justa en unos contextos patriarcales que desigualan, subordinan y agreden a los cuerpos de las mujeres, de las lesbianas, de les trans, de les no binaries. No hay una vida vivible en un orden patriarcal que aterroriza numerosas vidas mediante formas de terror tales como la violencia sexual o el femicidio.

Entonces, ¿qué importancia política tienen estas prácticas minimales, acontecimentales, recurrentes y perdurables en el recuerdo para la posibilidad de contribuir a unas vidas vivibles en contextos de profunda injusticia? Desde la perspectiva de este estudio se plantea la importancia política de persistir en la posibilidad de inventar otros mundos posibles y otros modos de estar en el mundo. Se entiende que ninguna de estas palabras o prácticas tiene el poder de anular los consensos de la violencia, pero sí tiene la potencialidad de hacer marca en la experiencia del mundo. Se sostiene que la fuerza de estas prácticas tiene la potencialidad de nombrar las opresiones y sus violencias invisibilizadas e insidiosas, de poner sobre la mesa la importancia de los lazos colectivos para la afirmación de sí, el júbilo y el cuidado de la vida. Que en su cotidiana, invisibilizada y devaluada existencia, los cuidados afirman amorosos y aguerridos que las vidas merecen ser cuidadas y que son unas políticas amorosas de defensa de la vida.

8.2. Conclusiones

La investigadora llega así a un punto de cierre en este camino de exploración que la llevó hacia las experiencias relatadas de feministas acerca de sus figuras maternantes en un tiempo de feminismos que pueblan tantas calles del mundo. En este tramo, donde la consigna feminista de «lo personal es político» se hizo experiencia investigativa y que transitó entre compañeres, la investigadora entiende que las conclusiones son apenas unas palabras provisionarias para seguir adelante. No obstante su provisoriedad, la investigadora decide expresar estas palabras a modo de conclusión de esta investigación.

En principio, se trata de establecer la politicidad radical de lo privado y la vigencia de la consigna «lo personal es político» en las luchas feministas. Se señala el potencial transformador de esas prácticas de la concienciación que parten de la experiencia singular hacia el encuentro de lo colectivo, contribuyendo a su desprivatización y politización. Subraya su capacidad de hacer discernibles las violencias invisibilizadas y naturalizadas en las que se entran el patriarcado y el capitalismo y su potencia para inventar la fuerza de lo colectivo y animar los deseos de unas vidas vivibles.

Igualmente se entiende que la consigna feminista de «lo personal es político» es una clave epistémica desde la cual abrir interrogación para comprender los procesos minimales y acontecimentales de violencias, resistencias e invenciones. En este sentido, esta investigación buscó establecer unas comprensiones teóricas y políticas a partir de los relatos de estas experiencias de la minimalidad de lo cotidiano, entendiendo que la experiencia es fuente de conocimiento.

Los relatos recabados en los encuentros de la conversación que vertebraron las opciones metodológicas y el diálogo con los aportes teóricos permiten señalar algunas pistas para seguir luchando e investigando. Estas pistas remiten a la importancia política y epistemológica del análisis de lo minimal para desentrañar los procesos de opresión y sus dolores, así como su potencialidad de resistencia y transformación. En este sentido, se recuperan a las habilitaciones para la disposición de sí y la invención de libertades, a las potencias colectivas del encuentro y a los cuidados como unas prácticas de la presencia y la amorosidad que expresan su persistencia por hacer

unas vidas vivibles aun en contextos de profunda injusticia. Como se expresó previamente, estas prácticas no tienen la potestad de transformar estas injusticias que responden a los órdenes de desigualación patriarcal y capitalista, no obstante, insisten en afirmar la vida.

¿Qué importancia tienen estas acciones minimales de las figuras maternantes para las luchas feministas? Desde la perspectiva de esta investigación, se trata de situar la politicidad del maternar y las múltiples figuras que la acuerpan desanclando representaciones biologicistas y esencialistas. En esta investigación, las maternantes no se dejan atrapar en ninguna figura monolítica de la madre, sino que transitan entre madres, abuelas, tías, primas, hermanas y compañeres. En este sentido, se plantea la necesidad de seguir adelante en la tarea investigativa y escudriñar la politicidad del maternar en cuerpos múltiples y en distintos contextos.

Del mismo modo, esta investigación asistió a relatos de la experiencia que expresan la intensidad de estas palabras y acciones minimales, su capacidad de perdurar vivas en las evocaciones. No se trata, por tanto, de asuntos menores, aunque difícilmente tengan lugar en los escritos de la Historia. Desde esta investigación se plantea la importancia de proseguir realizando estudios que contribuyan a comprender, a develar estos trazos y a aprender de estas experiencias.

Este estudio concluye en que les hijes feministas participantes de esta investigación, inscrites en linajes de luchas sociales y familiares que les anteceden, recuperan y resignifican esas palabras y prácticas de les que maternan politizando las experiencias compartidas. Esto significa que las experiencias se desprivatizan en la politicidades feministas del encuentro, lo cual habilita unas comprensiones contextuales e históricas de las peripecias biográficas. Estas resignificaciones hacen a los reconocimientos de las amorosidades y los descuidos y a unas comprensiones situadas de estas experiencias. De este modo, mediante estos trabajos del sentido, esas experiencias se entienden como legados, es decir, como apropiaciones de cuestiones entendidas como valiosas para la vida, que tienen la fuerza de decir, de enseñar y mostrar caminos para seguir viviendo y luchando. Que permiten situar a la maternante como una otra que también dio sus peleas, que habilitó los horizontes que podía habilitar, que cuidó de hacer una vida disfrutable con lo que tenía y como podía, que mostró los caminos de la amistad y su importancia política. En este sentido, se plantea la necesidad de seguir investigando acerca de los legados, de esos trazos de

la Historia y las historias que se entienden sustantivos para vivir unas vidas más justas y vivibles.

IX. Referencias

- Aguirre, R. (Ed). (2009). *Las bases invisibles del bienestar social. El trabajo no remunerado en Uruguay*. INE, INMUJERES, UDELAR, UNIFEM.
- Ahmed, S. (2017) *Vivir una vida feminista*. Bellaterra.
- Alma, A. y Lorenzo, P. (2009). *Mujeres que se encuentran. Una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina*. Feminaria Editora.
- Allegue, R. (1996). «A los niños los trae la cigüeña». Aportes teóricos y técnicos sobre la fertilidad asistida. *Revista de Psicoterapia Psicoanalítica*, IV(4b), 587-628.
- Amezúa, M. (2003). La entrevista en grupo. Características, tipos y utilidades en investigación cualitativa, *Enfermería Clínica*, 13(2), 112-117. [https://doi.org/10.1016/S1130-8621\(03\)73791-7](https://doi.org/10.1016/S1130-8621(03)73791-7)
- Amorós, C. (1990). *Mujeres, participación, cultura política y estado*. Ediciones de La Flor.
- Antelo, E. (2009) Variaciones sobre la enseñanza y el cuidado. En Alliaud, A. y Antelo, E. (Comp) *Los gajes del oficio. Enseñanza, pedagogía y formación* (pp.117-132) Aique.
- Argnani, A. (2020). Relatos de experiencias pedagógicas en pandemia: enseñanza y cuidado en tiempos de excepcionalidad para la escuela. En C. Barbato (Comp.), *El cuidado es político: reflexiones transversales en tiempos de precariedad* (pp.38-70). Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro [Libro digital].
- Armstrong, J. (2017). Higher Stakes: Generational Differences in Mother and Daughters' Feelings about Combining Motherhood with a Career. *Studies in the Maternal*, (1). <https://doi.org/10.16995/sim.220>
- Ayres, J. R. C. M. (2009). *Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde*. CEPESC – IMS/UERJ – ABRASCO
- Bach, A. M. (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Biblos.
- Bartholomaeus, C., & Riggs, D. W. (2017). Daughters and their mothers: The reproduction of pronatalist discourses across generations. *Women's Studies International Forum*, 62, 1-7. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2017.02.004>

- Batthyány, K. (Ed). (2015). *Los tiempos del bienestar social. Género, trabajo no remunerado y cuidados en Uruguay*. INMUJERES-MIDES.
- Belluci, M. y Theumer, E. (2019). *Desde la Cuba revolucionaria: feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin*. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96q7b>
- Blanco Falero, R. (2019). Entre madres e hijas. Discusiones feministas sobre el legado. *Millcayac. Revista Digital de Ciencias sociales*, 6(10), 205-226. <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/1727>
- Bleger, J. (1967). *Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico*. Paidós.
- Bochetti, A. (1986). Queridas mujeres del PCI. En M. Larrauri (Ed.), *Lo que quiere una mujer. Historia, política, teoría. Escritos, 1981,1995* (pp. 100-104). Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia/ Instituto de la Mujer.
- Bochetti, A. (1991). De parte de la madre. En M. Larrauri (Ed.), *Lo que quiere una mujer. Historia, política, teoría. Escritos, 1981,1995* (pp. 267-271). Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia/ Instituto de la Mujer.
- Bolívar, A. (2012). Metodología de la investigación biográfico-narrativa: recogida y análisis de datos. En M. C. Passeggi y M. H. Abrahao (Org.), *Dimensões epistemológicas e metodológicas da investigação (auto)biográfica. Tomo II* (pp. 79-109). Editoria da PUCRS.
- Bolívar, A. y Domingo, J. (2006). La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: Campos de desarrollo y estado actual. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum:Qualitative Social Research*, 7(4). <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0604125>.
- Bonder, G. (1989). Las mujeres y la educación en la Argentina: realidades, ficciones y conflictos de las mujeres universitarias. En E. Giberti y A. M. Fernández (Comps.), *La mujer y la violencia invisible* (pp. 37-60). Editorial Sudamericana.
- Borakievich, S., Cabrera, C., Ortiz Molinuevo, S. y Fernández, A. (2014). La indagación de las implicaciones y el pensar-en-situación: Una contribución de la metodología de problematización recursiva. *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*, 8, 21-28.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa.
- Burin, M. (1989). Familia y subjetividad femenina: la madre y su hija adolescente. En E. Giberti y A. M. Fernández (Comps.), *La mujer y la violencia invisible* (pp. 215-228). Editorial Sudamericana.

- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós Básica.
- Butler, J. (2020 a). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2020 b). Una crítica a la violencia de nuestros tiempos. En *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Castro, R. (2000). *La vida en la adversidad: el significado y la reproducción de la pobreza*. UNAM.
- Celiberti, L. (2018). Cotidiano Mujer, un texto, un contexto. En L. Celiberti (Comp) *Notas para la memoria feminista. Uruguay 1983-1995* (pp. 9-46). Cotidiano Mujer.
- Ceminari, Y. & Stolkiner, A. (2018). El cuidado social y la organización social del cuidado como categorías claves para el análisis de políticas públicas. [Presentación de paper]. *X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXV Jornadas de Investigación, XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
- Cerruti, G. (2020). *La revolución de las viejas*. Editorial Planeta.
- Chodorow, N. (1984). *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Gedisa.
- Colectivo Catalejo. (2017). *Spot EMU*.
<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=Ujsc37B2wyQ>
- Cordo, A. (2017). *¡Se viene el Primer Encuentro de Mujeres en Uruguay!*
<https://latfem.org/se-viene-el-primer-encuentro-nacional-de-mujeres-de-uruguay/>
- Coria, C. (1989). Violencia y contraviolencia de la dependencia económica. En E. Giberti y A. M. Fernández (Comps.), *La mujer y la violencia invisible* (pp. 121-139). Editorial Sudamericana.
- Cotidiano Mujer. (2018). *Proclama del Encuentro de Mujeres, Lesbianas y Trans del Uruguay*. <https://www.cotidianomujer.org.uy/sitio/ediciones-de-cotidiano/83-proyectos/comunicacion/2013-proclama-del-encuentro-de-mujeres-lesbianas-y-trans-del-uruguay-2018>
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative inquiry and research design: choosing among five approaches*. Sage.

- D'Atri, A. (2013). *Pan y Rosas: pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*. Ediciones IPS.
- Delacoste, G. (2015). Los límites de la articulación: los movimientos sociales en el Uruguay frenteamplista. *Contrapunto: Debates en movimiento*, 7. http://www.extension.udelar.edu.uy/wp-content/uploads/2016/12/09_Contrapunto_Numero_7_v5.pdf
- Del Olmo, C. (2013). *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualizada*. Clave Intelectual.
- Di Giorgi, A. L. (2016). A la calle con la cacerola. El encuentro entre la izquierda y el feminismo en los ochenta. En M. Valdivieso (Comp.) *Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe*. CLACSO.
- Dio Bleichmar, E. (1984). *El feminismo espontáneo de la histórica. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*. Adotraf.
- Dio Bleichmar, E. (1994). Hacia una distribución más equitativa de la culpa. *Actualidad psicológica*, 210, 27-28.
- Dio Bleichmar, E. (1998). *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*. Paidós.
- Enriquez, E. (2002). El relato de vida: interfaz entre intimidad y vida colectiva. *Perfiles Latinoamericanos*, (21), 35-47. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11502103>
- Esteban, M. L. (2003). Cuidado y salud: costes en la salud de las mujeres y beneficios sociales [Presentación de paper]. *Congreso Internacional Sare 2003: "Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado" EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer*. COMUNIDAD EUROPEA. Fondo Social Europeo.
- Esteban, M. L. (2017). Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología. *Quaderns-e. Institut Català d Antropologia*, 22(2), 33-48.
- Faur, E. (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI: Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Siglo Veintiuno Editores.
- Faur, E. (2020). La organización social del cuidado. En C. Barbato (Comp.), *El cuidado es político: reflexiones transversales en tiempos de precariedad* (pp. 31-38). Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro [Libro digital].
- Faur, E., Esquivel, V. & Jelin, E. (2012). *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*. IDES, UNFPA, Unicef.

- Federici, S. (1975). Salarios contra el trabajo doméstico. En S. Federici, *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (pp. 35-44). Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta limón.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños.
- Fernández, A. M. (1984). Madres en más, mujeres en menos. En A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres* (pp. 159-184). Paidós.
- Fernández, A. M. (1986). ¿Historia de la histeria o histeria de la historia? En A. M. Fernández, *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres* (pp. 59-93). Paidós.
- Fernández, A. M. (1989). Violencia y conyugalidad: una relación necesaria. La gestión de las fragilidades y las resistencias femeninas en las relaciones de poder entre los géneros. En E. Giberti y A. M. Fernández (Comps.), *La mujer y la violencia invisible* (pp. 141-169). Editorial Sudamericana.
- Fernández, A. M. (Comp.) (1992). *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Paidós.
- Fernández, A. M. (1993). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Paidós.
- Fernández, A. M. (2007). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Biblós.
- Fernández, A. M. (2008). *Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*. Biblos.
- Fernández, A. M. (2013). *Jóvenes de vidas grises. Psicoanálisis y Biopolíticas*. Nueva Visión.
- Fernández, A. M. (2021). *Psicoanálisis. De los lapsus fundacionales a los feminismos del siglo XXI*. Paidós.
- Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 14(44), 15-40. <http://redalyc.org/articulo.oa?id=10504402>
- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. (1ª. Ed). Siglo XXI.
- Fraser, N. y Gordon, L. (1997). Una genealogía de la «dependencia». Rastreado una palabra clave del Estado Benefactor en los Estados Unidos. En N. Fraser,

- Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista* (pp. 163-200). Siglo del Hombre Editores.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Siglo del Hombre Editores.
- Furtado, V. & Grabino, V. (2018). Alertas feministas. Lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 2(1), 18-38. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/observatoriolatinoamericano/article/view/2750>
- Garay, R. (2008). El destino de ser madres: la ideología de la maternidad como soporte discursivo de las nuevas tecnologías reproductivas. En Tarducci, M. (Comp), *Maternidades en el siglo XXI* (pp. 29-59). Espacio Editorial.
- Gamboa Solís, F., & Orozco Guzmán, M. (2012). De madres e hijas y nuevas maternidades. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, IV(36). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=884/88426896004>
- Gargallo Celentani, F. (2020). La violencia contra las mujeres y movilizaciones feministas. Claves para entender los feminismos de principios del siglo XXI. En Maffía, D. (Comp.) *Intervenciones feministas para la igualdad y la justicia* (pp. 27-52). Editorial Jusbaire.
- Gaviola, E. (2018). Apuntes sobre la amistad política entre mujeres. En E. Gaviola & C. Korol, *A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*. Pensaré cartoneras.
- Giallorenzi, M. L. (2017). Crítica feminista sobre la noción de la buena madre. *Revista Reflexiones*, 96(1), 87-95. <https://doi.org/10.15517/rr.v96i1.30634>
- Giberti, E., Fernández, A. M. (1989). *La mujer y la violencia invisible*. Editorial Sudamericana.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
- Goldman Amirav, A. (1996). Mira, Yahveh me ha hecho estéril. En Tubert (Ed) *Figuras de la madre* (pp. 41-52). Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer.
- González Rey, F. y Mitjans Martínez, A. (2016). Una epistemología para el estudio de la subjetividad: Sus implicaciones metodológicas. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 15(1), 5-16. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol15-Issue1-fulltext-667>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2015). *Desandar el laberinto*. Tinta Limón.

- Gutiérrez Aguilar, R. (2016). Las luchas de las mujeres, que una y otra vez, construimos el mundo que habitamos. *Escucharnos decir. Feminismos populares en América Latina*, 1. <http://rcci.net/globalizacion/2017/fg2914.htm>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. *Theomai*, 37, 41-55. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12454395004>
- Hanisch, C. (2016). Lo personal es político. En Franulic, A., Ieka Insu (Eds) *Lo personal es político*. Ediciones Feministas Lúcidas.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate.
- Ibáñez Gracia, T. (1990) *Aproximaciones a la Psicología Social*. Sendai.
- Imaz, E. (2020). *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Ediciones Cátedra.
- Iñiguez, L. (2008). *La entrevista grupal. Métodos Cualitativos en Investigación en Ciencias Sociales*. [Tesis de Maestría en Ciencias Sociales Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades Universidad de Guadalajara]. https://www.uv.mx/dgdaie/files/2013/02/zEntrevista_grupal.pdf
- Käes, R. (comp). (1996). *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Amorrortu.
- Kawash, S. (2011). New Directions in Motherhood Studies. *Signs*, 36(4), 969. <https://doi.org/10.1086/658637>
- Lagarde y de los Ríos, M. (1992). Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista. En *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio* (pp. 54-82, n.º 17). Isis Internacional.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2011). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Horas y horas.
- León, C. (2019). Presunciones que no han sido examinadas. En A. Rich, *Nacemos de Mujer. La maternidad como experiencia e institución* (pp. 13-25). Traficantes de sueños.
- Ley N.º 18065. Regulación del Trabajo Doméstico (27 de noviembre de 2006). <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18065->

- Miles, M. B., Huberman, A. M. & Saldana, J. (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Sage.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agostini.
- Morgade, G. (2010). Formación docente y relaciones de género: aportes de la investigación en torno a la construcción social del cuerpo sexuado. *Revista del IICE*, 28. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/10046>
- Muñoz, A. (14 de noviembre de 2014). Hechos y palabras. *La Diaria*. <https://ladiaria.com.uy/articulo/2014/11/hechos-y-palabras/>
- Muraro, L. (1994). *El orden simbólico de la madre*. Horas y horas. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1995.12.236>
- Muraro, L. (2005). Feminismo y política de las mujeres. *Duoda. Revista de estudios feministas*, 28, 39-47. <http://www.ub.edu/duoda/bvid/obras/Duoda.text.2012.04.0003.html>
- Naser, L., Graña, A., Grabino, V., & Veras Iglesias, G. (7 de junio de 2019). Salirse del cauce desbordando maternidades. *Brecha*. <https://brecha.com.uy/salirse-del-cauce-desbordando-maternidades/>
- Palomar Vereá, C. (2005). Maternidad: Historia y Cultura. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (22), 35-67. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88402204>
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.
- Pérez Orozco, M. (2014). *Subversión feminista de la economía. Sobre el conflicto capital-vida* (4.ª ed.). Traficantes de sueños.
- Primer Encuentro de Feminismos. (2014). *Somos todas mujeres, somos todas feministas*. Proclama. <https://www.facebook.com/EncuentroFeminismosUy>
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [1 de diciembre 2022ta].
- Rich, A. (2019). *Nacidas de mujer. La maternidad como institución y experiencia*. Tinta Limón.
- Rivera Garretas, M. (2001). *Mujeres en relación. Feminismo 1970-2000*. Icaria Más Madera.
- Sapriza, G. (2014). Devenires del feminismo latino-uruguayo. *Revista Contrapunto: Feminismos. La lucha dentro de la lucha*, 5, 13-22. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/401521>

- Sapriza, G. (2018). Giros del futuro. Sorpresas del pasado. Los colectivos de mujeres y la lucha por el espacio público. En Celiberti, L. (Comp.) *Notas para la memoria feminista. Uruguay 1983-1995* (pp. 47-85). Cotidiano Mujer.
- Saletti, L. (2008). Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad. *Clepsydra. Universidad de La Laguna*, 7, 169-189. http://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/14802/Saletti_Cuesta_articulo_revista_clepsydra.pdf;jsessionid=906B60A424231FF9A5797D3AB1E4BB4F?sequence=1
- Sau, V. (1994). *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*. Icaria Antrazyt.
- Scott, W. J. (2001). Experiencia. *La Ventana*, 13, 42-73. <https://doi.org/10.1174/113564001316901775>
- Schmukler, B. (1989). El rol materno y la politización de la familia. En E. Giberti y A. M. Fernández (Comps.), *La mujer y la violencia invisible* (pp. 201-213). Editorial Sudamericana.
- Sosa González, M. N. (2020). *De la orfandad al linaje. Hacia una genealogía de las luchas feministas del Uruguay post dictadura* (Tesis de doctorado inédita). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Stake, R. (2010). *Investigación con estudios de casos*. Morata.
- Stolkiner, A. y Ardila Gómez, S. (2012). *Conceptualizando la salud mental en las prácticas: consideraciones desde el pensamiento de la medicina social/salud colectiva latinoamericanas*. Vertex- Revista Argentina de Psiquiatría.
- Suárez Tomé, D. (2020). "Lo personal es político" en contexto. En D. Maffía, *Intervenciones feministas para la igualdad y la justicia*. Editorial Jusbaire.
- Tarducci, M. (Comp.) (2008). *Maternidades en el siglo XXI*. Espacio Editorial.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 36-49. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2012000200004&lng=en&tlng=es. <https://doi.org/10.7440/res43.2012.04>
- Tilley-Lubbs, G. (2014). La Autoetnografía Crítica y el Self Vulnerable como Investigadora. *Multidisciplinary Journal of Educational Research*, 4(3), 268-285. https://www.researchgate.net/publication/270901730_La_Autoetnografia_Critica_y_el_Self_Vulnerable_Como_InvestigadoraCritical_Autoethnography_and_the_Vulnerable_Self_as_Researcher

- Tobío Soler, C. (2002). Conciliación o contradicción: como hacen las madres trabajadoras. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (97), 155-186. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99717915006>
<https://doi.org/10.2307/40184368>
- Tubert, S. (1996). *Figuras de la madre*. Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer.
- Valcárcel, A. (1997). *La política de las mujeres* (5.ª ed.). Cátedra.
- Vallés, M. S. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Editorial Síntesis.
- Vilar Peyrí, E. (2019). *La entrevista grupal. Instrumento para la investigación/intervención en psicología social*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. En *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, 9. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf>