

Marcha #NiUnaMenos

Articulaciones desde lo familiar, escolar, político y cultural

Romina Soledad Bada*

El siguiente ensayo busca indagar en la principal marcha de #NiUnaMenos realizada el 3 de junio del 2015. La elección de la misma se debe a que, a diferencia de otros sucesos convocantes, ésta atravesó, de un modo medular, las vidas familiares, escolares y políticas. En efecto, nos preguntamos ¿por qué surgió la marcha?, ¿por qué todos se reunieron en distintos puntos del país?, ¿qué significaciones familiares, escolares, políticas y culturales se pusieron en juego en la articulación de peticiones realizadas por dicha marcha? La violencia de género que ponemos en perspectiva y en discusión a partir de la marcha de Ni Una Menos dispara un conjunto de cuestiones que nos llevan a pensar los modos en que construimos nuestros vínculos políticos, culturales, familiares y escolares. Al mismo tiempo, consideramos que la marcha es central por varios aspectos, en primer lugar, porque pone al desnudo una violencia que atraviesa el todo social, que se encuentra legitimada y transmitida de manera acrítica. A su vez, y en segundo lugar, porque pone de manifiesto que tal violencia tiene un carácter colectivo y no individual, es de orden político, y por ende, se vuelve necesario pensarla como un problema común. Por último, cabe hacernos la pregunta que se vuelve exclamación: ¡Por qué nos resulta intolerable! Justamente nos resulta intolerable porque esto nos dice mucho de la violencia que una sociedad está dispuesta a tematizar, a tomar como natural o no.

PALABRAS CLAVE: marcha – ni una menos – violencia de género – lucha social.

The following essay seeks to investigate the main march of #NiUnaMenos on June 3, 2015. The election of the same one is due to that, unlike other convoking events, this one crossed of a medular way the familiar, school and political lives. In effect, we ask ourselves why did the march arise? Why did everyone meet in different parts of the country? What family, school, political and cultural meanings were put into play in the articulation of requests made by that march? The gender violence that we put into perspective and discussion after the departure of Ni Una Menos triggers a set of issues that lead us to think about the ways in which we build our political, cultural, family and school ties. At the same time, we consider that the march is central for several aspects, firstly, because it exposes a violence that crosses the social whole, which is legitimized and transmitted in an uncritical manner. In turn, and secondly, because it shows that such violence has a collective rather than an individual character, it is of a political nature, and therefore, it becomes necessary to think of it as a common problem. Finally, we should ask ourselves the question that becomes an exclamation: Why it is intolerable! It is just intolerable because it tells us a lot about the violence that a society is willing to thematize, to take as natural or not.

KEYWORDS: march – not one less – gender violence – social struggle.

Introducción

El siguiente ensayo busca indagar en la principal marcha de #NiUnaMenos realizada el 3 de junio del 2015. La elección de la misma se debe a que, a diferencia de otros sucesos convocantes, ésta atravesó, de un modo medular, las vidas familiares, escolares y políticas. En efecto,

nos preguntamos ¿por qué surgió la marcha?, ¿por qué todos se reunieron en distintos puntos del país?, ¿qué significaciones familiares, escolares y políticas se pusieron en juego en la articulación de peticiones realizadas por dicha marcha?

La violencia de género que ponemos en perspectiva y en discusión a partir de la marcha de Ni Una Menos dispara un conjunto de cuestiones que nos llevan a pensar los modos en que

* Profesora y Licenciada en Historia - Doctoranda en Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Río Cuarto
- rominabada@yahoo.com.ar

construimos nuestros vínculos políticos, culturales, familiares y escolares. Al mismo tiempo, consideramos que la marcha es central por varios aspectos, en primer lugar, porque pone al desnudo una violencia que atraviesa el todo social, que se encuentra legitimada y transmitida de manera acrítica. A su vez, y en segundo lugar, porque pone de manifiesto que tal violencia tiene un carácter colectivo y no individual, es de orden político, y por ende, se vuelve necesario pensarla como un problema común. Por último, cabe hacernos la pregunta que se vuelve exclamación: ¡Por qué nos resulta intolerable! Justamente nos resulta intolerable porque esto nos dice mucho de la violencia que una sociedad está dispuesta a tematizar, a tomar como natural o no.

“La violencia de género que ponemos en perspectiva y en discusión a partir de la marcha de Ni Una Menos dispara un conjunto de cuestiones que nos llevan a pensar los modos en que construimos nuestros vínculos políticos, culturales, familiares y escolares.”

En este sentido, y en relación con esas tramas conceptuales y materiales en torno a las cuales es posible reflexionar, una de ellas tiene que ver con una cuestión que el filósofo Michel Foucault (1993) denominó ontología de nosotros mismos: la construcción de una mirada genealógica, crítica, en torno a las prácticas y los discursos que nos constituyen como sujetos.

La violencia machista no es algo nuevo. Por eso problematizarla nos lleva a una comprensión crítica de lo que somos y de lo que hacemos.

¿Cómo se legitima esta violencia que atraviesa el todo social?, ¿qué puede hacer la escuela ante la transversalidad de la violencia machista? Preguntarnos esto es preguntarnos qué podemos hacer nosotros, docentes e investigadores, que somos participantes de la vida escolar (en todas sus instancias), ya que nos resulta fundamental si consideramos que las instituciones educativas son los espacios en donde construimos las relaciones socialmente necesarias a partir de los cuales damos sentido y contenido concreto a los ideales y valores de justicia, libertad, igualdad y responsabilidad. Al mismo tiempo, dicha pregunta se desplaza hacia nosotros como miembros integrantes de familias concretas (como hijas, hijos, madres, padres, hermanas, hermanos, etc.)

y como ciudadanos en la esfera política, porque en cada espacio podemos ayudar a visibilizar o invisibilizar ciertas prácticas, a impugnarlas o a convivir con ellas, a pensarlas o finalmente negarlas.

Punto de partida: Marcha #NiUnaMenos

“El miedo de la mujer a la violencia del hombre es el espejo del miedo del hombre a la mujer sin miedo”
(Galeano, 1993).

Como punto de partida elegimos la movilización del 3 de junio de 2015, congregada bajo la consigna #NiUnaMenos. Esta elección se debe a que consideramos que la misma a través de un modo central las formas de vida familiares, escolares, políticas y culturales. De allí que nos preguntamos ¿por qué surgió esta marcha?, ¿por qué todos se reunieron en distintos puntos del país?, ¿qué significaciones familiares, escolares, políticas y culturales se pusieron en juego en la articulación de peticiones realizadas por esta movilización?

Al principio los medios de comunicación instalaron la idea de que la marcha surgió en virtud de las redes sociales. Si bien es cierto que las redes ayudaron a la difusión, pensar que la marcha fue consecuencia de las redes nos resulta equivocado. La lucha viene de años y lo que esta movilización logró fue una articulación vigorosa sintetizada en un documento de primer orden y en una convocatoria que explotó y se multiplicó en las redes sociales como respuesta contundente a lo intolerable.

De hecho, la marcha “Ni una menos” fue la primera premisa de un cambio sociocultural y político del país que tuvo como eje una problemática mundial: La violencia de género, especialmente el femicidio.

En la plaza de los Dos Congresos se dio la lectura del primer documento “Ni Una Menos”. El mismo fue un reclamo por la vida y puso en foco las formas de vida individuales y colectivas. Por eso nos resulta de gran importancia como material de análisis, para pensar la relación entre familias, escuelas y ciudadanías.

Se trató de una denuncia de la violencia machista que atraviesa el todo social, pero también de una puesta en acto de la lucha real y concreta por transformar las condiciones que hacen posible -y en ciertos sectores incluso tolerable- esa violencia. Son muchas las cuestiones que podríamos señalar entorno al documento. Nos interesa, sin embargo, subrayar algunos aspectos y afirmaciones que, a nuestro entender, son centrales.

Al comenzar la lectura del documento, observamos la concentración de tres focos fundamentales: en primer lugar, una síntesis de los hechos, esto es, un señalamiento, que resulta abrumador, de la gran cantidad de femicidios perpetrados y de sus consecuencias. En segundo lugar, el llamado a la reacción, la necesidad de decir basta a la violencia machista y a las muertes

que se cuentan por miles; salir a la calle, hacer público y político lo que se quiere privatizar, esconder o deformar. Por último, la definición del problema como cuestión de toda la comunidad y no solo de una parte; como un problema que trasciende las clases sociales, los credos religiosos, las ideologías. Es decir, se sostiene que no se trata de casos aislados y de cuestiones que afectan únicamente a determinados grupos sociales, sino de un profundo problema cultural que atraviesa al todo social: el de pensar a la mujer como propiedad privada del hombre, como objeto de consumo y descarte.

Estos aspectos están acompañados de tres afirmaciones programáticas:

1) La palabra femicidio nombra, de manera novedosa, una forma antiqüísima de violencia y en poco tiempo se ha transformado en una categoría social y política. Es la palabra “que denuncia el modo en que la sociedad vuelve natural algo que no lo es: la violencia machista” (Ni Una Menos, 2005, p. 1) Es la forma de decir que la violencia machista concierne a los Derechos Humanos, y que lo que quiere mostrarse como un problema de índole privado es en realidad estrictamente político.

2) El momento de la denuncia de la violencia o de la subjetivación, el pasaje de la figura de la víctima a la de sobreviviente, es el momento de la más absoluta vulnerabilidad: la violencia machista actúa con furia criminal para acallar el acto de libertad ante la opresión patriarcal. En ese momento la presencia del Estado (en sus tres poderes: ejecutivo, legislativo, judicial) pero también la red de afectos, la solidaridad de las instituciones, el activismo político y la presencia pública resultan cruciales para proteger la vida.

3) “Los femicidios no deben tratarse como problemas de seguridad” (Ibidem, 2005, p. 2) en el sentido restringido de este término. Debe haber más bien un abordaje que incluya, por un lado, la aplicación completa de la ley de protección integral de mujeres, y, por otro, la puesta al día de las estadísticas, planes de seguimientos, contención y capacitación.

Ahora bien, la tarea de desnaturalización de la violencia machista es un proceso arduo que supone revisar desde nuestras prácticas más minúsculas – microfísicas, podríamos decir- hasta las más extendidas; desde los discursos de los medios de comunicación, los manuales de la escuela, las publicidades, hasta los sentidos que encierra, cualquier artefacto de nuestra cultura. Es decir, mirar críticamente los discursos, los artefactos de la cultura, las prácticas, justamente para evitar los sentidos y prácticas que refuerzan la violencia machista, que no hacen otra cosa que encapsular una visión de la mujer como objeto de consumo, descarte, y además, culpable de las violencias que se ejercen sobre sus cuerpos.

¿Cómo hacer para tensionar lo cotidiano, desnaturalizar la violencia machista y sus sentidos comunes? Sin dudas, Ni Una Menos ha sido central para responder a esta pregunta porque

hizo visible una problemática de modo masivo y contundente. Sin embargo, no hay que olvidar que esa manifestación fue posible porque la crítica a la violencia machista tiene una trayectoria de larga data sostenida durante mucho tiempo –y muchas veces de modo muy silenciado- por el activismo de movimientos y colectivos feministas. ¿Cómo avanzar un poco más después de este primer paso? Sin soslayar la trayectoria de esas luchas sino más bien asumiendo que se trata de un momento que supone una oportunidad colectiva para pensar qué lazos sociales queremos construir, tal como lo podemos leer hacia el final del documento de Ni Una Menos: “Ni una menos es un grito colectivo, es meterse donde antes se miraba para otro lado, es revisar las propias prácticas, es empezar a mirarnos de otro modo unos a otras, es un compromiso social para construir un nuevo nunca más” (Ibidem, 2005, p. 6).

La otra cuestión que queremos traer a discusión refiere al lugar de la escuela. Nos atrevemos a afirmar que consensuamos en la idea de que la escuela tiene un rol crucial en esta problemática: tiene mucho para decir y para hacer. Al mismo tiempo, también allí hay mucho que revisar críticamente. ¿Qué es eso diferente que la escuela debería decir o hacer?, ¿qué modelos de lazos sostiene la escuela?, ¿y de familia?, ¿son esos modelos acordes a las premisas de “Ni Una Menos”?

Breve recorrido conceptual de la dominación machista, a través de tres modelos: naturalista, contractualista y clasista

A continuación intentaremos puntualizar algunos aspectos de los tres modelos que han tenido una notable influencia en los lazos sociales y familiares y en los vínculos políticos, culturales y educativos de la sociedad. Por un lado, veremos dos modelos clásicos de la filosofía política: el naturalista y el contractualista. Por el otro, analizaremos los rasgos generales del modelo clasista que no piensa el lazo sociopolítico a partir de los dones de la naturaleza ni de la voluntad de acuerdos, sino del conflicto entre las clases sociales y su resolución violenta.

1- El Modelo Naturalista

Nicole Loraux (1989) en su libro *Maneras trágicas de matar a una mujer*, puso de manifiesto los modos en que se presenta la violencia machista ya en el nacimiento de la cultura occidental europea. En la Atenas clásica, escribe la autora,

la ciudad no tiene nada que decir con respecto a la muerte de una mujer, aunque haya sido tan perfecta como le estuviese permitido serlo: pues no hay para la mujer otro logro que el de llevar sin ruido una existencia ejemplar de esposa o de madre, junto al hombre que vivía su vida de ciudadano. (Loraux, 1989, p. 26)



Dada esta situación, ¿qué discurso podía articular una reflexión sobre la muerte de las mujeres?, se pregunta Loraux. No el discurso histórico, que narra las grandes hazañas de los gloriosos héroes varones. Tampoco el discurso filosófico, cuyos héroes del pensamiento, empezando por Sócrates, son también varones (salvo excepción como Diotima, mencionada en el *Banquete* de Platón). De la muerte de las mujeres, hay que recordarlo, hablará sobre todo la tragedia. Y en la tragedia, la muerte no puede ser sino violenta. Sea por un asesinato o un suicidio, la mujer muere solo donde ha transcurrido su existencia, en el recinto cerrado de la vivienda, “*al abrigo de las miradas, lejos de todo público*” (Ibídem, 1989, p. 11).

Incluso en *Antígona* de Sófocles (2005), donde se plantea un conflicto irresoluble con el poder político, la heroína no logra trascender plenamente esa esfera, a pesar de que los efectos de su acción son públicos, porque Creonte, el temerario tío que la condena a muerte, pierde a su hijo, a su mujer, y el poder político de la ciudad.

Esta presencia en la tragedia de la muerte de la mujer no modifica el hecho de que en la ciudad, en la polis, mandan los “hombres viriles”, y que ese mando se funda, entre otras cosas, en la exclusión de las mujeres y en su confinamiento a un espacio privado, doméstico y familiar, considerado inferior. Ahora bien, cabría preguntarnos: ¿en qué se funda, a su vez, esta supuesta inferioridad?

Para indagar en ello, nos dirigimos a Aristóteles, quién fue el que llevó más lejos los argumentos en defensa de esta

exclusión, y quién tendrán una larga perdurabilidad tanto en la cultura oriental como en la occidental. En su famoso texto *Política*, diferencia el tipo de relaciones que se desarrollan en el ámbito doméstico, del vínculo que tiene lugar en el espacio político de la ciudad. En el ámbito político, la relación se da entre seres considerados libres e iguales, esto es, ciudadanos con plenos derechos, que pueden alternar en el mando y en la obediencia porque han desarrollado una capacidad de deliberar y juzgar que les permite dar cuenta de la racionalidad de sus acciones. En la administración de la casa, por el contrario, la relación se da entre seres considerados desiguales: en la casa el varón es amo, marido y padre, y manda “naturalmente” sobre el esclavo, la mujer y el niño, cuya común condición es la de carecer de la racionalidad necesaria para el mando tanto en la paz como en la guerra (Aristóteles, Libro I, 2005).

Para Aristóteles, entonces, la dominación en el seno de la familia es tan natural como la propia familia. La familia es la “*comunidad constituida naturalmente para la vida cotidiana*”, es decir, para la supervivencia y la reproducción. Y está conformada, dice Aristóteles recordando a Hesíodo, por “*la mujer y el buey de labranza*”, los niños y los esclavos, todos equiparados en un tipo de vida que los griegos denominaban *zōé*, vida natural, que carecía de cualificación política, y que se define por el simple y mero hecho de vivir. La serie de la exclusión es contundente: el animal, el esclavo, la mujer y el niño carecen de derechos de ciudadanía porque carecen

de un atributo esencial para ejercer esos derechos (Ibídem, Libro I). Tal como recuerda el filósofo italiano Giorgio Agamben en su obra *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, “en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la polis en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito del oikos”, es decir, de la familia” (Agamben, 1998, p. 10).

El texto de Aristóteles, faro del modelo naturalista del lazo político, fue revisitado por el filósofo italiano Giorgio Agamben con el objeto de mostrar que el lazo biopolítico, esto es, el vínculo entre vida y política, no es un fenómeno original de la modernidad sino que ya se encuentra en las tesis aristotélicas de la Política.

La polis, la ciudad, lo público-político nacen para Aristóteles del mero vivir, y por eso es también una comunidad natural. Pero su fin es distinto al de la familia: la ciudad existe y es necesaria para vivir bien, para cualificar la vida, para hacer de la vida natural una verdadera forma de vida. Pero la buena vida, la vida que los griegos llamaban virtuosa y feliz, la eudaimonía, está reservada a los hombres libres: amos y señores en el hogar, ciudadanos con plenos derechos en la polis. La desigualdad en un ámbito (hogar - oikos), se verifica y refuerza en el otro (ciudad - polis) con la negación simple y llana de todo derecho a decidir por parte de los excluidos.

2- El Modelo Contractualista

El modelo naturalista de familia que se extiende a la comunidad política será puesto en entredicho con el advenimiento del mundo moderno. El universo que los hombres y mujeres europeos tienen ante sí en el siglo XVII es radicalmente distinto al que Aristóteles había experimentado. El mundo de Aristóteles y de la tragedia griega era un *Kósmos*, un orden cerrado y autosuficiente donde las jerarquías estaban naturalmente repartidas y donde las funciones y los fines que correspondían a cada ser también estaban definidos por naturaleza. Para los seres humanos del siglo XVII, en cambio, “el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos”, como decía Galileo Galilei (Navarro Brotons, 1991, p. 87). Ya no se trata de un mundo cerrado sino de un universo infinito, que puede ser objeto de cálculo e intervención técnica gracias a los desarrollos de la física-matemática. La naturaleza pierde así su “magia” y su desencantamiento conduce a pensar que tampoco las jerarquías y el reparto de las funciones sociales están dadas de una vez y para siempre. Ya no hay razones “naturales” para establecer una jerarquía, porque la naturaleza es un mecanismo de causas y efectos, y no un orden que establece destinos irrevocables para los seres. Pero entonces: ¿no hay nadie ni nada que esté destinado al mando? Si la naturaleza ya no establece jerarquías, ¿cómo se fundamenta y

sostiene la autoridad familiar, pedagógica, política, y con ella, la posibilidad de mando y orden?

Los hombres nacen libres e iguales: esa es la divisa de los modernos. Pero esa libertad e igualdad postulada parece ser fuente de nuevos bienes y males, porque constituyen las condiciones mismas de la conflictividad entre los seres humanos. Entre seres que se saben iguales y libres, dirá el filósofo inglés Thomas Hobbes - contemporáneo de Galileo Galilei-, lejos de prevalecer “naturalmente” la paz y la concordia, prima “naturalmente” la guerra de los unos con los otros. ¿Por qué? Porque en condición de igualdad natural, cuando no existe autoridad instituida y temida por todos, no hay modo legítimo de dirimir los conflictos que no sea la fuerza y la astucia. O, dicho de otro modo, en la naturaleza, expresa Hobbes, la fuerza y la astucia son “virtudes cardinales”, y el imperio dominante es el de las pasiones y el deseo de autoconservación.

Este espacio de discordia originaria y desencuentro es lo que Hobbes y otros pensadores denominan estado de naturaleza. Debemos aclarar que aunque se inspire en imágenes (guerras civiles, crisis anárquicas, crónicas de viajeros europeos sobre los conquistados y por ellos expoliados, etc.) esta “condición natural” de los seres humanos no es un estado de cosas comprobable a partir del estudio de sociedades más o menos arcaicas, es decir, no tiene un correlato histórico verificable. Es, por el contrario, una ficción conceptual y narrativa, una hipótesis que autores como Hobbes, Locke y Rousseau postulan para pensar qué tipo de autoridad es la autoridad legítima para las comunidades humanas, para las formas de vida comunes. Si la autoridad legítima no puede emanar de la naturaleza y tampoco de Dios (en tanto su voluntad resulta inescrutable) solo puede emanar de la misma fuente del conflicto: de la libertad e igualdad de los hombres.

De modo que Aristóteles no sólo es discutido por sostener la existencia de jerarquías naturales, sino también por considerar que el hombre es un animal político, es decir, por afirmar que los hombres poseen una politicidad natural que de algún modo los lleva a buscar y realizar el fin de la polis: la felicidad. Para los modernos, el hombre asume una forma de vida política sólo voluntariamente. Por decisión racional, es decir, racionalizando el miedo que tiene a los otros, acuerda explícita o implícitamente con ellos vivir en una sociedad política.

Este modelo se denomina, precisamente, contractualista, porque lo que torna legítima a la autoridad jurídico política no es la naturaleza ni la fuerza sino el consentimiento voluntario que se da en el “contrato social”. De aquí que la autoridad, a la que llamarán soberana, sea considerada una creación de los hombres, un artificio, una invención, cuestionando, de este modo la concepción naturalista de Aristóteles. Y sin embargo, cabe preguntarse, ¿qué ocurre con la familia? ¿cómo está pensada en este modelo? De acuerdo a Hobbes:

El dominio se adquiere de dos maneras; por generación o por conquista. El derecho de dominio por generación es el que el padre tiene sobre sus hijos, y se denomina paternal. Y no se deriva de la generación, como si el padre tuviera dominio sobre su hijo porque lo engendró, sino del consentimiento del niño, bien expresó o por otros argumentos suficientes declarados [...] Si no existe contrato, el dominio reside en la madre. Porque en el estado de mera naturaleza, donde no existen leyes matrimoniales, no puede saberse quién es el padre si no lo declara la madre. (Hobbes, 2003, p.185)

Según este pasaje del *Leviatán* de Hobbes, la familia puede resultar -a través del matrimonio- de un pacto de asociación que tiene su fundamento en la voluntad racional y no en el mero vínculo de sangre. Si en el “estado de naturaleza” la autoridad le corresponde todavía a la madre, al pasar al Estado jurídico- político, surge la ley positiva y la mujer puede unirse en matrimonio por propia voluntad. Pero si lo hace, cede el mando al varón, que funciona como un pequeño soberano en el orden doméstico. El padre, designado por la voluntad de la madre, pasa a ser el pequeño dios mortal de la casa. Por eso, cabe preguntarse si fundar la autoridad familiar y política en la idea de consentimiento ha permitido superar en el mismo movimiento la dominación masculina. ¿No es el supuesto consentimiento voluntario tan ficticio como el pacto?, ¿se puede pensar la vida en común a partir de una ficción que habla e individuos aislados que para defender su vida y sus intereses pactan con otros, y crean de ese modo familias y Estados?, ¿hasta qué punto (y de qué modo) la libertad e igualdad postuladas tempranamente por los modernos tuvieron, pues, un correlato real en la experiencia de las mujeres y de las clases sociales subalternas?

3- El Modelo Clasista

La “ficción contractualista” comienza a fallar cuando comprendemos que nunca estamos frente a un individuo aislado, originario o primigenio que luego, por miedo o interés, se une con otros. Ese modelo, que parece remitir a Robinson Crusoe (2009) es decir, al grado cero de lo social, es simplemente mítico, pues, como señala Marx, “*la sociedad no es una simple unión de individuos y es solo dentro de un todo social que un sujeto llega a individualizarse*” (Marx, 1989, p. 34). Las críticas de Marx a las “robinsonadas”, que desarrolla a propósito del fundamento mítico del individuo autónomo en tanto fuente de lo social ponen también en tela de juicio la idea de una voluntad racional como fondo irrefutable de las relaciones sociales, y la del contrato como su figura jurídica y herramienta de legitimación. En la crítica marxista se observan con claridad los límites de la concepción que entiende a

las familias, los mercados y los Estados como resultados de contratos entre individuos claramente definidos antes de cualquier tipo de relación social.

La construcción filosófica contractualista es ideológica, dirá Marx, porque esconde en última instancia la alienación y la explotación de los seres humanos, la lucha de clases y el régimen de propiedad. Esto es: la familia y el Estado no son figuras abstractas fundadas en la voluntad racional de individuos aislados; son, más bien, construcciones de clase. Para Marx, bajo el influjo del capitalismo, la familia, el mercado y el Estado modernos responden estrictamente al dominio de una clase sobre todas las demás: la burguesía propietaria de los medios de producción cuyo antagonista es el proletariado desposeído de esos medios, dueño solo de su propia fuerza de trabajo. Como clase propietaria, la burguesía es la clase social que puede aspirar a realizar las formas más altas de la vida en sociedad. En ese sentido, afirman Marx y Engels:

Sólo la burguesía tiene una familia, en el pleno sentido de la palabra; y esta familia encuentra su complemento en la carencia forzosa de relaciones familiares de los proletarios y en la pública prostitución. (Marx, 2008, p. 63)

Según Marx y Engels la constitución plena de una clase tiene lugar sobre la carencia y el despojamiento de la otra. La familia burguesa se constituye a condición de mantener explotada a la familia obrera y proletaria, de confinar en el extremo a la prostitución de parte de su comunidad de mujeres. En todo caso la familia trabajadora puede aspirar a parecerse a la burguesa, pero eso significa, en sentido estricto, dejar de ser proletaria. Ahora bien: ¿cuál fue el origen de este despojamiento que condujo al proletariado a construir familias acechadas por la descomposición de su propio ser o por el modelo familiar de la clase dominante?

El capitalismo fue posible gracias a un proceso que Marx llamó acumulación originaria, que consistió en la victoria de la clase burguesa industrial sobre los gremios artesanos y el poder feudal de la nobleza y la aristocracia. Esa victoria no se fundó en contratos sociales sino en la conquista y el sojuzgamiento de pueblos enteros (que incluyen, en forma central, a los pueblos originarios de nuestro continente que Marx no estudió en profundidad). Lo cierto es que los sectores en ascenso se hicieron de los recursos necesarios para mandar, y a su vez, despojaron de sus herramientas a los trabajadores que, sí podían considerarse libres, lo eran solo para ofrecer su fuerza de trabajo en el mercado a cambio de un salario.

La brillante descripción de esta operación por parte de Marx dejó, no obstante, casi intocada la matriz de la expropiación de la mujer, es decir, no subrayó el papel crucial que cumplieron las mujeres para hacer posible no

solo el proceso de acumulación originaria sino también el funcionamiento del capitalismo todo, que se sostuvo merced a un nuevo modo de ejercicio de la dominación masculina. Dicho de otro modo: Marx no se interesó en señalar con suficiente énfasis que la explotación de los asalariados pudo realizarse fundamentalmente gracias al trabajo no remunerado de las mujeres en el hogar. De ahí que la investigadora y activista feminista Silvia Federici haya señalado que: “Mientras que en la clase alta era la propiedad lo que daba al marido poder sobre su esposa e hijos, la exclusión de las mujeres del salario daba a los trabajadores un poder similar sobre sus mujeres” (Federici, 2015, p. 175).

En este señalamiento tan contundente como real podemos observar el límite cierto de la crítica que el modelo clasista realiza a los dos anteriores.

En síntesis, el modelo clasista piensa el lazo social desde una perspectiva crítica de los modelos precedentes: del modelo naturalista, porque contra todo naturalismo piensa al individuo y la comunidad como constructos sociales; del modelo contractualista, porque considera que el “consentimiento voluntario” encubre la violencia de una clase sobre la otra. En este sentido, es posible decir que el modelo clasista tuvo el mérito de llevar la pregunta por el origen de la violencia y la dominación al terreno de la producción material, pero que no logró dar cuenta de otras relaciones de dominación desplegadas en los entresijos de la estructura familiar y de la política moderna. Puso en evidencia y en cuestión las violencias de clase, pero no le otorgó la misma jerarquía a otras violencias como la machista o las violencias étnicas y religiosas que sostuvieron el desarrollo mismo del sistema productivo y de las instituciones sociales.

Los medios de comunicación, la escuela y la familia

La marcha del 3 de junio del 2015 permitió visualizar la violencia del hombre hacia la mujer. Violencia que en muchas ocasiones era vanalizada por los medios de comunicación. Este hecho de vanalización se destaca en el documento leído en la marcha del Ni Una Menos, ya que ponía en tela de juicio el accionar de los medios de comunicación, expresando lo siguiente:

El modo en que los medios, mayoritariamente, tratan el problema, debe transformarse por completo: en muchos casos culpabilizan a las víctimas de su destino: hablan de su vestimenta, sus amistades, sus modos de divertirse. En el fondo, agitan allí el “algo habrán hecho”. Necesitamos medios comprometidos en la elaboración de protocolos, además del imprescindible cumplimiento de los protocolos existentes y de los códigos de ética para las coberturas periodísticas de estos

casos. La televisión repite imágenes y palabras que ubican a las mujeres en situaciones de desigualdad, dominación y discriminación. Repite estereotipos. El tratamiento noticioso de los casos de niñas y mujeres asesinadas o desaparecidas, con la invasión de la intimidad de las víctimas y la insistencia en revelar el modus operandi del asesino, contribuyen a que el femicidio se naturalice o se lo convierta en insumo para que el show continúe. Y esto ayuda a su reproducción. (Ni Una Menos, 2005, pp. 3-4).

Teniendo en cuenta estas palabras, hoy podemos percibir cómo los diferentes aparatos culturales solían naturalizar la violencia (decimos solían porque actualmente intentan medir las palabras con las que se expresan) a través de chistes que degradaban la figura femenina convirtiéndola en un objeto de consumo y de propiedad masculina, alejando a la misma de sus derechos individuales. Sin embargo, la escala de violencia social alejada de los medios comenzó a mostrar su peor cara en la construcción de individuos a fines de creerse dueños de la vida de esos cuerpos femeninos. Como consecuencia de esta violencia social, específicamente genérica, los medios comenzaron a realizar circos que destrozaban a la víctima y la convertían en la culpable de sus actos. En estos casos, la figura masculina que había perpetrado el crimen se volvía el sujeto incapaz de controlar sus emociones, cuál animal irracional actuaba por impulsos llevados a cabo por la víctima, a quién se la consideraba la principal culpable del hecho.

La sociedad Argentina comenzó a criticar los circos mediáticos y diferentes movimientos feministas se unieron para decir “Basta” en la marcha del 3 de junio del 2015. Esta marcha involucró a diferentes actores sociales como escritores, actores, periodistas, políticos, entre otros. Además, tuvo un gran alcance de convocatoria involucrando a otros países latinoamericanos. La idea de la lucha, de pedido y de respeto hacia la mujer se expandió como la cura hacia aquel virus que lastimó a todas las mujeres del mundo.

Por su parte, en lo que respecta a las instituciones educativas, debemos decir que ellas han sido testigos de la crisis de autoridad patriarcal del siglo XX, y no han quedado exentas de este conflicto. De hecho, la figura del maestro como único poseedor del conocimiento y sus formas de transmitirlo han sido cuestionadas hasta el día de hoy. En efecto, por mucho tiempo se indagó sobre las prácticas opresivas o como bien describe Foucault (1993) “el control microfísica de las prácticas” que se han desarrollado en el centro de las instituciones educativas: el disciplinamiento colectivo y la producción de cuerpos útiles para el trabajo y dóciles para la política, por ejemplo.

La crisis de estos modelos heredados nos obliga a repensar la autoridad educativa, política y familiar, redefinir lo público-

privado y viceversa; y sobre todo ver qué ritos se utilizan en el intento de pasaje de un modelo a otro. Lo único que nos cabe pensar es que la posibilidad de construir vínculos no violentos (generalizando) implica un compromiso en los procesos de democratización escolar, recreando la autoridad pedagógica con otros recursos. Es por esta razón que ante la problemática de la violencia de género, actualmente, las instituciones educativas tienen en su currícula el deber de enseñar educación sexual. Entendiendo a la misma no sólo en relación a la genitalidad, sino también con respecto a los derechos que todas las personas tienen por simple hecho de SER sin importar el sexo o género.

El desafío de escuela es crear espacios de formación e intercambio que permitan incorporar una perspectiva de equidad de género con el fin de desnaturalizar la desigualdad generando caminos para la prevención de vínculos violentos, así como dar a conocer las herramientas institucionales existentes en materia de persecución penal contra las distintas formas de violencia de género. De esta manera es que podemos destacar que la educación debe brindar la posibilidad de cuestionar y debatir acerca del amor haciéndose preguntas que permita a los estudiantes deconstruir ideas arraigadas en el siglo pasado como por ejemplo: ¿qué es el amor?, ¿cuándo es sano el amor?, ¿cuándo un vínculo se convierte en la representación de la violencia?, ¿qué tipos y modalidades de violencia podemos percibir ya sea en la familia, la sociedad y medios culturales?, ¿cómo podemos prevenir estos tipos de violencia?

Sin embargo, estos interrogantes no sólo deberían plantearse dentro de un ámbito educativo sino también en el seno de la familia y la comunidad, pues es necesario que la deconstrucción de viejos paradigmas vengán acompañados con la intervención y/o participación de la familia.

Es así que entendemos que

una educación pensada y concebida desde una equidad de género que incluya la diversidad podrá incentivar la construcción de nuevas formas de relacionarse entre futuras personas adultas y así transformar las relaciones jerárquicas entre varones y mujeres en vínculos democráticos de responsabilidad compartida. (Duarte y Castro, 2018, p. 7)

¿Cómo la escuela puede desnaturalizar los estereotipos y roles en el seno de una familia? ¿Y en la cultura?

Es importante entender que mujeres y hombres somos diferentes y eso no constituye un problema como así también existen diferencias entre las mujeres y entre los hombres, por ejemplo, de cultura, edad, nivel educativo, situación económica, entre otras. No obstante, estas diferencias se convierten en un problema cuando de ellas se derivan desigualdades en el acceso a derechos, es decir, “cuando en

virtud de las diferencias se establecen relaciones de poder que afectan las condiciones de las personas para tener una vida digna” (Duarte y Castro, 2018, p. 9).

Cuando este problema se presenta nos permite poder percibir cómo los roles, comportamientos y actitudes de los hombres son más valorados por la sociedad colocándolos en una situación de mayor poder frente a las mujeres. Es así que podemos descubrir una premisa de desigualdad jerárquica entre el hombre y la mujer no sólo a un nivel social público; sino también privado, en el seno de la familia que se constituyó como “natural” y si bien esta estructura va sufriendo modificaciones con el paso del tiempo no deja de ser un modelo que determina y condiciona en los diferentes aspectos de la vida cotidiana.

Teniendo en cuenta esta situación, la escuela se plantea poder construir relaciones libres de violencia transformando desde la infancia los conceptos que involucran la percepción de los vínculos, roles y estereotipos. La educación y la sociedad se ve en el deber de plantear interrogantes que aborden a desnaturalizar los estereotipos y roles: ¿es posible pensar en una distribución más equitativa de las tareas del hogar?, ¿pueden las mujeres planificar un estudio, una formación?, ¿pueden ellas tener un empleo formal que les garantice una jubilación?, ¿pueden decidir si quieren tener hijas/os?, ¿se pueden tener vínculos amorosos sin violencia?, ¿se puede tener una relación de pareja sin control ni celos?, entre otras.

Reflexiones finales

Consideramos que la marcha Ni Una Menos llevada a cabo el 3 de junio del 2015 fue un hito que permitió plantearnos nuevas formas de entender el mundo no sólo en relación a la violencia de género sino también con respecto al rol de la mujer dentro de las diferentes esferas de las prácticas humanas. Esta marcha con el tiempo empezó a tomar forma de diferentes movimientos que han cuestionado la naturalización de determinadas conductas sociales que venían incrementando la violencia y la desigualdad entre hombres y mujeres.

Con el recorrido conceptual que realizamos, nos planteamos pensar algunas interpretaciones y legitimaciones de los lazos que subyacen al despliegue de ciertas formas de violencia, comprendiendo que para lograr una mirada transformadora, es necesario asumir un compromiso con todo lo que falta: una indagación mayor de la amplia historia feminista, una revisión de otras matrices (como las religiosas por ejemplo) que todavía sostienen mecanismos de violencia que deben ser sometidos a crítica junto a las prácticas que las reproducen, reflexionar sobre las formas micro-físicas, corporales e intelectuales que operan en la familia, la escuela y el Estado. Sin este ejercicio, como sociedad, no haremos más

que repetir los mecanismos de su reproducción ciegamente.

En este sentido, nos seguimos preguntando ¿será posible pensar los lazos familiares, escolares, políticos y culturales sobre premisas cognitivas y afectivas diferentes a las dadas, es decir, por aquellas condiciones naturales, contractuales, o de clase? ¿será posible pensar, en la actualidad, prácticas escolares y sociales a la altura de las premisas culturales y políticas que propone el colectivo Ni Una Menos?

Por su parte, en el plano cultural observamos que empezaron a surgir nuevas miradas relacionadas a cómo se representa la mujer en el arte, ya sea la literatura, la música o el cine. Incluso aún hoy, están surgiendo discusiones en el plano lingüístico, ya que, como sabemos, nuestro lenguaje construye poder y dominación, excluyendo a otras minorías que no son representadas por el mismo, puesto que su dicotomía también es un punto de cuestionamiento y es aquí cuando se abre el debate acerca del lenguaje inclusivo (nuevo paradigma lingüístico y social). En efecto, ¿por qué aún hoy en día existen sectores de la sociedad que se niegan a los cambios?, ¿por qué cuesta tanto entender que lenguaje está vivo y muta?, ¿qué es lo que ha pasado para que se produzca esta batalla cultural?, ¿qué poderes se están tensionando?, ¿cómo se irá construyendo el cuerpo femenino?

En fin, estos interrogantes y muchos más permitirán seguir interpelandonos como seres humanos, es decir, van a permitirnos poner en duda lo que era considerado como sentido común, ya que en la diversidad, especialmente en la destrucción de las dicotomías, somos capaces de aceptar las diferentes formas de ver el mundo y tal vez, a causa de la marcha del Ni Una Menos y de los movimientos feministas podamos pensar en un nuevo paradigma social, cultural y político ●

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Ed. Pre-textos.
- Aristóteles (2005). *Política, Libro I*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Duarte, L. y Castro, R. (2018). *Herramientas para abordar temas de género en el ámbito educativo. Material teórico y práctico*. Buenos Aires: Dirección General de Políticas de Género.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón editores.
- Foucault, M. (1993). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Galeano, E. (1993). *El libro de los abrazos*. España: Ed. Siglo XXI.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Loreaux, N. (1989). *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Ed. Visor.
- Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Ed. Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: Ed. Prometeo.
- Navarro Brotons, V. (1991). *Disciplinas, saberes y prácticas: Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la sociedad española de la época moderna*. España: Ed. PUV.
- Platón (2013). *El Banquete*. España: Ed. LEA.
- Sófocles (2005). *Antígona*. Buenos Aires: Ed. Biblos.

Documento

“Ni Una Menos”, 2015, Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.elintransigente.com/argentina/2015/6/3/niunamenos-contundente-documento-leido-marcha-320707.html>