

# PARA UNA «OPERACIÓN FEMINISTA»: LA REVUELTA EN LOS LÍMITES DE LA EFICACIDAD COLONIAL

Lorena Souyris Oportot

Université Paris 8, Université Nanterre, CNRS

[lorena504@msn.com](mailto:lorena504@msn.com)

## RESUMEN

El presente artículo busca proponer la noción de revuelta como una categoría de análisis para examinar el movimiento feminista ocurrido en mayo de 2018 en Chile. En tal sentido, a partir de dicha noción, se interrogará cómo la eficacia colonial, inscrita en la memoria hetero/racial y opresiva de América Latina, puede ser interrumpida mediante una «operación feminista» evidenciando las intersecciones entre poder, lenguaje, violencia y dominación. Se trata del esfuerzo por develar que aquellas intersecciones han entrañado las normas en las instituciones aplicadas al nivel del discurso, de las representaciones y de sus prácticas en diferentes ámbitos políticos/culturales e institucionales en Chile. Para tal efecto, se tomarán las voces de mujeres de Chile activistas de la revuelta con el objetivo de abordar esta cuestión: ¿cómo la revuelta, en tanto que acción feminista de interrupción del orden patriarcal, puede levantar una práctica de emancipación?

**PALABRAS CLAVE:** revuelta, operación, decolonialidad, lenguaje, violencia.

FOR A “FEMINIST OPERATION”: REVOLT  
ON THE LIMITS OF COLONIAL EFFICIENCY

## ABSTRACT

This article seeks to propose the notion of revolt as a category of analysis to examine the feminist movement that occurred in May 2018 in Chile. In this sense, from this notion, it will be asked how the colonial efficiency, inscribed in the hetero/racial and oppressive memory of Latin America, can be interrupted by a “feminist operation” evidencing the intersections between power, language, violence and domination. All this to try to show that this has implied the norms in the institutions and that they have been applied at the level of the discourse, the representations and their practices in different political/cultural and institutional spheres in Chile. To this end, the voices of Chilean women activists of the revolt will be taken to address the issue: how the revolt, as a feminist action to disrupt the patriarchal order, can lift up a practice of emancipation?

**KEYWORDS:** revolt, operation, decoloniality, language, violence.



## INTRODUCCIÓN

La definición nominal que propone Alejandra Castillo<sup>1</sup> respecto a la noción de revuelta hace referencia a una convulsión, es decir, a una desorganización. En tal sentido, la revuelta, en su desplazamiento, descompone los mandatos y sus lógicas. Cito a Castillo:

Lo que estaba en un lado queda en otro, lo que estaba oculto se vuelve visible. Entonces, si la revuelta puede ser leída en clave feminista –como lo que ha tenido lugar en mayo del 2018 en Chile– el orden trastornado es el orden patriarcal, dejando de manifiesto las maneras en las cuales las instituciones reproducen la organización androcéntrica (*Chile* 1).

En el contexto de Chile, la idea de revuelta se materializó a través de las voces feministas que estremecieron el espacio de lo común de la comunidad política, social y colectiva. Desde esta perspectiva, la puesta en marcha de la conceptualización de revuelta fue capaz de religar –de manera conflictual e igualmente a través de la interpelación al Estado chileno– historia, memoria colonial/opresiva –tal como ha sido lo hetero/racial–, política y experiencias colectivas e individuales. Todo ello, con el fin de interrogar las intersecciones entre poder, lenguaje, violencia y dominación. Intersecciones que, a la vez, han entrañado las normas que se siguen aplicando al nivel del discurso y de las representaciones en América Latina en general y, particularmente, en el caso de Chile.

A este respecto, la revuelta feminista ha tomado un territorio, específicamente, ella ha tomado un espacio en la escena pública. En efecto, esta revuelta *no solo ha tomado lugar sino que se ha tomado el lugar* (CASTILLO 1). De forma inédita, en la manifestación feminista ocurrida en Chile, esta revuelta de mayo de 2018 ha optado como estrategia política la figura de la «toma» ya sea en el espacio público como en las instituciones universitarias, los liceos y los colegios. De esta manera, la revuelta feminista se «toma», al mismo tiempo, una política de la subversión interviniendo la propia lógica de la manifestación al poner en evidencia que su cuerpo (el cuerpo de la manifestación) no ha sido otro que aquel de la universalidad masculina. En tal sentido, pues, es pertinente interrogarse ¿cómo la revuelta, en tanto que toma feminista de interrupción del orden patriarcal, puede levantar una práctica de emancipación que logre girar la mirada a través de una «operación»? (KIRKWOOD 77).

Se parte del supuesto de que la noción de revuelta posibilita inventar otros sentidos y otros cuerpos que, en sus posturas enunciativas, encuentran y engendran nuevas disposiciones intersticiales de subversión. Así, el concepto de «operación» desarrollado por Julieta Kirkwood será utilizado como una metodología situada, esto es, localizada en contextos en los que surge una escena de invención de la revuelta que, en el caso de Chile, fue el movimiento de mayo de 2018. Por ende, esta escena de

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía. Profesora titular del Departamento de Filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación-UMCE. Santiago-Chile.

invención –en la cual se manifiesta la disposición de la revuelta en tanto que categoría de análisis de las formas de operación feminista– pudo evidenciar la cultura del silencio, los conflictos de interés, las rivalidades, los modos de violencia, las formas de opresión en el lenguaje y sus narrativas excluyentes y exclusivas.

El objetivo será, primeramente, analizar algunos aspectos del trabajo de Alejandra Castillo, filósofa chilena y activista de la revuelta feminista. Luego, considerar la categoría de «operación feminista» de la obra de Julieta Kirkwood –socióloga, cientista política y fundadora de los movimientos feministas en la época de la dictadura cívico-militar de Pinochet y los estudios de género en Chile–. Finalmente, examinar desde ahí la revuelta como escenario de invención de la «toma» de lugar subversivo. En tal sentido, la categoría de «operación» será clave para pensar, como un lugar metodológico, la disposición y redistribución discursiva de una retórica subversiva de la revuelta.

Por su parte, se considerarán los trabajos de Marcela Lagarde sobre los «cautiverios» en referencia a los nombres y los lugares que se le adjudican a la mujer: a su vez, se tomará la tesis de Rita Segato sobre las estructuras psíquicas de la violencia. Luego, se analizará, particularmente, la noción de «revuelta» de Julia Kristeva. Finalmente, se revisará el análisis de Pierre Bourdieu sobre el intercambio simbólico a través del lenguaje de poder.

De esta manera, las aportaciones teóricas de estos autores propiciarán articular el tramado de esos enfoques con el propósito de levantar una propuesta que permita poner en marcha la figura de la revuelta, no sólo de Alejandra Castillo, sino también de Julia Kristeva, y poder dar cuenta de las acciones de subversión que están apareciendo en Chile. Finalmente, la problemática aquí no tiene por intención indagar qué es la «revuelta» y ver una definición completa al respecto, sino que la finalidad es interrogarse qué relación se podría establecer entre «revuelta» y «operación» en una escena de invención de la «toma» de lugar subversivo; todo esto, a fin de poner en tensión las intersecciones colonialistas ya nombradas: poder, lenguaje, violencia y dominación.

## 1. LA MATRIZ DE LA OPRESIÓN Y EL TERRITORIO POLÍTICO DE LA VIOLENCIA

Este primer apartado dará cuenta, particularmente, de la tesis de Marcela Lagarde a propósito de la noción de cautiverio. La idea es que esta noción permita instalar una base respecto a la matriz de la opresión y cómo dicha matriz circunscribe el territorio político, social y cultural de la violencia. Desde esta perspectiva, analizaré el tema del lenguaje, en tanto que orden simbólico de intercambio lingüístico el cual nombra a la mujer inscribiéndola en dicho cautiverio para, así, sentar el soporte teórico que da pie a la revuelta en tanto que giro y escena de invención mediante la categoría de «operación». Una categoría que sirve para pensar la subversión ejemplificada en la revuelta feminista ocurrida en Chile el año 2018.

En el libro *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (2005), Marcela Lagarde ofrece una explicación controvertida respecto a la con-



ciencia de la opresión, dando cuenta de que el problema de la violencia se inscribe en ciertas modalidades de dominación que la autora denominará «cautiverio». De este modo, Lagarde explora la relación entre subjetividad y sistema de creencias concierne a la mujer. Una relación que ha movilizadado un régimen representativo susceptible de expresar múltiples formas opresivas de vínculos de violencia y de poder.

Para Lagarde, la alusión al concepto de «cautiverio» remite a imágenes que inscriben ciertos roles naturalizados y normativizados socialmente. Por una parte, existe la imagen de madre/esposa; luego, la figura de la monja bajo el deber-ser de la culpa y la prohibición sagrada; posteriormente, la personalidad de la puta ligada al intercambio corporal, cuyo efecto es ser objeto erótico; luego, las presas que materializan el cautiverio genérico (de género) de todas las mujeres en sus modos de construcción subjetiva, ya que la casa es presidio, encierro, privación de libertad para las mujeres en su propio espacio vital; por último, la loca por intentar transgredir el orden de sentido construido históricamente sobre ellas.

Por consiguiente, cada forma de opresión, tipificada en aquellas diversas imágenes hegemónicas de poder y violencia, representan la casa, el convento, el burdel, la prisión y el manicomio como espacios de cautiverio:

En contradicción con la concepción dominante de la feminidad, las formas de ser mujer en esta sociedad y en sus culturas, constituyen cautiverios en los que sobreviven creativamente las mujeres en la opresión. Para la mayoría de las mujeres la vivencia del cautiverio significa sufrimiento, conflictos, contrariedades y dolor, pero hay felices cautivas. [...] El cautiverio define políticamente a las mujeres, se concreta en la relación específica de las mujeres con el poder, y se caracteriza por la privación de la libertad, de la opresión. [...] las definiciones estereotipadas de las mujeres conforman círculos particulares de vida para ellas. Así, ser madre/esposa es un cautiverio construido en torno a dos definiciones, esenciales, positivas, de las mujeres: su sexualidad procreadora, y su relación de dependencia vital de *los otros* por medio de la maternidad, la filialidad y la conyugalidad. [...] El erotismo femenino caracteriza al grupo de mujeres expresado en la categoría de putas. Las putas concretan el eros y el deseo femenino negado. Ellas se especializan social y culturalmente en la sexualidad prohibida, negada, tabuada: en el erotismo para el placer de otros. [...]. Definidas también por su sexualidad y por el poder, las monjas son el grupo de mujeres que encarna simultáneamente la negación sagrada de la madre/esposa y de la puta. [...]. Las presas concretan la prisión genérica de todas, tanto material como subjetivamente [...]. Finalmente, las locas actúan la locura genérica de todas las mujeres, cuyo paradigma es la racionalidad masculina (LAGARDE 38-39-40).

De lo que se trata, más bien, es de una opresión genérica incorporada en los comportamientos y las actitudes que se observan de manera positiva cuando dicha opresión es valorada mediante la dependencia, la sujeción, la servidumbre, la subordinación y la impotencia en tanto aparecen como virtudes femeninas y no políticas.

Asimismo, Lagarde sostiene que la opresión está en la mujer cuando ella cuenta con su apoyo, a saber, cuando obedece el mandato patriarcal y ve en la transgresión, en el experimentar y en el atreverse acciones que parecen imposibles. De



suerte que el cautiverio es definido por Lagarde como un modo de vida, es ahí desde donde emerge. Más aún, estos modos de vida de las mujeres están circunscritos en círculos sociales donde cada mujer se construye y se constituye por un conjunto de determinaciones y características de género, de clase, de raza, expresiones lingüísticas, por su adscripción a los otros (filial, conyugal), por sus gustos y su definición erótica. Como resultado de su análisis, y como ya se ha señalado, Lagarde acuña la categoría de cautiverio para precisar la idea de que las mujeres son definidas desde esta sumisión en tanto que política patriarcal, que se concreta en la relación específica de las mujeres con el poder, es decir, con las formas de sujeción o de subordinación y que se caracteriza por los modos de opresión totalmente invisibilizados y aceptados institucional y culturalmente:

Las mujeres se relacionan vitalmente con la desigualdad: requiere a los otros –los hombres, los hijos, los parientes, la familia, la casa, los compañeros, las amigas, las autoridades, la causa, el trabajo, las instituciones– y los requieren para ser mujeres de acuerdo con el esquema dominante de feminidad. Esta dependencia vital de las mujeres con los otros se caracteriza, además, por su sometimiento al poder masculino, a los hombres y a sus instituciones (LAGARDE 82).

Lo que se advierte en la cita es que existe un ejercicio de subalternidad por parte de las mujeres. Esto quiere decir que la institución de la mujer es la expresión del dominado. Ahora bien, Lagarde especifica aquí que el poder que ejercen las mujeres es desde dicha subalternidad, ya que desde su mundo y sus condiciones de vida ejercen fuerza. Por ejemplo, cuando la autora hace referencia a alguno de los cautiverios, a saber, la monja, en cuanto mujer con-sagrada, esta posee el poder emanado del espíritu de un Dios absoluto, pero también posee la renuncia al cautiverio de la maternidad, cuya paradoja es la representación de ser esposas de Cristo; no obstante, una esposa sometida que representa el ideal de la lealtad para las mujeres en general.

Así, cada mujer ejerce el poder, como todos los oprimidos, desde un potencial de dicho poder; no obstante, surgido de lo que le da el opresor. De suerte que, bajo la dominación, los oprimidos son poderosos porque tienen aquello de lo cual carecen; sin embargo, a la vez necesitan de aquellos atributos considerados esenciales del poder:

La importancia de la opresión patriarcal específica sobre las mujeres destaca en la red de relaciones sociales de las que emergen políticas de dominación en la región latinoamericana. La opresión de la mujer es significativa asimismo en la transmisión de las normas políticas de la sociedad y de la cultura, en la posibilidad de acumular privilegios y de descargar de ciertas ocupaciones a quienes organizan, dirigen y destruyen las sociedades (97).

Es significativo considerar la manera en que Lagarde instala la cuestión de la opresión en el seno de un cuadro social contemporáneo de América Latina que tiene que ver con la conducta y con la acción. Esto conlleva admitir una tesis previa según la cual el tema de la opresión emerge no sólo en contextos de relaciones sociales de dominación –legitimadas por costumbres, por características regionales



y por diferencias de clase—, sino incluso por intercambios lingüísticos, reflejados en tonos de voz y tipos de vocabularios que han inscrito una verticalidad en la organización social, expresados en grados de autoridad. Dicho de otro modo, el peso de las palabras depende de aquel que las enuncia y de la manera en la que son formuladas.

Por el momento, se dejará de lado esta discusión de Lagarde —volveré sobre este tema más tarde— para considerar no más la relación de la mujer con la opresión en su análisis antropológico, tal como lo sostiene Lagarde, sino una relación previa: la fuerza del poder simbólico del lenguaje en la producción de las mujeres. Sin duda, esto no evita una cuestión crucial, aquella que interroga el hecho de que, si una mujer está producida por el lenguaje en su expresión de poder simbólico que la sitúa en un lugar de género, ¿por qué esto ha llevado a que ella siga reiterándose, en su relación con la opresión, en este lugar simbólico de género que ha producido el lenguaje de poder?

En efecto, esta condición paradójica de la deliberación del lenguaje y la mujer que rinde cuenta de Sí-misma moviliza hacer la reflexión sobre la economía de los intercambios lingüísticos para, desde ahí, observar la aparición de una escena de interpelación que permite, al mismo tiempo, la toma de conciencia de la opresión y sus formas de cautiverio. Puesto que, tal como señala Judith Butler en su libro *Le récit de soi* (10), las mujeres no comienzan a darse cuenta de ellas mismas sino a condición de ser interpeladas en tanto sujetas de dominación.

Ahora bien, comenzaré indicando que la instalación de una lengua siempre ha sido mediante modos de dominación que se han legitimado por medio del sometimiento del otro. Esto tiene que ver con la exigencia en reconocer que toda forma de dominación que los conceptos y las lenguas ejercen no es sino a condición de llevar al día las operaciones de construcción de un objeto por el cual se funda dicha dominación.

De este modo, las condiciones sociales de producción y de circulación de esos conceptos movilizan alguna cosa preconstruida por una serie de contextos sociohistóricos. En virtud de esto, la mujer es un significante, un nombre propio en tanto que construcción simbólica, la cual las ha definido como objeto por parte de un lenguaje dominador. Este lenguaje dominador las ha interpelado posicionándolas en un lugar subalterno expresado en diversas prácticas y roles. Por ejemplo, mediante la idea de feminidad (DORLIN 14), el rol del cuidado del otro, la maternidad, etc. Esto ha diseñado un registro discursivo que ha reposado sobre una matriz patriarcal de dominación que ha instalado al sujeto-mujer.

Según esta idea, la institución de la opresión liga a la mujer a actuar bajo roles y modos de feminidad que permiten las prácticas del cautiverio donde se dan, en efecto, los desplazamientos simbólicos del poder. De este modo, la mujer aparece como un sujeto consciente de que reflexiona sobre sí misma a partir de la interiorización de la ley y la normativa patriarcal, como señala Judith Butler:

Yo no empiezo a narrarme sino al momento de estar frente a un «tú» que me pide rendir cuenta de mi yo. Es que frente a este interrogatorio, frente a esta atribución hecha por un otro —«eres tú»— cada uno de nosotros comienza a narrarse o a des-



cubrir que, por razones apremiantes, nosotros debemos convertirnos en seres que somos narrados (BUTLER 11)<sup>2</sup>.

Algo semejante ocurre en relación con lo que subraya Pierre Bourdieu a propósito de la relación entre lenguaje y poder en el seno del campo político y social. Su tesis reside en poner el acento en las condiciones sociohistóricas del lenguaje en términos de su producción y de su recepción.

A este respecto, en su libro *Langage et pouvoir symbolique* (2014) el autor consagra su análisis argumentando que, en contextos particularmente coloniales, la lengua se legitima y aparece como un corpus de dominación. Desde esta perspectiva, Bourdieu se interesa en demostrar los mecanismos de naturalización de un modo de decir, de hablar y de instrumentos de expresión que otorgan un lugar contextual a la manera de hacerse obedecer, de ser creído y de hacerse oír.

De suerte que en esa situación se inscriben formas de poder y de autoridad que implican actos de habla y enunciados performativos, los cuales se vuelven un ritual eficaz.

Ahora bien, aquello supone que la eficacia que comporta aquel ritual de los enunciados performativos es justamente que sus actos de habla son inseparables de su institución, a saber, del modo en que a través de la institución se definen las condiciones por las cuales un enunciado puede ser eficaz. En efecto, la noción de institución que desarrolla Bourdieu no tiene que ver, necesariamente, con una organización particular, sino con todo conjunto medianamente durable de relaciones sociales que confieren a los individuos formas diferentes de poder:

Se trata de demostrar que es legítimo tratar las relaciones sociales –y las propias relaciones de dominación– como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación que implican el conocimiento y el reconocimiento. Hay que tener cuidado de no olvidar que las relaciones de comunicación por excelencia que son los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los hablantes o sus grupos respectivos (BOURDIEU 59-60)<sup>3</sup>.

De este modo, en la economía de intercambios simbólicos se materializan y expresan prácticas del lenguaje que dan al lenguaje mismo el extraño poder de volverse en arma de opresión íntima. En tal sentido, la figura de la mujer, en tanto que

---

<sup>2</sup> «Je ne commence à me raconter qu'en face d'un "tu" qui me demande de rendre compte de moi. Ce n'est que face à cet interrogatoire, face à cette attribution faite par un autre –"était-ce toi"–, que chacun de nous commence à se narrer ou découvre que, pour de pressantes raisons, nous devons devenir des êtres nous racontant». Traducción personal.

<sup>3</sup> «Il s'agit de montrer que s'il est légitime de traiter les rapports sociaux –et les rapports de domination eux-mêmes– comme des interactions symboliques, c'est-à-dire comme des rapports de communication impliquant la connaissance et la reconnaissance, on doit se garder d'oublier que les rapports de communication *par excellence* que sont les échanges linguistiques sont aussi des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leur groupes respectifs».



producción categórica y no en cuanto sujeto empírico, es un lugar conceptual para examinar las condiciones de emergencia y procedencia concernientes a la reproducción de la violencia de género y de discriminación de clase, etnia y raza.

De hecho, esto proporciona una forma que comprende la idea según la cual toda relación de intercambio lingüístico está cubierta por repentinos cortes, interrupciones, giros, tropos gramaticales y efectos de significado que propician «habitus» que legitiman ciertas propensiones a hablar y a decir cosas con un interés expresivo dentro de un mercado lingüístico y que se imponen como un sistema de sanción, de opresión y coacción a partir de formas de control y de dominación.

Así, dentro de este mercado lingüístico y de la puesta en marcha del «habitus» ya señalado, la palabra y su acento *pone el acento* (valga la redundancia) en la materialidad de la voz que dirige su locución hacia el significante mujer interpelándola a un lugar de identificación normativo de género que las reduce a su clase, a su raza, a un rol específico. De este modo, lo que obra ahí, en este mercado lingüístico y el «habitus», es el control y el poder ideológico, político y discriminatorio que actúan con el objetivo de evitar actos de independencia y emancipación. De esta manera, el «accento» en los actos de habla se inscribe dentro de un mercado de intercambio simbólico toda vez que este está en relación con las trazas psíquicas juzgadas y prejuzgadas respecto a cómo se interpela a las mujeres y sus modos de identificación con un lugar de género.

En consecuencia, el valor simbólico en el desplazamiento de significantes que alcanza efectos de significado se legitima en bienes imaginarios que determinan aquellos significados en la connotación de un discurso dado. Por ejemplo, el discurso naturalizado de un sistema sexo-género arraigado en prácticas de sentido que comienzan a objetivarse en la circulación lingüística y su puesta en relación significativa en un espacio social determinado y bajo esquemas específicos de interpretación.

Finalmente, dado este examen teórico, poner en marcha una política contrahegemónica en la coyuntura actual de América Latina implica reconocer las voces de las mujeres y poder interpelarlas, pero desde otras escenas de reclamación, cuya exigencia sea la de posicionarlas más en una opción por y con «los de abajo» y menos desde un privilegio enunciativo para, desde ahí, tomar consciencia de la opresión, a saber, una conciencia situada en lo local. El caso ejemplar fue la revuelta feminista de Chile, cuyas voces fueron de mujeres, jóvenes estudiantes y activistas comprometidas con el cambio e identificadas con ser sujetas populares, lo que movilizó el trabajo de académicas que se unieron a la crítica patriarcal y hegemónica. En este sentido, el hecho de haber sido siempre interpeladas por un lugar de género y bajo los cautiverios que las identificaban promovió una «operación feminista» que tuvo por resultado la revuelta.





## 2. EL GIRO DE LA REVUELTA Y EL VUELCO PSÍQUICO DE LA VIOLENCIA: LA OPERACIÓN FEMINISTA

Cuando Alejandra Castillo habla de la revuelta, haciendo alusión, a mi juicio, al trabajo de Julia Kristeva (*L'avenir d'une révolte* 19), interpreta el concepto de revuelta de una manera muy singular y específicamente en relación con la contingencia chilena. Siendo fiel a su escritura, la autora recoge el imaginario contingente chileno para hablar desde su lugar enunciativo y, en tanto que activista y académica, analiza la situación a partir del pensamiento de Julieta Kirkwood.

El intento de Alejandra Castillo, considerando el enfoque de Kirkwood, es poder desvelar el signo androcéntrico inscrito en diferentes instituciones y prácticas chilenas, particularmente, en el nivel universitario (CASTILLO 3). En el fondo, lo que ella cuestiona, desde una visión crítica, es el lugar que hoy ocupa la universidad como transmisión de un racismo epistemológico, de violencia y de prácticas de discriminación de género, lo que ha movilizó una política patriarcal «en contexto» a través de un modelo universalista que toma distancia y neutraliza la diferencia de los sexos.

Para tal efecto, Castillo propone que para obstaculizar políticamente el orden de dominio universalista es necesario «(im)pensar sus perspectivas, sus categorías, sus cánones» (CASTILLO 2). Por consiguiente, su propuesta consiste en revertir la forma en que se ha comprendido y se ha relatado la política en relación con su temporalidad, su corporalidad y su exigencia.

A este respecto, pues, para retomar la historia social de las mujeres de manera genealógica (KIRKWOOD, *Ser política en Chile* 79) es necesario controvertir el orden masculino en lo que tiene de dominación, de opresión y bajo una epistemología de lo desigual, de lo racial y sobre todo de la instalación de una cultura del silencio que ha permitido y reproducido el binarismo del sistema sexo-género, el cual ha cimentado cuerpos racial y sexualmente subalternos. Kirkwood señala:

Sin duda alguna realizar un análisis de las imágenes sobre las mujeres y el feminismo expresadas por los partidos y corrientes políticas históricas, es cosa dura, más intrincado es aún detectar los contenidos expresados por las propias mujeres organizadas, preferentemente en relación a lo político, por la *carencia de registros* de su presencia y acción en el ámbito político global. Sin embargo, nunca se termina de comprobar comparativamente la magnitud del *silencio* y la *invisibilidad* de la mujer al interior de la historia de los oprimidos (81).

A decir verdad, lo que subyace en este análisis de Kirkwood es un ejercicio de recuperación de los modos en que se han instalado las narrativas históricas de las mujeres en el «pasado». Dado que es a partir de esta narrativa «oficial» y positivista de la historia que es necesario elaborar contranarrativas cuya escritura sea, más bien, genealógica. En efecto, este método implica un relato oblicuo y reverso que no considere volver a un «origen» sino «buscar» la emergencia y la procedencia del campo histórico patriarcal; se trata de comenzar a tramar otro modo de relato que exija descentrar la mirada masculinizada y poder «tomar posición». Del mismo



modo, esta «toma» debe revertir la historia positivista hegemónica interviniéndola en y desde el presente. Es así como se puede tramar una reescritura del tiempo histórico.

Es a partir de este territorio político de una reescritura de la historia que aparece el tiempo de la revuelta, la cual pone en ejercicio el momento para (*im*) «pensar la historia» (CASTILLO 4) y, así, poder hilvanarla de otro modo. En virtud de esto, la «toma de posición» comprende una nueva disposición de la que surja una «operación» en cuanto metodología que movilice la «invención» de nuevos locus retóricos, cuyas distribuciones elocutivas pongan el acento en el testimonio «interesado» por los márgenes en los cuales se sitúan y se han situado las mujeres.

## 2.1. LA PULSIÓN INVENTIVA DE LA REVUELTA

Para profundizar más en el tema, el trabajo de Julia Kristeva es extremadamente interesante para abordar lo (im)pensable que desarrolla Alejandra Castillo. El libro de Kristeva *L'avenir d'une révolte* permite dar cuenta del sentido de la revuelta en lo que esta tiene de un rehacer, de una fractura o de un retorno retrospectivo que cede a una forma de traducir lo sensible a partir de otro lenguaje. De este modo, la revuelta es un por-venir que acontece en un presente recobrado que otorga la posibilidad de desplazar el orden, las normas y los poderes establecidos.

En esta perspectiva, lo que se interroga Kristeva es contra quién se hace la revuelta y en qué puede ejercer la revuelta en circunstancias en que el sujeto actual ha devenido un patrimonio no sólo genético, sino social, cultural y psicológico. Para responder a este interrogante, Kristeva pone en evidencia la figura de la mujer constatando que ella, en cuanto patrimonio, es y ha sido «decapitada». Sin embargo, frente a tal situación la autora recoge la dificultad de ser mujer para revertirla, es decir, para hacer un ejercicio de re-vuelta y considerar su intimidad sensible:

El universo de las mujeres me permite sugerir una alternativa a la sociedad robótica y espectacular que desafía la cultura-rebelión: esta alternativa, es simplemente la intimidad sensible. Poseídos por su sensibilidad y sus pasiones, algunos seres siguen haciéndose preguntas. Estoy convencida de que después de tantos proyectos y eslóganes, más o menos prometedores, que fueron lanzados en los movimientos feministas de los años setenta, la llegada al primer plano de las mujeres en la escena moral y social tendrá como resultado revalorizar la experiencia sensible como antídoto a la ratiocination técnica. (KRISTEVA 17)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> «L'univers des femmes me permet de suggérer une alternative à la société robotisante et spectaculaire qui met à mal la culture-révolte: cette alternative, c'est tout simplement l'intimité sensible. Possédés par leur sensibilité et leurs passions, certains êtres continuent à se poser néanmoins des questions. Je suis persuadée qu'après tant de projets et de slogans, plus ou moins prometteurs, qui furent lancés dans les mouvements féministes des années soixante-dix, l'arrivée au premier plan des femmes sur la scène morale et sociale aura pour résultat de revaloriser l'expérience sensible comme antidote à la ratiocination technique».



Al mismo tiempo, Kristeva se interroga por el modo a través del cual preservar la libertad de las mujeres y su cuerpo pero protegiendo los mejores medios para la vida de los hijos. En este sentido, Kristeva dirá que la forma por la cual se puede establecer aquella relación entre libertad y cuidado del otro es a través de lo que ella entiende por lo sensible, ya que es por aquella intimidad de lo sensible que se puede comenzar a poner en marcha la revuelta.

Por consiguiente, la noción de revuelta permite indagar en el retorno, en el desplazamiento y el cambio, pues es desde ahí que se podría recobrar una forma de ser y de estar que facilitará cuestionar, desde una postura crítica, esta cultura patriarcal. Para tal efecto, un *retour rétrospectif* (KRISTEVA 18) conlleva la posibilidad de poner en cuestión y, al mismo tiempo, en crisis el propio ser de lo que las mujeres son, es decir, de buscar el sí-mismo mediante una interrogación, un modo de pensar que interrumpa la estabilidad de los valores situados a partir de la falta de cuestionamiento que ha suspendido el retorno retrospectivo, a saber, la capacidad de crítica y con ella de crisis del sí-mismo. De lo que se trataría, entonces, es de poner en marcha el ejercicio retrospectivo para hacer de la revuelta algo íntimo mediante un reparto sensible en disputa, conflictual, no obstante, sostenido por un goce que al momento de ir regenerando, reinventando, logra en las mujeres su autonomía singular.

Más aún, la noción de *retour rétrospectif* desarrollada por Kristeva lleva, en el fondo, a la idea de que hay en el psiquismo un regreso que moviliza una infinita recreación, por lo que la figura de revuelta viene, en su interior, de la reinención constante, cuyo movimiento y cambio conlleva una suerte de plasticidad operativa en constante conflicto, lo que conduce a las fronteras del pensamiento y de la capacidad de reflexión y de cuestionamiento. Dicho de otro modo, al momento de poner en juicio lo que es la norma del sistema sexo-género, se llega a un estado de crisis donde es posible elaborar la crítica pero desde un constante reinventarse que viene acompañado de fuerzas de disolución y dispersión, lo que cede a un renacimiento o, más bien, a una reestructuración psíquica:

¿En qué sentido la revuelta \_\_ cómo podemos entenderlo con Freud que nos invita a retomar el inconsciente diabólico, y con algunos escritores contemporáneos exploradores de los estados límite del psique \_\_\_\_ se distingue tan fundamentalmente de la relación retrospectiva propia del creyente, de la tendencia al «no todavía» o al «ya más»? Arriesgamos una primera respuesta: se distingue en particular en que la tensión hacia la unidad, hacia el ser o hacia la autoridad de la ley, aunque siempre trabaja en esta revuelta moderna, se acompaña más que nunca de fuerzas centrífugas de la disolución y la dispersión (KRISTEVA 22)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> «En quel sens la révolte \_\_ telle que nous pouvons l'entendre avec Freud qui nous invite à reprendre l'inconscient diabolique, et avec certains écrivains contemporains explorateurs des états limites du psychisme \_\_\_\_ se distingue t-elle fondamentalement du rapport rétrospectif propre au croyant, du tendresse au «pas encore ou au «déjà plus»? Risquons une première réponse: elle s'en distingue notamment en ce que la tension vers l'unité, vers l'être ou vers l'autorité de la loi, bien que





Por su parte, y tomando lo que plantea Alejandra Castillo, las revueltas siempre se han valorado negativamente, de ello se deriva que las experiencias colectivas o personales terminan volviéndose formas de conflicto que es necesario opacar. Sin embargo, en el contexto de un Chile que se ha regido por valores conservadores y machistas, que han reproducido el binarismo de género mediante una «ley» heteronormativa institucionalizada por una razón de Estado autoritario, dominante y colonial, lo que ha ocurrido en mayo de 2018, y a 50 años de mayo de 1968, fue una revuelta feminista que no se opacó sino que visibilizó la ley masculina abstracta y neutral, universal y constitutiva de los procesos de colonialidad patriarcal profundamente arraigados en la idiosincrasia chilena. Esta visibilización feminista operó bajo el funcionamiento retrospectivo que movilizó un goce en la re-pulsión hacia la institucionalidad androcéntrica expresada en todas sus formas.

Desde este punto de vista, la operación feminista que se puso en marcha en mayo de 2018 en Chile no sólo fue un ejercicio retrospectivo hacia el cuestionamiento al sistema sexo-género que reproduce formas de dominación y de roles heterosexistas, sino igualmente un retorno retrospectivo sobre el cuestionamiento de sí mismas de las mujeres y lo que se ha instalado como verdad acerca de ellas.

En tal sentido, la particularidad de la «toma» –tal como indica Alejandra Castillo para ilustrar la escena política de intervención e interrupción del orden hegemónico dominante y expresado en todas y cada una de las instituciones– radicó en una acción humana por la cual se llevó a cabo la forma de actuar metodológica de la «operación» feminista en la cual fue posible reubicarse desde la rebeldía.

Ahora bien, una de las características destacables de la acción humana, y particularmente de lo que pueden hacer las mujeres, es que esta (la acción humana) surge siempre de algo nuevo. Esta reinención o revuelta permite que una acción nueva siempre comience cuando hay desplazamientos o destrucción de aquello que estaba prescrito y que supuestamente es preexistente. En tal sentido, la transformación es posible por el hecho de que en la acción humana existe la facultad del pensamiento de separar, de excluir el entorno preestablecido para imaginar que las cosas pueden ser distintas de lo que son en realidad. He ahí el juicio crítico.

Sobre todo, si se considera la noción de «invención» más como originalidad y menos como origen; como engendramiento, como genealogía por la cual se deja aparecer un acontecimiento por-venir que reanuda una temporalidad «nueva» que fractura toda fuerza de legalidad hegemónica patriarcal. Esta política de la invención actúa como «operación» por la cual las mujeres, en el estallido feminista de mayo de 2018, lograron visibilizar la posibilidad de hacer «venir», hacer presente en el presente, un «encuentro» con la historia patriarcal que las ha narrado para relatar una contranarrativa que permitió manifestar e «inventar» otro escenario político.

A este respecto, lo que se produjo ahí fue un ex-pulsar, una re-pulsión psíquica que otorgó al pensamiento feminista una fuerza inquietante que movilizó la

---

toujours à l'œuvre dans cette révolte moderne, s'accompagne plus que jamais des forces centrifuges de la dissolution et de la dispersion».

capacidad de cuestionamiento retrospectivo, de crisis/crítica y de transformación de la condición de la mujer en su identidad impuesta y de la ley normativa que la prescribe. De modo que la lógica de la re-vuelta es una confrontación permanente de las mujeres con su identidad de género, lo que conlleva instalarse en los límites de la ley normativa, de su «naturaleza femenina» y de su sí-mismo.

En cierta medida, la operación feminista ocurrida en Chile se expresó en un modo de ex-pulsión psíquica que se manifestó en el cuestionamiento retrospectivo interno pero también en la acción política mediante una suerte de «separatismo» (CASTILLO 1) que despertó el antiguo radicalismo que existía en los primeros movimientos feministas en Chile y que están por muy lejos de la forma moderada que ha tomado cuerpo la escena femenina institucionalizada del modelo neoliberal actual de este país.

Contra el pronóstico del desencanto y la apatía neoliberal, la política en Chile recobró un olvidado radicalismo de la mano de un feminismo lejano de las moderadas políticas de mujeres de las cuales tuvimos noticia con la vuelta de la democracia a partir de los años noventa. El feminismo se tomó las universidades y el espacio público. Por casi dos meses fuimos parte de la vorágine de la revuelta feminista. Los medios de comunicación se hicieron presentes con despachos diarios, reportajes de toda índole que buscaban mostrar el mundo de las «mujeres». En las universidades a pesar de las tomas, se organizaron innumerables charlas en los campus. Y, por primera vez, luego de muchos años, el feminismo apareció en foros y conversaciones en centros comunales y regionales, en organizaciones sindicales y hasta en los partidos políticos (2).

Es interesante destacar que el contexto surgido en Chile deja entrever la aparición de «otra» política que asume lo conflictual de la revuelta poniendo en tensión la institución patriarcal y sus juicios de valor concernientes a lo social, la feminidad y las políticas de igualdad que, si bien aparecieron en el lenguaje oficial del gobierno, lo cierto es que aun hubo resistencia respecto a tomar el asunto como una interrupción de mujeres que suspendió, des-ordenó y agitó el modelo conservador y neoliberal patriarcal ejercido en Chile.

En esta perspectiva, si bien se continuó hablando de modo peyorativo de «cosas de mujeres» para bajar el perfil al escenario político de la revuelta, lo cierto es que se trata ahí de un nuevo modo de traducir lo sensible, es decir, de interpretar la intimidad sensible con otras lenguas que lograron escapar al lenguaje de poder, de violencia estructural y psíquica del androcentrismo.

## 2.2. GENEALOGÍA PSÍQUICA DE LA VIOLENCIA

Para precisar el tema de cómo aún se seguía, y en cierta manera se sigue, pensando desde estructuras psíquicas androcéntricas de violencia, la investigación desarrollada por Rita Segato en su libro *Estructuras elementales de la violencia* deja entrever el mandato interno que circunscribe la violencia como un acto de agresión inscrito en la ordenación jerárquica de la sociedad. A este respecto, resulta intere-



sante destacar que Segato define la violencia primeramente desde un mandato de la violación que ejerce un «sujeto masculino hacia quien muestra los signos y gestos de la feminidad» (SEGATO 23).

Cabe destacar que Segato utiliza la definición de «sujeto masculino» para resaltar que no se trata de un hombre y una mujer concretos, a propósito del significativo femenino; sino que lo que ocurre ahí es que la autora habla de estructuras psíquicas de poder que pueden ser ejercidas tanto por hombres como por mujeres cuando alguno de los dos devela signos y gestos de feminidad. Es por esta razón que, más allá de lo literal cuando se trata de hablar del binario hombre/mujer, más bien se trata de usos y abusos de cuerpos sometidos y del cuerpo del otro.

Desde esta perspectiva, y como consecuencia de la inercia constitutiva del lenguaje y la persuasión irresistible que los significantes ejercen sobre los seres humanos, el discurso sobre lo femenino y lo masculino aquí se desliza de manera ineludible hacia los significantes hombre/mujer.

Primeramente, el mandato de género se impone mediante el acceso sexual al cuerpo sin, muchas veces, el consentimiento del sujeto que lo padece. En este sentido, la violación, la violencia y la sexualidad son ilustraciones para dar cuenta de la economía colonial y racial. El caso de los procesos de colonización de América Latina así lo demuestran. Por lo tanto, no sólo hay una dimensión sociológica e histórica de la violación para instaurar el mandato y la estructura de género, sino más aún, existe una estructura psíquica de pensamiento y de metonimia del deseo que circunscribe el mandato jerárquico de género.

A decir verdad, y más específicamente, la domesticación de la mujer, en tanto que significativa y por esto mismo genérica y no concreta, así como la provocación de un sujeto masculino frente a una situación de dominación, implica examinar el carácter estructural de la violación aferrado en la dimensión simbólica, lo que conlleva pensar que el significativo mujer es un patrimonio al cual se accede sexualmente, donde el sujeto masculino entra en competencia contra sus pares hombres enraizando el lenguaje de género mediante la subordinación.

De este modo, Segato habla de violación como una apropiación, y asesinato concreto, pero venido de estructuras psíquicas de violencia y poder que conllevan prescribir la ley desigual del género y del estatus. En tal sentido, esta primera ley de estatus, y más bien arcaica psicoanalíticamente, funda el orden social:

La violación es justamente la infracción que demuestra la fragilidad y superficialidad del contrato (matrimonio, contrato social entre pares) cuando de relaciones de género se trata y es siempre una ruptura contractual que pone en evidencia, en cualquier contexto, el sometimiento de los individuos a estructuras jerárquicamente constituidas [...] es justamente la violación –y no el asesinato del padre como en el modelo freudiano de Tótem y Tabú– la que instaura la primera ley, el orden del estatus, y esa ley se restaura y revitaliza cíclicamente (SEGATO 29).

En resumidas cuentas, según lo entiende la autora, la violación no sólo es una agresión simbólica a otro hombre, en el sentido de luchas de poder, formas de rivalidad y mantenimiento del estatus mediante la apropiación de un cuerpo feme-



nino, sino igualmente, al situarse en la dimensión simbólica, adquiere diferentes maneras de expresión, es decir, que puede darse en diversas escenas de dominación y abuso de poder, cuya práctica emana de ese origen de la ley del estatus que se manifiesta en formas de uso y abuso del cuerpo del otro, a saber, de su sometimiento y humillación, de la mirada fija masculina que es imperativa para capturar y consumir el cuerpo femenino.

Así, esta lógica de dominación y, por cierto, colonial insta una subjetividad femenina obligatoria. Sería una suerte de mirar abusivo que está al margen del deseo y fuera del alcance del deseo del otro, por lo que la violación se dispone de manera interna, ya que es imaginada, fantaseada en cuanto escenificación de una consumación. Por lo tanto, una serie de conductas que expresan transposiciones de una relación simbólica de abuso y usurpación unilateral pueden entenderse como equivalentes y poner en marcha un mismo tipo de experiencia.

Por su parte, si hasta aquí he señalado la dimensión simbólica por la cual se inscribe la violación y que implica una racionalidad social androcéntrica, lo cierto es que existe además una dimensión psicoanalítica en el sentido de que dicha racionalidad estaría atravesada por tensiones intrapsíquicas capaces de explicar la compulsión y la repetición de un tipo de acto que, en última instancia, es autodestructivo y no proporciona al sujeto masculino ninguna ganancia salvo un alivio extremadamente fugaz del sufrimiento psíquico. A este respecto, los mecanismos psicológicos que forman parte de la violación giran en torno a la intrusión, en el universo intrapsíquico del sujeto, del mandato social que pesa en la masculinidad.

Lo ocurrido en Chile, a propósito de la revuelta feminista, fue develar dicho mandato de violación psíquica de violencia y poder mediante un reclamo al Estado defensor de los abusos contra las mujeres.

Ahora bien, la idea no es hacer una justificación de la violación, sino más bien aclarar y especificar cómo los mandatos sociales irrumpen en la dimensión intrapsíquica para, desde ahí, poder encauzar las acciones individuales. En virtud de esto, Segato destaca el elemento narcisista como un modo de la personalidad que se vincula de manera directa con las exigencias sociales aparecidas en el acto de violación, en tanto que figura arcaica dicho más arriba, sea cual sea su forma de expresión.

En efecto, el narcisismo masculino se manifiesta aquí como la escenificación de una no-castración o la negación performativa de la falta, en sentido lacaniano. El concepto de «falta» en Lacan es ilustrador para comprender aquella escenificación de una no-castración. Por una parte, aquello que constituye a la «falta» son tres términos de referencia, a saber, la frustración, la castración y la privación. Cada término obedece a la tipología del nudo borromeo, esto es, lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Por otra parte, la especificidad de la castración es que se caracteriza por la inscripción del tabú del incesto en cuanto ley normativa de la prohibición. Por tanto, dice relación con el edipo materno/paterno.

De este modo, el principio que opera aquí, en relación con la tríada del nudo borromeo, es la dimensión simbólica. Una dimensión que actúa como «deuda» y que constituye a la castración, cuya función es ser un soporte de inscripción de la sanción de la ley. En tal sentido, su «falta de objeto» o la «falta» aquí, en la castración, es el «objeto imaginario», ya que la organización del Edipo implica una rela-



ción imaginaria entre la madre y el hijo mediante un objeto imaginario que Lacan llama *Phallus*. Dicho de otra manera, de lo que se trata, a partir de esta tríada imaginaria, es de que la castración pasa a ser ella misma un objeto imaginario y este carácter imaginario sitúa a la castración como «objeto».

Por su parte, respecto a la frustración, Lacan sostendrá que está ligada al dominio de un «daño» de orden imaginario, puesto que implica un deseo no cumplido. De modo que esta «imposibilidad de satisfacción» o de adquisición de algo deseado es lo que moviliza dicho «daño» y, por esto mismo, conlleva una frustración. En cierta manera, lo que circunscribe a la frustración es la exigencia desmedida de obtención de cosas por medio del cumplimiento de un deseo; deseo que, paradójicamente, es incumplido y es por esto deseado. Finalmente, su «falta» es imaginaria de un «objeto real», por ser un «objeto» deseado; no obstante, imposible de alcanzar, por eso es una «falta» que contiene su «daño».

Del mismo modo, la privación es la «falta Real», es decir, el agujero, ya que lo que «priva» la privación es algo que «no hay», a saber, que no existe. En tal sentido, el funcionamiento de la privación es ser un referente de la ausencia. Sin duda, la ausencia es la prueba de una privación que no está disponible, puesto que «no está». Del mismo modo, es también lo contrario de la presencia que no significa solamente una inexistencia, sino la no-existencia que debería «estar-ahí» y, en este sentido, es un espacio vacío que, además, es una modalidad de «ser», presente como ausencia y como privación, y es por eso que «está-ahí»

Basta, para introducirlo por nosotros —y de la manera más viva— decir que es de una manera absolutamente coordinada a la noción de la ley primordial, de lo que hay de ley fundamental en la prohibición del incesto y en la estructura del Edipo, que la castración ha sido introducida por Freud, sin duda por algo que representa en última instancia... si pensamos ahora en ello... el sentido de lo que fue primero enunciado por Freud. [...] La frustración es, en esencia, el ámbito de la reivindicación. Se refiere a algo que es deseado y que no se cumple [...], el objeto de la frustración, en cambio, es de hecho, en su naturaleza, un objeto real, aunque imaginaria que sea la frustración (LACAN 37/45).

Ahora bien, dentro del contexto teórico de Lacan, estoy tentada a decir que aquello que ocurre en el narcisismo masculino, ejemplificado en una escena de no-castración, es justamente el cuadro de un montaje en el cual el sujeto masculino representa el papel de alguien que no es vulnerable a la experiencia de la falta y para quien el acceso sexual hacia el otro, vale decir, al significante femenino, no va a llenar ese vacío. Dicho de otro modo, el sujeto masculino está tan absorto en la representación de ese papel vital para su autoimagen que la «víctima» o el otro oprimido es sólo un soporte de su rol.

Más aún, la culpa, en tanto que elemento clave en el movimiento significativo inconsciente que estructura el nudo borromeo mediante los tres términos de referencia respecto al circuito del deseo, permite observar que, en todo acto de violencia y dominación, aquel elemento se constituye previamente a dicho acto en el sentido que la culpa viene a confirmar un deber ser moral punitivo. De este modo, existe una culpa previa que legitima la búsqueda del castigo a causa de una mascu-





linidad bajo sospecha que se alejaría de la figura de virilidad. Para ilustrar el tema, un padre punitivo, que en este caso lo podríamos reemplazar por el orden de dominación androcéntrica y patriarcal, transmite la duda sobre su propia virilidad y masculinidad, lo que otorga la instalación de una culpa que sólo descansa en el castigo. Esto deja entrever que el castigo o la punición y la dominación, cuya base es la violencia, sólo pueden ser traducidas, en esta dimensión intrapsíquica, en la representación paterna o patriarcal y expresada en el acto mismo de la violación de un otro que manifieste el significante femenino.

De esta manera, se tiene aquí la justificación psicológica de la dominación y el castigo aplicados por la sociedad, que se despliega en una suerte de pasaje al acto en la medida en que ahí irrumpe la dimensión de la estructura simbólica de la violación referida más arriba a través del sujeto masculino hacia su objeto que sería el significante femenino. En consecuencia, al obrar en esa explosión dramática que es el pasaje al acto, el sujeto masculino intenta destruir la subjetividad de la «víctima»; no obstante, su propia subjetividad queda abolida ya que esta está construida en directa dependencia de aquella.

Se podría decir que, en un gesto desesperado por responder al padre, a la ley paterna representada por un orden social androcéntrico abusivo, el sujeto masculino se pone en su lugar y al incorporar dicho orden escenifica el abuso y la dominación en un otro femenino.

Sin embargo, al intentar destruir a la víctima en su subjetividad el sujeto masculino elimina su propio poder, ya que lo que intenta destruir es su razón de ser, pues es en esta razón de ser donde el sujeto masculino se apoya y de ella obtiene su propia identidad. Finalmente, esto ocurre, dirá Segato, por otro elemento que opera en el aparato psíquico y es la figura materna, a saber, la imagen de posesión violenta de la representación de la madre negada de quien no se necesita ni se pretende consentimiento, lo que se traduce en un acto de reconquista y de castigo, en el cual predomina el aspecto de dominación y opresión como formas de violencia y de punición.

Si el abuso y la exacción de lo femenino son, como dijimos, parte constitutiva de la estructura de género, y la fantasía difusa del abuso del otro es omnipresente, ya que supera el imaginario social y estructura las relaciones sociales ¿en qué momento y por medio de qué proceso la apropiación del otro que alimenta la identidad masculina sale de su confinamiento en la imaginación colectiva y se instala en las relaciones concretas entre las personas en la forma de acto violento? ¿En qué circunstancias cae la barrera que contiene la fantasía y se desencadena el acto cruento? ¿Por qué y cuándo se abre la caja negra de la fantasía para que el acto violento se instale en las relaciones interpersonales? [...] de algún modo la prevención pragmática de la violación cruenta podría significar el respaldo del régimen de extorsión que es la condición de posibilidad y mantenimiento de la identidad masculina, y de toda identidad arraigada en el poder, en la esfera de las relaciones imaginarias, como preservación en el campo de la fantasía de la realización de ese régimen simbólico y las relaciones que produce (Segato 47).

Sorprende constatar que en la base del análisis de Segato, lo que sustenta el orden patriarcal es la escena de la fantasía en cuanto un rol clave en la construc-



ción social. A decir verdad, existe un inconsciente óptico social que es proyectivo y que adquiere visibilidad y es ahí donde la fantasía alcanza un papel dominante en las formas de opresión.

De cualquier modo, se podría aseverar que la acción física constituye un modo de forclusión de la fantasía y no su consecuencia. Desde este punto de vista, la fantasía es una acción física en la medida que la acción física es la condensación y la forclusión de la fantasía. Por lo que se puede concluir al respecto que las prohibiciones, los castigos y la opresión producen y hacen proliferar las representaciones y fantasías que procuran controlar y que no son sino la producción autoritaria y de poder resultante de la construcción legal, estatal y, por ende, social. Del mismo modo, pues, la verdadera causa de la violencia de género sería entonces la que impide y obstaculiza el movimiento de los discursos y sus revueltas que hacen posible una reflexión crítica sobre ella.

¿Cuál sería la acción política al respecto? Poner en marcha una operación feminista que se posicione en las fronteras de la estructura violenta del sistema sexo-género. Para tal efecto, y citando a Alejandra Castillo:

Esta operación, en un primer momento, evidencia sentidos comunes, silencios y exclusiones para proponer, luego, otros sentidos y otros cuerpos que en su enunciación enjuician el androcentrismo, el colonialismo y el racismo. Esta operación no obedece simplemente a una razón agregativa o complementaria. Implica narrar de otro modo, implica, a su vez, descentrar la mirada a la hora de pensar en archivos, documentos y citas. Implica mirar oblicuamente (CASTILLO 3).

La definición que formula Alejandra Castillo es extremadamente interesante a propósito del análisis de Segato y de Kristeva, ya que logra sintetizar el tema de la revuelta de Kristeva con el tema de los mecanismos psíquicos de la violencia, arraigados desde la violación estructural, de Segato, junto a las formas de cautiverio de Lagarde, todo ello a la luz de una genealogía en la historia de las mujeres.

Tomada de las observaciones y reflexiones enunciadas por Julieta Kirkwood en su escrito «Feminarios» (1987) (donde la autora examina el lugar de las mujeres en la historia criticando la forma en que se ha escrito la historia en tanto que el relato de un régimen de visibilidad y de autoridad que ha contado dicha historia legitimando un orden de verdad hegemónico), Alejandra Castillo plantea la operación feminista como una toma de posición crítica que se aleja del discurso neutro e imparcial patriarcal, para develar la organización masculina que ha funcionado no sólo desde mecanismos psíquicos de violencia expresados en modos de cautiverios legitimados, sino también bajo una temporalidad positivista que no considera la diacronía del tiempo en un pasado que siempre está presente y, por tanto, que siempre se va tejiendo mediante archivos, discursos y ficciones.

En tal caso, la propuesta de Alejandra Castillo, desde los análisis de Kirkwood, es ir tejiendo rebeldías en un presente que ya está narrando un pasado. Todo aquello para posicionar las voces de las mujeres interrumpiendo el relato histórico y «natural» de la mujer reproductora (el eterno femenino del cautiverio de la madre) y situarla en un lugar de rebelión contra aquel cautiverio y todos los cautiverios ya



nombrados por Lagarde, para así tomar posición política que intervenga operativamente el lugar de identificación subjetiva obligatoria que le ha asignado el régimen hegemónico masculino.

Más aún, a mi juicio, la propuesta de Alejandra Castillo, a propósito de ir hilvanando rebeldías por medio de un (im) pensable que advenga retrospectivamente, es decir, que se manifieste siempre desde un porvenir y no ya desde un por-venir, permite articular el tema de la estructura psíquica de la violación en el sentido de suspender y de interrumpir dicha fantasía organizacional que ha sostenido la violencia y el poder para reescribir la historia a partir de la operación feminista tal como lo ha propuesto Julieta Kirkwood.

Para tal efecto, es necesario interrogarse ¿de qué modo el retorno retrospectivo permite acoger a la mujer en su autointerpelación, es decir, que a través de su revuelta acceda a un lugar de enunciación donde ella misma se reconozca en su hacer-se, a saber, en su reinención y que logre, desde ahí, un acto político de emancipación? Una posible respuesta a esto requiere decolonizar la esencia femenina y resituirla desde su singularidad, es decir, desde un posicionamiento libertario y desobediente a sus propios cautiverios para, desde ahí, lograr hacer frente a las estructuras psíquicas de la violencia ejercidas por el sujeto masculino.

Finalmente, poner en marcha una política contrahegemónica en la coyuntura actual de América Latina implica reconocer las voces de las mujeres y poder interpelarlas pero desde otras escenas de reclamación, cuya exigencia sea la de posicionarlas más en una opción por y con «los de abajo» y menos desde un privilegio enunciativo para, desde ahí, tomar consciencia de la opresión, a saber, una consciencia situada en lo local. Es el caso de la revuelta feminista de Chile, cuyas voces fueron de mujeres, jóvenes estudiantes y activistas comprometidas con el cambio e identificadas con ser sujetas populares, lo que movilizó el trabajo de académicas que se unieron a la crítica patriarcal y hegemónica. Por último, el hecho de haber sido siempre interpeladas por un lugar de género y bajo los cautiverios que las identificaban promovió una «operación feminista» que tuvo por resultado la revuelta.

### 3. CONCLUSIÓN

Mi apuesta ha consistido en articular diversas teorías y autoras con el objeto de visibilizar la revuelta feminista de Chile. El posicionamiento crítico que se reveló en aquella revuelta generó desplazamientos político-epistemológicos en sus prácticas y *performance* al heteropatriarcado en su intrínseca conexión con el racismo, la violencia, el poder y la colonialidad en sus formas de cautiverios.

Asimismo, la iniciativa de este movimiento feminista buscó y continúa esforzándose en desmontar y desbordar no sólo los discursos hegemónicos del androcentrismo inscritos de manera recalitrante en la cultura y la sociedad chilena, sino más aún, busca instalarse en los márgenes del feminismo eurocentrado encarnado en la visión de la mujer chilena. Dicho de otro modo, si bien aparece, por parte de esta élite de mujeres, una toma de distancia del discurso hegemónico patriarcal, mediante una narrativa crítica pero débil, lo cierto es que al mismo tiempo esta élite



va reproduciendo y fijando un universalismo de género heteronormativo y esencialista de la feminidad, propio de una racionalidad occidental de un tipo de mujer, blanca, madre, de una cierta clase y basando su distinción con el sujeto masculino en la diferencia materna, cuyo discurso se basa en marcos clásicos de interpretación que operan desde un lugar burgués que niega las diferencias entre las mujeres, promulgando lugares de enunciación privilegiados en desmedro de lugares de enunciación marginales, legitimando así un nuevo binario heteronormativo.

Ahora bien, me gustaría centrarme en la forma de mantener una singularidad en la experiencia de una palabra-otra manifestada por las mujeres. Concretamente, el desprecio por las convenciones y el hecho de lograr ser «una misma» en el seno de una cultura y sociedad conservadora, patriarcal, heteronormativa y colonial otorga la posibilidad de la experiencia de la libertad que escape al «habitus» desde donde los sujetos en general elaboran una identidad situada entre los dos polos: femenino y masculino.

De suerte que, si los sujetos forman parte de ciertos determinismos sociales y educativos, la lucha contra esos determinismos es la responsabilidad en el «ser una misma» manteniendo dicha singularidad. La dimensión política-sexual debería enfocarse, entonces, en una diferencia sexual que vaya más allá de la diferencia heterosexual, binaria y racial, ya que no se puede conciliar, en el seno de la misma inmanencia, a todos los sujetos, sus subjetividades y sus singularidades.

En tal sentido, una política del «desprendimiento» –llevada a cabo por la puesta en marcha de la «operación» circunscrita en un narrativa inventiva– guía de forma activa el abandono de las maneras de conocer que nos sujetan a cautiverios y que modelan activamente nuestras subjetividades, mediante políticas de la violencia naturalizada, formas de poder y opresión por medio del lenguaje, prácticas de racismo, etc., que estructuran el modelo colonial androcéntrico. En efecto, el relato del modelo colonial androcéntrico se esfuerza por mantener la idea de un patrón de mujer ligada a los cautiverios descritos en el desarrollo de este artículo y que se reproducen por mecanismos psíquicos de la violencia, las formas de opresión en el lenguaje y la instalación de una «verdad» sobre la mujer. El desprendimiento de tales ficciones naturalizadas por la matriz heteronormativa, racial y colonial del poder es el modo de un pensar decolonial que se convierta en proyecto y en proceso.

En consecuencia, situarse en las fronteras de la narrativa colonial androcéntrica, por medio de revueltas que pongan en marcha prácticas de rebeldías que develen que la mujer es una invención reproducida desde la óptica masculina, permitirá llevar a cabo la responsabilidad de la experiencia libertaria de hacer-se, de reinventarse en conformidad con una política sexual retrospectiva de las diferencias. Todo esto en virtud de poner en tela de juicio y en crisis la regulación patriarcal de las relaciones sociales de género y las preferencias sexuales.

Para concluir, una política de las diferencias que circunscriba las singularidades de las mujeres debería considerar la revuelta como una operación feminista de rebeldía (sabemos que la palabra *rebeldía* viene de la noción de revuelta, de giro, de mutación) y emancipación que suponga la interseccionalidad categorial de la raza, la clase, la sexualidad y el género como una estrategia decolonial que otorgue un marco de análisis para observar que detrás del movimiento feminista ocurrido en



Chile en mayo 2018, lo que se reveló fue justamente una genealogía de la colonialidad del poder y del género, impuesto mediante lugares de cautiverio y bajo prácticas de opresión y de violencia inscrita de forma psíquica y expresadas en el lenguaje. Todo ello, desde los procesos de colonialismo y opresión en América Latina y de los cuales aún seguimos siendo herederos.

ENVIADO: 20 de junio de 2019; ACEPTADO: 17 de abril de 2020



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah (1972). *Du mensonge à la violence*. París: Ed. Calmann-Lévy.
- BIDASECA, Karina (coord.) (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África y Oriente*. Buenos Aires: Ed. CLACSO, Colección Sur Sur.
- BOURDIEU, Pierre (1982). *Langage et pouvoir symbolique*. París: Ed. Fayard.
- BUTLER, Judith (2007). *Le récit de soi*. París: Ed. Puf Presses Universitaires de France.
- CASTILLO, Alejandra. «De la revuelta feminista, la historia y Julieta Kirkwood», en Faride ZERAN (2018), *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*. Santiago: Ed. LOM, pp. 35-48.
- CESAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ed. Akal.
- DERRIDA, Jacques (2018). *Geschlecht IIII sexe, race, nation, humanité*. París: Ed. Du Seuil.
- DORLIN, Elsa (2017). *Se défendre: une philosophie de la violence*. París: Ed. La Découverte.
- ESPIÑOZA, Yuderlys, GÓMEZ, Diana y OCHOA, Karina (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*. Cauca (Colombia): Ed. Universidad de Cauca.
- KIRKWOOD, Julieta (1987). *Tejiendo rebeldías*. Santiago: Ed. CEM La Morada.
- KIRKWOOD, Julieta (1987). *Feminarios*. Santiago: Ed. Documentos.
- KIRKWOOD, Julieta (1990). *Ser política en Chile. Nudos de la sabiduría feminista*. Santiago: Cuarto propio.
- KRISTEVA, Julia (2012). *L'avenir d'une révolte*. París: Ed. Flammarion.
- LACAN, Jacques (1994). *Le Séminaire livre V: la relation d'objet*. París: Du Seuil.
- LAGARDE, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Ed. Universidad Nacional Autónoma de México.
- LUGONES, María (2014). «Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial», en MIGNOLO, W., *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ed. Del signo, colección el desprendimiento, pp. 13-43.
- SALINAS, Adán (2017). *Filosofía política y genealogías de la colonialidad: diálogos con Santiago Castro-Gómez*. Viña del Mar (Chile): Ed. Cenaltes, colección diálogos del sur.
- SEGATO, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Ed. Universidad Nacional de Quilmes.

