



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE  
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

## **La experiencia como locus de enunciación liminal entre el activismo y la academia: apuntes epistemológicos y políticos**

### ***Experience as a liminal locus of enunciation between activism and the academy: epistemological and political notes***

**Cecilia Magdalena Malnis**

*Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (CONICET)*

[cecimalnis@gmail.com](mailto:cecimalnis@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1851-4961>

Fecha de recepción: 01/06/2023

Fecha de evaluación: 24/07/2023

Fecha de aceptación: 07/08/2023

#### **Resumen**

El siguiente trabajo se detiene sobre algunos conceptos centrales en la producción de conocimientos feministas: *experiencia, identidad y representación*. A través de los aportes de las Epistemologías Feministas propongo estudiar un borde particularmente productivo en la conjugación teórica, afectiva y política de esos tres conceptos: me refiero a la *liminalidad* entre activismo y academia. En ese lugar de tensión anida una característica del feminismo: es y está en *movimiento*; y desde ese espacio que continuamente expande sus bordes —no solo con las conquistas teóricas, sino a través de las luchas sociales— es desde donde se pueden generar prácticas reflexivas acerca del pensar-estar-en-situación. El objetivo del artículo es presentar los aportes de las llamadas Teorías del Punto de Vista —que conjugaron preocupaciones de las feministas de los sesenta— para retomar la cuestión siempre presente en los Estudios Feministas y Culturales acerca de quién conoce, cómo se legitiman los saberes, o si existe un lugar ideal de generación de conocimientos “auténticos”.

**Palabras clave:** epistemología; feminismos; experiencia; identidad; representación.

#### **Abstract**

The following paper focuses on some central concepts in the production of feminist knowledge: *experience, identity and representation*. Through the contributions of Feminist Epistemologies, I propose to study the *liminality* between activism and

academia as a particularly productive border in the theoretical, affective and political conjugation of the three concepts mentioned above. Through that tension nestles a characteristic of feminism: it is *a* and *in* movement; it continually expands its borders - not only with theoretical conquests, but also through the social struggles of the movement -, and from that border, reflexive practices about thinking-being-in-situation can be generated. In order to take up the ever-present question in Feminist and Cultural Studies about who knows, how knowledge is legitimized, or whether there is an ideal place for generating "authentic" knowledge, I present the contributions of the Standpoint Theories, which brought together the concerns of the feminists of the 1960s.

**Key words:** epistemology; feminisms; experience; identity; representation.

## Introducción

En este artículo presento reflexiones extraídas de mi trabajo de investigación doctoral sobre activismo lésbico en Argentina, en el que como investigadora (y activista) me propuse elaborar conocimientos para la academia —en particular, para la Universidad y el CONICET— a partir de una investigación basada en entrevistas en profundidad a activistas lesbianas. Uno de los mayores desafíos fue, precisamente, el trabajo de traducción entre esos dos ámbitos, activismo y academia, especialmente en el amplio y diversamente definido terreno de la *experiencia*.

Si tomamos la propuesta de Nelly Richard (2011) acerca de que hay *politicidad* allí donde se puede intervenir, interrumpir, cuestionar, tensionar y desviar algún sistema de control —tanto de poder como de saber—, entonces debemos aceptar que tanto el activismo como la academia son dos prácticas políticas. Ahora bien, esto no las vuelve iguales. Para quienes trabajamos en ese espacio de frontera, la propuesta de la pensadora chilena significa insistir en la “memoria de la calle” de las teorías (Richard, 2011: 165), en los zigzags del activismo que obsesionan a las teóricas, movimientos que generan pensamiento crítico y, al mismo tiempo, en ese ir y venir entre espacios retienen en sus curvas cierta opacidad para quienes no reparan en los diferentes contextos de producción. Esto es, para quienes se olvidan del origen activista de sus temas de investigación o del compromiso político de las autoras y autores con cuya obra se trabaja.

En las próximas páginas introduzco algunas aproximaciones feministas a la categoría de *experiencia* como un locus de enunciación privilegiado para generar conocimientos y nuevas perspectivas feministas, a la vez que se erige como el motor de praxis contextualizadas que en potencia vehiculiza saberes colectivizables de las vidas de mujeres y disidencias sexuales. El sustento epistemológico de una propuesta así supone que la discusión entre los campos academia-activismo —y lo que allí se produce— está saldada. Es decir, parto de una primera hipótesis de que

no habría en principio una oposición dentro de los Estudios Feministas entre los saberes que provienen de un lado o del otro. Hay, sí, diferencias en las formas y los soportes, pero la *liminalidad* que construyen estos dos espacios pone en común a autoras/es, textos, saberes y prácticas que nutren a los feminismos como movimiento político en términos generales.

Como sabemos, numerosas investigadoras feministas, lesbianas, bisexuales y queer han asumido históricamente a la academia como un «territorio de intervención política» (Richard, 2011) —entendiendo que la academia refiere a un *topos*, un lugar, pero no necesariamente a una institución, sino que puede ser más bien una toma de posición dentro de la producción de conocimientos. Del mismo modo, existe una vasta producción literaria que puso y aún hoy pone en contacto reflexiones feministas con el género testimonial y/o autobiográfico; es decir, activistas que hicieron del contacto entre la historia de vida y la reflexión crítica una apuesta teórica (Rais, 1984; Fuskova, Schmid y Marek, 1994; Espinosa Miñoso, 2007; flores, 2005, 2013, 2021; Tron y flores, 2013; Cano, 2015).

Lo anterior no quita que existe de hecho cierta rivalidad entre la academia y el activismo feminista, pero sugiero que dicho “matrimonio infeliz”, parafraseando a Heidi Hartman (1981), no proviene necesariamente del tipo de conocimientos que se produce en uno y otro campo, sino de las experiencias diferentes que pueden llegar a tener —en ocasiones, más como prejuicio que como causa— las mismas feministas. A partir de mi investigación y del trabajo de campo sostengo que dicha sospecha mutua refiere, en particular, a la práctica de la *reflexividad*, es decir, a la conciencia que tiene quien investiga del enfoque analítico que adopta para su campo de estudio, así como de sus posicionamientos ideológicos y culturales. En líneas generales, las activistas acusan a las académicas de escribir sobre temas sobre los que no tienen una experiencia directa que provenga de “la calle”, y las académicas devuelven la mirada con desconfianza respecto a la rigurosidad que debe tener la producción de conocimientos y que requiere de cierta distancia entre sujeto y objeto de estudio.

La *experiencia*, entonces, es un terreno de disputa fundamental: para algunas. Se trata de su propio mundo de vida y, por lo tanto, de un campo sobre el que tienen conocimiento de primera mano; para otras, la experiencia no puede ser una evidencia en sí misma, sino que debe ser interpretada con marcos conceptuales que logren trascender las biografías personales para analizar fenómenos sociales. De fondo están las preguntas: ¿cómo se construye el sujeto de conocimiento?, ¿debe estar comprometido ética, política y afectivamente quien investiga con el tema de estudio?, ¿existe un saber autorizado?, ¿cómo pensar por fuera de la escala jerárquica que privilegia algunos saberes sobre otros? Como busco mostrar a lo largo del trabajo, tal oposición no está claramente delimitada en la vida de las personas: no hay “teóricas puras” o “activistas puras”. Además, desde los sesenta, una corriente de autoras feministas que nutrieron las Teorías del Punto de Vista trabajaron en el terreno de la sociología, la filosofía y las humanidades, entre otras, mostrando el vínculo íntimo que había en la Teoría Feminista entre los “conocimientos científicos” y los llamados “conocimientos ordinarios”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ana María Bach (2008), investigadora argentina, hizo una primera gran distinción entre las diferentes formas en que se estudió a la *experiencia* en las teorías feministas norteamericanas. Por

Una segunda hipótesis de trabajo sostiene que todas las formas de producción de conocimiento feminista, sin importar su proveniencia, cumplen con varios propósitos fundamentales del movimiento: aumentar las representaciones existentes sobre las mujeres y disidencias sexuales, multiplicar los discursos, mostrar la riqueza de la diversidad (y que los desacuerdos también son productivos), abrir espacios para nuevas voces e identidades. Lo anterior va en contra de la tendencia histórica de la cultura patriarcal que, por un lado, genera representaciones estigmatizantes de las mujeres —y de las y los oprimidos, en general—; y, por el otro, destina a ciertas identidades al silencio, a la invisibilidad, a la falta de palabras para nombrar intersticios de experiencias que son sumamente corporales, como amar, trabajar, cuidar, y también producir conocimientos.

Me propongo para el siguiente apartado desandar los prejuicios que nutren a la dicotomía academia-activismo, basándome en las contribuciones que hicieron las epistemologías feministas a este espacio de disputa. Presentaré los aportes de algunas autoras que con su obra dieron testimonio —e hicieron escuela, de algún modo— de que academia y activismo pueden abonar a una misma matriz de pensamiento crítico y reflexivo, así como generar praxis feminista. Se trata de las propuestas de Barbara Smith (1983), Gloria Anzaldúa (1987), Monique Wittig (1992), Teresa de Lauretis (1992, 2000) y Chandra Mohanty (2003), quienes fueron pioneras en advertir que los conceptos, métodos y cosmovisiones del mundo poseían sesgos de clase, raza, sexo, nacionalidad, etc., que no podían neutralizarse, lo cual, en lugar de distorsionar las teorías, le otorgaba cierta profundidad al entendimiento de los fenómenos estudiados basada en las experiencias sensibles del mundo de quienes lo viven. Como señaló la socióloga canadiense Dorothy Smith (2005), esto implicó recuperar un interés tanto por cómo las y los oprimidos «sienten y experimentan el mundo a partir de su posición», como por los «métodos y esquemas teóricos de que disponen para pensarlos» (Smith en Bach, 2010: 77). Además, resaltaron que para generar teoría crítica no solo era importante «la posición social ocupada por la(s) persona(s) (...), [sino] también el carácter más o menos colectivo del pensamiento, y su tipo de inserción en los proyectos de transformación social» (Falquet, 2009: 8).

Los aportes de estas lesbianas feministas, negras, chicanas y no norteamericanas muestran que ya en los ochenta no existía un feminismo único, académico, occidental y totalizador, sino que el feminismo siempre ha sido una arena de disputa de sentidos, profundamente política y en movimiento.

Recogiendo un rasgo central del espacio político y mediático de los últimos años que coloca a la subjetividad en un primer plano, propongo recuperar a la *experiencia* como un terreno colectivo que posee su máxima potencia en la multiplicación de narrativas que abren la puerta a nuevas voces en los discursos. Como señala Arfuch (2005), estamos viviendo una

---

un lado, están aquellas que acentuaron el rol importante que cumple la experiencia en la construcción de la *subjetividad*; por otro lado, las que se centraron en su fuerza *política* para la construcción de una conciencia acerca de las opresiones. Finalmente, están las que resaltaron el lugar que ocupa la experiencia en lo *cognoscitivo*, en la construcción de saberes genuinos sobre lo social y la historia. Estas últimas, abogaron por el estudio de la cotidianeidad como un espacio de producción de saberes que ilumina, especialmente, las perspectivas de los grupos marginados.

"escalada" de la subjetividad, la primacía de lo íntimo/privado como tópico vehiculizado a través de los más diversos géneros discursivos, de los más canónicos a los nuevos híbridos que involucran a la política-espectáculo, a la exacerbación casi obscena de lo auto/biográfico, al primado de la "pequeña historia" aun en el horizonte informativo, a la peripecia personal e íntima como fagocitación pública, del talk-show a la "vida en directo" (41-42).

En contra de esa tendencia, destaco la importancia de aquellas teorías feministas que, aun partiendo del cuerpo como un primer territorio de disputa y generación de conocimientos, logran dar el salto del "yo" al "nosotras", y aventuran posibles encuentros entre el campo intelectual, biográfico, académico y político. De este modo, en la segunda parte del artículo repaso dos conceptos, a la vez centrales y problemáticos para los Estudios de Género y los Estudios Culturales en su intersección con el activismo: *identidad y representación*. Ambos contienen de algún modo la base del desacuerdo entre feministas activistas y académicas, pues estas categorías señalan, al mismo tiempo, al *quién* y el *cómo* de la agencia. Las preguntas que afloran aquí son: ¿quién conoce?, ¿son necesarias las mediaciones teóricas?, ¿es posible un conocimiento "en directo" de la realidad y la experiencia?, ¿cuál es la potencia de la primera persona (tanto singular como plural)?

### **1. Epistemología feminista, teorías del punto de vista y consideraciones en torno a la experiencia y el conocimiento**

Desde fines de los sesenta, las feministas vienen cuestionando el sujeto del conocimiento tal como lo presentaba la ciencia occidental y moderna: descorporeizado, asexuado, neutral, objetivo y a-político. El corazón de la crítica era que la ciencia concebida bajo esos presupuestos de racionalidad, a-historicidad, universalidad, distancia entre investigador/a y objeto de estudio, entre otras, generaba distorsiones en los conocimientos producidos pues no había una reflexión sobre la práctica misma del conocer, que es, sin duda, una actividad social. En términos sociológicos, faltaba *reflexividad*. La acusación se volvía aún más grave para las Ciencias Sociales, donde el trabajo de campo implicaba interactuar con personas o grupos reales —no con constructos abstractos— y, por lo tanto, con sus expectativas, deseos, con sus condiciones materiales de existencia y con las propias explicaciones que estos sujetos se daban acerca de su mundo de vida. La reflexividad, por lo tanto, en estos casos comprendía necesariamente también una dimensión ética: «la de *responsividad* —respondo a tus expectativas y objeciones— y la de *responsabilidad* —respondo por ti—» (Arfuch, 2015: 303).

Distintos frentes —como el feminista, el marxista o los estudios poscoloniales— empezaron a formular propuestas para complejizar la práctica científica y volverla también más comprometida con su tiempo. Nacen, entre otras, las Epistemologías Feministas<sup>2</sup>, cuyo nombre «marca la incómoda alianza entre el

---

<sup>2</sup> Algunas autoras fundacionales de esta línea son: Dorothy E. Smith, con el ensayo *La perspectiva de las mujeres como crítica radical de la sociología* (1972), donde propone una sociología no sobre las mujeres, sino para las mujeres; Nancy C. M. Hartsock, quien empieza las teorizaciones sobre "el punto de vista feminista" en *El punto de vista feminista: desarrollando el terreno para un materialismo histórico específicamente feminista* (1983); Catharine A. MacKinnon planteó la necesidad de crear una nueva relación entre el Estado y las políticas sexuales feministas, un texto fundamental es

feminismo y la filosofía, una alianza que se hace molesta por esta atracción contradictoria entre lo concreto y lo universal» (Alcoff & Potter, 1993: 1). Estas epistemologías influenciadas por el marxismo ponían atención especialmente en las relaciones sociales y materiales que atravesaban las prácticas de investigación.

Algunas propuestas teóricas ya clásicas son las que hizo la filósofa e historiadora feminista Donna Haraway (1991) con su cuestionamiento del «curioso término de objetividad», el cual tradicionalmente requería la eliminación de todos los valores e intereses sociales en el proceso y en los resultados de investigación, una especie de la promesa mítica de ver desde ningún lado, y, a su vez, desde todas las posiciones — «ver y no ser visto, (...) representar mientras [se] escapa a la representación» (Haraway, 1991: 188). La autora señaló que no tenía sentido hablar de objetividad si cuando se estudiaban a personas insertas en prácticas sociales no se tenía en cuenta su subjetividad ni la de quien investigaba. Empezó cierto giro hacia la subjetividad que sostenía que la objetividad debía ser *situada*, encarnada, parcial, capaz de reconocer los límites del propio cuerpo, así como la responsabilidad de hablar desde un lugar particular. Ese repensar crítico tomaba como punto de interés clave a la *situación* como el lugar sobre el que se forman y distribuyen todas las diferencias de poder (como son la clase social, el género y la raza). Otra autora fundamental, Sandra Harding (2004), nos legó el concepto de *objetividad fuerte*. Este implicaba que una revisión de las prácticas y de los motivos sociales que inspiran una investigación, así como el compromiso ético con políticas democráticas en la producción de los conocimientos científicos, generaban saberes menos parciales y distorsionados que las investigaciones que sostenían estándares de objetividad más débiles al no reflexionar sobre la posición social de quienes hacían ciencia —lo cual mistificaba dicho concepto.

En definitiva, con el reconocimiento de la *situacionalidad* y parcialidad del supuesto saber universal se señalaba al cuerpo (sexuado) como un terreno desde donde generar conocimientos, volviendo significantes —y no neutrales— a las condiciones de producción, al contexto y a la subjetividad. El concepto de *experiencia* cobró gran valor en las investigaciones feministas y, por ello, recibió múltiples teorizaciones. En particular, ocupó un lugar central dentro de las Teorías del Punto de Vista<sup>3</sup> que condujeron a cierta des-esencialización del sujeto “mujer”,

---

*Feminismo, marxismo, método y el Estado: Hacia una jurisprudencia feminista* (1983); Patricia Hill Collins, y el estudio de la “matriz de dominación” como una propuesta epistemológica para pensar al poder, en el ensayo *Learning from the Outsider Within: The sociological significance of black feminist thought* (1986); Sandra Harding, especialmente su texto *Repensar la epistemología del punto de vista: ¿Qué es la ‘objetividad fuerte’?* (1993); bell hooks, pensadora negra pionera en pensar la raza también como un lugar de producción de conocimientos, un texto emblemático es *Elegir el margen como espacio de apertura radical* (1990); Donna Haraway, con su famoso ensayo *Conocimientos situados: La cuestión de la ciencia en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial* (1991); entre otras. Para consultar más autoras y textos leer: *The Feminist Standpoint Theory Reader* (2004), editado por Harding.

<sup>3</sup> Las Teorías o Epistemologías del Punto de Vista son la forma en castellano de nombrar a la *Standpoint Theory*. En la traducción de *standpoint* como “punto de vista” se pierde algo de la fuerza original del concepto, que alude principalmente al posicionamiento situado y localizado de las y los sujetos que conocen. Efectivamente, el verbo *stand* significa “estar en un particular lugar o posición” (Cambridge Dictionary, s.f., definición 3); por ello, propongo que una mejor traducción sería: *epistemologías del estar en situación*.

cuestionando a las identidades fijas y complejizando el abordaje de las opresiones. Estas teorías nacen dentro de las epistemologías feministas en su búsqueda de revalorizar las perspectivas históricamente desacreditadas por la ciencia tradicional; la premisa que subyace es que la situación social —es decir, el situarse en determinados contextos y tramas de la sociedad y el poder— otorga a las personas un entendimiento particular del mundo que permite y, a la vez, limita aquello que se puede conocer (Harding en Alcoff & Potter, 1993: 54).

Entre los trabajos fundantes de estas teorías encontramos, en primer lugar, el concepto de *política de la posición* (*politics of location*) desarrollado por otra pensadora estadounidense, Adrienne Rich (1984) —categoría que se emparenta y se distancia de la propuesta de Haraway de los *conocimientos situados*. Con este constructo, Rich hace referencia a las relaciones de poder que dan forma a las relaciones sociales y que se imprimen en nuestras identidades; además, resalta la importancia de situarse en el entramado social a partir del nombrar nuestras *diferencias* —que implican siempre privilegios, jerarquías y marginalidades. Aceptando que se puede conocer desde la *experiencia*, lo que sigue es la pregunta acerca de qué entramado de fuerzas, opresiones y normas producen a los sujetos que conocen, para así complejizar a la experiencia y no tomarla como transparente, sino volverla un objeto de estudio de la historia. Escribe Rich:

posicionarme en mi cuerpo significa algo más que comprender que ha significado para mí tener vulva y clítoris y útero y pechos. Significa reconocer esta piel blanca, los lugares a los que me ha llevado, los lugares a los que no me ha dejado ir. (Rich, 1984: 255)

La historiadora feminista Joan Scott ([1991] 2001) también hizo un aporte muy significativo en este sentido al reconocer que la experiencia no puede ser solo una *evidencia*, sino que debe ser *interpretada*, así como se debe estudiar cómo otras y otros han representado ciertas experiencias a lo largo de la historia. Otras pensadoras fundamentales de esta línea son: Barbara Smith (1983), Gloria Anzaldúa (1987), Monique Wittig (1992) y Teresa de Lauretis (1992, 2000), entre otras. Sus trabajos construyeron epistemologías feministas que complejizaban la idea de *experiencia* al agregar otras determinaciones fundamentales a las que atender, como la racialización, la disidencia sexual, la pertenencia a una clase social, la extranjería, entre otras. Lo que estas autoras vinieron a remarcar era, por un lado, que ocupar un lugar material y simbólico dentro de la trama social y de poder significaba vivir en la intersección de las marginalidades que produce el pensamiento dominante; por el otro lado, destacaban el papel protagonista que ocupan las *narrativas feministas* en las tramas de los colectivos ultrajados por la Historia para significar esas opresiones y así “contribuir a una conciencia de oposición, que es más que una mera contraposición” (Mohanty en Yañez, 2015: 233).

Barbara Smith (1983) elaboró la teoría de la *simultaneidad de las opresiones* a partir de reconocer la dificultad que tenían los varones negros para pensar en las experiencias de las mujeres negras en términos sexuales, así como la dificultad de las feministas para pensar en la racialización. Smith sugiere que sin una teoría que estudie las formas en que la opresión produce simultáneamente más de una diferencia (en términos de jerarquías, privilegios y sujeción) nunca se podrá comprender cabalmente ni el sexismo ni el racismo. Lo que sostiene es que los

sistemas de opresión (clase, raza, sexo, género) no están alineados sino superpuestos, es decir, se determinan recíprocamente. Por lo tanto, una mujer blanca no necesariamente comprende el sexismo al que está sometida una mujer negra, ni un negro al racismo que aqueja a las mujeres negras. Es decir, no se trata de sumar opresiones, sino de entender que la conjugación particular entre varias marginalidades produce una determinada subjetividad, que no es la suma de las anteriores. Por otro lado, Gloria Anzaldúa (1987) en su libro *Borderlands/La frontera. The new mestiza* complejiza la experiencia a partir de su intento de redefinir la identidad chicana. Sugiere pensar al concepto de la frontera (=borderland) tanto como un espacio geográfico como un lugar de resistencia identitaria y de posicionamiento político, un espacio de negociación de subjetividades y congregación de historias. Se trata de una propuesta epistémica de (des)conocimiento por fuera del paradigma colonial, europeo y patriarcal, pues reconoce que los sujetos se construyen a partir y a pesar de las luchas, del habitar las fronteras, del origen múltiple de las identidades, de los lenguajes e idiomas, de la adscripción y traición a la historia y los orígenes.

El otro aporte fundamental para valorizar la experiencia como una práctica fuertemente gnoseológica es el de la filósofa materialista francesa, Monique Wittig (1992). Su trabajo toma al sujeto *lesbiana* como una agente social que con su existencia pone en evidencia el entramado socio-cultural que se construye como una interpretación sobre eventos que en apariencia pertenecen al plano de la naturaleza. Es decir, solo con su existencia la lesbiana echa por tierra la construcción social que establece que las mujeres son un “grupo natural” y biológicamente heterosexual. Esta pensadora francesa retoma la propuesta de una contemporánea y coterránea, Colette Guillaumin, que en su libro *La idea de Naturaleza* (1977) plantea que los datos inmediatos de lo sensible no son sino una «construcción sofisticada y mítica de una formación imaginaria» (Wittig, 1992: 36). Si ser mujer es sostener esa ficción, entonces, quien niega esa construcción como un orden natural —como es el caso de las lesbianas— es alguien *desertor/a* de esa clase. De allí viene la famosa frase de Wittig acerca de que «las lesbianas no son mujeres» (op. cit.: 59) —que marcó un devenir posible para los activismos feministas y lésbicos en muchos países del mundo—. Esta se basa en la idea de que si la naturaleza es develada como una relación social, las lesbianas, al negarse a cumplir con las normas que establece el sistema social de la heterosexualidad, escapan a la construcción del sujeto *mujer*. Una *epistemología lésbica* —o del pensamiento lésbico— sería un pensamiento que niega la naturaleza de la heterosexualidad, y, por lo tanto, la existencia de las mujeres y los hombres como grupos naturales. Se trataría de estudiarlos, en cambio, como categorías de pensamiento y del lenguaje.

Finalmente, Teresa de Lauretis (1993, 2000) recogió los aportes de las autoras anteriores y algo de la teoría psicoanalítica para elaborar la categoría de *sujeto excéntrico*, con la cual analiza de forma privilegiada al pensamiento y a las prácticas feministas y lésbicas. Se trata de una teoría más general sobre las identidades/identificaciones, la subjetividad, la experiencia y el conocimiento, que busca pensar más allá de los términos de opresor y oprimido, y de conceptos de diferencia sexual y género. Esta autora parte del reconocimiento de cierta posición de la “mujer” en el campo social y discursivo que la lleva simultáneamente a estar

adentro y afuera, o lo que describirá como un exceso. La conciencia excéntrica empieza, precisamente, en la afirmación del sujeto de sus múltiples y contradictorias posiciones dentro del mundo social/discursivo, gracias a lo cual logra mantenerse en un movimiento que impide la asimilación de ese exceso por parte de fuerzas conservadoras o hegemónicas, y del «monopolio masculino del poder/saber» (de Lauretis, 2000: 124).

De Lauretis propone que el sujeto en la teoría feminista —mediante un trabajo de reflexividad— debería ser capaz «de moverse y dislocarse de forma autodeterminada, de tomar conciencia política y responsabilidad social, incluso en [la] contradicción y no-coherencia» de las múltiples identificaciones y prácticas que sostiene (de Lauretis, 2000: 137). Es decir, la *posición/situación* —atada al intercambio entre presiones externas y resistencias internas, personales y colectivas— no es siempre impuesta o asumida involuntariamente, sino que puede ser resignificada en una conciencia política. Además, sugiere siguiendo a Wittig que el sujeto *lesbiana*, en particular, —al haberse fugado del pensamiento garantizado y seguro de la heterosexualidad— podría hacer teoría desde esa posición/experiencia porque ya atravesó epistemológica y afectivamente la frontera entre los discursos y los cuerpos legitimados; se trataría de un sujeto gnoseológico y político que produce conocimientos y prácticas desde el auto-desplazamiento de los aparatos socioculturales de la heterosexualidad, porque identificarse como lesbiana ya comporta un deslizamiento. Como lo describe la misma autora:

el cambio es doloroso, es hacer teoría en la propia piel, (...) un volver a trazar el mapa de los límites entre cuerpos y discursos, identidades y comunidades, lo que, quizás, explica por qué son principalmente las feministas de color y lesbianas las que han afrontado el riesgo. (de Lauretis, 2000: 138)

Es decir, la posición excéntrica —conseguida a través de la reflexión y de la auto-dislocación de los paradigmas de conocimiento dominantes— es necesaria para «sostener la capacidad de movimiento del sujeto y para sostener el movimiento feminista mismo» (op. cit.: 139). Además, de Lauretis (1992) propuso una definición de *experiencia* que considero muy útil para retomar tanto desde la academia como desde el activismo. La pensadora italiana describe la *experiencia* como un proceso continuo, subjetivante, histórico y semiótico, a través del cual una persona «se coloca a sí [misma] o se ve [colocada] en la realidad social» (de Lauretis, 1992: 253). En su doble estatuto de personal y social, la experiencia está atravesada por discursos —que son siempre ideológicos— y se asienta de forma compleja sobre el lenguaje, en una «superposición desfasada» (Alcoff, 1999). Por lo tanto, una teoría que quiera ser consistente en el estudio de la experiencia debe incluir las preocupaciones por el significado y las prácticas de significación.

Su definición, de algún modo, viene a darle cierta racionalidad a lo que desde el activismo y la academia se llama “intuición”, que no sería más que un aprendizaje subterráneo (y no del todo consciente) capaz de entrever —a partir de la propia experiencia— las normas y códigos sociales, las reglas implícitas de las culturas, el desigual acceso a la visibilidad, al lenguaje y al silencio. Si bien la definición de esta autora incluye lo sensorial, también da cuenta de cierta *opacidad* de las experiencias para las propias personas que las viven, por la que aprehenden como algo subjetivo relaciones que son, de hecho, sociales. Dicha opacidad puede encontrarse también en dimensiones de la experiencia no articuladas en el lenguaje. Linda Martin Alcoff

contribuye a este abordaje desde una perspectiva fenomenológica, estableciendo que:

La experiencia a veces excede al lenguaje; es en ocasiones inarticulada. El feminismo no inventó al sexismo de la nada; proporcionó un lenguaje nuevo por medio del cual se puede describir y comprender viejas experiencias que luego modifican la experiencia presente y futura. Ciertamente, el discurso impregna y afecta a la experiencia, pero decir (...) que la experiencia es un hecho lingüístico, o que el discurso es la condición para la inteligibilidad de toda experiencia es borrar todos los conocimientos experimentales no susceptibles a la articulación lingüística (...). Un punto de vista mejor sería aquel que entendiese a la experiencia y al discurso como imperfectamente alineados, con zonas de dislocación. (Alcoff, 1999: 126-127)

Si la experiencia es un *evento significativo* (y no meramente lingüístico), entonces, un abordaje a la experiencia que contemple todas sus dimensiones y complejidades debe ser más que “una ingenua presentación empirista de la experiencia como evidencia, o un análisis (objetivador) del lenguaje en el que otros han representado la experiencia” (Stone-Mediatore, 1999: 122, trad. propia).

## **2. La *identidad* y las *representaciones*: ¿quién las necesita?**

A partir de las reflexiones antes consideradas, se puede afirmar que la categoría de *experiencia* se constituye como un núcleo teórico que de algún modo tensa, complejiza e incluso reemplaza a otro concepto muy utilizado en los activismos sexo-disidentes: la *identidad*. Este último, como se sabe, ha sido ampliamente teorizado y criticado también, especialmente, por sus connotaciones esencialistas y homogeneizantes. Entonces, ¿por qué recuperarlo? La respuesta señala directamente a los activismos, actores que entienden que la identidad referencia a algunos rasgos o características compartidas y que, en esa remisión a “lo común” genera alianzas estratégicas. Autoras como Lorde (2007), Fuss (1989), Grosz (1992), o el colectivo Combahee River Collective (1982)<sup>4</sup> escribieron que la identificación se genera sobre la experiencia múltiple y simultánea que tienen las personas de diferentes identidades y opresiones, y que dicha identificación es siempre discursiva e inacabada, un espacio de disputa sobre la distribución desigual de la visibilidad, la representación, la *decibilidad* y el poder. Tal como sugiere la bibliografía feminista, la *identidad* se vuelve un concepto potente cuando es leído en clave colectiva, pues articula diferencias que han sido social y culturalmente distribuidas —como sucede con la diferencia sexual.

Por ello, recupero al concepto de identidad/identificación por lo que tiene de irreductible en el terreno de la política y de la agencia. Es decir, uso el concepto de *identidad*:

para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos

---

<sup>4</sup> Todas estas autoras y colectivos tienen una amplia trayectoria dentro del activismo negro, lésbico y feminista, pero también son y han sido productoras de numerosos ensayos publicados en circuitos académicos y que han tenido mucha circulación en universidades.

susceptibles de “decirse”. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (Hall, 1996: 20)

En esta conceptualización, la *ambivalencia* ocupa un lugar central pues las identificaciones necesitan del Otro y del afuera para conformarse; obedecen, como escribió Stuart Hall, “a la lógica del *más de uno*. Y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de ‘efectos de frontera’” (1996: 16). El concepto de identidad, por lo tanto, comprende múltiples identificaciones: no señala a un “yo” unificado y verdadero —ni personal ni colectivo— sino que es estratégico, histórico, político, cambiante y posicional (Butler, 1990, 1993; Mouffe, 1995; Spivak, 2003).

También la *representación* cobra una particular importancia en la definición de este concepto. Como escribió Hall:

las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no “quiénes somos” o “de dónde venimos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. (op. cit.: 16-17)

Como ya establecí, el concepto de *representación* subyace como problemática a ciertos postulados de las epistemologías feministas, pero incluye a un más amplio abanico de cuestiones. Siguiendo a Leonor Arfuch (2002), encontramos que, en distintas disciplinas como la filosofía, la literatura o la historia del arte conviven muchas formas de abordar el problema de las representaciones. En líneas generales, hay concepciones *representacionistas* que suponen que la representación es una especie de sustitución, “algo que ocupa el lugar de otra cosa” y que “arrastra desde sus primeras inscripciones una suerte de pecado original: la de no ser, justamente, un ‘original’” (Arfuch, 2002: 206). Para esta corriente, el sentido preexiste al lenguaje, cuya función es, precisamente, la de representar, por lo que “el valor de verdad como adecuación será determinante” (op. cit.: 207). Una segunda corriente, la *convencionalista*, sugiere que el sentido se define sólo en situación, en el uso y en su contexto. Me interesa recuperar a esta última vertiente por lo que incluye de teorización en torno a: 1. La enunciación como acto (cf. Austin, 1982; Butler, 1990); 2. El lenguaje “‘como forma de vida’ que incluye las prácticas no lingüísticas” (Wittgenstein en Arfuch, 2002: 208). 3. La dimensión creadora que existe también en la función mimética de la representación, como señala Ricoeur (1975): «la *mímesis* es *poiésis*, y recíprocamente» (Ricoeur en Arfuch, 2002: 206).

La intención no es profundizar en los debates filosóficos, sino introducir el tema de las representaciones en cuanto plantea una problemática en relación con los feminismos, tanto en la teoría como en los activismos. Así tenemos, en primer lugar, la *dimensión discursiva de la experiencia* en donde aparecen las representaciones culturales expresando varios conflictos, como, por ejemplo, las posturas opuestas acerca del carácter esencialista de aquello que se representa, o bien el carácter transitorio de las identidades —y, por lo tanto, de las representaciones. Con esto, insisten problemáticas de larga data en la filosofía como es pensar acerca de la transparencia de los sujetos en el lenguaje, versus una aproximación feminista desde la teoría política y también psicoanalítica acerca

de las mediaciones simbólicas —que son, en definitiva, relaciones de poder— que producen a determinados sujetos dentro de los binomios in/existentes, in/visibles, i/representables, in/deseables, etc. (de Lauretis, 1992; Jagose, 2002; Butler, 2004).

En segundo lugar, está el tema de las luchas por la representación que es un eje central de los activismos feministas y sexo-disidentes, en general, poniendo en el centro del debate el tema de la discriminación, de la visibilidad en los medios de comunicación y la distribución desigual del poder en el acceso a los discursos, del derecho a la diferencia, entre otros. El activismo feminista, históricamente, ha mostrado vocación por discutir en el terreno del lenguaje —señalando que contiene ideología y que funciona como una máquina de producir diferencias con sesgos patriarcales—, y ha hecho grandes esfuerzos por nombrar y por hacerle decir al lenguaje cosas que no estaban previstas por él. Como escribe Rosana Rodríguez, socióloga argentina:

[las mujeres] son más bien habladas por los distintos saberes que nominan sus/nuestras experiencias operando, como ha señalado Spivak, una supresión de [sus] palabras en el relato de las experiencias, incluso en aquellas que les son más propias: embarazos, abortos, partos, lactancias. (Rodríguez, 2013: 1149)

En este punto resulta interesante pensar a la *representación* como un acto que produce (cf. Austin, 1982), como acción y no meramente como copia. Los sentidos introducidos en el activismo, las intervenciones culturales, los contra-discursos que proponen imaginarios positivos y deseantes para las existencias lesbianas y feministas son representaciones que amplían el terreno de lo simbólico y, por lo tanto, de lo real. Pero aquí aparecen, nuevamente, dos cuestiones: el trabajo activista de disociar la expresión “feminista” de términos como “anti-hombre”, “feminazi” o “mata-bebés” y su asociación a otros sentidos positivos —como contra-propuesta de la cultura machista y hétero-patriarcal— podría entenderse como el proyecto por reemplazar una definición equivocada (=negativa) por otra más verdadera (=positiva). Aunque esta tarea resulte de mucha importancia para los activismos, sugiero que es más productivo no pensarlo en términos representacionistas —o sea, donde las palabras nombran como si fueran una verificación en el lenguaje del objeto/sujeto—, sino más bien como propone John Austin con los *actos de habla*: el lenguaje hace y se hacen cosas con palabras. Por lo tanto, una lucha en torno a las formas de representación hace más que agregar o quitar significados a las expresiones: las *representaciones*, deben ser estudiadas como el territorio donde se expresa el conflicto.

Si tomamos al lenguaje como una forma de vida (Wittgenstein, [1958] 1988) —o como propone Williams (1989), como una *cultura ordinaria* presente en las prácticas cotidianas, en la vida privada, en las luchas sociales, en las formas de significación— entonces el terreno de las representaciones se alza como un horizonte nominativo capaz de abrir a las experiencias concretas hacia cuerpos, significados, ideologías y mundos más vivibles. Esta forma de pensar a las representaciones —este deseo— necesita de un desconocimiento del lenguaje en sus usos instrumentales, de lo que «actúa normativizando la realidad dentro de sus casilleros donde el mundo es apenas algo más que lo de siempre» (Genovese, 2011: 16); necesita negar el piloto automático del lenguaje para que la singularidad

de la experiencia desordene y desborde la ilusión de un conocimiento transparente. Se trata de una apuesta en contra del “efecto mágico” que tiene la literalidad al aparentar una cercanía con lo real, y a favor de las aproximaciones poéticas que producen ensayos abiertos y siempre en curso de un conocimiento que no traduce la realidad, sino que la explica (bal)buceando por las profundas y maravillosas excedencias de la experiencia sobre el lenguaje. Como escribe Audre Lorde:

Y cuando las palabras necesarias aún no existen, la poesía nos ayuda a concebirlas. La poesía no sólo se compone de sueños y visiones; es la estructura que sustenta nuestras vidas. Es ella la que pone los cimientos de un futuro diferente, la que tiende un puente desde el miedo a lo que nunca ha existido. (Lorde, 1984: 38)

Finalmente, otro tema presente en la frontera de discusiones entre activismo y academia es *quién representa*. En los párrafos anteriores vimos cómo la *experiencia* ingresaba tanto al terreno de la ciencia social como al de los medios de comunicación y del discurso, advirtiendo en ambos casos cierta tentación a estudiar las narrativas feministas bajo la presunción de verdad, es decir, de autorizar a los testimonios en primera persona por el “yo estuve ahí”. En este sentido, retomo el concepto de *reflexividad* en clave feminista como una autorreflexión sociológica que reconoce el valor estratégico de la palabra:

aún a sabiendas de que la reconstrucción de los acontecimientos es siempre incompleta, fragmentaria, y muy posiblemente sesgada por eso que hemos llamado la preeminencia del presente sobre el pasado. Ningún relato testimonial reproduce lo acontecido. No sólo se dice al interior de un lenguaje que nos precede, sino que nunca lenguaje alguno se ha superpuesto al orden de lo real. (Rodríguez, 2013: 1151)

Para concluir, y a partir de todo lo elaborado en este artículo, sostengo que es momento de que los feminismos dejen de ver con recelo las tensiones entre academia y activismo, pues se trata, en definitiva, de una incomodidad que genera y ha generado múltiples terrenos de reflexión al interior del movimiento. Quizás una buena síntesis de esa *liminalidad* es la que propone Chandra Tapalde Mohanty, activista y académica feminista postcolonial. Ella pensó especialmente en la potencia política que tiene un proyecto científico feminista que toma seriamente la vida de los grupos marginados como fuente de conocimientos y como una matriz de resistencias que deben estudiarse para potenciar sus luchas e imaginar otros mundos. En su libro *Feminismo sin fronteras* (2003) asumió la importancia que tienen las narrativas de las mujeres del Tercer Mundo y su activismo para la praxis feminista. Para ella, el lenguaje y la producción de conocimientos son empoderadores de los sectores subalternos, en tanto que los erige como los principales productores de sus representaciones. Escribe Mohanty (2003):

Para mí la teoría es una profundización de lo político, no un desplazamiento de lo político: un destilado de la experiencia y una intensificación de lo personal. La mejor teoría convierte en comunicables la experiencia personal y los relatos. Pienso que esta clase de pensamiento analítico y teórico nos permite mediar entre diferentes historias y comprensiones de lo personal. Después de todo, uno de los desafíos fundamentales de la “diversidad” es entender

nuestras diferencias colectivas en términos de agencia histórica y responsabilidad para que podamos entender a los otros y construir lazos de solidaridad entre límites divisorios. (191)

Los discursos y las experiencias se conforman mutuamente en una práctica no-lineal que se ve interrumpida, intervenida, oscurecida e iluminada por las relaciones de fuerza que entablan diferentes sectores. Para las mujeres, para las negras, para las lesbianas, para las y los subalternizados, hablar es una necesidad. Al resaltar esto, Mohanty revitaliza como proyecto político el interrumpir tanto el silencio como los discursos que hablan sobre las mujeres, sin el protagonismo de sus voces. La *experiencia*, entonces, debe ser una clave de lectura, una práctica de significación política que cree en el discurso espacios «para un sujeto y una experiencia ausentes, para que sea ocupada por la presencia y la experiencia oral de mujeres concretas hablando sobre y desde las realidades concretas de sus mundos cotidianos» (Yañez, 2015: 59). Solo una postura así puede también contener el valor social y subjetivo del cuerpo, el inconsciente, lo difícilmente narrable, la percepción y el deseo en la construcción del conocimiento.

### Referencias bibliográficas

- ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (Eds.). *Feminist Epistemologies* [Epistemologías Feministas]. New York and London: Routledge, 1993.
- ALCOFF, Linda. "Merleau Ponty y la teoría feminista de la experiencia". *Revista Mora*, (5), (1999): 122–138.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlans/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARFUCH, Leonor. "Representación". En *Términos críticos de sociología de la cultura*. Editado por Carlos Altamirano et al., 206-211. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- ARFUCH, Leonor (Comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- ARFUCH, Leonor. Espacio biográfico, memoria y narración. En *Narrativas de experiencia en educación y pedagogía de la memoria*, editado por Gabriel Jaime Murillo Arango, 297-309. Buenos Aires, Clacso/ Universidad de Antioquía, 2015
- BACH, Ana María. *Las Voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: PAIDÓS, 1990.
- BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004.
- CANO, Virginia. *Ética tortillera. Ensayos en torno al éthos y la lengua de las amantes*. Buenos Aires: Madreselva, 2015.
- DE LAURETIS, Teresa. *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*. España: Ediciones Cátedra S.A., 1992

- DE LAURETIS, Teresa. Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. *De Mujer a Género, Teoría, Interpretación y Práctica Feministas en Las Ciencias Sociales*, (1993): 73–113.
- DE LAURETIS, Teresa. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. España: horas y HORAS, 2000.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. *Escritos de una lesbiana oscura*. Buenos Aires-Lima: la frontera, 2007.
- FALQUET, Jules. 2009. *Romper el tabú de la heterosexualidad, acabar con la “diferencia de los sexos”: aportes del lesbianismo como movimiento social y teoría política*. (1). <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/gss.705>
- FLORES, val. *Notas lesbianas: reflexiones desde la disidencia sexual*. Rosario: Hipólita Ediciones, 2005.
- FLORES, val. *Interrupciones. Ensayos de poética activista*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark, 2013.
- FLORES, val. *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Buenos Aires: La Libre editora, 2021.
- FUSKOVA, Ilse, Schmid, Silvia, Marek, Claudina (1994). *Amor de mujeres. El lesbianismo en la Argentina, hoy*. Buenos Aires: Planeta.
- FUSS, Diana. *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, New York: Routledge, 1989
- GENOVESE, Alicia. *Leer poesía. Lo leve, lo grave, lo opaco*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- GROSZ, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- GUILLAUMIN, Colette. “Práctica del poder e idea de Naturaleza”, en *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Editado por Ochy Curiel y J. Falquet, 19-56. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.
- HALL, Stuart. *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1991.
- HARDING, Sandra. *The feminist standpoint theory reader. Intellectual and political controversies*. New York and London: Routledge, 2004.
- HARTMANN, Heidi. “El infeliz matrimonio entre el marxismo y el feminismo: hacia una unión más progresiva”, en *Mujeres y Revolución. Una discusión sobre el infeliz matrimonio entre Marxismo y Feminismo*. Editado por Lydia Sargent: .1-41. Montreal: Black Rose Books, 1981.

- JAGOSE, Annamarie. *Inconsequence. Lesbian representation an the logic of sexual sequence*. London: Cornell University Press, 2002.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider*. Berkeley: Crossing Press, [1984] 2007.
- MOHANTY, Chandra Tapalde. *Feminism without borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham and London: Duke University Press, 2003.
- RAIS, Hilda. *Lesbianismo. Apuntes para una discusión feminista*. Trabajo presentado en el Encuentro Mujer y Violencia, ATEM (Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer), Buenos Aires, 1984.
- RICH, Adrienne. "Apuntes para una política de la posición", en *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. Editado por Adrienne Rich, 249–272,. Buenos Aires: Sudakuir editorial, 1984
- RICHARD, Nelly. ¿Qué es un territorio de intervención política?, en *Por un feminismo sin mujeres*. Editado por Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual, 156-178. Territorios Sexuales Ediciones, 2011.
- RODRÍGUEZ, Rosana. "El poder del testimonio, experiencias de mujeres". *Revista Estudios Feministas*, 21(3), (2013): 1149–1169. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000300021>
- SCOTT, Joan W. "Experiencia." *La Ventana*, 13, (2001): 42–73.
- SMITH, Barbara (Ed.). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Nueva York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983.
- SMITH, Dorothy. *Institutional Ethnography. A Sociology for people*. Lanham: Altamira Press, 2005.
- SPIVAK, Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología*, 39, (2003): 297-364.
- STONE-MEDIATORE, Shari. "Chandra Mohanty and the Revaluing of "Experience."" *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 13 (2), (1999): 116–133. <https://doi.org/10.2979/hyp.1998.13.2.116>
- TRON, Fabi y FLORES, Valeria (Comp.). *Chonguitas. Masculinidades de niñas*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark, 2013.
- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- WILLIAMS, Raymond. *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. London: Verso, 1989.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM Editorial Crítica, [1958] 1988.
- WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Boston: Beacon Press,

1992.

YÑEZ, Sabrina. *De cómo las instituciones de salud pública regulan las experiencias de embarazo, parto y puerperio... y de lo que resta (Mendoza, 2001-2013)* [Tesis para optar por el título de Doctora en Antropología]. Universidad de Buenos Aires, 2015.