

## **SOBRE ETIMOLOGÍAS DEL PATRIMONIO Y FEMINISMOS**

¿Cómo definimos un concepto situado y agenciado sobre las memorias de las mujeres y los cuerpos feminizados que represente su identidad y autonomía? Una de las primeras cuestiones que buscamos problematizar aquí, es la incorporación de nuevas conceptualizaciones que permitan nombrar los vacíos para la producción de nuevos conocimientos. Esto es, construir nuevos señalamientos, una lengua teórica, contextual, producida y gnoseológica, que reconozca la experiencia subalterna, en este caso las mujeres y los cuerpos feminizados, en el lenguaje y las formas de nombrar aquello que se supone es identitario a una cultura presente. El poder transformador del pensamiento feminista ha permitido redefinir el sentido de objetividad y la perspectiva declarada neutral, hacia una invención epistémica de la “experiencia” para dar cuenta de lo que resulta invisible o subsidiario al conocimiento científico (Trebisacce, 2016, p.285). Esta ausencia de formas de enunciación y de nombrar aquello que no-se-ve y no-se-lee, puede entonces ser traducido mediante la instalación de un lenguaje público y político de las experiencias de las mujeres y las subalternidades en general (Smith, 2005).

El sesgo androcéntrico del patrimonio no solo está dado por su origen etimológico, sino también epistémico. Derivado del derecho romano, el *patrimonium* definía los bienes heredables de generación en generación y solo atendía al derecho paterno o a la gestión del *pater familias*, es decir de quien controlaba el poder en el hogar: el abuelo, el padre, el hermano, el hijo. Esto implicaba que las mujeres podían excepcionalmente administrar un patrimonio, pero no transmitirlo. Esta marca fundacional que impide la herencia femenina, se refuerza durante la Revolución Francesa, momento en que el patrimonio adquiere la connotación de bien público de la nación que conocemos en la actualidad, reforzada por la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) promovida por los miembros de la Asamblea Nacional Constituyente. A pesar que la Revolución tuvo una amplia, esencial y decidora intervención femenina, la *Declaración* excluyó a las mujeres de la participación política relegándolas al espacio de lo privado, cuestión que ya había sido definida en el *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau (1762) y que sería engrosada en el informe sobre educación pública de Charles Maurice de Talleyrand-Périgord, sobre lo doméstico femenino, veintinueve años después. En resumen, las mujeres fueron imposibilitadas de ejercer sus libertades sociales, culturales y políticas, lo que tuvo consecuencias en sus vidas y en sus cuerpos durante siglos. La respuesta a los *Derechos del Hombre* vino de la mano de Olympe De Gouges

[Marie Gouze] en 1791, a través de un documento escrito en femenino que iniciaba con la siguiente interpelación: “¿*Homme, es-tu capable d’être juste? C’est une femme qui t’en fait la question*” (Gougues, 1791). El documento de Olympe ponía de manifiesto las condiciones de desigualdad y opresión que operaba sobre las mujeres, exigiendo una participación equitativa en la vida política, incluido el derecho a voto y el acceso a cargos públicos, entre otras cuestiones, lo que por cierto no tuvo resonancia en la Asamblea. Un año después, la inglesa Mary Wollstonecraft escribía la *Vindicación de los derechos de la mujer*, que planteaba la igualdad de sexos y establecía una crítica a las nociones separatistas referidas a los roles de género.

Desde esta condición de no-ciudadanas, si entendemos la posición homogeneizadora y de raigambre liberal del concepto y con menos de 80 años de derecho a voto, las mujeres y los cuerpos feminizados han llevado siglos de luchas desde posiciones marginales y no legitimadas, creando memorias alternativas e incómodas para la grilla institucional. La ocupación del espacio público y de [lo] público, donde efectivamente se confrontan relaciones de poder, ha sido también desde la desobediencia en tanto ha sido históricamente un no-lugar para el *habitus*, el libre ejercicio de la vocería y del habla pública y la circulación de los cuerpos femeninos y feminizados. Corporalizar el espacio desde la resistencia anclada en la memoria móvil, supone también la reconstrucción o reconfiguración de las prácticas de aquello que constituye lo nacional y la normalización hegemónica de sus discursos, como la propia definición de género hacia la construcción de sujetos y sujetas políticas. Si el cuerpo de la mujer aún “pertenece al sistema jurídico y, en otros casos a la religión”, entonces cómo podemos definir el concepto de ciudadanía en cuanto a acceso de derechos igualitarios o en términos de geopolítica y biopoder, cuando el género y la sexualidad, así como la clase y la racialización, no son neutrales. En sus dimensiones civiles, políticas y sociales, la construcción de ciudadanía se ha sostenido desde un sesgo androcéntrico que separa los conceptos de ciudadanía política (como el derecho a voto) de la ciudadanía civil (como el derecho al aborto) y cuyas repercusiones son tan profundas que impactan también en el vínculo social. El agenciamiento y la diversidad de la organización política de estos grupos subalternizados obligan, entonces, “a renunciar al concepto de ciudadanía, o a repensarlo radicalmente” (Darat, 2018, p.172). Si bien desde los años 90 en adelante, el concepto ha sido discutido desde el modelo del *empoderamiento* hasta el de desarrollo humano, el feminismo ha puesto en escena cuestiones que van más allá de la teoría del género en la que se sustentan los anteriores. Ejemplo de ello es la tensión que propone Gloria Anzaldúa al instalar las dificultades de las fronteras conceptuales, disciplinarias y geopolíticas

referidas a las ciudadanía interculturales y transfronterizas y la imposibilidad de abordarlas mediante nociones tradicionales (Anzaldúa, 1987). En consecuencia, una nueva definición anclada en el concepto de una “ciudadanía feminista” respondería mejor a un giro que permita entender y considerar al sujeto político y las formas políticas que irrumpen a partir de los feminismos, su organización y acción desde los movimientos sociales (Darat, 2018, p.185), así como de la diversidad de identidades cruzadas —o del cruce, al decir de Anzaldúa— que emergen al interior de los mismos.

Si entonces imaginamos una nueva concepción para ciudadanía y espacio público, en consideración a lo anteriormente expuesto, la noción de patrimonio debiera también ser reconceptualizada, en tanto deshereda o excluye a grupos humanos desmarcados de la propia creación del patrimonio “autorizado” (Jiménez-Esquinas, 2016, p.138) y se constituye en una consecuencia del sistema patriarcal, entendido éste como un cuerpo ideológico y político que sitúa al patrimonio no solo para sustentar los grandes discursos imperialistas y nacionalistas, de clase y racialización, triunfalismo occidental, entre otras cuestiones, sino también por y para sostener “a los grandes hombres occidentales de las élites sociales y económicas en el poder en base a la perpetuación de las jerarquías sexo-genéricas” (Jiménez-Esquinas, 2017, p.21).

En efecto, el aparataje de las esferas público/privadas de los estados nación modernos, designa a los patriarcas el rol fundamental de convertirse en figuras tutelares de la ley y de la palabra, así como de la producción simbólica alojada en las estructuras del estado y en favor de una ciudadanía republicana, básicamente compuesta por varones —blancos y burgueses—. El *patriarca-padre-pater* se constituye así en el poder normativo de la sociedad y de sus valores universales. La ausencia de las mujeres y disidencias en la construcción de memorias públicas es puesta en evidencia a través de su marginación en la esfera de los monumentos, tanto como sujetas creadoras o como objetos de la conmemoración; en la insistencia sobre su objetualización en formas alegóricas de un cuerpo simbólico que debe ser sometido cuando se niega a la dominación (McDowell, 2000); en su escasa presencia en la composición de las colecciones públicas en museos, archivos y bibliotecas; en su nula incorporación en la historia de la construcción urbana; o en su propia relación con el espacio público y las asimetrías de género que perviven en él, traducidas en la configuración de espacios no seguros para las mujeres, niñas y cuerpos feminizados. En contrapunto, nos encontramos con memorias en femenino alojadas en políticas públicas que promueven los haceres y saberes del

matrilinaje, entendidas como una genealogía en aquello que se percibe inmaterial, que impugna el orden y concibe inversiones simbólicas a la política de las representaciones. Pero, al mismo tiempo, sitúa esos saberes nuevamente en lo no-corpóreo, despojándolo del saber científico e intelectual o como un archivo apolítico e incómodo (García Canclini y otros, 1987). Guadalupe Jiménez-Esquinas añade que “el patrimonio construye los cuerpos femeninos situándolas en el ámbito de lo sentimental, de la ruralidad y la vejez” en oposición a una lógica institucional “masculina, joven, desapasionada, científica y con unos gustos estéticos urbanitas y globalmente aceptados” (Jiménez-Esquinas, 2016, p.138).

La desvalorización de esta producción en tanto arte popular o artesanal no homogéneo, excluidos de los museos de arte y alojados en lo antropológico, responde directamente a su procedencia económica, geográfica y de género, a esa subalternidad empobrecida o no occidental (Almonacid, 2012). Silvia Rivera Cusicanqui amplifica lo anterior al señalar que la matriz colonial del poder y del auge de la casta criolla-occidental, permite la continuidad de la noción de patria como patrimonio: solo aspiran a compartirla, pero no a refundarla (Rivera Cusicanqui, 2010, p.102). Si la definición de patrimonio, entonces, deviene en patriarcal y colonizadora, reproduciendo estereotipos de poder, profundizando la exaltación de la máxima diferencia o la re-tradicionalización de las subalternidades, su nueva enunciación y aplicación debiera incorporar la posibilidad de despatriarcalizarlo y descolonizarlo a través de significaciones que den cuenta de las prácticas horizontales y solidarias, colaborativas y cooperativas de los grupos humanos excluidos en su construcción original. “Porque... ¿para qué monumentos?”, preguntaba en 1984 Julieta Kirkwood respecto de las formas feministas de construcción de relaciones y sociedades nuevas, desmarcadas del concepto de civilización en hegemonía y dominación (Kirkwood, 1984, p.5).

El encuentro del MINOM-ICOM dio origen a la propuesta explicitada en la Carta de Córdoba el año 2017 a partir de la expresión **Fratrimonio** y que ha sido activada recientemente por la Fundación TyPA (Argentina). La terminología elimina la relación vertical con los padres hacia un vínculo basado en la producción colaborativa, sin embargo, el término no considera que la “fraternidad” (homoafectiva) es un concepto y una acción que solo puede ser ejercida por la comunidad de hermanos, es decir, varones. Se complementó entonces con **Soromonio**, pero ambos conceptos excluyen a otras corporalidades e identidades disidentes, sexo-genéricas o no occidentalizadas. Desde las comunidades autodeterminadas se ha optado por el término **Procesos Culturales** que

rompe con el soporte ideológico del racismo implícito en las definiciones antropológicas, reemplazando “cultura” por “lo cultural”. Agrupaciones feministas como Restauradoras con Glitter en México, han optado por utilizar el concepto de **Herencias Culturales** para refrendar el derecho de las mujeres sobre la herencia y la ocupación de los espacios públicos.

Pero si entendemos la “herencia” como un vínculo de sangre y una sucesión unidireccional que presupone que lo que se recibe es igual a lo que se hereda, entonces el concepto sostendría la existencia de un receptor pasivo y que aquello que se trasmite es inmutable. La noción de “legado” —utilizado en los ámbitos del patrimonio cultural inmaterial— respondería mejor a un sistema horizontal donde opera la voluntad de quienes participan del proceso, pero sigue anclado en la idea de la reproducción de lo que se trasmite y no en su apropiación ni adaptación. Ya en la teoría de la historia cultural tanto Aby Warburg, Michel de Certeau o Peter Burke habían adelantado la crítica a estos conceptos aportando señalamientos en torno a la “traducción” y la “recepción” de aquello que se recibe y transforma en respuesta al cambio social.

Desde los feminismos, se ha destacado las relaciones entre las formaciones culturales y la subjetividad construida en los márgenes de la historia social. A partir de ello, proponemos una nueva terminología que represente la diversidad de experiencias, matices y matrices, conocimiento situado, entre otras cuestiones, para dar forma a los **Legados Culturales Igualitarios**. Ello permitiría que las experiencias acumuladas en las diferentes instancias de una comunidad local y global, sus necesidades, sus voces y escrituras, sus corporalidades, experiencias subalternizadas y sus capacidades creativas, se inserten en el desafío de la co-construcción de sociedades más equitativas e igualitarias, justas, democráticas, libres y no discriminatorias, a la vez que se constituyen en un llamamiento ético sobre el rol de las instituciones culturales en el tejido social al que pertenecen.

**Gloria Cortés Aliaga.**

**Historiadora del arte, curadora e investigadora chilena.**