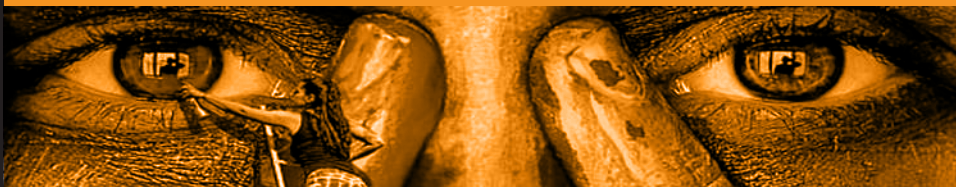


COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Cultura, comunicación, arte y de-colonialidad en el Sur global

EL AMOR COMO UNA POÉTICA DE LA RELACIÓN

DISCUSIONES FEMINISTAS Y ARTIVISMOS DESCOLONIALES

Karina Bidaseca

Marta Sierra

[Coords.]



**EL AMOR COMO UNA POÉTICA
DE LA RELACIÓN
DISCUSIONES FEMINISTAS
Y ARTIVISMOS DESCOLONIALES**

El amor como una poética de la relación : discusiones feministas y activismos descoloniales / María Gabriela Lugones ... [et al.] ; coordinación general de Karina Andrea Bidaseca ; Marta Sierra.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; El mismo mar, 2022.
Libro digital, PDF - (Grupos de Trabajo)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-207-5
1. Feminismo. 2. Antropología Social. 3. Maternidad. I. Lugones, María Gabriela. II. Bidaseca, Karina Andrea, coord. III. Sierra, Marta, coord.
CDD 305.4201

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Feminismos / Pensamiento Decolonial / Agroecología / Maternidades / Disidencias / Negritud / Amor / Vínculos Afectivos / Pensamiento Crítico / América Latina

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

**EL AMOR COMO UNA POÉTICA
DE LA RELACIÓN
DISCUSIONES FEMINISTAS Y ARTIVISMOS
DESCOLONIALES**

Karina Bidaseca y Marta Sierra
(Coords.)

Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Pablo Vommaro - Director de la colección

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Director de Investigación - Pablo A. Vommaro

Coordinadora de Investigación - Natalia Gianatelli

Equipo de gestión académica

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales (Buenos Aires:

CLACSO, mayo de 2022).

ISBN 978-987-813-207-5



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar |

www.clacso.org



Asdi

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

ÍNDICE

Prólogo e introducción. El amor como una poética de la relación	 	15
Karina Bidaseca y Marta Sierra		

I. FEMINISMO POS/DE/DESCOLONIAL

Capítulo 1. De intersecciones y coaliciones políticas en el feminismo decolonial	 	31
---	----------	-----------

María Lugones

Capítulo 2. La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad	 	39
---	----------	-----------

Rita Laura Segato

Capítulo 3. Pensar lo político en María Lugones. Peregrinar a la colonialidad del género	 	73
---	----------	-----------

Paola Gramaglia y Julieta Pereira Crespo

Capítulo 4. Resignificaciones epistemológicas de la antropología social en México. Alteridad, colonialismo y diálogos interdisciplinarios (1980-2012)	 	91
--	----------	-----------

Verónica Renata López Nájera

Capítulo 5. Maternidad y políticas de salud pública. Reflexiones acerca de los discursos en torno a la creación de la Dirección de Maternidad e Infancia en Argentina. Aproximaciones desde una lectura feminista y poscolonial	 	103
--	----------	------------

Ianina Lois

II. FEMINISMOS MULTIESPECIES

Capítulo 6. Descolonizar la ecología		117
Claude Borguinean Rougier		
Capítulo 7. Ecofeminismos y Buen Vivir. Estrategias de mujeres rurales y originarias ante la pandemia en Argentina		135
Karina Bidaseca, Michelly Aragão Guimarães Costa, Laura García Corredor, Maura Brighenti, Agustina Molina y Lucia Nuñez Lodwick		
Capítulo 8. Mulher(es) e a agroecologia. A diversidade falada, mas ainda escondida		149
Vivian Delfino Motta		

III. AFROFEMINISMOS EN AMÉRICA LATINA

Capítulo 9. Pensadoras negras e outras traduções para intelectualidade		159
Claudia Miranda		
Capítulo 10. Marielle Franco – A redução da favela a três letras no âmbito de Estado Penal		181
Maria Antonieta Antonacci		
Capítulo 11. ¿Es el racismo un punto ciego del feminismo latinoamericano?		189
Mara Viveros Vigoya		
Capítulo 12. Cuba hoy y el Decenio. Reflexiones desde los feminismos negros		203
Rosa Campoalegre Septien		
Capítulo 13. Entre la negación y la explotación. Políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras		217
Katsí Yari Rodríguez Velázquez		

IV. ESTÉTICAS FEMINISTAS DESCOLONIALES DESDE EL SUR

Capítulo 14. Tercer espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad		227
Marta Sierra		

Capítulo 15. A G U A ANA/MENDIETA/ Q I X I. Transposiciones/Transtemporalidades		241
Karina Bidaseca		

Capítulo 16. Coreografías de la denuncia. Prácticas artísticas y territorios de memoria		251
Andrea Beltramo		

Capítulo 17. Feminismos y corporalidades desde el Caribe Anglófono. Laura Stephens-Dublin, un cuerpo que se expresa desde su estética y territorialidad		259
Andreina Bermúdez Di Lorenzo y Laura (Denise) Stephens-Dublin		

V. AUTOETNOGRAFÍAS

Capítulo 18. Autoetnografía desde las fronteras. Diásporas y movimiento		271
Selfa A. Chew		

Capítulo 19. Diáspora: Reflexiones de la mujer palestina		281
Maissa Kahtib		

VI. NOSOTRES, TRADUCTORES DE MUNDOS

Capítulo 20. Viviendo en las fronteras. Un encuentro con mujeres migrantes africanas en resistencia		293
Ángeles Castaño Madroñal		

Capítulo 21. Referentes afrocentrados desde la diversidad para descolonizar la educación. Una mirada cruzada entre España y Senegal		307
Alejandra Salmerón Ntutumu (Evui) y Sébastien Lefèvre		

Capítulo 22. Violação religiosa à cidadania das mulheres em situação de violência		329
Tânia Mara Campos de Almeida		

VII. PERFORMANCES Y RITUALES

Capítulo 23. Cartas a Ana Mendieta		347
Karina Bidaseca, Kekená Corvalán, María Laura Vázquez y Lucía Nuñez Lodwick		
Capítulo 24. ARTE ACCIÓN “Águilas a Gallinazo”		353
Doris Difarnecio (CO/MX) y Catherine Hill		
Capítulo 25. Tejiendo prácticas de las artes y la vida		357
Grupo de trabajo: arteMA en diálogos con otros		
Capítulo 26. Prácticas Flotantes Para No Naufragar		359
Taller Flotante, Proyecto “Rio Feminista”, Diana Campos y Ana Julia Bustos		
Capítulo 27. Fieltrando Arte y Vida. Presentación de Proyecto Visitantes		365
Gabriela Hernández y Álvaro Martín		
Capítulo 28. El cine que nos empodera. Presentación de Cine comunitario		371
Andrea Molfetta		
Capítulo 29. Camino a los 10 años de activismo colectivo		377
arteMA Colectivo de artistas: Amalia Boselli, Caro Guiña, María Laura Vázquez		
Capítulo 30. Curaduría Afectiva. Para Todes, Tode		383
Kekená Corvalán		
De las autoras y autores		391

bell hooks (1952-2021)
Gioconda Herrera (1936-2021)
María Lugones (1944-2020)
Marielle Franco (1979-2018)
Wangari Maathai (1940-2011)
Ana Mendieta (1948-1985)

In memoriam

“El amor es una combinación de cuidado, compromiso, conocimiento, respeto y confianza”.

“El feminismo militante radical cree que las mujeres de color y las mujeres negras en particular han escrito la teoría más original y transformadora. Son ellas quienes han explorado la teoría feminista y la han llevado en direcciones que la han hecho mucho más poderosa. Nos veo a nosotras no solo como las líderes de la comunidad y las mujeres negras sino también como líderes del movimiento feminista en general”.

bell hooks.

“Grande es el tiempo a transitar, como un camino [...]”.

Gioconda Herrera.

“Lo nuevo, siempre viene”.

Marielle Franco.

“La tarea de la feminista descolonial comienza por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla”.

María Lugones.

“Cuando plantamos árboles, también estamos plantando semillas de la paz y la esperanza”.

Wangari Maathai.

“She Got Love/Ella consiguió amor”.

Ana Mendieta.

Prólogo e introducción

EL AMOR COMO UNA POÉTICA DE LA RELACIÓN

Karina Bidaseca y Marta Sierra

¡A DESCOLONIZAR EL IMAGINARIO COLONIAL FEMINISTA ESTÉTICO OCCIDENTAL!

Siete son las potencias que habitan el mundo espiritual yoruba; *siete* las ediciones de las jornadas que se desarrollaron en diversos sitios de Argentina entre 2010 y 2020.

Transcurrida esa década nos sentimos aún *con-movidas* por la fuerza de la potencia erótica de la primera edición de las Jornadas Feministas Poscoloniales “*Feminismo, (Pos) colonialidad y hegemonía. Descolonizando el feminismo occidental desde y en América Latina*”, que nacieron un 29 de octubre de 2010 en la Ciudad autónoma de Buenos Aires. Impulsadas por el Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas (IDAES/ UNSAM) junto al Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), como un movimiento que proyectaba liberar al cuerpo racializado del trauma colonial, y al mundo, del peso del racismo.

Bajo la consigna *Descolonizar los feminismos desde y en América Latina*, y apelando a nueva “poética (erótica) de la Relación” (Bidaseca, 2020), nuestro programa estético-político nació *desde* una comunidad de pensadoras y arti(vi)stas feministas, indígenas, afrodiaspóricxs, migrantes en el sur.

¿Qué tan difícil es pensar fuera del universo de conceptos propios de la estética occidental? ¿Cómo descolonizar el imaginario estético?

Aquellas preguntas irrumpieron en la segunda edición de las jornadas llevadas a cabo en diciembre de 2012 –¡que inauguraron el *I Congreso de estudios poscoloniales!*–, cuando la artista cubana Ana Mendieta nos enlazó para siempre en una poética lordeana de hermandad entre mujeres.

Cada dos años, miles y miles de personas “viajaron-mundos” (Lugones, 2021) hacia Buenos Aires; se contactaron desde diferentes geografías del Sur Global para recrear un espacio-tiempo que nos invita a celebrar la vida.

En las recientes VII edición de las Jornadas se conectaron más de 1.100 participantes; de 25 países de América Latina y Caribe y 15 países del Sur Global (África- Mozambique-Camerún-Marruecos-Sudáfrica), Oriente (Líbano-Palestina), Asia. China y Tailandia- Europa (España-Francia-Portugal-Italia-Alemania). Más de cinco Museos exhibieron obra de las convocatorias *Cartas a Ana Mendieta* y *Limitada/Cancelada* de la artista Marie Orensanz. Más de 50 artistas y poetas en lenguas originarias mapuzungun, aymara, chinas, nos ofrecieron sus poemas.

Como una costura que puede ayudarnos a cerrar y cicatrizar la herida colonial, la obra de la filósofa decolonial, activista lesbofeminista y peregrina María Lugones, y su metáfora de “peregrinajes” o “world-travelling”, se vuelve decisiva para una poética política feminista de coaliciones” desde el Sur.

Cuando, en conversaciones cómplices, risas y lecturas casi apenas imaginábamos este magma, no lográbamos dimensionar que el sueño de entramar afectos con pensamientos, cuerpos sin fronteras, se habría cumplido (al menos para nosotras). Convocamos a pensadores, intelectuales, artistas, artistas, a discusiones y debates epistémicos del pensamiento sobre el colonialismo, el racismo y el patriarcado que fundaron tejidos, sinergias, nuevos afectos y nuevas “poéticas eróticas de la relación”. Inspirado en la afrofeminista Audre Lorde y el poeta martiniqués Édouard Glissant, este término fue acuñado en las VII Jornadas de Feminismo Poscolonial V Congreso de Estudios Poscoloniales “Una nueva poética (erótica) de la Relación, para una nueva política de lo diverso y de las futuridades. Abriendo mundos poscoloniales”. Conferencias performáticas, Films & Música (1 al 4 diciembre 2020), y en el libro *Por una poética erótica de la Relación* de la colectiva editorial El Mismo Mar.

Cartas a Ana Mendieta, con la curaduría (afectiva) de Kekená Corvalán, Karina Bidaseca, María Laura Vázquez, expresó un mágico reflujo epistolar que nos conectó sensiblemente en el último encuentro

durante la pandemia. Confluyeron textos performáticos, poesías visuales, dibujos, videos, voces. La convocatoria que abrimos, desde el espacio MAGMA en confluencia con ParaTodesTode, recibió más de ochenta obras de artistas y activistas de América Latina y Caribe que se presentaron en las VII Jornadas. Su huella se podrá ver en un *web site* (pajarodeloceanico.com en progreso) creado para alojar las muestras virtuales, como las publicaciones y archivos digitales.

Asimismo, en forma rizomática mientras se desarrollaron las jornadas acontecieron tres exposiciones en sedes virtuales: el Museo de Bellas Artes René Brusau (Resistencia, Chaco); el Complejo Cultural Néstor Kirchner (Río Gallegos, Santa Cruz); el Museo Municipal Carmen Funes (Plaza Huincul, Neuquén); y el Museo Casa Municipal López Claro (Azul, Provincia de Buenos Aires).

“Artistas y activistas del sur, se reunieron para seguir territorializando y corporalizando nuestros deseos, despertarlos, compartirlos, sostenerlos, hacerlos crecer, sabiendo que en la profundidad de la noche, son nuestras prácticas estéticas y sociales, lo que hagamos colectivamente, lo que nos cobija”, escribimos en un texto que se difundió por distintas redes.

Tributos poéticos a nuestras ancestras y contemporáneas, Rita Segato, María Lugones, Marielle Franco, se sucedieron en diferentes ediciones. Ferias de libros de editoriales independientes, presentaciones de libros y revistas, ciclos de Cine fértil, música, free jazz, estallaron creando una estética propia.

Las conferencias y conversaciones que mostraron la potencia cultural de las relaciones Sur-Sur fueron publicadas en diferentes libros de editoriales latinoamericanas (El Mismo Mar; Godot; Milena Caserola; Analéctica. Red de Pensamiento Decolonial). Se pueden leer en las Revistas de Estudios Feministas (REF/Universidad Santa Catarina, Brasil); Revue d'Études Dècoloniales de Francia, cuyo Taller La Minga tradujo al francés el Dossier Feminismos Decoloniaux; en Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones latinoamericanas del Grupo de Filosofía Latinoamericana (UNC) y el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH-UNC), juntamente con el Núcleo Sur-Sur de Estudios Poscoloniales, Performances, identidades afrodiaspóricas y Feminismos (NUSUR-IDAES/UNSAM) y la serie de *Boletines “Por una poética erótica de la Relación”* del GT de CLACSO, entre otras.

El diálogo entre saberes y el cruce de fronteras disciplinarias es parte fundante del proyecto intelectual que es profundamente *intergeneracional*. En el mismo mencionamos al Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas (IDAES/UNSAM) desde el cual se convocó a las *I Jornadas feministas*

poscoloniales; a la Red de Feminismos Descoloniales desde el Sur; al Núcleo sur sur de estudios poscoloniales, performáticos, identidades afrodiaspóricas y feminismos; UNIAFRO (IDAES/UNSAM) y Agrupación Xangô; al Programa Sur-Sur y Grupo de Trabajo CLACSO Epistemologías del Sur con el Centro de Estudios Sociais de la Universidad de Coimbra; al Grupo de Trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas de CLACSO; como a las diferentes Universidades que conforman esta Red.

bell hooks, AMANECE

(To be capable of love one has to be capable of suffering and of acknowledging one's suffering. We all suffer, rich and poor. The fact is that when people have material privilege at the enormous expense of others, they live in a state of terror as well. It's the unease of having to protect your gain, which then necessitates even greater control. That's why we see fascism surfacing right now in Europe and the U.S., a compulsion to control. This phrase New World Order is so significant because it confirms everybody's sense that life is out of control. And we are weakened by nihilism).

bell hooks, *Tricycle*.

[(Para ser capaz de amar uno tiene que ser capaz de sufrir y de reconocer y respetar el sufrimiento del otro. Todos sufrimos, ricos y pobres. El hecho es que cuando las personas tienen un privilegio material a costa de tantos otros, todos vivimos en un estado de terror. Los que tienen se ven obligados a proteger sus ganancias, lo que requiere aún más control. Es por eso por lo que vemos el fascismo resurgiendo en Europa y en Estados Unidos, una compulsión de control. La frase que dice "El Nuevo Orden Mundial" es tan significativa porque confirma el sentido común de que la vida está "fuera de control". Y que nosotros hemos sido debilitados por el nihilismo)].

bell hooks, *Tricycle* (traducción nuestra)

Al cierre de la edición de este libro, la filósofa y activista norteamericana bell hooks partió para ser semilla. En la entrevista de 1992 que citamos al comienzo de esta sección, bell hooks describe las dinámicas de un mundo globalizado regulado por el control y el miedo. bell hooks escribió estas líneas treinta años atrás. Hoy en día en un mundo de pandemia y de desigualdad global es más que nunca urgente pensar en el rol del feminismo. bell hooks discute en muchas de sus

obras sobre la importancia del amor, el amor como una poética de la relación diríamos siguiendo a Glissant.

La colonialidad del poder existe solo como una relación. El colonialismo es fruto de una relación disfuncional porque solo privilegia un lado. ¿Qué tipo de relación invita bell hooks en su práctica feminista? Esta sería la pregunta central que este volumen busca responder. ¿Cómo reparamos y sanamos las relacionalidades globales?

bell hooks dice que para entender el amor es necesario entender el sufrimiento del otro.

María Lugones y bell hooks son dos de nuestros modelos de un feminismo “descolonial” porque nos enseñaron como diría hooks que “el feminismo es asunto de todos”. El feminismo es una estrategia de cambio social una forma de cuestionamiento crítico de las realidades que azotan a nuestro tiempo. Desde el calentamiento global hasta la pandemia y la administración de recursos naturales; desde la violencia doméstica hasta el femicidio, todas estas son preocupaciones que traspasan desde el centro a la práctica feminista. El gran error del feminismo liberal ha sido pensar desde la diferencia como la única variante de igualdad social. El feminismo blanco, urbano, clase media de América Latina también ha pecado de muchas omisiones, como nos dicen las feministas indígenas de nuestros países.

Volver a la relación implica sanar la herida colonial y cicatrizar, reparar la fragmentación del lenguaje y la identidad colectiva. María Lugones bien dice que ha sido la lógica de la diferencia colonial, de los binarismos, la que creó la violencia originaria. Y Lugones establece la praxis cotidiana, la situación, la deconstrucción en vivo, en la realidad concreta, como la única forma posible de salir de estas dicotomías.

Al hablar de feminismo en este volumen estamos hablando de un feminismo de la contigüidad, un feminismo de la práctica social de la escucha como la llama Rita Segato, o una práctica social de la empatía no tóxica como la llamaría bell hooks.

Se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras. (bell hooks, 2004, p. 14)

Esto quiere decir pensar las relaciones humanas no desde los binarismos sino desde la poética de la relacionalidad, de la transcolonialidad, de la transnacionalidad. Es posible ver los lazos comunes, los lazos que nos unen más allá de una superficie de diferencias.

Dice hooks en la misma entrevista que está anclada en el amor, que su práctica feminista tiene como fundamento el amor. En sus palabras, el amor no es simplemente el amor romántico, sino una capacidad de empatía que se desarrolla pensando más allá de la lógica de la diferencia: “Love and the understanding that things are always

more complex than they seem. That's more useful and more difficult than the idea that there is a right and wrong, or a good or bad, and you just decide what side you're on" [el amor y la comprensión son cualidades más complejas de lo que parecen. El amor así entendido es mucho más "útil" y más difícil que pensar en la idea de bueno o malo, correcto o incorrecto, o decidir de qué lado se está"] (*Trycicle*; traducción nuestra).

En su libro *Yearning. Race, gender and cultural politics* (1990) habla del "homeplace" como un sitio de resistencia y lucha por la liberación contra el racismo blanco:

Desde que el sexismo delegó a las mujeres la tarea de crear y cuidar un hogar, fue la responsabilidad primaria de las mujeres negras de construir hogares domésticos con espacios de cuidado contra la brutal opresión racista y la dominación sexista. Históricamente, las personas afroamericanas dieron a esa construcción del *homeplace* una dimensión política radical. Citando un monje budista –Thich Nat Hahn– que durante la guerra en Vietnam definió la resistencia como "oposición a ser invadido, ocupado, asaltado y destruido por el sistema" (p. 43; traducción nuestra).

Al final de su vida, hooks decidió que enseñar en universidades como Columbia, Harvard, o Yale no tenía mucho sentido para ella. Quizás sería porque su cuestionamiento del academicismo rígido la había llevado al desencanto. Escogió volver a Kentucky donde había nacido, hija de un hombre que limpiaba baños y una mujer que servía de empleada en las casas de los blancos. Volvió a Berea College y escogió quedarse allí, volver a la tierra, volver a las raíces que habían marcado sus primeros años. Escribió su libro *Belonging. A culture of Place* (2009), que es parte autobiografía y parte proclama ideológica sobre la segregación en los Estados Unidos, la experiencia afroamericana en las comunidades rurales del sur, como las de Kentucky donde ella creció. Allí dice: "Communities of care are sustained by rituals of regard [Las comunidades del cuidado solo se construyen a partir de rituales de respeto]" (p. 240).

SIETE EDICIONES, SIETE POTENCIAS

Invitamos a leer este libro que reúne lenguajes performáticos y artísticos que se desplegaron en toda su potencia feminista entre 2010 y 2020. El mismo se encuentra organizado en *siete* sesiones, *siete* potencias: *Feminismos pos/de/descoloniaesl*; *Feminismos multiespecies*; *Afrofeminismos en América Ladina*; *Estéticas feministas descoloniales desde el Sur*; *Autoetnografías*; *Nosotres, traductores de mundos*; *Performances y rituales*.

La primera sección está dedicada a las discusiones que inaugura las corrientes del *feminismo pos/de/descolonial*, nacidas en India y en América Latina, y lo que llamamos *feminismos multiespecies*. En las teorías feministas gran parte de la discusión actual se centra en la noción de posthumanismo. Como una forma de superar el llamado “Antropoceno”, término que Paul Crutzen acuña en los años 80 para pensar en una nueva era geológica dominada por la influencia humana. La noción de Antropoceno, o mejor dicho su crítica política, es una articulación de la teoría de Donna Haraway cuyo “Manifiesto para los Ciborgs” ve a los humanos, seres no humanos, la cultura y la naturaleza como profundamente conectadas.

Nuestra propuesta teórica se nutre de estas inspiraciones para pensar el feminismo articulado como práctica artística que desafía, historiza o redefine la noción de Antropoceno frente a los ecocidios.

Ofrecemos en esta sección la conferencia-aula inédita de María Lugones, intitulada: “De intersecciones y coaliciones políticas en el feminismo decolonial. La misma fue impartida por la profesora de Binghamton University en las III Jornadas de feminismo poscolonial “Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”, en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, Buenos Aires, 15 y 16 de julio de 2013. En diálogo con la prestigiosa antropóloga feminista Rita Segato, profesora de la Universidad Nacional de San Martín y codirectora de la Especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños de CLACSO, ambas sentaron las bases de este linaje. Su reconocido texto “La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad” ha sido incluido en el libro “Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente” compilado por Karina Bidaseca y publicado por CLACSO en 2016, que reunió las presentaciones de las II Jornadas de Feminismo Poscolonial “Cruzando puentes: legados, genealogías y memorias poscoloniales”.

El trabajo profundo de la filósofa latinoamericanista Paola Gramaglia y Julieta Pereira Crespo “Pensar lo político en María Lugones: peregrinar a la colonialidad del género”, profundiza el desarrollo teórico de la autora en pos de la discusión sobre colonialidad de género.

La feminista y notable académica Verónica López Najera, profesora e investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México, presenta su texto acerca de las “Resignificaciones epistemológicas de la antropología social en México. Alteridad, colonialismo y diálogos interdisciplinarios (1980-2012)”.

Finaliza la sección el texto de Ianina Lois, profesora de la Universidad de Buenos Aires, “Maternidad y políticas de salud pública. Reflexiones acerca de los discursos en torno a la creación de la Dirección

de Maternidad e Infancia en Argentina. Aproximaciones desde una lectura feminista y poscolonial”.

La segunda sección llamada *Feminismos multispecies*, inaugura con la pensadora y referente del pensamiento decolonial en Francia, Claude Borguinean Rougier; miembro fundadora de la Revue d'Études Décoloniales de Francia (Laboratorio ILCEA, Université Grenoble Alpes), escribe “Descolonizar la ecología”, recuperando debates epistémicos trascendentales para recorrer las historias de Occidente y los extractivismos en sus excolonias.

En esa dirección se encuentran los textos de Karina Bidaseca; Michelly Aragão Guimarães Costa; Laura García Corredor; Maura Brighenti; Agustina Molina y Lucía Nuñez Lodwick “Ecofeminismos y Buen Vivir: estrategias de mujeres rurales y originarias ante la pandemia en Argentina” que problematizan las vidas precarizadas de las mujeres y de los colectivos LGBTQ+ durante la pandemia, en una investigación pionera en la materia.

El último capítulo de esta sección es el de la gran activista afrobrasileña Vivian Delfino Motta, doctoranda de la Universidad de Campinas, “*Mulher(es) e a agroecologia: a diversidade falada, mas ainda escondida*”, señera en el diálogo y la discusión de la interseccionalidad en el campo de la agroecología.

La tercera sección *Afrofeminismos en América Latina*, remite a la expresión acuñada por la intelectual afrobrasileña Lélia González, e implica precisamente reconocer que, sin la negritud y sin esa conexión espiritual con nuestra madre África no existiríamos. Cabe recordar que la afrofeminista estadounidense Angela Davis, cuando visitó Brasil en 2019, interpeló de este modo a la audiencia: “¿Por qué necesitan buscar una referencia en Estados Unidos? Aprendo más de Lélia Gonzalez que ustedes de mí”. Interpelación que implica el gesto de decolonizar nuestro pensamiento y praxis feminista desde el sur y homenajear a nuestras ancestras y contemporáneas.

Inolvidable, la apertura de las V Jornadas Feministas Poscoloniales en 2018 nos encontró exigiendo justicia frente al feminicidio de Marielle Franco. Invitamos a la pensadora, pedagoga y prestigiosa académica afrobrasileña Claudia Miranda de UNIRIO a enviarnos el artículo sobre “*Pensadoras negras e outras traduções para intelectualidade*”, que constituye un valioso aporte al reconocimiento y visibilización del pensamiento afro en la región. Sigue la reconocida profesora María Antonieta Antonacci de PUC Sao Paulo, quien nos ofrece un texto conmovedor, “*Marielle Franco – A redução da favela a três letras no âmbito de Estado Penal*”, que leyó en las IV Jornadas feministas poscoloniales junto a la Ministra de igualdad de género del Estado de la Diáspora Africana, la académica afrocubana Rosa Campoalegre

Septien; el colectivo Tertulias de Mujeres afrolatinoamericanas TeMA, Anny Ocoró Loango, Bruna Stamato, entre otras prestigiosas y queridas colegas que compartieron la sesión inaugural.

En este debate se destaca un punto neurálgico: la preexistencia del género en el mundo colonial. La feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi en un libro señero: *La invención de la mujer* (1997) interpone la pregunta: ¿Es el patriarcado es una categoría transcultural válida? Situada en la interpretación de la sociedad oyó yoruba, en el oeste de Nigeria, la colonización europea en África fundió dos procesos: la racialización e inferiorización de la población colonizada y la inferiorización de las hembras. Tanto la raza como el género fueron base de las distinciones que impuso la colonización, dando lugar a cuatro categorías: “en la parte superior, estaban: los hombres (europeos), las mujeres (europeas), los nativos (hombres africanos) y lo otro (las mujeres africanas)” (2015: 209).

La referencia de la prestigiosa pensadora e investigadora afrocolombiana Mara Viveros Vigoya de la Universidad Nacional de Colombia, en su participación en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial* con su texto inédito: *¿Es el racismo un punto ciego del feminismo?* abre a nuevas preguntas que son resignificadas por las lecturas de Lélia Gonzalez, Kimberlé W. Crenshaw, entre otras ineludibles referentes de nuestra región.

Contribuye el destacado aporte de la Rectora de la Universidad de la Diáspora Africana, afroactivista cubana, Rosa Campoealegre Septien (CIPS, Cuba) a los debates de los feminismos negros en el entrañable homenaje a la poeta afrocubana Georgina Herrera, tras su partida hace apenas unos días.

Esta sección incluye un texto bellissimo y conmovedor leído en las I Jornadas de Feminismo Poscolonial por la pensadora y activista afropuertorriqueña Katsí Yarí Rodríguez Velázquez, de la Universidad de Puerto Rico, “Entre la negación y la aceptación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras”.

La tercera sección *Estéticas feministas descoloniales desde el Sur* aborda cómo pensar *situadamente* las estéticas feministas. Cuando hablamos de resistencias en su espíritu colectivo, pensamos en las trasposiciones, en las transtemporalidades, en sus *formas vibrantes y brillantes*. Contribuyen en este apartado nuestros textos, el de Marta Sierra “Tercer espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad” y el de Karina Bidaseca A G U A ANA/MENDIETA Q I X I. Trasposiciones/Transtemporalidades que reúne las vertientes del feminismo descolonial y multiespecies para una poética erótica en la obra de la artista cubana

Sigue el precioso trabajo de la coordinadora de Barda Confluencias, Andrea Beltramo, “Coreografías de la denuncia/prácticas artísticas y territorios de memoria” proyecto curatorial coordinado juntamente con María Eugenia Cordero.

Por último, la investigadora venezolana Andreina Bermúdez Di Lorenzo en coautoría con la artista caribeña Laura Stephens (San Vicente y Granadinas), “Feminismos y corporalidades en el Caribe Anglófono. Laura Stephens-Dublin, un cuerpo que se expresa desde su estética y territorialidad”, presentados en la *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial*.

La cuarta sección dedicada a las *Autoetnografías* incluye los textos “Autoetnografía desde las fronteras. Diásporas y movimiento” de la académica y activista feminista de El Paso Selfa Chew, un escrito revelador de las diásporas asiáticas en Estados Unidos; y de la académica palestina-libanesa Maissa Kahtib, “Diáspora: Reflexiones de una mujer palestina” que se encuentra en original en inglés, y en la versión de traducción libre elaborada por nosotras.

Nosotros, traductores de mundos, compone la sexta sección del libro y convoca a comprendernos como mediadores, como traductores de mundos.

Desde Sevilla, la gran antropóloga feminista Ángeles Castaño Madroñal de la Universidad de Sevilla ofrece su texto “Viviendo en las fronteras. Un encuentro con mujeres migrantes africanas en resistencia”.

Desde África, Alejandra Salmerón Ntutumu (Evui) y Sébastien Lefèvre (Université Gaston Berger, Senegal) “Referentes afrocentrados desde la diversidad para descolonizar la educación. Una mirada cruzada entre España y Senegal”, para un diálogo Sur-Sur.

La conferencia de la profesora Tânia Campos de Almeida de la Universidad de Brasilia, es un estudio valiente de las violencias que escriben las religiones en nuestras cuerpos “Violação religiosa à cidadania das mulheres em situação de violência impartida en las V Jornadas de Feminismo Poscolonial” (2018).

La última parte del libro está dedicada a las *Performances y rituales* que se desplegaron en las sucesivas ediciones de las jornadas. Las acciones performáticas son entendidas como “actos vitales de transferencia, transmitiendo saber social, memoria, y sentido de identidad a través de acciones reiteradas” (Taylor, 2001).

“Cartas a Ana Mendieta”, curada afectuosamente por Kekená Corvalán, Karina Bidaseca, María Laura Vázquez y Lucía Nuñez Lodwick, en una confluencia con el equipo de ParaTodesTode, expone la potencia de las cuerpos-archivas en el gesto espiritual del feminismo

de territorializar las memorias en el texto curatorial “Magma. Por una poética erótica de la relación” de Karina Bidaseca.

Continúa la transcripción de la Conversación que mantuvimos en la presentación de ARTE ACCIÓN “Águilas a Gallinazo” de la artista colombiana Difarnecio, directora de ARTE ACCIÓN, y la artista visual estadounidense Catherine Hill, en que “el ritual / *performance* es un proceso dialógico, horizontal, colectivo, en otras palabras, una manera creativa para buscar transferir conocimiento y afecto”, como escribe Doris Difarnecio es una acción artística que admite que es tiempo de liberarnos de todas las opresiones.

Prosigue: “Tejiendo prácticas de las artes y la vida” del Grupo de trabajo: arteMA en diálogos con otros. “Prácticas Flotantes para No Naufragar”, Taller Flotante, Proyecto “Rio Feminista”; “Fieltrando arte y vida”. Presentación de Proyecto Visitantes: Gabriela Hernández, Álvaro Martín; El cine que nos empodera”. Presentación de Cine comunitario: Andrea Molfetta; “Camino a los 10 años de activismo colectivo”; arteMA Colectivo de artistas: Amalia Boselli, Caro Guña, María Laura Vázquez; y “Curaduría afectiva”; Para Todes Tode de Kekená Corvalán.

Queremos agradecer a quienes hacen este sueño posible, autoras y autores. Por dejar sus afectos en este entramado de sentires. En especial a María Paula Meneses, prestigiosa académica del Centro de Estudios Sociais de la Universidad de Coimbra y querida compañera en la coordinación del GT y de la Universidad Sur-Sur en el Curso Internacional y Especialización en Epistemologías del Sur (CLACSO/CES).

Por el Tributo a María Lugones, a las colegas bolivianas Teresa Arteaga y Rosario Aquím Chávez, a Paola Gramaglia (CIFFyH/UNC), a Alejandra Gonzáles y Adrián Cangi (UNDAV), a Magdalena González Almada (CIFFyH/UNC) y a Karina Bidaseca, quienes presentaron el *Boletín Poética erótica de la relación* #4 (GT de CLACSO), titulado “Sentipensar con María Lugones. Una reflexión desde el intersticio”.¹

Asimismo, a quienes participaron de su tributo, Josh Price (Universidad de Toronto); Gabriela Veronelli (Universidad de Duke); Agustina Veronelli (Universidad de Buenos Aires); Alan Palacios (Universidad de Binghamton) y Lucía Nuñez Lodwick (IDAES/UNSAM/GT Epistemologías del Sur).

A las artistas Marie Orensanz (Francia); Ana Gallardo (México); Difarnecio (Colombia) y Catherine Hill; a Aniara Rodado (Colombia) y a Helen Torres; a Marina Sarmiento (Argentina); al Colectivo@kukilycolectivo; a Aline Motta (Brasil), arteMA. Colectiva de artistas; a La Olla Roja, Artesyoficios, entre otros artistas que dejaron su huella.

1. Véase <https://www.clacso.org/boletin-4-poetica-erotica-de-la-.../> <https://www.clacso.org/.../conversatorio-virtual-.../>

A Interjecciones SUR y Barda Confluencias.

A ParaTodesTode, Kekena Corvalán, Miriam Gibert, Paloma Sesma. A Camila Barcellone, por el tejido juntas.

A las poetas de la Red de escritoras de Caldas (Colombia); a Liliana Ancalao (poeta mapuche); a Moira Millán, huerquén mapuche, quienes participaron de las I Jornadas de Feminismo Poscolonial.

Por la lectura de poesía erótica en el centro cultural Tano Cabrón, el día de celebración del cierre de las jornadas el 5 diciembre de 2020. Gracias a Laura Macchi y a Tilda Rabi, querida compañera chilena quien nos acompañó en las últimas jornadas.

A CLACSO, nuestra casa que nos acobia. A Karina Batthyány, su secretaria ejecutiva, prestigiosa feminista que lidera la institución. A Pablo Vommaro y a María Fernanda Pampín y al equipo editorial, por apoyar esta publicación. Al equipo de grupos de trabajo y de comunicación. En especial a Natalia Gianatelli, Rodolfo Gómez y Teresa Arteaga; Marcelo Giardino, Jimena Zazas, Sebastián Higa y al equipo de posgrado dirigido por Nicolás Arata. A María Vacaflor y a Lidia Abalos, que nos abren sus puertas cada día.

Al IDAES-UNSAM y a la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y al MINCYT por la colaboración en las diferentes ediciones. A la Biblioteca Nacional y a la memoria de nuestro profesor y exdirector, que partió hace casi un año, Horacio González. Al Comité Directivo internacional de las jornadas, a les estudiantes e integrantes de NUSUR y de la Cátedra La sociología y los estudios poscoloniales (Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires), y a la equipa maravillosa que forma la comisión organizadora desde 2018. Elles son: Lucía Nuñez Lodwick, Andrea Beltramo, Michelly Aragão Guimarães Costa Lucía Wappner, Maura Brighenti, Agustina Molina, Ana Mariel Weinstock, Olga Camila Hernández, Eleonora Ghioldi, Belen Torchiario, Leticia Virosta, Karina Violeta Moura, Laura Garcia Corredor y Ana Mines.

A les querides coordinadores de las mesas temáticas, paneles y talleres.

A les estudiantes de la Especialización en Epistemologías del Sur y del Curso “Escritos en los cuerpos. Estética feministas situadas” que impartimos en la red de posgrado CLACSO.

A las más de cuarenta instituciones que forman la red: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). CONICET Dialoga. FSOC-UBA. Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (EIDAES). Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Universidades Nacionales: Centro de Investigaciones de la FFyH-UNC. Universidad Nacional de San Juan. UNRN. UNMDP. Universidad

Nacional de Tucumán. Catedra de Estudios Palestinos “Edward W. Said”. Universidad Nacional San Juan Bosco.

Universidades de América Latina: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). PUEAA. UAM Xochimilco. CIPS Cuba. Programa de Violencia y Sociedad de la Universidad de Costa Rica. Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. UNIRIO, Brasil. <http://violenciaysociedad.iip.ucr.ac.cr/> Universidad Nacional de Colombia. Universidad Central de Venezuela. PUC-SP-CIESAS de México. Pontificia Universidad Católica del Perú. PUCP São Paulo. Cietp. UNR. Universidad de Texas El Paso. Cátedra UNESCO Género y Fronteras de la Universidade Federal Dourados (UFGD). Kenyon College.

Universidades de África, Asia, Oriente, Europa: Université Gaston Berger Saint-Louis, Senegal. Centro de Estudos Sociais, Universidad de Coimbra, Portugal. Shanghai International Studies University, China. Universitat de les Illes Balears, España. Universidad de Sevilla, España.

A los Grupos de Trabajo: Epistemologías del Sur (CLACSO); Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas (CLACSO), a Rosa Campoalegre, su coordinadora; Palestina y América Latina (CLACSO); Agroecología Política, en especial a Walter Pengue.

A STAND. SOUTH TRAINING ACTION NETWORK OF DECOLONIALITY. Red de Estudios sobre Sostenibilidad, Patrimonio, Participación, Paisaje y Territorio (Institución Asociada CLACSO).

Ejecutiva Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental (SOCLA).

Observatorio de Movilidades y Territorios Laboratorio de Investigaciones Transfronterizas. El Colegio de la Frontera Sur-ECOSUR.

A Cinefértil LatinArab International. Film Festival por la curaduría y programación de 7 cortos documentales que se vieron en el micrositio CLACSO TV *online* y en acceso libre y gratuito.²

A las miles de cientos de personas, artistas, activistas, cuyos trazos, letras, cuerpos-archivos, constelan para hacer de este un espacio de vida, espiritualidad feminista y descolonización.

Hacemos nuestras tus palabras: “Communities of care are sustained by rituals of regard. [Las comunidades del cuidado solo se construyen a partir de rituales de respeto]” (bell hooks; traducción nuestra).

¡Larga vida a las Jornadas Feministas Poscoloniales!

¡Gracias! ¡Gracias! ¡Gracias!

Karina Bidaseca y Marta Sierra,
Buenos Aires y Ohio, 19 de diciembre de 2021.

2. Visitar <https://www.clacso.org/.../PROGRAMA-CINE-MUSICA-FEMINISTA...>

BIBLIOGRAFÍA

Bidaseca, Karina (2020). *Por una poética erótica de la Relación*. Buenos Aires: El Mismo Mar.

Lugones María (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ed. Del Signo.

Taylor, Diana (2021). Hacia una definición de performance. https://hemi.nyu.edu/course-rio/perfconq04/materials/text/Haciaunadefinicion_DianaTaylor.htm

I. FEMINISMO POS/DE/DESCOLONIAL

*“El sentido de viajar que uso en ‘viajar’ no es
‘por el mundo’, sino ‘viajar-mundos’”.*

María Lugones.

(Pensadora lesbofeminista decolonial)

Capítulo 1

DE INTERSECCIONES Y COALICIONES POLÍTICAS EN EL FEMINISMO DECOLONIAL *

María Lugones

Estoy muy contenta de estar acá, gracias Karina [Bidaseca] por invitarme y me alegra poder ver a tanta muchachada. Pues se me ha dado una tarea un poco pedagógica, que explique qué es la *interseccionalidad*, pero también voy a tener algunas cosas críticas y algún pensamiento original.

En este momento *interseccionalidad* se piensa y se conoce como parte del feminismo negro, las feministas negras dicen que la interseccionalidad es parte del feminismo negro. Pero la interseccionalidad tiene una historia más larga, por eso es que voy a incluir a algunas personas, como Lorraine Bethel.¹ Ella escribió un poema que se llama

* María Lugones ofreció esta conferencia en las III Jornadas de Feminismo Poscolonial, en IDAES/Universidad de San Martín, Buenos Aires, 15 de julio de 2013. La desgrabación y transcripción fue realizada por Julieta Pereira Crespo, a quien agradecemos su colaboración, y fue editada por Karina Bidaseca respetando la forma coloquial y el lenguaje académico.

1. Lorraine Bethel participó en el Colectivo Combahee River, una organización que formó parte del Movimiento de Liberación de la Mujer en las décadas de los 60 y 70. El Colectivo Combahee River fue un grupo feminista negro fundado en Boston en 1974. Luchó contra los estereotipos raciales, sexuales, heterosexuales, raciales y la opresión de clases. Escribió "What Chou Mean 'We', White Girl? Or, the Cullud Lesbian Feminist Declaration of Independence (Dedicated to the Proposition that All Women Are Not Equal, i.e., Identical/ly Oppressed)". [N. de la E.].

"What you mean 'we', white girl?" (1979), que quiere decir "¿Qué quieres decir con 'nosotras', chica blanca?". Entonces se ve que en el *"we"*, en el *"nosotras"*, al estar cuestionado el *"we"* ya se ven los principios de la *interseccionalidad*, de que no se puede separar mujer y raza, dentro de otras categorías que no se pueden separar.

Después, Elizabeth Spelman escribió el libro *Inessential Woman* (1988). Allí ella muy detenidamente explora lo que llama la "metafísica de los collares" que están hechos con bolitas que se encajan unos a los otros, en donde cada bolita es una categoría. Es así como uno encaja mujer y raza, y la desencaja. Ella es crítica de esa manera de pensar y lo caracteriza como parte del feminismo hegemónico. No solo liberal, sino también refiere al feminismo socialista, al feminismo materialista, que son significativamente distintos, y hasta cierto punto, de los feminismos lesbianos y culturales. Ella piensa que la palabra mujer es un esquema incompleto, o sea que uno no puede pensar en "mujer" como si ya se dijo todo lo que tenía que decir. De esa "mujer" una tiene que decir: ¿De qué mujer se está hablando? Porque el término "mujer" es una de esas bolitas que se juntan, por ejemplo, con la raza. Esa "mujer" es simplemente la mujer blanca. Estas autoras constituyen dos antecedentes.

Después en un ensayo mío, que se llama "Pureza, impureza y separación" –que está en un libro que yo escribí que se llama "Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones"–,² en este ensayo yo distingo entre *"interlocking"* y *"intermeshed"*. Enseguida se van a dar cuenta que la cuestión de la interseccionalidad es una cuestión lógica que atañe a las vidas reales, pero *es* una cuestión lógica. Por eso una de las cosas de las que una se preocupa es que la intersección es entre dos cosas. ¿Entre qué cosas se ponen en contacto? Y, cuando se ponen en contacto, ¿forman una cosa o forman dos? Entonces *"interlocking"* para mí es "encadenar" y *"intermeshed"* es "entramar". Yo pienso que "encadenar" fractura, así que si una tiene esta bolita y esta bolita, y saca una de ellas quedan pedazos, y de esos pedazos se hace un ser. Pero ese ser que se hace con pedazos no es un ser real, no es un ser vivo, no es un ser histórico. Mientras que en el "entramar" pienso que hay un ser real que tiene agencia. Por eso cuando uno piensa en la interseccionalidad parte de: ¿Cómo podemos pensar en raza y en género?

Después también está la nación, de la que habla Patricia Hill Collins (2000), hay sexualidad, Kimberlé Crenshaw (1995) también habla de "discapacitación". Son distintas clases de formas de discriminación,

2. Véase la traducción al castellano en el libro *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones* (Lugones, 2021).

pero también distintos organismos sociopolíticos, que pueden estar constituidos de una manera compleja. Entonces una quiere poder expresar lo que la falta de intersección hace y, al mismo tiempo, que una no se quede con un ser abstracto que no puede actuar. Porque si se queda con un ser abstracto que no puede actuar, un ser como acartonado, la opresión consume al sujeto. Por eso para mí esta distinción es una distinción importante. Ustedes ven que la otra cosa es si nos quedamos con el término “mujer”, que muchas veces se lo considera como el sujeto del feminismo, o si el término “mujer” en sí no significa nada. Tiene que ser siempre mujer, por ejemplo mujer negra, sino no significa nada. Ese pensamiento lo van a ver en todo el mundo que hay interseccionalidad.

Ahora vamos a pasar a Kimberlé Crenshaw que fue una de las mujeres negras contemporáneas. Ha sido muy importante en la diseminación del discurso de interseccionalidad y de ponerlo en el centro del feminismo negro. Ella es una figura importante en un movimiento legal, que se llama “Critical Race Theory” (“Teoría Crítica de la raza”), en ese movimiento hay muchísima gente negra y también hay un movimiento paralelo latino que se llama “LatCrit”.

En ese movimiento lo que se hace es tratar de ver cómo es que la ley funciona como si no hubiera racismo. Entonces en un artículo que se llama “Mapeando los márgenes” Crenshaw dice que, otra vez como Spelman, hay categorías dominantes donde las personas dominantes para la categoría definen la categoría, así que “mujer” es “mujer blanca”, y si es “negro” va a ser “hombre negro”. Entonces esas características de las categorías es una característica de la modernidad; que haya categorías que son atómicas, impermeables, homogéneas y que están en todos lados, construyen nuestra percepción de la vida moderna. Así la intersección es este pedacito y ahí tenemos que encontrar a la “mujer negra”, pero acá como ustedes ven la “mujer negra” es una imposibilidad. Debido a que “mujer” y “negro” son categorías homogéneas, o sea que la mujer negra se vuelve una suma de una mujer blanca y un hombre negro.

Entonces, cuando Crenshaw mira a la cuestión de la interseccionalidad con respecto a la ley, ella ve que la ley no reconoce a la mujer negra. Reconoce “mujer” y “raza”, pero como en la intersección no hay nada así, las experiencias de opresión de la mujer negra no están. Por eso la mujer negra no puede ir a la corte o a la ley para pedir una restitución por algo que se haya hecho, una falta en sus derechos, porque ella no existe dentro del esquema legal.

Esto lo demuestra en muchísimos casos, uno de los casos es en el caso de la violación. En ese caso ella lo complica pensando históricamente que al hombre negro se lo ha visto como un “violador”, no

como “si fuera”, es como definitivo de lo que es el hombre negro: un “violador”. Y a la mujer negra se la ha visto como “promiscua”.

Entonces ella piensa que en el caso de la violación no solo hay esas ideologías, que son estereotípicas, sino que también hay una concepción “*fenoracial*” que es entre hombre blanco y hombre negro, y que el objeto es la mujer blanca. Y ¿la mujer negra dónde queda? En ningún lado, lo que uno puede ver en este caso es la desvaloración de los cuerpos negros y de las mujeres negras, ellas valen tan poco que, Crenshaw dice, no son violables, su violación no cuenta como violación. Son mujeres, como se podría decir, “públicas”.

Ahora voy a pasar a la última autora que tal vez tiene el mayor grado de complejidad, porque lo que hace es darnos toda una teoría de la situación de la mujer negra, Patricia Hill Collins. Para ella la *interseccionalidad* no es *entre* categorías, pues cuando uno ve a una persona, no está hecha de intersecciones o no está ubicada en una inseparabilidad entre raza y género. Porque ella piensa que los seres humanos son, en un sentido, antecedentes a su participación social. Es un poco existencialista la concepción que ella tiene del ser humano. Entonces, cuando ve a la intersección lo que hay en la intersección son dominios, a veces usa la palabra “ejes de opresión”, y piensa en el dominio de opresión de género y el dominio de opresión de raza se intersectan.

Cuando la mujer negra está viviendo en una sociedad donde hay esa matriz de dominación particular, sus experiencias van a ser muy encontradas, muy difíciles, porque constantemente esa intersección forma todo. Cada vez que en la sociedad, en la educación, en el trabajo, en todas las cosas que hacen su propia imagen, esa imagen que la sociedad tiene de ella y qué imagen tiene ella de sí misma son fundamentales. Esto todo un juego muy encontrado entre esas barreras que presentan las intersecciones del dominio del eje raza y del eje género. Así ella, en su libro que se llama el “Pensamiento feminista negro”, piensa que si vemos a la sociedad como teniendo una matriz de dominación vamos a ver que esa matriz está ordenada de tal manera que hay intersecciones por todos lados. No es hay una intersección con respecto a raza y género en algunas cosas que tienen que ver con la vida, que tienen que ver con el sexo o con la salud, en realidad tienen que ver con todo.

Los dominios de la matriz de dominación son los de la explotación económica, entonces son económicos, son políticos. No respeta sus derechos. También son ideológicos de la construcción de la mujer negra en términos estereotipantes, como una mujer que es extremadamente sexual o una mujer que es dura. Como todas estas cosas están construidas en la matriz de dominación por esos ejes que se intersectan, uno no puede pensar la explotación de la mujer negra en los

mismos términos cuando uno piensa la dominación de las mujeres medievales bajo el feudalismo. No es la misma dominación, porque le faltan esos ejes, sin esos ejes de intersección entre raza y género la dominación no es igual.

Además, Hill Collins cree que constantemente en conjunción con esta dominación, al encontrar en la experiencia todo el tiempo esta mezcla, uno también resiste. Y esta resistencia, que para ella es fundamental, la hace cada mujer negra.

Para mí la resistencia es algo que viene de la participación alternativa en alguna comunidad que es anticapitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene una composición distinta, una cosmología, una clase de valores distintos, pero para ella se puede concebir que una mujer sola puede resistir, es decir, a las mujeres nos las ve necesariamente como construidas socialmente. Entonces cuando ella piensa en la resistencia, piensa que las mujeres negras, por más que tienen esas experiencias en confrontar esa dominación, en términos interseccionales, sus experiencias son distintas y ellas son distintas una de las otras en cómo responden.

Sin embargo, Hill Collins usa la idea de “*standpoint*”, “punto de vista”, y esa idea es una importante del materialismo feminista donde Nancy Hartsock y Sandra Harding colocaron la idea del “punto de vista” de la mujer. Y, por más que tenía sus ventajas, también tenía severas desventajas porque era universalista, esencialista; tenía esos defectos. Mientras que el uso de “punto de vista” que hace Patricia Hill Collins no lo es, porque el “punto de vista” es del grupo y, el grupo mismo, se lo ve como heterogéneo, pero confrontan una realidad que está afectada de una manera radical por esos ejes o dominios de opresión que son el género y la raza; la resistencia es para ella necesariamente dialógica. Ella marca que en el caso de las mujeres negras, como yo creo en el caso de otras gentes, hay una comunidad alternativa. [...].

Entonces ese diálogo es informal y está constituido por mujeres que están situadas de una manera muy distinta, activistas por ejemplo como Fannie Lou Hamer, mujeres que han sido importantes en la práctica cultural. Pero también están las mujeres intelectuales y esas mujeres tienen que ser activistas, sino su voz en el diálogo no está incluida. Entonces como ven, para ella la idea de la *interseccionalidad* es importante, pero no define la liberación o la resistencia, es simplemente definitoria de la situación.

En el caso de Crenshaw, ella define una ausencia en la ley, en los estudios de la mujer, en los estudios culturales, en los negocios. Una ve cómo las sacaron, ¿Cómo hicieron para borrarlas del mapa? Ahí en donde una mira ve que hay un mecanismo de borradura. Yo pienso, en la posibilidad de actividad, de una agencia tal vez mínima, pero

de cualquier manera importante, solamente si la persona es “impura”, es decir, no es alguien que valora la homogeneidad y la pureza, en sí misma y construye lo social al usar categorías. Sino es alguien donde la raza y género están como fusionadas, pero en esa fusión ellas siguen siendo seres con respecto al siendo oprimidas, hay una correlación con resistencia. Entonces cuando yo veo a Patricia Hill Collins, tiene esa idea de un ser que es presocial, que permite que la mujer negra resista, aunque, claro está, en dialogo con otras mujeres negras que tienen visiones muy importantes que contribuye unas a la otras, porque son diferentes a pesar de que las condiciones, las situaciones en las que operan son las mismas. Para mí en vez de ser un ser presocial es un ser social, el yo, la mujer es un ser social, pero ese sujeto cuando está siendo oprimido resiste, para mí no hay opresión sin resistencia, pero en vez de decir opresión sin resistencia siempre lo pongo en el gerundio: no hay resistiendo sin siendo oprimida, y viceversa.

Finalmente una cosita que quiero remarcar acá es que, como ya dije, en el caso de Crenshaw se ve muy claro y es muy útil ver la ausencia, como, por ejemplo, muchas de ustedes trabajan en estudios de la mujer y ven la ausencia. No hay agente para la resistencia en Crenshaw. En Hill Collins hay resistencia y, también, está la opresión interseccional, lo que no hay en ella es un sistema de género. Entonces parece que “mujer” en mujer blanca y “mujer” en mujer negra son algo parecido, o tal vez lo mismo, que el mismo sistema o el mismo dominio oprime a las dos y se intersecta con otro eje o dominio para producir esta complicación de fuerzas que se afectan mutuamente.

Para mí es fundamental entender un sistema de género, yo soy feminista decolonial, yo creo, desde mi convicción que, hace no sé cuántos años, inventé el término “feminismo decolonial” y soy parte del grupo Modernidad/Colonialidad. Y, para mí es importante pensar que cuando uno piensa en la modernidad, uno piensa en dicotomías y uno piensa en dicotomías jerárquicas. En esas dicotomías jerárquicas la única gente que tiene género son el hombre y la mujer burguesa, después la gente negra, la gente africana y la gente indígena no tienen género. Lo cual no es gran pérdida les digo, de ninguna manera es algo para llorar, por más que produce complicaciones para el feminismo, pero ustedes ven en los textos millones alusiones a que son subhumanos, que son bestias, que son gente primitiva. Entonces uno ve que la gente indígenas y la gente negra están sexuados, pero por más que estén sexuados no tienen control sobre su sexualidad, parte de lo cual los caracteriza como bestias, y la falta de control ¿Qué control podrían tener? Si la razón es el único control y la razón por la cual la mujer es humana es porque reproduce con el hombre la raza y el capital, sino ella tampoco sería humana, porque tampoco tiene razón.

Y, entonces una vez que la gente va a la colonia revisita la metrópolis y en la metrópolis repiensa a la gente proletaria. Así vemos que la gente proletaria es ni hombre, ni mujer, ni blanca, ni negra, ni indígena.

Fin de la conferencia.

Imagen 1



Fotografía: María Lugones en la presentación del libro *¡Vivas nos queremos!* (Karina Bidaseca y AA. VV. Buenos Aires: Milena Caserola, 2013).

BIBLIOGRAFÍA³

Bethel, Lorraine (1979). What Chou Mean “We”, White Girl? Or, the Cullud Lesbian Feminist Declaration of Independence (Dedicated to the Proposition that All Women Are Not Equal, i.e., Identical/ly Oppressed). *Conditions 5: The Black Women’s Issue*, pp. 86-92. [Lorraine Bethel y Barbara Smith (Eds.)].

3. Preparada especialmente para esta edición.

- Crenshaw, Kimberlé (1995). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. En Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller y Kendall Thomas (Eds.), *Critical Race Theory*. Nueva York: The New Press.
- Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought*. Nueva York: Routledge.
- Lugones, María (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*, Buenos Aires: Ed. Del Signo, 2021.
- Spelman, Elizabeth (1988). *Inessential Woman*. Boston: Beacon press.

Capítulo 2

LA NORMA Y EL SEXO

Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad*

Rita Laura Segato

INTRODUCCIÓN

Paso aquí revista a los diversos efectos de la expansión e intrusión contemporáneas del frente estatal-empresarial –siempre colonial y también paraestatal– en las comunidades indígenas del Brasil –que llamo aquí *mundo-aldea*– y sus consecuencias para la vida de sus mujeres. Después de este panorama, me detengo en algunos casos y ejemplos que hacen posible percibir los cambios en la mirada sobre la sexualidad y del significado y el valor dados al acceso sexual en las sociedades pre intervención colonial y en las sociedades intervenidas por el proceso de colonización, en los países hispánicos, la sociedad *criolla*. La mutación del campo sexual y lo que describo como la introducción de la *mirada pornográfica* emerge así como fulcro o punto nodal, eje de rotación para la mutación de un mundo en otro. Cuerpo objeto, alienado, y colonia surgen como coetáneos y afines en el nuevo orden en constante expansión. Desposesión, en este proceso, es, por lo tanto, desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad.

* Este texto remite a la conferencia impartida en Buenos Aires, en las II Jornadas de Feminismo Poscolonial (2011).

“MUNDO-ALDEA” Y “FRENTE COLONIAL/ESTATAL-EMPRESARIAL-MEDIÁTICO-CRISTIANO” EN EXPANSIÓN

Las mujeres indígenas, hoy, viven situaciones de intenso cambio en el continente, y ven, como nunca, a pesar de la multiplicación de leyes, políticas públicas, y de la presencia estatal y de las ONG, su indefensión aumentar. El proceso político en que se articulan y organizan progresivamente en todos los países intenta colocar un freno a las nuevas formas de violencia y expropiación que enfrentan, pero muchas veces colocando todas las expectativas en las garantías estatales y legales de protección. La pregunta que aquí intento responder es: ¿Puede el Estado proteger a las mujeres indígenas? ¿Hay indicios de que lo esté haciendo? ¿Por qué caminos debería hacerlo? ¿La situación histórica de las mujeres indígenas, en términos de las privaciones que sufren y de la violencia que soportan, ha mejorado, se ha mantenido estable o ha empeorado con la democratización de los países del continente latinoamericano? Con el propósito de responder esa pregunta, enumeraré aquí, sintéticamente, en forma de lista, la descripción de los daños que emerge de los testimonios recogidos en reuniones oficiales, del movimiento social indígena, y mixtas, en las que convergen representantes de la agencias estatales y representantes de asociaciones de pueblos en Brasil. Considero que Brasil es un campo de observación de esa realidad porque, aun no siendo una nación con mayoría indígena, contaba en 2010 con 305 pueblos, según los datos del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), y casi 900 mil indígenas, según el Censo del Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística –de estos, 324.834 viviendo en ciudades y 572.083 en áreas rurales– y ha sido escenario, durante la última década, de un proceso riguroso de reordenamiento de la máquina administrativa, y de una expansión vertiginosa de las agencias del Estado y de ONG en grande medida financiadas por fondos estatales. Ese Estado, que se encontraba ausente, hasta hace veinte años, en porciones territoriales inmensas del espacio nacional y no era una interlocutor relevante para una fracción numerosa de la población brasileña, se ha tornado fuertemente presente para todas las personas, en todo lugar, en el curso de una década.

En Brasil, las mujeres comenzaron a organizarse en asociaciones exclusivas en los años 80, con algunas organizaciones de mujeres amazónicas (AMARN y AMITRUT), y continuaron en los 90, creándose en 2002, en la ocasión de un primer encuentro de mujeres indígenas amazónicas, una Departamento de Mujeres Indígenas dentro de la influyente Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileña (DMI/COIAB). De allí en adelante, surgieron organizaciones de mujeres de pueblos indígenas del Noreste y estados de Minas

Gerais y Espírito Santo (APOINME), de las regiones Sur y Centro-Sur (ARPIN-SUL) (para un panorama de ese proceso, ver las contribuciones publicadas en Verdún, 2008).

En medio a esa progresiva articulación política, dos mujeres, Rosane Kaingang y Miriam Terena, solicitaron, en 2002, al entonces Presidente de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), organismo estatal que tiene a su cargo la gestión de la vida indígena en el país, la realización de un taller en que mujeres de pueblos indígenas de todas las regiones pudieran obtener un vocabulario con conceptos de la teoría de género y una instrucción sobre Derechos Humanos, Derechos de los Pueblos Indígenas y Derechos de las Mujeres, en especial de las mujeres indígenas, y Políticas Públicas del cual se pudieran valer. La solicitud tenía el carácter de urgente porque eran las vísperas de la asunción del presidente Lula, del Partido de los Trabajadores, a su primer mandato, y se pretendía concluir la reunión con una lista de demandas para presentarle. De esa forma, se organizó un “Taller de Capacitación y Discusión sobre Derechos Humanos, Género y Políticas Públicas” de una semana, a puertas cerradas, en un hospedaje en las afueras de Brasilia, con 41 mujeres de pueblos de todas las regiones del país, y tuve la encomienda de conducir ese taller, que tuvo un formato interactivo. En primer lugar presenté un vocabulario básico de nociones de género y de derechos, acompañando las categorías con algunos casos de la etnografía mundial, y a continuación comenzó una conversación fluida e intensa, a lo largo de esa semana, donde se relataron numerosos casos y yo intenté ofrecer un léxico que tipificase los casos particulares y las demandas que de ellos emanaban. El ejercicio resultó en una cuadernillo subdividido en dos partes, una primera parte con conceptos básicos de género, derechos humanos y acciones afirmativas en políticas públicas sensibles a la situación de las mujeres indígenas, y una segunda parte con las demandas resultantes de los casos relatados por las mujeres durante la reunión, clasificadas, según el ordenamiento de la gestión pública, como temas de Administración Pública; Educación; Justicia; Seguridad; Salud; Economía y Trabajo; Asistencia Social, Entretenimiento, Deportes y Medios de Comunicación; Medio Ambiente; y Patrimonio Cultural Material e Inmaterial.

Relato esto porque son precisamente testimonios recogidos en esta reunión, así como en las reuniones que le sucedieron, que me dieron acceso a narrativas de casos y quejas que permiten esbozar un perfil de las formas contemporáneas de violencia y sojuzgamiento sufridas por las deponentes, así como también exponen la mutación que experimentaron los tipos de agresión. Es a explorar ese cambio que he calificado de *mutación*, con toda la radicalidad de la diferenciación a

que esta palabra apunta, que voy a dedicar este texto, de forma todavía bastante programática. Me veo obligada a basarme en los relatos recogidos en las reuniones que menciono, como mi fuente principal, porque en Brasil no se ha construido, como es el caso en la antropología mexicana ante la interpelación del movimiento de Chiapas, una literatura específica sobre la violencia de género en el mundo indígena que pueda servir de base para un análisis de este tipo, como son también escasas en el país las etnografías que tienen como foco las relaciones de género en las comunidades (ver, por ejemplo, el dossier publicado por la *Revista de Estudos Feministas* de 1999 dedicado al tema, con una presentación de Bruna Franchetto y artículos de Lasmar, Lea, MacCallum y Patricia de Mendonça Rodrigues. También ver Franchetto, 1996; Sacchi, 2003; Lasmar, 2005; Patricia de Mendonça Rodrigues, 1993, 2008; Vinente dos Santos, 2012; Maria do Rosário Carvalho, 2013). Por otro lado, una publicación tan importante como el Informe del Consejo Indigenista Misionero sobre Violencia Contra los Pueblos Indígenas del Brasil, que viene siendo publicado en forma de Cuaderno desde 1993, no contiene datos sobre violencia específica sufrida por las mujeres indígenas (CIMI, 2011).

Por lo general, este tema queda subsumido en los estudios de parentesco y familia, y hay en general una reserva muy grande en el medio de los etnólogos brasileiros a hablar de la cuestión de género en el mundo indígena, pues el consenso aún dominante en el campo es que ese tema introduce una beligerancia y una política –de minorías, de derechos humanos, de derechos de las mujeres– espurias y sobreimpuestas desde el exterior de la visión de mundo amerindia.

Una vez concluida la experiencia del primer taller, la Cartilla resultante (Segato, 2003a), con su lista de demandas, permitió reivindicar con éxito, frente al Ministerio de Planificación, fondos para proseguir con una secuencia de reuniones de mujeres indígenas de diversos pueblos, que pasaron entonces a ser realizadas por región. En 2007 la FUNAI crea la Coordinación de Mujeres Indígenas, en 2008 se la transforma en Coordinación de Género y Asuntos Generacionales (COGER), pasando a incluir la gestión de los temas de las juventudes indígenas, y en 2012 vuelve ampliarse para incluir la gestión de la Movilización Social y pasa a llamarse Coordinación de Género, Asuntos Generacionales y Movilización Social (COGEM). Este órgano, desde su creación y a través de sus transformaciones, siempre estuvo a cargo de una mujer indígena, Léia Bezerra Vale Wapichana.

A partir del taller de 2002, que fue nacional y generalista en su amplitud geográfica y de contenidos, la cuestión de la mujer y de las relaciones de género se establece como temática dentro del órgano indigenista oficial, y se pleitean y consiguen, con éxito, los fondos que

permitirán, a partir de entonces, una gestión con perspectiva de género y más tarde la consolidación de una coordinación específica. Se realizaron dos series de talleres. La primera, hasta 2006, tuvo por foco el apoyo a las actividades productivas a cargo de las mujeres en las comunidades, con el supuesto de que ofreciendo fomento a los trabajos de las mujeres se estaría reforzando la posición de estas en sus respectivas comunidades. En 2006, se ratifica en Brasil la Ley María da Penha contra la Violencia Doméstica. También en 2006, se realiza en Brasilia un Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas con la participación de 28 mujeres de varios pueblos de todas las regiones. A partir de 2007 una nueva serie de talleres regionales pasa a realizarse con foco ahora en la divulgación de la nueva ley entre las mujeres indígenas. A partir de 2011, y hasta el presente, se inician experiencias, con una primera reunión piloto ocurrida ese mismo año para intentar alcanzar a los hombres de las sociedades indígenas y ganarlos como aliados en la estrategia para la disminución de la violencia, tal como las mujeres indígenas habían solicitado repetidamente. Ciertamente, no es una tarea fácil, porque se trata de un mundo compartimentalizado, en términos de género. Esto quiere decir que hombres hablan con hombres, y mujeres hablan con mujeres. Respetar esta diferencia del “mundo-aldea”, fue y es una pauta ineludible. Finalmente, en junio de 2013 se realiza el primer encuentro de una nueva serie dirigido a los hombres, dirigido a hombres indígenas de la región Noreste del país.

Desde el primer taller inicial, que conduje en 2002, surgieron los relatos que permitieron tipificar los tipos de violencia sufridos en la actualidad por las mujeres indígenas, y esos tipos se repitieron de forma casi idéntica en todas las reuniones siguientes, reportados por las mujeres para las diversas regiones y asociados precisamente a la localización de los territorios indígenas: aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional, aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas, aldeas afectadas por el tránsito de traficantes, aldeas próximas a locales donde se procesa droga, aldeas localizadas en santuarios naturales remotos, aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a las mismas, aldeas en regiones de expansión del agro-negocio, aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros, aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas, aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, aldeas en regiones próximas a yacimientos de hidrocarburos, aldeas en regiones en que se proyectan o construyen usinas hidroeléctricas, aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en su expansión, comunidades desaldeadas e indios urbanos.

En cada una de estas localizaciones, las mujeres sufren formas particulares de agresión y desposesión; su subjetividad y su corporalidad cambian de significado y pasan a ser agredidas y apropiadas de forma nueva. Las jerarquías de género propias de la vida en comunidad, que he descrito como “patriarcado de bajo impacto”, por razones que examinaré más tarde, se transforman en el patriarcado moderno, de alto impacto y de muy ampliada capacidad de daño. Haciendo uso de una nomenclatura que necesita de pocas explicaciones por ser autoevidente en buena medida, podemos decir que el “mundo-aldea”, con el tejido de relaciones comunitarias que le son propias, como volveré a insistir, se encuentra atropellado por el azaroso camino de la expansión vertiginosa del “frente colonial/estatal-empresarial-mediático-cristiano”. Esto no significa meramente el cambio del telón de fondo, de la escenografía de su existencia, sino un atravesamiento de la misma por prácticas y poderosos discursos que se respaldan y afirman en los valores dominantes del desarrollo y la acumulación, la productividad, la competitividad y el cálculo costo-beneficio propios de la economía de pleno mercado y su “teología”, es decir, la fe absoluta en la inexorabilidad de su destino e irreversible expansión, como valor eurocéntrico de un mundo que “progresas”.

Se trata, sin duda, de una novedad. Esta irrupción que atropella el mundo-aldea, captura todos los elementos de su vida comunitaria de antaño, los engloba y reconfigura dentro y como componentes de un nuevo programa, es una nueva vuelta, un reciclaje, pero con dimensiones antes desconocidas, de lo que fue la primera embestida colonial que siguió inmediatamente al proceso de conquista, así como también difiere, por su naturaleza, de la fase republicana de expansión de los recién creados Estados nacionales sobre los territorios del indio. Es un proceso que da continuidad a aquellas embestidas de expansión precedentes, pero ahora, insisto, en una etapa cualitativamente diferente, caracterizada por la existencia consolidada de un mercado global que compete, agrede y erosiona los mercados regionales y locales; por gobiernos centrales de todas las orientaciones que aspiran a inscribir las economías nacionales bajo su administración en el horizonte de ese mercado global; y por la expansión de la esfera pública, el lenguaje de derechos y políticas ciudadanas introducidas en el mundo-aldea por organismos estatales y organizaciones no gubernamentales.

Aunque pueda parecer que estas facetas de la contemporaneidad se encuentran en tensión, es decir, aunque pueda pensarse que el pacto estatal-empresarial que abre las puertas a la agresión del mercado global es contradictorio con la expansión de los derechos y servicios ciudadanos en el mundo-aldea, ellos no constituyen, como pensamos a menudo, términos antagonistas, y sí facetas de un proceso coetáneo

y complementario: la colonización económica y la colonización por el discurso de los derechos y de la esfera pública. De este tipo de estructura internamente contradictoria nos habla Gil Gott (2002), en su brillante análisis de la “dialéctica aprisionada” (*arrested dialectics*). En la situación contemporánea, como he afirmado, el estado ciudadano va a remolque del estado empresarial y ambos amparados por la representación mediática, una mano intenta, con torpeza, ir remediando los males que la otra mano va sembrando; va intentando amenizar las mortandades que origina y patrocina en su camino arrollador, causando un daño en espiral, porque el lenguaje de los derechos ya se encuentra dentro del lenguaje de la modernidad, del desarrollo, el progreso entendido unilateralmente como capacidad de acumulación. Con una mano introduce el mal, con la otra le inculca la vacuna. Dos caras de la misma moneda, en una tensión que se resuelve, definitivamente, a favor de la profundización del patrón de la colonialidad. Colonialidad entendida aquí con un sentido todavía más preciso, en el contexto de esta modernidad y capitalismo avanzados.

CAMBIOS EN EL PATRÓN DE LA VICTIMIZACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

En forma de lista, se enumeran a continuación las modalidades de violencia que alcanzan a las mujeres indígenas hoy. El acento fue colocado en las agresiones directas o indirectas que son características para cada tipo de localización de las comunidades y bajo la presión de la transformación de los contextos regionales debida a la expansión del frente estatal-empresarial. Estas modalidades de violencia fueron reiteradas, de forma casi idéntica, en todas las reuniones en que participé. Aquí las sistematizo y enumero de forma compacta, convencida de que el proceso que arrolla y masacra la vida de las mujeres indígenas en el Brasil contemporáneo se torna autoevidente con el solo pasar la vista, en una lectura sumaria del listado a seguir.

Aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional:

- atracción engañosa al matrimonio y abandono después del traslado de los efectivos militares;
- atracción a la práctica de prostitución mediante engaño;
- atracción al servicio doméstico esclavo o semiesclavo en las casas de oficiales y suboficiales;
- introducción de la mirada pornográfica y alienadora sobre el cuerpo indio;

- violaciones;
- violencia doméstica exacerbada por la presencia disruptiva y la presión ejercida en la vida cotidiana por los destacamentos militares en las inmediaciones,
- influencia sobre los hombres indígenas de los modelos de virilidad propios de la cultura masculina de los destacamentos militares.

Aldeas localizadas en santuarios naturales:

- asedio por parte de misioneros cristianos bien equipados tecnológicamente que tienen, desde la primera mitad del siglo XX, acceso privilegiado y exclusivo a estas regiones y, con su merodeo e ingreso forzado a la vida de la aldea, transforman disruptivamente las relaciones de autoridad y los patrones cosmológicos que sirven de referencia a las relaciones de género;
- consecuente interferencia en las concepciones de sexualidad y en la vida de pareja y matrimonial;
- introducción disruptiva y prejudicial de ideas de pecado y malignidad asociadas al cuerpo femenino y a la sexualidad con consecuentes prejuicios morales misóginos y homofóbicos que afectan a la posición de la mujer y de los homosexuales en el contexto comunitario.
- introducción de la equivalencia, de cuño occidental, entre acceso sexual y “hacer daño”
- introducción de la exterioridad de la mirada sobre el cuerpo propia de la metafísica occidental y cristiana y conducente a la pulsión escópico-pornográfica, antes inexistente en el mundo amerindio.

Aldeas en situación de aislamiento voluntario o con poco tiempo de “contacto”, que se encuentran bajo la mira del agronegocio y de los grandes proyectos hidroeléctricos:

La vida en permanente tensión y estado de alerta para la fuga, así como el miedo constante de ser capturados por los emprendimientos del frente estatal-empresarial en expansión lleva al grupo y en especial a las mujeres a no concebir más hijos, provocando el riesgo de extinción de la sociedad.

Aldeas reconstituidas por el propio Estado Nacional mediante remoción, relocalización y reagrupamiento aleatorio de comunidades para permitir la construcción de estradas, la instalación de emprendimientos agrícolas o la construcción de usinas hidroeléctricas en sus territorios:

- reagrupación y abandono de pueblos ancestralmente enemigos en nuevas aldeas, dejando a las mujeres expuestas a la captura y violación tanto por parte de los hombres blancos a cargo del “frente de atracción” que “atrajo”, aprisionó y relocalizó las comunidades, como por parte de los hombres de la sociedad enemiga con quienes fueron obligados a compartir el nuevo asentamiento;
- configuración de una situación para-concentracinaria que dejó para las mujeres que sobrevivieron el proceso y las que nacieron del mismo las alternativas únicas del celibato, los relacionamientos breves y estigmatizantes, o relacionamientos estables con hombres violentos y alcohólicos;
- intervención estatal, a cargo de los “frentes de atracción” o de las autoridades a cargo de los nuevos asentamientos, que impuso el apareamiento y la reproducción forzada de mujeres con hombres de otros pueblos;
- interferencia autoritaria en el derecho de elección de cónyuges y del modo de la socialización de los hijos por parte de agentes de la asociación público-privada del Estado especialmente con compañías hidroeléctricas.

Aldeas en regiones de expansión del agronegocio:

- expropiación de territorios y expulsión de las comunidades localizadas con la consecuente disrupción de la vida familiar y del tejido colectivo y la introducción de tensiones antes desconocidas en la vida doméstica;
- gansterismo patrocinado por los propietarios y aspirantes a propietarios para introducir el terror, por medio de ejecuciones selectivas y masacres, amenazando especialmente a los hombres e impidiendo que estos se desempeñen en sus rol masculino habitual de proteger la vida de mujeres y niños en las comunidades;
- corrupción activa de sus liderazgos y autoridades políticas y religiosas, con consecuente ruptura de las formas de convivencia y cooperación entre los géneros e ingreso de modelos de

virilidad extraños y distanciados de los códigos y prácticas comunitarios;

- atracción de los hombres al trabajo en los emprendimientos agropecuarios y a cargos políticos y de servicios remunerados en los municipios, con consecuente exposición a modelos de virilidad que les son propios y que erosionan los patrones indígenas de relación y complementariedad entre los géneros;
- ruptura de las lealtades de los hombres para con sus respectivas familias o imposibilidad de cumplir con las demandas propias de esas lealtades;
- emasculación de los hombres indígenas por incapacidad de cumplir con sus responsabilidades de género y consecuente recurso por parte de estos a la exacerbación de la agresividad y la capacidad violenta como estrategia de restauración de su imagen masculina decaída;
- escalada de la violencia de género como consecuencia de la inducción al desaliento y a la depresión, al suicidio, a la dependencia química y a la autodestrucción de los jóvenes por el sentimiento de indefensión e impotencia resultantes de la amenaza y el terror constantes, los asesinatos de líderes, la restricción de recursos, la facilitación del acceso a bebidas alcohólicas, la dependencia alcohólica promovida;
- enajenación en la vida familiar y comunitaria, y escalada de la violencia en los espacios doméstico y público por la exacerbación de la presión sobre los miembros de las comunidades y su efecto psicológico;
- nuclearización progresiva de la familia como consecuencia de la progresiva influencia del modelo de la familia occidental y colonial/moderna, con el consecuente debilitamiento del control comunitario y de las autoridades indígenas sobre la vida familiar;
- desgaste y quiebra de la capacidad mediadora y del prestigio de los liderazgos indios, con desarticulación del tejido comunitario y el fin de la salvaguarda que él representa para la protección de las mujeres.

Aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a las mismas:

- imposición de límites muy precisos a la necesidad cíclica de cisión de las comunidades por conflictos internos, con consecuente sellamiento de los conflictos en el interior de las comunidades;
- exacerbación de las tensiones domésticas por el impedimento de que grupos en conflicto puedan dividirse y sus partes disidentes trasladarse a locales próximos, formando nuevas aldeas.

Aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros:

- intrusión en los territorios y consecuente introducción de factores de stress en la vida comunitaria y doméstica;
- captación de indígenas para las tareas de construcción de establecimientos hoteleros y servicio en sus instalaciones cuando ya en funcionamiento, con consecuente abandono de sus actividades habituales y exposición a una economía mercantilizada y a modelos de género ajenos a sus patrones de existencia;
- fuerte introducción de la moneda y fetichización y mercantilización de los componentes del modo de vida indígena y de su ambiente natural, incluyendo la comercialización de la imagen corporal de mujeres y hombres indígenas con la consecuente objetificación de los cuerpos;
- captación de mujeres indígenas para la prostitución.

Aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas:

- intrusión del medio por aventureros que actúan sin referencia a normas y tienen un impacto disruptivo en la vida comunitaria y doméstica;
- ocupación de territorios mediante prácticas de gangsterismo y amedrentamiento, sembrando el terror por medio de ejecuciones selectivas y masacres;
- convocación a un modelo de virilidad que es extraño a las relaciones de género comunitarias;

- atracción de las mujeres para obtener servicios sexuales, promoción de la prostitución;
- violaciones;
- concubinatos interétnicos disruptivos para las reglas comunitarias;
- como en todos los casos, la presión intrusiva sobre el grupo promueve el stress y la agresividad en el espacio doméstico y comunitario;
- conflictividad y enfrentamientos abiertos entre *garimpeiros* explotadores de los yacimientos y las comunidades, con severa victimización de las mujeres en el contexto bélico que así se origina.

Aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, de yacimientos de hidrocarburos y aldeas en regiones en que se proyectan o construyen usinas hidroeléctricas:

- intrusión por emprendimientos de sondeo y exploración del subsuelo que introducen personas ajenas a la comunidad, con sus pautas propias de relacionamiento incluyendo el género, sus valores basados en un desarrollo definido por el productivismo, la competitividad y la capacidad de acumulación, y sus modelos de agencia viril asociados a esa relación de exterioridad con relación a un medio natural y humano entendido exclusivamente como oportunidad para la extracción de lucro y ventajas: una pedagogía del cuerpo y la naturaleza alienables, presa disponible para la apropiación, el control jurisdiccional y la explotación hasta el desecho, objetificación que incide en la percepción de las mujeres como cuerpo a ser apropiado y rapiñado;
- los campamentos de las instalaciones extractivistas y de las represas destinadas al sondeo, construcción de grandes obras y el gerenciamiento de las mismas incluyen vigilancia privada que, como parte de sus estrategias “defensivas” realiza acciones de intimidación que incluyen ejecuciones selectivas, amenazas y masacres, interviniendo en la región de forma disruptiva e introduciendo alto grado de stress y tensión en las relaciones comunitarias y familiares de los indígenas habitantes de la región;

- alcoholismo derivado de la presencia del frente blanco, con el resultado de la violencia que la enajenación alcohólica, sumada al stress causado por la intrusión e intervención en el tejido comunitario, provoca en las relaciones familiares;
- instalación de casas nocturnas y prostíbulos en el perímetro de las empresas y, en algunos casos, dentro de sus instalaciones, con la consecuente oferta de bebidas alcohólicas y del cuerpo femenino ofrecido como objeto a ser abordado desde una exterioridad apropiadora y mercantil.

Aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas y aldeas afectadas por el tránsito de traficantes:

- reclutamiento de jóvenes para el tráfico y el impacto de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;
- oferta de enriquecimiento y nuevas formas de control de la vida social por medio del dinero y consecuente impacto negativo de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;
- oferta de armas para ejercicio del control territorial y exacerbamiento de la violencia, con consecuente impacto en las relaciones de género y la vida doméstica;
- formación y proliferación de *gangs* vinculadas al tráfico con sus códigos y prácticas de competitividad y espectacularización de la crueldad propios basados en un estilo mafioso de virilidad;
- introducción disruptiva de armas y drogas en la aldea asociadas al control territorial y a la exhibición de capacidad violenta con consecuente victimización de las mujeres;
- aplicación de castigos y tratamiento cruel con fines de ejemplaridad para el control jurisdiccional y afirmación viril de los jefes;
- proliferación de violaciones en el espacio público y violaciones domésticas;
- disrupción e inversión de la jerarquía de autoridad tradicional basada en las franjas etarias con consecuente reducción de la capacidad de control y mediación por parte de las autoridades indígenas;

- violencia doméstica exacerbada por la introducción de un nuevo modelo de virilidad propio de las organizaciones mafiosas.

Aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, y grupos de indígenas sin territorio propio acampados en los márgenes de carreteras:

- intrusión y desarticulación de las pautas de vida comunitarias por parte de la sociedad no indígena, causando stress y desorientación en las relaciones de género y familiares;
- proximidad de prostíbulos y del accionar de la trata de personas y del tráfico;
- introducción de la mirada objetificante y pedagogía del cuerpo-objeto;
- atracción al alcoholismo y las drogas, con su consecuente efecto violentogénico y ruptura de códigos;
- en condiciones de carencia, falta de acceso a la salud y a la educación, a la alimentación, al agua y al saneamiento básico, en los grupos acampados de indígenas sin territorio propio, la autoridad parental sufre la pérdida de la guardia de sus hijos debido a que las familias son acusadas por los agentes estatales de maltrato o falta de cuidado;
- en lugar del Estado, los padres son castigados con la pérdida de sus hijas e hijos, que son retirados de las familias y entregados en adopción en las ciudades próximas;
- las niñas se encuentran, en esos asentamientos transitorios en el margen de las carreteras, en situación de extrema vulnerabilidad y expuestas a la violencia sexual y a varias formas de explotación;
- alta incidencia de suicidios en niñas y adolescentes.

Aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en su expansión, comunidades 'desaldeadas' e indios urbanos:

- carencia de todo tipo de acceso a derechos específicos y políticas públicas especializadas por parte de las mujeres indígenas en esta situación, negados a ellas, por un lado, por municipios que dicen no atender la salud, la educación o la asistencia social de indígenas, y, por el otro, por los órganos estatales

- indigenistas, que no reconocen a los indígenas ‘desaldeados’ como tales;
- explotación sexual infantil y casos de esquemas organizados por comerciantes locales para la victimización sexual de las jóvenes indígenas;
- retención de documentos de mujeres embarazadas o madres recientes para el cobro de pensiones y auxilios estatales.

Todas las comunidades indígenas del país:

- desarreglo de las relaciones de género por exposición de los hombres al modelo de virilidad criollo, colonial/moderno;
- introducción de la mirada pornográfica y objetificante sobre el cuerpo;
- aumento de la frecuencia y del grado de crueldad de la violencia de género en sus diversas modalidades, tanto intrafamiliar como extrafamiliar;
- vulnerabilidad de las mujeres al asedio sexual por parte de agentes estatales asalariados que actúan como maestros y profesores, agentes sanitarios, fuerzas de seguridad, etc., aun cuando estos sean también indígenas;
- vulnerabilidad de las mujeres al alcoholismo y uso de drogas por parte de sus parejas o por ellas mismas.

Aldeas en estado de guerra con los invasores o alcanzadas contemporáneamente por el asalto bélico sobre sus territorios:

A esta larga lista de formas de vulneración de la vida y el bienestar de las mujeres, a medida que avanza la desposesión de sus pueblos, se agrega una forma de violencia extrema asociada a las formas contemporáneas de la guerra, como el ocurrido ejemplarmente en lo que se llamó, en Brasil, Masacre del Paralelo 11. La codicia por el yacimiento de diamantes, uno de los diez mayores del mundo, que abriga la Tierra Indígena Roosevelt, de 2, 6 millones de hectáreas en los Estados de Rondonia y Mato Grosso, llevó a incursiones y expediciones punitivas constantes de “garimpeiros” –mineros artesanales– aliados a “siringueros”, contra los indios Cinta Larga, dueños ancestrales de ese territorio. En 1963 tuvo lugar uno de los episodios más crueles de esa invasión: enviados de la empresa Arruda & Junqueira, después de arrojar azúcar envenenada y dinamita a una aldea en fiesta desde un avión alquilado por la empresa, persiguieron a los indios y, al

localizarlos en las proximidades del Paralelo 11°, asaltaron a los indígenas, matando a un grupo con formas extremas de crueldad. Entre estos, una mujer fue colgada viva y cortada al medio con un facón (Dal Poz y Junqueira, 2013). Esto configura lo que he venido categorizando como un crimen de *femigenocidio*, por el carácter plenamente público y el contexto bélico en que ocurrió (Segato, 2011). Recuerda, por sus características, a los crímenes cometidos contra las comunidades indígenas de Guatemala en el cuerpo de sus mujeres, exterminadas con extrema crueldad como forma de exhibir espectacularmente la capacidad violenta sin límite, el dominio territorial y la soberanía sobre la vida en la jurisdicción en disputa, característica modalidad operativa en las nuevas formas de la guerra (Segato, 2006).

En Argentina, Silvana Sciortino registra, en su etnografía junto a mujeres indígenas reunidas en el movimiento de mujeres, una serie de testimonios que refieren a situaciones de violencia ejercida contra las mujeres. En los espacios de debate que las indígenas conforman en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres, muchas de ellas se animan a describir situaciones de violencia en sus comunidades, en las ciudades y en espacios de movilización social. Entre algunas de las situaciones se mencionan: violaciones en contexto de trabajo doméstico perpetradas por el patrón, en sus comunidades ejercida la violencia por varones indígenas o por “criollos” o “*winkas*”, así como violaciones a las jóvenes indígenas que migran a las urbes por trabajo o estudio; violencia doméstica asociada principalmente al problema del alcoholismo; muertes por abortos clandestinos; maltrato, abuso e imposición de prácticas médicas; dificultad para el acceso a la participación política y la toma de la palabra; imposición de modelos occidentales de belleza (ver los debates de las mujeres indígenas en Argentina en torno a la incorporación de la violencia de género como punto en la agenda de sus Pueblos, en Sciortino, 2012).

Este panel y la variedad de situaciones en él compiladas habla por sí mismo al respecto de las metas y alianzas de un Estado que ve en los territorios habitados por los pueblos indígenas no más que una ocasión para dar continuidad a la rapiña colonial. A partir de un cuadro de atrocidades como el aquí trazado es posible concluir que el proyecto del Estado nacional no es otro que el de un frente de explotación del territorio para el que se coadunan instituciones estatales con el interés empresarial en expansión. Se trata, sin duda, del lado más sombrío de la modernidad, siempre imbuida de su naturaleza colonial. Una colonial/modernidad, como nos ha hecho notar Aníbal Quijano, a partir de la fundación colonial del proceso moderno y del propio capitalismo (entre otros, Quijano, 1991a, 1991b; Segato, 2013a). Por lo tanto, no son emprendedores privados los que afectan la vida del indio y

transforman en un verdadero calvario la existencia de las mujeres indígenas, pues estos emprendedores no podrían existir sin una alianza y un respaldo estatal.

Es a remolque de este daño permanente y consistente que el estado saca a relucir su capacidad legislativa, pero siempre lado a lado con el daño o con posterioridad al mismo. En la ambivalencia inevitable del Estado, determinada por la naturaleza francamente incompatible de su pretensión democrática con su adhesión al proyecto del capital, radica la clave del fracaso de sus políticas reparadoras. Es así que podemos repetir lo que ya hemos afirmado otras veces al observar el proceso de avance del frente estatal-empresarial: *que el Estado y la modernidad que representa intenta ofrecer con una mano lo que ya ha retirado con la otra*, y por la precedencia y la magnitud del daño, que además no se detiene, la mano reparadora –izquierda en todas las alegorías– es siempre más débil que la agresora.

MUNDO ALDEA Y SOCIEDAD COLONIAL/MODERNA:

NORMATIVA Y SEXUALIDAD COMO BISAGRA DE SU DIFERENCIA

No resulta fácil la tarea de desentrañar y exponer el carácter permanentemente colonial del frente estatal y la manera en que, con su avance, interviene y descompone la malla comunitaria del mundo-aldea, pues se trata de una intrusión molecular, que se apodera de las estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el meollo y dejando la carcasa hueca. Esa carcasa, o superficie de las instituciones de la vida social, presenta una apariencia de continuidad y permite, por ejemplo, seguir hablando de relaciones de género, de normas del grupo, de “autoridad tradicional”, o de sus “costumbres”, produciendo un espejismo de continuidad histórica entre el mundo-aldea antes y después de su intervención por el frente colonial con la interceptación de su historia por el proyecto histórico moderno. Por detrás de una apariencia de continuidad de algunas estructuras, como paradigmáticamente el género, se esconde una ruptura, una verdadera mutación. Nomenclaturas permanecen, pero ahora imbuidas de un sentido muy distinto, por haberse incorporado a una nueva lógica, a un nuevo orden que es el orden de la colonial/modernidad. Ocurre entonces el efecto de una verosimilitud de lo que llamamos género y de lo que llamamos ley propia del mundo-aldea, cuya consecuencia es una normativa que nos parece atroz, pero que, mirada con más aproximación, nos revela el engaño de nuestra lectura inicial (Segato, 2013b).

Nos traiciona también la propensión generalizada a dejarnos engeugecer por el engaño de las retóricas de la modernidad y la fe no examinada en el Estado, la esfera pública, las leyes y, en fin, las

instituciones de la modernidad, que nos conducen, incautos, a una *alterofobia* (Álvarez Degregori, 2001) y a una desconfianza visceral de los otros mundos, de los mundos no blancos. También algunos feminismos son alcanzados aquí, con esta crítica, en su ceguera propia. Son aquellos feminismos universalistas, que no perciben que la propia sexualidad, que el acceso sexual mismo, tiene significaciones muy distintas, constituyéndose inclusive en el *pivot* de la mutación de los mundos con la entrada de la mirada colonial/moderna, siempre objetificadora, rebajadora y pornográfica, como intentaré demostrar con el relato de algunos casos. De la misma forma, se critican aquí ciertos pluralismos, incluyendo algunas vertientes del pluralismo jurídico que, aun bienintencionadamente, positivizan la norma, el mito y las cosmologías, fundándose en un relativismo cultural esencialista y metafísico que no contempla el *pluralismo histórico*, el cual, como he afirmado en otra parte, es la dimensión más radical del *derecho a la diferencia* (Segato, 2013c).

Un breve examen de algunos ejemplos de cómo se malentende el tránsito de estructuras de un mundo a otro cuando no se tienen en cuenta las debidas mediaciones servirá aquí para mejor comprender lo que expongo. Mucho se ha hablado del pleito de las mujeres contra la ley consuetudinaria de numerosas sociedades tribales de países africanos como Sudán, Zambia, Uganda, Nigeria y Zimbabue, que les prohíbe heredar de sus mayores o de sus cónyuges. En 2012 fue muy celebrado un fallo de un juez de Botsuana, que permitió a dos hermanas recibir la herencia de la casa paterna. El debate, allí, con gran ceguera histórica, se coloca en términos de la oposición entre la barbarie de una ley interna que impide a las mujeres heredar y las transforma en parias, y el carácter “civilizado” de una ley moderna que debe prevalecer imponiendo la igualdad de Derechos. El debate omite, sin embargo, que un mal precede a la barbarie del enunciado contemporáneo de la “ley tribal”. Esa omisión se debe a la forma en que en el precepto moderno descomponemos la vida, fragmentando sus componentes como si estos fueran pasibles de ser observados separadamente. De hecho, una norma de herencia patrilineal existe asociada e indivisible de otras normas de vida comunitaria que garanten el goce colectivo del patrimonio.

El primer error, entonces, no es la prohibición de la herencia por parte de las mujeres, sino la disolución del colectivo. Sin embargo podemos hablar aquí de una ceguera instrumental, pues ve la barbarie de dejar a las mujeres en estado de desposesión, pero no ve la barbarie de la desarticulación colonial/moderna de la vida comunitaria y mucho menos se preocupa por crear los mecanismos necesarios para restaurar el tejido colectivo damnificado. Cuando hablamos, por lo

tanto, de ley tribal, no podemos olvidar de la forma holista en que esta es concebida y funciona, en articulación y conexión indisociable de normativas referidas a todos los aspectos de la vida comunitaria y sin permitir el aislamiento de una regla particular, como en este caso la regla de la herencia.

Otro caso muy revelador de este *malentendido* generalizado que nos lleva a apostar todas las fichas a la ley moderna y al avance del Estado como benefactores el indio se puede entender a partir de una impresionante historia que me fue relatada por la profesora Xavante Isabel Ré'amo Wadzatsé de la Aldea Imaculada Conceição situada en la Tierra Indígena São Marcos. En el mundo amerindio, a diferencia de la ley moderna, la violación no es un crimen sino una forma de castigo, una figura de la ley consuetudinaria que establece que determinadas contravenciones de parte de las mujeres tienen como punición la violación colectiva. Desde una perspectiva moderna, cuesta entender que por décadas, hasta recientemente, los antropólogos que visitaron aldeas distantes supieron de la existencia de esta sanción pero no tuvieron jamás ocasión de verla o saberla aplicada. Como dije, se trataba, más que nada, de una figura del discurso jurídico interno que colocaba un firme límite en posibles infracciones femeninas como, por ejemplo, espiar los secretos de la iniciación masculina en la casa de los hombres.

Sucede que, con la intrusión de la concepción burocrática moderna de lo que es una norma jurídica, la ley se especializó y se mecanizó: no existen, en principio, normas que no sean aplicables, la ley deja de ser entendida como una figura del discurso, aunque, de hecho, con frecuencia, lo continúe siendo. El caso que me relató la profesora Isabel vino a mostrarme, justamente, este dramático cambio en el papel y la función de la ley, en su sentido. En una familia de su aldea xavanti, una joven casada cometió adulterio con un indígena del mismo pueblo habitante de la ciudad. El indígena que sedujo a la joven había sido cooptado y corrompido por la sociedad blanca y ocupaba un cargo político electoral en el municipio. Mantuvo un relacionamiento con ella, y luego la abandonó. La joven, entonces, pidió retornar a su casa, su joven marido la perdonó y le abrió las puertas para que retornase y sus padres también estuvieron dispuestos a recibir a la joven de vuelta. Pero la ley tribal se había vuelto automática, en el caso de que la joven volviese 200 jóvenes guerreros la violarían, aplicando maquinalmente y otorgando materialidad a lo que antes siempre había sido una fórmula del discurso.

Hoy, según me cuenta la profesora Teresa y otras participantes xavantes de los talleres de divulgación de la ley Maria da Penha contra la violencia doméstica, se han multiplicado los casos de violación en

las aldeas, y lo que antes era una forma de amenazar y amedrentar, se materializa regularmente. Sociedades que siempre presentaron los más bajos índices de violación, son hoy sociedades con índices altos de violación, por no otra razón que una mutación en el significado y el papel de la ley. Por lo tanto, es importante comprender que cuando decimos “ley interna”, derecho consuetudinario, no deberíamos estar hablando de normas que se burocratizan e independizan para recaer con su sanción como un *deus ex-maquina* desde el exterior del contexto particular, sino de leyes que juegan un papel de otro tipo en el juego de las narrativas que se entrecruzan en el cotidiano de una comunidad indígena.

Con la aclaración, todavía, de que, al hablar de una pena de violación, el segundo término, es decir, la violación misma, no tiene el mismo valor y significado que el mismo acto adquiere en la sociedad moderna, pues la sexualidad se organiza y se encamina de otra forma. La violación no tiene el sentido de un asesinato moral, de un daño a la moral, que destruye el prestigio y el valor de alguien. No hay vergüenza ni perversidad endosados en la agresión sexual, y esta no deshonra a la víctima y sus figuras tutelares. La agresión sexual es una entre otras posibles, un castigo corporal pero no un castigo moral, y no constituye una reducción moral de la víctima y, a través de ella, de su familia y comunidad enteras, como es el caso en el occidente moderno.

En ambos casos, tanto en el de la ley que interdice la herencia femenina como en la norma que sanciona la punición por violación estamos frente a la típica maniobra moderna, que pinza un elemento y lo desarraiga de su contexto originario, imponiéndole una torsión que hace con que el elemento mantenga su apariencia –ley, norma, sanción, punición, en estos dos casos–, pero el contenido de ese nombre y la significación de ese elemento se encuentre cambiado. Un nuevo sentido es contrabandeado como referente de una denominación que continúa. Y detenernos aquí para puntualizar este efecto de verosimilitud y falseamiento del sentido original de las normas es muy relevante para entender qué sucede con las reglas que orientan las relaciones de género a partir de la interferencia del frente colonial sobre el mundo-aldea, es decir, cuando la masculinidad propia del mundo aldea se ve interpelada y convocada por la masculinidad del mundo colonial/moderno y debe responder a este en la guerra, la negociación de la paz, la política y la oferta de trabajo.

En el campo del derecho y de la Antropología Jurídica, esta crítica ha sido enunciada con eficiencia por Esther Sánchez Botero, en un largo examen de lo que ocurre y no debería ocurrir al intentar realizar el, en principio, saludable movimiento de considerar las reglas y

“costumbres” como una “justicia” o un “derecho” propio de las sociedades indígenas. La autora descarta la forma en que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ha implementado un proyecto global que se propone “positivizar estos derechos”, es decir, transformarlos en un catálogo de normas extraídas de las culturas y leídas a partir de un marco universal desde la óptica de un derecho positivo occidental (Sánchez Botero, 2001, pp. 190-191). Esa positivación, como vengo argumentando aquí y como Sánchez Botero señala, es una falsa comprensión de lo que esas normas son y significan en el seno de las comunidades en las que se originaron. Y esa falsa comprensión, en el campo del género, nos lleva a abominaciones escrupulosas de los enunciados del mundo del otro. Una hermenéutica de la propia norma es lo que aquí se torna indispensable, y lo que no tenemos.

No ha sido frecuente el foco de los etnógrafos sobre este fenómeno, que aquí intento cercar, de la captura y desarraigo de la norma y, en especial, de las normas que construyen el género, como proceso inherente a la intervención del frente blanco, para incluirla en el nuevo conjunto de relaciones. Tampoco contamos con etnografías de la vida sexual del mundo amerindio. He mencionado diversas veces, más arriba, el hecho de que la sexualidad y, en especial, la masculinidad amerindia se ve afectada por la exposición a los patrones de virilidad de la sociedad dominante. También listé la pedagogía pornográfica que hace su efecto, introduciendo la mirada alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo. A esto se agrega la moralización de la sexualidad, introducida por la asociación entre mal y sexo, entre daño y sexo, el “pecado”. El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación. El cuerpo pasa a ser no solamente un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña. Algunos ejemplos nos ayudan a exponer el nudo de estos cambios, verdaderas mutaciones para cuya descripción no tenemos todavía construida una capacidad retórica ni un vocabulario que nos permita examinar y exponer las pérdidas y las ganancias que nos imponen. Solo tenemos el vocabulario que la colonial/modernidad, con su grilla cognitiva emergida como episteme después de la conquista, nos ofrece. Y ese vocabulario resulta insuficiente cuando tenemos que ver los cambios en su profundidad estructural (ver una crítica a los feminismos que tienen una comprensión universalista de la sexualidad en Bidaseca, 2011).

En un experimento de “antropología reversa” entre los indígenas Matis de la Tierra Indígena Vale do Javari, en el Estado de Amazonas, que Bárbara Maisonnave Arisi expone en su artículo “Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga”, la autora nos cuenta el efecto causado por la llegada de

películas pornográficas a aldeas extremadamente distantes de los grandes centros:

En la aldea Aurelio, una de las transformaciones había sido provocada por la existencia de una placa solar que antes era usada para la iluminación de la escuela y ahora estaba conectada a un convertidor y una batería de camión que proveía así de energía una televisión y un aparato de DVD. En la otra aldea, siete horas de canoa con motor 8HP río Ituí abajo, la televisión y el DCD eran alimentados por un generador movido a combustible –llamado “*combustol*” en el Amazonas. En ambas TV, uno de los programas era asistir películas pornográficas compradas o trocadas en las ciudades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant o Tabatinga (AM), en Brasil, o en Leticia, Colombia. (Maisonnave Arisi, 2012, p. 56; traducción de la autora)

Recomiendo a todos el relato de la autora sobre ese encuentro del ojo indígena con la pornografía: la sorpresa, la perplejidad, la curiosidad, el asombro de los Matis frente a las escenas que, en comunidad, viejos, adultos, jóvenes y niños, atónitos, veían cada tarde intentando descifrar en qué consistía todo aquello que entendieron como “sexo de blanco”. Pero hay que entender que no se trata, como enfatiza la autora que cito, solamente de una diferencia relativa a las formas que la propia práctica sexual asume (posiciones, etc.), sino a la relación misma de los sujetos con su sexualidad y con el cuerpo, aproximándonos aquí de alguna forma a las distintas pedagogías del sexo que emanan de la diferencia señalada por Foucault (1990) entre una “*ars erótica*”, con su énfasis en la experiencia del placer, y una “*scientia sexualis*”, con su énfasis en la representación y en la exterioridad. Está sugerida también aquí la diferencia entre el sexo como goce fálico de poder apropiador y administrador –*perverso*, en un lenguaje lacaniano–, y el sexo como placer de relación –*neurótico*, para Lacan. Aquí se distinguen la *pornografía* del *erotismo*: el goce de un sujeto exterior que fantasía la apropiación del cuerpo explorado y explotado, como diferente al placer de la conjunción en que la entrega es compartida.

La exterioridad de la mirada pornográfica y perversa sobre el cuerpo y la representación focalizada y objetivada de sus placeres se encuentra asociada a la exterioridad colonial moderna –exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad rapiñadora de la naturaleza, exterioridad administradora de los recursos, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia, ya apuntadas por Aníbal Quijano y por Walter D. Mignolo, en sus textos y que aquí traduzco en términos de ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora (Quijano 1992; Mignolo, [2000] 2003, pp. 290-291, 424). La implantación de esa mirada exterior, pornográfica, alienadora del cuerpo y de la sexualidad, y su importancia en la expansión del proceso colonial se muestra también

en el hecho de la coincidencia, que no podré examinar aquí en toda la profundidad y densidad de sus afinidades, entre los grandes emprendimientos extractivos y la presencia de burdeles: se revela aquí una relación expropiadora y apropiadora, rapiñadora y exterior con el medio ambiente natural y con respecto al cuerpo femenino. He recibido también el relato de que cuando los jóvenes de comarcas patagónicas con gran presencia de población indígena mapuche, en Argentina, migran a las cabeceras regionales reclutados como soldados en los cuarteles, el primer paso de su absorción en el nuevo medio es llevarlos a los burdeles de las inmediaciones del destacamento en el que recibirán entrenamiento militar. En consonancia con esto, es interesante que, después de la prohibición de los prostíbulos en la ciudad de Buenos Aires en 1935 y en toda la Argentina en 1936, con la Ley 12.331, estos vuelven a permitirse en 1944 solamente en las proximidades de los cuarteles militares (Schnabel, 2009). Una vez más estamos frente a la pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo-objeto de las mujeres. Una pedagogía del festín sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que así, frente a sus restos, se concelebra y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, bloqueo de la empatía y distancia rapiñadora, para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina_. Poco importa aquí si, como Lacan afirma al referirse a la pulsión escópica y la “mirada”, no es el observador y sí el objeto mirado el que captura, es decir, el agente, el activo en colocar el ojo en foco, revelar su deseo (1978). E importa poco porque para colocase efectivamente en ese lugar, el *objeto* debe, por su parte, objetificar la mirada del espectador, enseñarle a desear desde afuera, desde la falta, y ser capaz de secuestrarla y educarla a dirigirse a lo que exhibe. A pesar de activo, el “objeto” de la mirada que, a su vez, la objetifica, se encuentra, por lo tanto, cautivo y obligado a comportarse como sujeto eficiente de esta *pedagogía de la crueldad que es la pedagogía del mirar pornográfico*. Desde este punto de vista, esta modalidad de mirar faltante y faltoso es plenamente histórica_

En la misma dirección de lo dicho va el ejemplo de lo sucedido con el antiguo ritual Xavante de dar el nombre a las mujeres. La película ‘*Pi’õnhitsi*’, *Mulheres Xavante sem Nome*, de 2009, producida por Video en las Aldeas (VNA) y dirigida por Tiago Campos Torres y Divino Tserewahú, muestra este cambio, esta mutación moral y normativa a la que vengo refiriéndome. Se relata allí la dificultad de la aldea Sangradouro, de Mato Grosso, para filmar una película sobre ese ritual de iniciación femenina, realizado por última vez completo en 1977. La dificultad resulta de que el *Pi’õnhitsi* prescribe que, durante la larga fiesta, el hermano del marido tenga acceso sexual a la mujer iniciante, siendo esto aceptado como un honor por el propio marido y su joven

mujer. Como consecuencia de la presencia de una misión católica en la aldea, la mirada ya catequizada es inoculada con el veneno de la mirada occidental y surge la culpa y la deshonra. El ritual entonces es realizado nuevamente una vez durante los años 80 y por última vez en 1995, pero, por incidencia de los sacerdotes católicos, ocultando o retrabajando su verdadero guion original, para ser después definitivamente abandonado, en la consciencia de la lectura que el blanco haría del mismo. El ojo xavante aprende a ver el mundo, su propio mundo, con el ojo del blanco. Desde entonces, las mujeres quedarán sin nombre, pues es a través del *Pi'õnhitsi* que el nombre les era dado.

Una conversación entre su director indígena, Divino, y su director blanco, Tiago Torres, en la mesa de montaje, mientras repasan imágenes de archivo, es reveladora. Divino va pasando revista a algunas memorias de su vida, y relata, al codirector, frente a la cámara, que durante su clausura en la casa de los hombres –llamada *Ro* entre los Xavante– para pasar por el proceso de iniciación masculina, le llamaba la atención que, además de su madre, otra mujer le llevaba su comida hasta el recinto. En una de sus salidas del resguardo, le preguntó a su madre quién era esa mujer, a lo que esta respondió revelándole que era de la casa de su tío paterno que aquella comida provenía. Fue así que Divino se enteró de que su paternidad biológica era de su tío y no del marido de la madre. Recuerda, entonces, su reacción ante el relato de ella: “Soy un hijo de puta, entonces!” fue su respuesta, rechazada sin dudar tanto por su madre como por su padre, marido de esta, que le dicen: “No, no es así. Entre nosotros, las cosas son de otra manera”. Es en esa exclamación, considero, que se encuentran encriptadas todas las contradicciones entre el *patriarcado de bajo impacto* propio del mundo-aldea, comunitario, y el patriarcado perverso de la colonial/modernidad apropiadora, pues en el contexto del *Pi'õnhitsi* no existe mirada pornográfica, es decir, no existe accesibilidad sexual expropiadora y causa de deterioro moral, en el sentido que revela la mirada, confusa ante su propia colonización, del cineasta indígena. De esta forma, la aldea quiere hoy recuperar el ritual *Pi'õnhitsi*, pero el mayor obstáculo que enfrenta viene de los jóvenes maridos de las mujeres que tendrían que participar del mismo. Estos jóvenes hombres han aprendido a entender el cuerpo de sus esposas con una mirada pautada por los valores de la virilidad del colonizador. Es el hombre blanco su interlocutor y par preferencial en el presente, de la mano de ese interlocutor dominante, el ombligo del cosmos se va desplazando de la aldea hacia el mundo del blanco, y es la fragilidad de los hombres, tan fácilmente cooptables por el mundo dominador, que lo permite.

Pero el mundo blanco, con su prejuicio y pecado, con su visión del sexo como daño, mácula, reducción y sujeción del otro penetrado,

feminizado, opera indudablemente con un doble estándar de moralidad. Su moral no es consistente. Un caso que ha dividido a las antropólogas feministas en Argentina expone de forma muy clara ese doble estándar. Se trata del caso de la muchacha wichí, en la región del chaco salteño, tomada como esposa por el marido de su madre, con el consentimiento de ambas. Denunciado por la directora de la escuela en que la niña estudiaba, la historia de un “padraastro violador” del pueblo wichí recorrió el país y provocó un enfrentamiento feroz entre las antropólogas que trabajan sobre el tema de género. El feminismo universalista afirma que el acceso sexual del marido de la madre sobre una menor de edad es crimen en todos los casos y para cualquier sociedad. El feminismo decolonial afirma que es necesario escuchar lo que dice la gente, y de hecho, durante los siete años que el joven marido de ambas mujeres wichí permaneció preso, fueron estas quienes le llevaron su comida diariamente a la cárcel, porque el acceso sexual no tiene, para las mujeres wichí el mismo significado que tiene para nosotros, y porque dos mujeres pueden compartir un hombre. Todavía una información complementaria se torna indispensable para revelar el sentido oculto del empeño de los agentes estatales en criminalizar al joven marido wichí: en esa región existe la costumbre del “chineo”, es decir, de la iniciación sexual de jóvenes criollos mediante la violación de las niñas wichis de las aldeas próximas. Sucede que, muy a la inversa de lo ocurrido respecto a la supuesta “violación” de la niña wichí por su padraastro, cuando las niñas wichis son violadas por hombres criollos, el estado es omiso y la impunidad es garantizada. Aquel empeño mostrado por velar por la integridad sexual de las niñas indígenas frente a los hombres también indígenas, encarcelándolos sin oír los argumentos del propio pueblo, se desvanece y deja lugar a la omisión y la indiferencia cuando el agresor de las muchachas indias es el hombre blanco (ver Cebrelli, 2007; Corvalán, 2011; Bidaseca, 2011). La hipocresía de la mirada del blanco sobre el indio queda, de esta manera, expuesta.

La *diferencia* que aquí intento mapear entre la función normativa y su impacto en el control del género y la sexualidad muestra su relevancia hasta en los casos en que la propia sobrevivencia del grupo está en juego. Esto se demuestra en el relato que recibí en 2009, durante una reunión de la Coordinación de Género de la Fundación Nacional del Indio en Tangará da Serra, Mato Grosso, para la divulgación de la Ley María da Peña contra la violencia doméstica, de una mujer indígena Tapuia de la Aldea Carretão, Estado de Goiás, nacida en 1952. Al inquirir sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, me explicó que sus rasgos físicos son el resultado

del proceso de reconstrucción de su pueblo. Una variante de esa historia, me aclaró, aunque no exactamente igual, había sido ya relatada por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloisa de Almeida Lazarin, que la registró, según constaté, en tesis y publicaciones (1985, 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra, por efecto del pudor colonial, difiere y complementa la historia oficial de los Tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil (ISA, 2009). De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lino, los Tapuio, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción portuguesa, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les asestaron lo que pareció ser el golpe de gracia. De la secuencia de infortunios restaron solamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo XX, una de ellas la bisabuela de Ana Lino. Frente a la inminencia de un final del mundo al que pertenecían, las tres pusieron en práctica una estrategia que les permitió vencer la muerte, personal y colectiva. Esta estrategia consistió en practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma abordados y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapuio, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedido por la corona portuguesa a fines del siglo XVII les diera descanso. Hoy, con alrededor de 300 miembros, la comunidad se encuentra fuera de peligro y continúa en franca expansión, a pesar de la pobreza.

En esta extraordinaria historia resalta, por un lado, la capacidad de las mujeres de administrar su propia sexualidad, es decir, su agencia y soberanía sexual y procreativa, y la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos constituir la normativa positiva de una cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc. Las tres regeneradoras del mundo Tapuio abjuraron deliberada y estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente por un proyecto como pueblo obedeciendo a una pulsión de futuro colectivo a partir de la conciencia de un pasado común. El vector aquí es la propia idea de ser un pueblo en busca de continuidad.

Otros sociedades se han visto también frente a la muerte como sujetos colectivos, y se han rescatado a sí mismas de esa dramática

circunstancia por medio de estrategias semejantes. Los Tapirapé de Mato Grosso se vieron reducidos a 56 personas en los años 70, y hoy son aproximadamente mil. De los Avá-Canoeiro de Tocantins sobrevivieron 11 y hoy son 20 personas, algunas de ellas hijas de lo que llamaríamos violación o de relaciones incestuosas. Sus madres, sin embargo, nunca les hablaron sobre esto, pues es la determinación de reconstruirse como pueblo lo que consideraron relevante.

GÉNERO Y COLONIALIDAD: DEL PATRIARCADO DE BAJO IMPACTO AL PATRIARCADO MODERNO

He iniciado mi exposición con un listado de formas de agresión padecida por las mujeres indígenas a medida que avanza el frente estatal-empresarial-mediático-cristiano que no deja dudas de la participación del Estado en los daños infringidos. He argumentado que todos los esfuerzos en términos de legislación, políticas públicas y acciones estatales poco pueden contra esta máquina arrolladora que avanza sobre las comunidades, pues la protección que ensaya el estado y sus agentes va a remolque de la destrucción que este mismo estado impone a los pueblos. He tratado hasta aquí de la transición de lo que he llamado “mundo-aldea”, a falta de un nombre mejor para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana, colocando el foco en la mutación de la concepción de la norma, y en especial de las normativas de género y sexualidad.

Mis observaciones son el resultado de un período de diez años de observación de la expansión del frente estatal “democrático” en el mundo indígena de Brasil y en la vida de las mujeres. El frente estatal “democrático” al que hago referencia es el de las postdictaduras en nuestros países, que llega a la frontera indígena, al “mundo-aldea”, con leyes y políticas públicas, empresas y ONG. Ese frente, siempre colonial, irremediablemente intrusivo e interventor en lo que resta del mundo-aldea, intenta entregar con una mano lo que ya ha retirado con la otra, se esfuerza en ofrecer antídotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó. Debido al formato constitutivo del Estado y la baja consciencia entre sus agentes de la diferencia entre la “ciudadanía” como masa de individuos formalmente titulares de derechos y una organización comunitaria y colectivista de la vida, la consecuencia de su accionar es, casi inevitablemente, disruptiva con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea, además de producir el seccionamiento de los hilos de la memoria de sus miembros. He visto ese proceso desdoblarse, expandirse y afectar la vida de las mujeres a través de una forma de infiltración específica, como es el de las relaciones de género del orden

colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea; he comprendido la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial/moderno en la historia de las relaciones de género.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes –pero no idénticas– a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, determinando jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, los pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquí (Aché) de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico precolombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norteamericanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afroamericanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgénéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el Occidente entiende como si fueran del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad (para una lista de identidades transgénéricas en sociedades históricas y contemporáneas, ver Campuzano, 2009a, p. 76).

También son reconocibles, en el mundo pre intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado “prehistoria patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato, 2003b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como estatus, atravesando probaciones y enfrentando la muerte –como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado “tributo femenino” (*op. cit.*), para poder exhibir el paquete de potencias –bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral– que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Por lo tanto, contrariamente a lo que han afirmado otras autoras también críticas de la colonialidad (Lugones, 1997; Oyewumi, 2007, entre otras), el género parece existir en sociedades precoloniales, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Como he

argumentado aquí, cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente, interviene su estructura de relaciones, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos. Se da entonces, como dije, un efecto de verosimilitud, ya que las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del “entronque de patriarcados” (2010).

Esta cruz es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico y desarraigado, debido a:

- la *emasculación* de los hombres en el ambiente extracomunitario, frente al poder de los administradores blancos, que requiere reconstrucción mediante el uso de violencia;
- la *hiperinflación de los hombres* en el ambiente comunitario, por su papel de intermediarios con el mundo exterior; es decir, con la administración del blanco, con quien hace la guerra y negocia recursos;
- la transmutación del *espacio público*, habitado ancestralmente por los hombres, en una *esfera pública* que secuestra para sí toda la politicidad y se vuelve, de esta forma, inflacionada y pretendidamente universal, siendo sus leyes positivadas;
- el derrumbe, la privatización y nuclearización del *espacio doméstico*, transformado ahora en resto y margen desprovisto de politicidad;
- la *binarización* de la *dualidad* que estructura el género en el mundo-aldea, con totalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público y universal, en oposición a otro, constituido como privado, particular y marginal: relaciones de complementariedad duales se han convertido en relaciones binarias en que uno de los términos es suplementar;
- la individualización y masificación de un mundo que fue compartimentalizado, subdividido por categorías de género con sus espacios colectivos propios;
- la inoculación del ojo pornográfico, concepto que resume la mirada exterior y objetificante así como la comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación.

Ha surgido una reflexión entre feministas en América Latina sobre el papel que juega el género y la sexualidad en la instauración y

profundización del patrón de la colonialidad del poder, advirtiendo una fragilidad de esa perspectiva teórica hasta el momento en lo que respecta a la ecuación del género (ver, muy especialmente, Mendoza, 2013). También Francesca Gargallo (2012), en su examen de lo que entiende como sistema racista-sexista de origen colonial pero con desdoblamientos posteriores a las independencias nacionales, ha desarrollado esta crítica levantando las voces de las mujeres indígenas del continente.

Por mi parte, he examinado este proceso por extenso en mi texto “Género y Colonialidad” (2013), para concluir invirtiendo la máxima “diferentes pero iguales” de los derechos humanos, que expresa su propósito de universalizar la ciudadanía mediante la expansión de la égida estatal. Al sopesar las pérdidas y las ganancias que resultan de la captura de las instituciones del mundo-aldea por las del mundo del blanco, concluyo que, en el “desiguales *pero* distintos” de la comunidad no intervenida, es decir, en la posibilidad de la diferencia no constituida como problema, radica un nuevo punto de partida.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Degregori, María Cristina (2001). *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*. Barcelona: Ed. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Bidaseca, Karina (septiembre-diciembre de 2011). Mujeres blancas que buscan salvar a las mujeres color café de los hombres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios* (México: UACM), 8(17), dossier Feminismos y postcolonialidad.
- Bueno Sarduy, Aida (s.f.). *El ocaso del sacerdocio femenino en el xangô de Recife: la “ciudad de las mujeres” que no será*. [Tesis de doctorado]. Programa de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid, España.
- Centro Indigenista Missionário (CIMI) (2011). *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2011*. Brasília: CIMI/Adveniat.
- Carvalho, Maria Rosário (enero-abril de 2013). *Revista Coletiva*, 10.
- Cebrelli, Alejandra (2007). El caso de la niña wichi en la prensa: violencia y exclusión detrás de los discursos sobre la igualdad. *Diagonal. Psicoanálisis y cultura*, 4(14).
- Corvalán, Elena (11 de septiembre de 2011). La “costumbre” de violar niñas wichi. *Reflexiones Marginales*, 16. <http://>

v2.reflexionesmarginales.com/index.php/
cronicas-de-frontera/204-praticas-de-dominacion

- Dal Poz, João y Junqueira, Carmen (2013). Cinta Larga. En *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*. Brasília: Instituto Socio-Ambiental. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/cinta-larga>
- Foucault, Michel (1990). *The history of sexuality, Volume 1. An Introduction*. Londres: Penguin Books.
- Franchetto, Bruna (1996). Mulheres entre os Kuikúro. *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC), 4(1), 35-54.
- Franchetto, Bruna (1999). Apresentação. *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC), 7(1-2), 141- 142, dossiê mulheres indígenas.
- Gargallo Celentani, Francesca (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Gott, Gil (2002). Imperial Humanitarianism: History of an Arrested Dialectic. En Berta Esperanza Hernández-Truyol (Ed.), *Moral Imperialism: A Critical Anthology*. Nueva York: New York University Press.
- Instituto Socio-Ambiental (2009). Povo Tapuio. En *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*. Brasília: ISA. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapuio/1016>
- Lacan, Jacques (1978). *The four fundamental concepts of psycho-analysis*. Nueva York: Norton.
- Lasmar, Cristiane (1999). Mulheres indígenas: representações. *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC), 7(1-2), 143- 156, dossiê mulheres indígenas.
- Lasmar, Cristiane (2005). *De Volta ao Lago de Leite: Genero e transformação no Alto Rio Negro*. San Pablo: Editora UNESP/ISA.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida (1985). *O aldeamento do Carretão: duas histórias*. [Tesis de maestría] Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Brasil.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida (2003). *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983*. Brasília: FUNAI/DEDOC.
- Lea, Vanessa Rosemary (1999). Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC), 7(1-2), 176-194, dossiê mulheres indígenas.

- Lugones, María (invierno de 2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1), 186-209.
- McCallum, Cecilia (1999). Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC), 7(1-2), 157-175, dossiê mulheres indígenas.
- Maissonave Arisi, Bárbara (2012). Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga. En Ángela Sacchi y Marcia Maria Gramkow: *Gênero e Povos Indígenas*. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio / FUNAI / GIZ.
- Mendoza, Breny (2013). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Herder.
- Mignolo, Walter (2003 [2000]). *Histórias Locais/Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça (1993). *O Povo do Meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. [Tesis de maestría]. Universidade de Brasília, Brasil.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça (1999). O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé. *Revista de Estudos Feministas* (Santa Catarina: UFSC), 7(1-2), 195-205, dossiê mulheres indígenas.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça (2008). *A caminhada de Tanyxiwè - uma teoria Javaé da História*. [Tesis doctoral]. Department of Anthropology, The University of Chicago, Estados Unidos.
- Ochoa Muñoz, Karina, (2011). *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero*. México: Posgrado en Desarrollo Rural, UAM.
- Oyewumi, Oyeronke (1997). *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC/Mujeres Creando Comunidad.
- Quijano, Aníbal (enero de 1991a). La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día [entrevista con Nora Velarde]. *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura* (Lima), 10, pp. 42-57.
- Quijano, Aníbal (1991b). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú indígena* (Lima), 13(29). [Segunda edición en Bonilla, H.

- (Comp.) (1992). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo / Libri Mundi / FLACSO-Ecuador].
- Sacchi, Angela (2003). Mulheres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Anthropológicas*, 14, pp. 105-120
- Sánchez Botero (2001). Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas. En Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (Eds.), *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia, Tomo II*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Schnabel, Raúl A. (2009). *Historia de la trata de personas en Argentina como persistencia de la esclavitud*. Buenos Aires: Dirección General de Registro de Personas Desaparecidas. www.mseg.gba.gov.ar/Trata/HISTORIA.pdf
- Sciortino, Silvana (2012). *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los Pueblos originarios'*. [Tesis doctoral]. Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Segato, Rita (2003a). *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas indígenas do Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília / Funai / GTZ.
- Segato, Rita (2003b). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita (2006). *Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado: La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. México: Ed. Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Segato, Rita (2011). Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho. En Rosa-Linda Fregoso y Cynthia Bejarano (Eds.), *Feminicidio en América Latina*. México: UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres.
- Segato, Rita (2013a). Aníbal Quijano y la Colonialidad del Poder. En *La crítica de la colonialidad en seis ensayos*. Buenos Aires: Prometeo [en prensa].

- Segato, Rita (2013b). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial*. Buenos Aires: Prometeo [en prensa].
- Segato, Rita (2013c). Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. / May every people weave the threads of their own history: juridical pluralism in didactical dialogue with legislators. *DIREITO.UnB. Revista de Direito da Universidade de Brasília / University of Brasília Law Journal*, 1(1).
- Verdum, Ricardo (Org.) (2008). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: INESC.
- Vinente dos Santos, Fabiane (2012). Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. *Revista EDUCAmazônia*, 8(1), 94-104.

Capítulo 3

PENSAR LO POLÍTICO EN MARÍA LUGONES

Peregrinar a la colonialidad del género*

Paola Gramaglia y Julieta Pereira Crespo

En el presente artículo pretendemos realizar un abordaje de la filosofía feminista María Lugones para dar cuenta de la relevancia que tiene en el campo de la filosofía. Para ello primero intentaremos realizar una revisión y reconstrucción de algunas categorías de Lugones, estableciendo un nexo con el proyecto modernidad/colonialidad y la perspectiva interseccional, que han sido repensados y ampliados en la obra de esta autora.

Uno de los campos de discusiones en los cuales la autora introduce sus aportes centrales es al interior de las discusiones acerca del feminismo latinoamericano, más específicamente del feminismo descolonial. Su inmensa obra conversa y se inscribe en lo propuesto por Gloria Anzaldúa, Kimberlé Crenshaw, Elsa Barkley Brown, Walter Dignolo, Anibal Quijano, entre otros. En sus distintos trabajos presenta una impronta crítica y propia acerca del modo en que se concibe el género, la raza, las relaciones coloniales engenerizadas, al sistema-mundo colonial, a la descolonialidad y al feminismo.

* Ponencia presentada en las VII Jornadas de Feminismo Poscolonial (2020). Publicado posteriormente como Gramaglia, Paola y Pereira Crespo, Julieta (2021). *Pensar lo político en María Lugones: peregrinar a la colonialidad del género. Otros Logos* (Universidad Nacional del Comahue), 11(12).

Quienes estamos en el campo de la filosofía latinoamericana entendemos el mundo desde la crítica a la modernidad eurocéntrica a su concepción del sujet(o), de la historia y de la cultura. Podríamos afirmar que la formulación de dos preguntas las que caracterizan el campo problemático de nuestra filosofía desde los años 70:

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento en América Latina?

¿Cuáles son las relaciones del conocimiento y el poder?

Es en este sentido que quienes practicamos la filosofía latinoamericana crítica consideramos relevantes sumar en ella el valioso trabajo de María Lugones al compartir la idea foucaultiana que dice: donde hay poder hay resistencias. Lo que nos propone interpela en una trama de sentidos. Lo hace en su crítica a la modernidad desde la colonialidad como también desde esa misma matriz colonial del poder al señalar las deficiencias en la concepción propuesta por Quijano y propone la colonialidad de género. Pero su crítica al mismo tiempo interpela al mismo campo del feminismo. En este punto es relevante notar que el feminismo occidental hegemónico tiende también a normativizar la existencia de las mujeres, afirmando universalidades ineficaces y descarnadas. Entender la obra de María Lugones para quienes participamos desde el campo amplio de la llamada filosofía latinoamericana es parte de una biografía intelectual que continúa un hilo rojo desde las preocupaciones de los filósofos setentistas preocupados por las luchas políticas de liberación de aquellos años: por los pueblos colonizados, por los oprimidos del tercer mundo, por las mujeres de color hasta las luchas políticas actuales atravesadas por las múltiples opresiones de la globalización neoliberal en los patios traseros de nuestros sures.

A nosotras, en este trabajo, nos interesa rastrear algunas de las nociones y vías de acceso que plantea la autora en su tarea de pensar la categoría de colonialidad de género. Esa enorme tarea que desarrolla a partir de desmontar, de descentrar, de dislocar radicalmente la legitimidad epistémica de ese sujeto universal, blanco, hombre dotado de razón. Como decíamos, para la autora la distinción de la colonialidad moderna en la clasificación entre lo humano y lo no humano es clave. Es a partir de esta distinción la cual les permitió a los colonizadores la “invención de la raza” para dominar a los pueblos colonizados. A la autora en su obra le importa enfatizar la idea de que hay muchas maneras de ser humano: “runa” es la palabra quechua, “jaqi”, la aymara y “che”, la mapuche, entre otras.

Es nuestro propósito en este breve artículo “movernos entre los textos” sobre todo desde *Peregrinajes. Teorizar una coalición entre*

múltiples opresiones (2003), “Colonialidad y género” (2008), “Hacia metodologías de la decolonialidad” (2018) y el de “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples” (2012). Para marcar algunas categorías como la de opresión-resistencia e infra política que nos permitan comprender un nexo argumentativo en ese primer periodo de escritura, militancia y pedagogía popular coetáneos a los debates de la interseccionalidad. Para luego intentar conectarlos a las reflexiones y discursos narrativos de uno de sus aportes más relevantes como es la categoría de colonialidad de género. Esta última inserta en la conversación más amplia con los feminismos latinoamericanos y decoloniales desde el proyecto modernidad/colonialidad.

Nos preguntamos, a modo de hipótesis, si lo problematizado por la autora en *Peregrinajes. Teorizar una coalición de múltiples opresiones* (2003-2021) en un sentido más caótico, más descentrado, con una multiplicidad de referencias teóricas y con redescpciones metafóricas abundantes, si no podría considerarse como la urdimbre desde la cual va entretejiendo sus conceptos y sus ideas para presentar su categoría, más compleja y densa, como es la de *colonialidad de género*. Hay que considerar que es a partir de esa urdimbre que, quizás, algunos hilos puedan percibirse con una mayor intensidad y claridad. En especial, nos interesa reflexionar en torno a las sensibilidades que liga la autora al repensar desde una provisionalidad “yuxtapuesta” (raza, clase, género) la crítica a las modernidades políticas. Aquella que comienza a diseñar a través de la espacialidad de las resistencias que existen dentro de y en contra de la espacialidad de las dominaciones. Una forma de lo político que podríamos definir como desde lo infra¹ y es en ese hilo en el cual nos interesa poner mayor énfasis en nuestra interpretación.

Peregrinajes. Teorizar una coalición de múltiples opresiones (2003-2021) es un texto de una profunda escritura filosófica que sin dudarlo analiza las diversas modulaciones conceptuales y rupturas epistémico-políticas que posee plena vigencia. Tanto en el tratamiento de los temas como en las conversaciones que establece ella, en tanto se posiciona desde su subjetividad como autora, con otras autoras y actores de distintas escenas. Lugones entiende que la fabricación de ideas es deudora de sus condiciones históricas: *bios theoretikos*. Es por ello el

1. Cuando nos referimos a infra en Lugones, lo entendemos como en su vector radical de la política. Es decir, en la única magnitud a la que se refiere el prefijo infra es la relativa al poder, por un lado, hacia afuera, trata de que la magnitud de socavamiento del poder sea lo más grande posible; por otro, hacia dentro, pretende que la presencia de cualquier signo de poder en su propia acción tenga la menor magnitud posible.

interés en recuperar para la filosofía la fluidez de la relación entre la teoría y la práctica a partir de una redescripción metafórica detallada de ejemplos de experiencias vividas en primera persona con otras, aclarando que no se trata de un yo individual desde el que habla. En realidad, una siempre es con otras. Es claro que Lugones discurre desde su propia biografía, la cual le permite describir, apreciar y sentir cómo desde situaciones de dominación y alienación hay resistencias. El libro *Peregrinajes* tiene muchas entradas posibles quizás, cada capítulo representa un mundo en sí mismo. Lo que nos parece muy importante es la posibilidad que esta versión en castellano nos ofrece a las argentinas y al mundo hispanohablante en general. Nosotras hemos seguido lo que nos propone María para leerlo que es un “moviéndonos a través del texto”. Consideramos que hay una recurrencia en la escritura, una hipérbole en su obra y en los textos que es valioso considerar ya que, consideramos que es sobre lo que siempre vuelve: narrar las posibilidades de las multiplicidades de mundos y de las diversidades de resistencias para transformarlo.

Para nosotras, en *Peregrinajes*, nos propone un nuevo tipo de discurso reflexivo de lo político, elaborado a partir de una red de juegos entre fragmentos del habla de “lo cotidiano”, “de las conversaciones de cocina”, “desde la calle”, “de las charlas entre tejedoras” que se discurren en un tiempo vacío del tiempo moderno como sabemos que discurre la oralidad. Ella es una tejedora que se juega por entero en el ejercicio creativo de selección, elección y combinación de la trama de los hilos que se entretejen. No es su intención glorificar la resistencia, para nada, sino “más bien entender la resistencia como bosquejo de nuestras posibilidades” (Lugones, 2021, p. 70). Es un esfuerzo por capturar la inasible complejidad de la experiencia histórica de la colonialidad de género.

La primera vez que leemos algunas líneas del texto *Peregrinajes*² es a través de un artículo de Karina Bidaseca (2014) “Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones”. Atrapadas en la lectura de este texto comenzamos a sentir que a la categoría de colonialidad de género que se estaba discutiendo en las aulas o en los seminarios de feminismos le faltaba algo, una encarnadura filosófica de otro tipo. Leerlo en castellano quizás, nos haya ayudado a

2. Nuestros intentos por traducir el texto casi se concretan en este verano pandémico, pero al mismo tiempo recibimos la noticia de que se publicaría una edición en castellano cuidada por ella misma. No nos pareció mejor opción que esperar para leerla en castellano y desde ella misma. Con esta posibilidad de la lectura en castellano, nos lanzamos a las indagaciones por las que discurre nuestra autora y algunas de nuestras sospechas se fueron develando.

esa comprensión que consideramos que ofrece *Peregrinajes* para intuir con mayor claridad desde dónde nos habla la autora.

Lugones dice que elige el nombre de peregrinaje por lo que Victor Turner (1974) define como: “peregrinajes como movimientos de gente que se suelta de la garra de las descripciones institucionales, estructurales, al crear espacios liminales”. La preocupación de nuestra autora por señalar las posibilidades que los seres tenemos de conseguir comprensiones antiestructurales, de las relaciones y realidades, es demasiado relevante como para no señalarlo. Siguiendo en esto a Turner en *El proceso ritual* (1969) quien desarrolla las nociones de liminalidad y *communitas*, como categorías de comprensión, nos acercan aún más a las intenciones de la autora. El concepto de liminalidad³ se relaciona directamente con la *communitas* puesto que se trata de una manifestación antiestructura y anti jerarquía de la sociedad. Así es que ella afirma en esa dirección que:

[...] se volvió importante para mí, no como una experiencia temporal y pasajera, sino como una manera de pensar en quienes resisten a las opresiones estructurales e institucionalizadas. Pienso en esos seres, relaciones y prácticas antiestructurales como constitutivas de espacios y tiempos alejados de las construcciones lineales, unívocas y cohesivas de lo social (Lugones, 2021, p. 39).

Lugones, utiliza en el texto exhibir la lógica de la narración/ejemplo como una modulación retórica que le posibilita describir sutilmente los pasajes de la mente desde una situación: opresiva, resistente, reactiva, pero para señalar que no es solo reactiva. Necesita una estrategia de escritura que consiste en “enriquecer, complicar, dar textura y volver concreta las modalidades, haciéndolas temporal y espacialmente concretas” (Lugones, 2021, p. 65).

Es claro que, comparte las definiciones de poder dadas por Foucault (1984), en lo que se ha denominado el periodo genealógico, en ese sentido entiende a la resistencia no como una fuerza reactiva ni negativa, sino como un proceso de creación y de transformación permanente. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder, es decir, donde hay poder hay resistencia.

Nuestra autora intenta mostrar la resistencia como un proceso de creación y de transformación permanente, para ella la resistencia no es una sustancia y no es anterior al poder, es coextensiva al poder, tan móvil, tan inventiva y productiva como él; existe solo en acto como despliegue de fuerza, como lucha, en tensión. Es cierto también que

3. Lugones toma la noción de *liminalidad* que fue acuñada en la antropología por el etnógrafo francés Arnold Van Gennep en 1909.

a Lugones le interesa fundamentalmente poner de manifiesto la debilidad del orden establecido, claro, sin las pretensiones de derribar al gobierno o de adueñarse del poder estatal. A ella le interesa hacer hincapié a partir de una fenomenología de las acciones en el análisis de las significaciones implícitas, de las percepciones y en las historias cotidianas, que remiten a su vez a la subjetividad activa y al juego de lo infrapolítico.

Para nuestra autora el poder-resistencia no se subordina a las estructuras económicas, tampoco actúa por represión sino por regularización normalizada, por la cual no se limita a la exclusión ni a la prohibición, ni se expresa ni está prioritariamente en la ley. De esta manera, es más claro que, la comprensión del poder relacional es un problema, ya que el poder produce positivamente sujetos, discursos, saberes, verdades, realidades que penetran todos los nexos sociales. Es por esa razón que no está localizado, sino en una multiplicidad de redes de poder en constante transformación, las cuales se conectan e interrelacionan entre las diferentes estrategias. Este es el trabajo que persiste en *Peregrinajes* al puntear los facetados de las pluriversidades de resistencias liminales.

Dice Lugones:

La experiencia que tienen las víctimas del racismo etnocéntrico de moverse de realidades, de ser diferentes y razonar prácticamente de maneras diferentes en cada una de esas realidades, puede entenderse como liminal. Entenderla así es entender su potencial liberador, porque cuando el umbral es entendido como un estado social, contiene tanto la multiplicidad del ser como la posibilidad de la crítica estructural. (2021, p. 107)

En esa misma dirección la autora comenta:

[...] la lucha colectiva en la reconstrucción y transformación de las estructuras es fundamental. Pero esta práctica colectiva nace del diálogo entre personas múltiples que son testigos fieles de sí mismas y que además testimonian y develan la multiplicidad de sus opresores y las técnicas de opresión habilitadas al ignorar es multiplicidad. (2021, p. 109)

Teniendo más claridad sobre su idea de lo político, consideramos que esta posición no coloca su pensamiento en la antípoda de una mediación popular democrática como quieren mostrarla algunas de sus críticas o en la posición de una chamanista que promueve la legitimidad de esencias ancestrales que glorifican volver a un pasado de pureza. Consideramos central atender a lo que nos propone, que es precisamente, lo contrario: poner en foco desde los intersticios de la subjetividad, desde las prácticas, desde las sensibilidades y desde las experiencias de resistencias el entrecruzamiento entremezclado de

opresiones por fuera y por dentro de las burocratizaciones y de la religiosidad estatal. Es por esos “entre lugares” o “*in between*” que se filtran los efectos hilarantes del racismo y de la colonialidad de género en la fluidez de las opresiones cotidianas y de sus resistencias para señalar que esas marcas son históricas, y si lo son, pueden transformarse y ese es su mayor empeño.

Lugones en *Peregrinajes* despliega en gran medida, una exploración de la lógica de la resistencia como ella dice: en su variopinto carácter concreto. Le interesa disipar cualquier sentido que indique la(s) lógica(s) de resistencia que radica(n) en la reacción. Al igual que propone Foucault el poder es una relación entre: poder y resistencia, pero no se queda en eso. Concibe a la resistencia como más allá del poder porque logra transformar su ejercicio en las prácticas mismas y en los sujetos, en sus formas de vida y en sus formas de comunidad (en tensión hacia afuera y hacia dentro, lejos de una explicación esencialista). Es claro que, si consideramos que el poder es una relación de fuerzas, las fuerzas pueden ser observadas por lo menos desde una doble dimensión: su capacidad de acción y su capacidad de reacción. Pero María Lugones aclara que la resistencia no es solo reactiva, pues para ello, esa definición sería entenderla en forma muy “rudimentaria”. Lo central argumenta, es señalar la resistencia al entrecruzamiento de las opresiones entremezcladas. Para ello es preciso que uno de los peregrinajes que emprende es el de escribir desde dentro de la resistencia en lugar de hacerlo externamente o desde fuera. La resistencia de esta manera es una respuesta de las sujetas al ejercicio del poder sobre sus cuerpos, sus afectos y emociones, sobre sus actos y acciones.

En esta dirección es que la autora describe en las formas de comprensión de las agencias como subjetividades activas. Las piensa como quien se encuentra desde la trastienda de la teorización social sobre la acción política, especialmente si solo consideramos en nuestros archivos el canon de la racionalidad moderna (De Oto y Ripamonti, 2021). Reclama que le interesa ver agencia de lo político, pero en lo que no es considerado “ciudadanía individual, universal, blanca, hetero”, precisamente, aquello que no se piensa en la centralidad del poder como forma estatal moderna, sino en las formas de lo social como comunidad-identidad. Porque para ella, lo que resulta central del concepto de comunidad es la condición de posibilidad al “giro crítico característicos de las situaciones de educación popular” (Lugones, 2021, p. 275).

Es en este sentido que concibe las subjetividades bajo opresión-resistiendo e introduce con ello, modulaciones que desconciertan a los modelos de la tradición de la filosofía política liberal moderna al disputar el sentido desde el entramado mismo de lo social, pero desde los intersticios y politizando lo cotidiano. Para Lugones el problema

ciertamente es que no advertimos suficientemente cómo las situaciones de opresión-resistiendo, en cualquiera de las configuraciones sociales, como por ejemplo en las “hogares de elección” pueden favorecer a fosilizar las relaciones, sin advertir las implicaciones de nuevas formas de opresión (*op. cit.*, p. 274). En este sentido, las comunidades no son orgánicas de por sí, ni identitarias por naturaleza, más bien, están en permanente conflicto consigo mismas y con las otras, cuestión que marca la naturaleza histórica de cualquiera de nuestras configuraciones sociales. Las descripciones de sus relaciones (orales) cotidianas desde los mundos evanescentes que habita y que resultan imperceptibles para las conceptualizaciones de la academia filosófica, hacen del trabajo de Lugones su aporte central.

Es claro que Lugones habla desde de su experiencia de mestiza, tal como lo propone Gloria Anzaldúa (2016) cuando pone en cuestión la idea de frontera y nueva mestiza. Anzaldúa nos invita a pensar en la conformación de una nueva idea de mestizaje a partir de las corporalidades de las mujeres chicanas, que se construyen, en principio, por una cultura que se impone e intenta normar sus vidas. Sin embargo, para esta autora la chicana (la mestiza) va más allá de esa imposición, pues se encuentra entre los espacios que genera al interior de los intersticios de los distintos mundos que habita. En ese sentido, la chicana parte de la desobediencia a su cultura y se enuncia desde un nuevo espacio político y epistémico como lo es la frontera. Es por eso que tanto la idea de frontera como la de nueva mestiza forman parte de su propuesta, en tanto la frontera es un lugar de enunciación político y epistémico, y, por lo tanto, propositivo, ya que desde allí se pueden construir otros mundos posibles. Es así que la nueva mestiza es un espacio de enunciación que construye la chicana con la idea de frontera. Es así que la nueva mestiza da lugar a lo heterogéneo, a lo ambiguo, a lo incoherente, a aquello que no encaja dentro de los parámetros de una cultura y configura un tercer espacio de enunciación con la idea de frontera.

Retomando lo anterior es que María Lugones se posiciona desde un tercer espacio al decir que:

A pesar de que soy una “tortillera mestiza”, nacida en Argentina, que se mudó a EE. UU. para escapar de varias formas atroces de abuso, lo que marca mi lugar en cada comunidad se basa en los éxitos y los fracasos de una inserción política en clave radical, no de una inserción que me haga pertenecer a tal comunidad sin problematizarla (2021, p. 289).

Con estas descripciones lo que nos está reafirmando es la situación de complejidad que resulta comprender la relación opresión-resistiendo como fuerzas en tensión. Un modo diverso a lo que comúnmente

se entiende como el terreno modelado por la homogeneidad, la mis-
 midad, la univocidad del sentido propio de las relaciones modernas.
 Tampoco nos ofrece seguir el camino inverso que sería lo dicotómico,
 ya que argumenta que una imaginación dicotomizante se mueve por
 la necesidad de control o por haber internalizado la dominación (Lu-
 gones, 2021). Desde ese lugar su perseverancia es disputar el sentido
 desde dentro del entramado mismo de lo social, desde los intersticios
 y politizando la subjetividad de lo cotidiano, a contratrama.

Para Lugones lo social es heterogéneo y ella no asocia mundo con
 cultura, de ahí que considere “mundo” como la relación entre signifi-
 cado y comunicación menos codificada y determinada por los códigos
 culturales. Es decir, los códigos se encuentran menos petrificados ya
 que son el resultado de las transculturaciones que están siempre en
 curso. Lo piensa en una relación de fluidez de mundos entre mundos
 y relaciones entre mundos de control y de resistencias de control (*op.*
cit.).

En esta línea es que va a sostener que los mundos no pueden con-
 siderarse como monolíticos y homogéneos o autónomos, sino que
 son policéntricos, heterogéneos y fluidos. Tres características de los
 mundos que la autora despliega en cada uno de los mundos que pro-
 mueve describir, ya sea las tácticas de las callejeras, o la explicación
 de los mundos cuajados o en lógicas de las agencias infra políticas.
 Le resulta central para argumentar que la comunicación a través de
 los mundos es compleja pero no a causa de fronteras culturales im-
 permeables, sino porque la dominación fragmenta lo social y la re-
 sistencia conlleva diferenciales de poder, colaboraciones y traiciones,
 así como solidaridades en sus direcciones comunicativa e incomuni-
 cativa, en sus estrategias táctica de generación de sentido resistente.
 En este libro explora algunas de esas dificultades comunicativas y de
 creatividad.

Introduce inflexiones colocándose como si se tratara de “un punto
 de vista” atravesado, entrecruzado por múltiples opresiones y resis-
 tencias. Podríamos afirmar que su posición se encuentra en el otro
 extremo que piensan las agencias del sujeto autónomo transparente
 y racional que dota de significado a los procesos sociales al ser con-
 siderado como fuente y antecedente de la acción en la agencia del
 “ciudadano/a moderno”.

El papel central que tiene uno de los argumentos presentes en *Pe-
 regrinajes* es la continuidad entre la teoría y la *praxis*, al enfatizar en el
 ejercicio de mundo-entre mundos-subjetividad activa. Como estamos
 sosteniendo, es claro que las relaciones de dominación son evidentes,
 pero también lo son aquellos momentos en que la resistencia se hace
praxis cotidiana. Nos interesa argumentar lo siguiente: la noción de

resistencia es posible advertirla si seguimos complejizando la noción de poder. Esto quiere decir que, la colonialidad del poder no solo se reduce a la hegemonía del sistema-mundo, sino que también incluye a los dispositivos de regulación y de normalización, así como a las tecnologías de resistencia y de descolonización que operan a nivel molecular, en este caso en la subjetividad de las mujeres es que adquiere relevancia la consideración heterárquica del poder (Arteaga, 2021; Castro Gómez, 2007).

Es por estas razones que nos interesa recuperar la interpretación propuesta por Karina Bidaseca (2014) entre otras autoras, cuando manifiestan la preocupación por vaciar de toda significación política y obturar la memoria política de los feminismos de color y el peligro que representa fosilizar tanto las opresiones como al feminismo. Pues, es claro, que no todos los feminismos han reparado en cómo este sujeto moderno ha excluido e inferiorizado, también, otras subjetividades en función de su raza y su clase social, por ejemplo. Esta situación comúnmente ha desplazado a los márgenes a mujeres de pueblos originarios, afrodescendientes e inmigrantes del que podríamos llamar “*mainstream*” (o corriente principal) de la teoría y el activismo feminista. En este sentido, la teoría feminista de la interseccionalidad ha proporcionado interesantes contribuciones para desestabilizar al sujeto moderno y repensar el cómo interpretamos la realidad social y los procesos de generación de conocimiento (Javiera, 2015).

Es en este hilo, que nos detendremos brevemente, que Lugones en “Hacia metodologías de la decolonialidad” (2018)⁴ explora y relaciona dos formas de lo interseccional. En la primera versión se encuentra la feminista filipino-americana Yen Lee Espíritu (1997) y la historiadora feminista negra Barkley Brown (1991), esta consiste en intentar reconocer la relación de poder existente entre mujeres blancas, mujeres de color y hombres de color. Elucidando cómo la categoría de “Mujer” esconde esas relaciones de poder al apuntar a una univocidad de sentido, de condición y de dirección. Eso se desenvuelve dando cuenta que “Mujer”, entendida en términos de “mujer-blanca”, no puede ser intercambiada por “mujer-de-color” precisamente porque el modo en que se entiende “Mujer” denota un tipo de relación de poder distinta a la de “mujer-de-color”. Debido a eso, no hay una forma de diseccionar la categoría de “mujer-de-color” en los términos de mujer + raza, pues si eso se realizara se borraría la relación de poder contenida en “Mujer”. Esta inseparabilidad existente en estas categorías esclarece

4. Lo trabajado por Lugones sobre la interseccionalidad es anterior a la categoría de *colonialidad de género*, sin embargo por pertinencia temática decidimos utilizar lo esbozado en un texto que es posterior a la elaboración de esa categoría.

que en “mujer-blanca” y “mujer-de-color” el sentido de la categoría de “Mujer” no es el mismo. Por eso, la crítica de estas autoras, desde la interseccionalidad, alude a una historicidad de las relaciones de poder que hay entre raza, género y clase, que generan ese cambio de significado entre ser “mujer-blanca” y “mujer-de-color”. Dado que no es el mismo modo en que las opresiones se intersectan y oprimen a la “mujer-blanca” que a la “mujer-de-color”. Y, eso es lo que estas autoras intentan visibilizar: una lógica de separación, fragmentación, simplificación, impermeabilización, que sin una historicidad no se verían. De esa manera, el modo en que ellas utilizan a la interseccionalidad altera el significado de “mujer”, sacudiendo y desmontando a la homogeneidad y simplicidad que supone esa categoría por su aparente “impermeabilidad”.

En la segunda versión se encuentra la académica estadounidense Kimberlé Crenshaw (1995), que introduce cómo el enfoque interseccional puede revelarnos una ausencia. Concibiendo a raza y género como inseparables, categorías que no se excluyen, más bien se intersectan y oprimen conjuntamente. Entender así a esas categorías llevó a esta autora a revelar la ausencia que se da al intersectar “mujer” y “negros”, ya que las mujeres negras no se encuentran reconocidas en esa intersección. En donde “mujer” contiene solo a la mujer blanca, burguesa, heterosexual y “negro” a un hombre negro, allí no hay lugar ni soporte para la “mujer negra”. La ausencia que produce la intersección de estas categorías es llevada por esta autora al ámbito jurídico, pues eso muestra cómo las mujeres negras están ausentes por no ser tomadas como sujetos propios en la ley. El reconocimiento que conlleven las categorías de “mujer” y de “negro” se agota en aquellos que son dominantes, los que son subordinados a esas categorías no pueden darles algún otro sentido.

Es así como Lugones anuda esas dos formas del enfoque interseccional para reconocer la inseparabilidad de las categorías hegemónicas y las ausencias que nos deja su intersección. Este es un pedido que se realiza con el fin de añadir nuevas exigencias en la agenda feminista, en donde se reconozca la inseparabilidad de las categorías hegemónicas y las ausencias que nos deja la intersección entre “mujer” y “negros” o “mujer” y cualquier otra categoría. De modo tal que el proyecto político que nuestra autora construye con la interseccionalidad es uno que se propone desenmascarar que “mujer” es mujer blanca, heterosexual, burguesa, católica, y que el feminismo que hace uso de la figura de “mujer” para referir a todas las mujeres, en realidad solo representa a un grupo acotado y hegemónico (Alvarado, 2016). Es por eso por lo que la autora afirma que estas dos versiones constituyen una crítica central a cualquier forma de feminismo que sostenga la

categoría de mujer sin reconocer las relaciones de poder que yacen en ella. El feminismo que no visibilice esas relaciones de poder, y que, por ende, ignore cómo “mujer” es una creación social que surge de la fusión entre occidente, colonia, raza, género y capital, estará siendo cómplice de los procesos de colonización y dominación capitalista que hacen a la constitución de esa categoría (Mendoza, 2010).

Cabe resaltar que, dentro de los modos en que se concibe a la interseccionalidad por parte de los feminismos, siguiendo en esto a Vigoya (2016), nos interesa señalar dos tipos de aproximaciones que resultan relevantes para nuestro propósito: una de tipo analítica y la otra fenomenológica.

La primera de estas perspectivas, la analítica, ha sido muy útil para el tratamiento de cuestiones jurídicas y como metodología social. Sin embargo, ha perdido la capacidad de comprender lo que se pone en juego en esas relaciones de opresión al negar la capacidad de agencia de las mujeres y en esto radica su incapacidad política. La segunda, que Vigoya denomina: fenomenológica, es en la cual ubicamos a nuestra autora ya que, no pierde de vista que es precisamente a través de la comprensión de la situación de la interseccionalidad en la cual se experimenta la dominación y el poder de la resistencia. Esta perspectiva es lo que define al enfoque de nuestra autora como ético-político.

Es por ello por lo que Lugones en “Colonialidad y género” (2008), sin dejar de tener en cuenta el aporte y la importancia que conlleva la interseccionalidad, aporta la categoría de *colonialidad del género* que nos marca grados de opresión y complicidades mayores que el enfoque interseccional, pues elucida cómo se da una fusión de las opresiones. Dando así el paso hacia la lógica de la fusión, que posibilita para nuestra autora visibilizar la inseparabilidad de raza y género, y realizar una lectura continua del modo en que históricamente han oprimido.

En ese marco, es que Lugones en “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples” (2012) realiza un aporte relevante a las reflexiones del grupo Modernidad/Colonialidad, ya que visibiliza la complejidad de las relaciones coloniales desde la cuestión del “género”, lo que no había sido pensado hasta el momento. Debido a eso, es que la “colonialidad del género” es “la introducción con la Colonia de un sistema de organización social que divide a las gentes entre seres humanos y bestias” (Lugones, 2012, p. 13). Para centrarse en esa categoría nuestra autora advierte que género y raza se co-constituyen. Es así como la complejidad de las relaciones coloniales en cuestión de género se establece no como anterior, sino como inseparable de la raza.

María Lugones se propone pensar las opresiones de la colonialidad del género desde la crítica de la colonialidad del poder a nivel molar propuesta por Aníbal Quijano, ya que provee una crítica que no solamente refiere a América Latina, sino al conjunto de poder globalmente hegemónico. En este sentido es que resulta central valorar ese aporte, pues el patrón de poder de la colonialidad nunca se desconstituyó, sino que aún sigue vigente. En esta dirección, y compartiendo con Aníbal Quijano la idea de la “invención de la raza”, Lugones sostiene que, además de la raza, el género, la naturaleza biológica del sexo y la heterosexualidad también son ficciones. En otras palabras, son ficciones políticas con un contenido histórico específico. Con ello apunta al nudo central de la cuestión: cuando la colonia excluye a la gente indígena y africana, forzadas a la esclavitud de lo humano, las excluyen del género, ya que los animales no tienen género. La raza excluye al género y, como la raza es una ficción económica y política, el género, que algunos tienen y otros no, también es político, esto es, para la autora esta afirmación se sigue si una concibe a la raza y al género como inseparables. No hay género sin raza, pero no hay raza con género, ya que son inseparables al momento de oprimir.

Es el marco de análisis propuesto por Aníbal Quijano (2000) lo que le permite introducir su concepto de colonialidad del género en la centralidad del análisis del patrón de poder global capitalista porque:

Existe un reordenamiento histórico donde la modernidad comienza con la conquista de América, que permitió la conformación del capitalismo global sustentada con el invento de la raza como dispositivo que legitima la explotación de los pueblos colonizados para la articulación en el nuevo sistema-mundo capitalista, cuya precondition es entonces la colonialidad.

La realidad heterogénea histórica y estructural de las sociedades de América Latina donde conviven temporalidades, historias y cosmologías diversas, que no es tomada en cuenta por un capital que hegemoniza y se apropia de las formas de trabajo, pero donde sin embargo persisten formas de producción que no responden a la concepción capitalista.

El eurocentrismo (que es racista por la jerarquización que introduce) como distorsión y distorsionan de formas de producir sentido, y produce una subjetividad donde el saber disciplinar sobre la sociedad se estructura a partir de la relación jerárquica del observador sobre el objeto naturalizado, producto de la razón cartesiana que exterioriza cuerpo-objeto.

Una colonialidad producto de esta producción de subjetividades en donde los pueblos vieron intervenidos sus saberes, lenguas, formas de registro y cosmologías así como el género para Lugones.

Un patriarcado que se reafirma en forma más brutal posterior a la conquista por la jerarquización y el racismo. La autora propone una categoría que denomina “Sistema moderno-colonial de género” en la cual su crítica apunta a la idea totalizante del concepto de raza, que da por sentado que la disputa por los recursos se da únicamente entre varones y que esos productos o recursos provienen de mujeres que no lo estarían disputando. Es así como, para la autora, Quijano reproduce la lógica biológica reproductiva, es decir, que las mujeres quedan en la esfera de lo reproductivo y de lo biológico. Esto es así porque el autor entiende al sexo como incuestionablemente biológico y no ve que en el significado mismo del género está inscriptas las ideas de dimorfismo sexual o biológico (la dicotomía entre mujer-varón). Es por eso que dentro de la idea de género o sexo, que Quijano utiliza indistintamente, se esconde un heterosexualismo en su teoría, pues esa dicotomía entre mujer-varón sirve a esos fines de esa complementariedad biológica. Y, esconde entonces la manera en que el patriarcado, o la distribución patriarcal del poder, ha operado también en estos procesos. En ese sentido, el discurso colonial/moderno no solo contiene a la colonialidad del poder, sino que instaló dicotomías, jerarquizó e impuso binarismos vinculados al género y la sexualidad.

En este sentido, Lugones argumenta que la sociedad yoruba, haciendo uso de lo trabajado por la feminista nigeniara Oyéronké Oyěwùmí (1997), argumenta como el género junto con la raza se presentan, como constructos coloniales empleados para racializar y generar a las sociedades, en este caso la yoruba. Esta feminista africana nos señala que no hubo en las sociedades yorubas ni en los pueblos indígenas del norte algo como el género de occidente que organizara las relaciones intersubjetivas antes de la conquista (Alvarado, 2016).

Nuestra autora pone el eje sobre la importancia y la magnitud en que la configuración del género desintegró(a) las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones y de la economía, que es central para ella a la hora de pensar las formas de opresión-resistencia. Además de evidenciar cómo una urdimbre de sistemas de poder, que ingresan por la conquista, organizó las relaciones de dominación a nivel global (Espinoza Miñoso, 2014).

Es mediante esa matriz que se categorizó a los europeos y europeas como a los únicos capaces de llegar a ser seres humanos. Ese tipo de configuración social postuló al hombre blanco europeo como el ser humano por excelencia, el único capaz de ser civilizado y de poseer saber. Por consiguiente, se postuló a la mujer europea también como ser humana por excelencia simplemente por ser compañera del hombre europeo. Sin embargo, fue entendida solo como aquella que

reproduce a la raza superior y, por lo tanto, inferior al hombre europeo. A causa de su emocionalidad, su fragilidad física y su cercanía con la naturaleza en función de su rol reproductivo, se consideró que su única habilidad era cuidar a los niños.⁵ Esto implica que solo los colonizadores son seres pensantes y aquellos colonizados no. Por lo cual, a estos últimos se los definió como bestias naturales, entendiendo “naturales” solo como un instrumento para el beneficio de los seres pensantes.

De ese modo, Lugones concibe a la colonialidad del género como una dicotomía jerárquica que nos habilita ver un ser que es negado y deshumanizado por un sistema de organización social generado por esa misma categoría, aunque esa negación no es una cuestión meramente categorial. Esa negación no parte solamente de la clasificación producida mediante esa categoría, sino que su punto de partida es además la referencia que realiza a ciertos seres que experimentan esa “imposición deshumanizante colonial” (Lugones, 2012, p. 14) y se entienden, a través de ella, como no descriptibles cuando se unen ciertas categorías. En esos seres se desenvuelve la negación y la ausencia por el hecho de que en ellos se forma un significado que es contradictorio. Dicha contradicción es producto de que la categoría de “mujer” solo incluya a aquellas mujeres que son blancas, europeas y heterosexuales, y la categoría “hombre” incluya solo a aquellos hombres blancos, europeos y heterosexuales. También sucede así con la categoría de “negro” al remitir solo a hombres negros y con la categoría de “indio” que remite solo a hombres indios. Por ende, querer que aymara se traduzca como “mujer india” o que afrolatinoamericana se traduzca como “mujer negra” es en sí mismo contradictorio porque ni en la categoría de mujer, ni en la de indio se encuentra incluida aymara.

Es por eso por lo que en la categoría de mujer no se piensa a la aymara y en la de indio tampoco, del mismo modo con la afrolatinoamericana. Por lo tanto, esos seres son negados tanto por la imposición colonial que produce el género como categoría, como por la contradicción que se genera a partir de ciertas categorías que no contemplan una heterogeneidad que se encuentra latente. En otras palabras, Lugones, en su texto de “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples” (2012), escrito mientras vivió en Bolivia, afirma que raza, clase y género borran a la heterogeneidad propia de América Latina y excluyen a la afroamericana la afrocaribeña, la cherokee, la siux, la navajo, la africana, la indocaribeña, la

5. Cabe resaltar que así fueron definidas las mujeres, pero no necesariamente somos así. Más bien debe entenderse a esa construcción como una ficción de la *colonialidad del género*.

afrocolombiana, la afrolatinoamericana, la guaraní, la mapuche, la aymara, la toba, la quechua.

La introducción de la categoría *colonialidad del género* como explicación del proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de subjetificación y el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos, produce un conocimiento de la situación específica de ese poder. Lugones con ello produce un cambio de paradigma ya que hace hincapié también en las capacidades que poseen los seres que resisten a la imposición que implica esa forma de poder que es la colonialidad de género. En otras palabras, no se queda en una visión estática en la cual únicamente se considera el modo en que las mujeres son oprimidas, sino que le interesa resaltar la persistencia de las resistencias y la articulación política que hay después de eso. Esa (articulación) relación se posibilita o comienza con el acto de resistir; esto es, la resistencia es para la autora lo que da pie a las diferentes luchas políticas.

El balance de cada uno de los puntos que trata Lugones en su obra requeriría de un trabajo de más largo aliento, sin dudarlo. Sin embargo, en este trabajo intentamos dar cuenta de algunos hilos que conecten una comprensión más específica considerando sus descripciones de lo infrapolítico y de la colonialidad del género. Haciendo énfasis en una concepción heterárquica del poder que incluye a las tecnologías de resistencia y de descolonización que operan a nivel molecular, en este caso en la subjetividad de las mujeres.

Es entonces desde este marco epistémico que, claramente, consideramos a María Lugones una de las filósofas más relevantes en la construcción de un conocimiento crítico latinoamericano de los últimos tiempos. El mismo que ha ido madurando y que se ha ido nutriendo de mayores y más complejas perspectivas, al potenciar y complejizar la colonialidad del poder; al señalar los límites propuestos y radicalizar su potencial, al proponer complejizar el concepto, al demostrar las yuxtaposiciones de opresiones a partir de la colonialidad del género (Lugones, 2008).

A nuestro entender consideramos que deben comprenderse con mayor precisión el quiebre de paradigmas y el agotamiento de los mapas cognitivos que produjeron una ineficacia del relato eurocentrista moderno en nuestras áreas de conocimiento. Para dar paso a lecturas, en este caso mediante la colonialidad del género, que den cuenta de lo generado por la modernidad y de la crisis del conocimiento moderno producido en Europa y sus reproductores locales, que también, sin explicitar, desconfiaba de sus propias nociones clásicas de verdad, razón, identidad, objetividad y universalidad.

María Lugones como feminista decolonial, como educadora popular y como filósofa latinoamericana ha sabido reflexionar, indagar, escudriñar, detectar, dialogar con otras, pensar intersubjetivamente, co-construir conocimientos, nombrar categorías que nos posibilitan entender lo que antes no era visto, no era comprendido, no era estudiado, no era nombrado. Nuestra autora nos abrió a una realidad dolorosamente entrecruzada por lo colonial que nos interpela a resistir y transformar. Por ello, entrar a la obra de Lugones es compartir, escuchar, otros mundos que merecen la pena ser vivido.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands / La frontera: the new mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Alvarado, Mariana (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-a-todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (Quito), 1(3), pp. 9-32.
- Arteaga, Teresa (2021). Sentipensar con María Lugones. Una reflexión desde el intersticio, pp. 46. *Boletín del Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: CLACSO.
- Brown, Elsa (1991). Polyrhythms and Improvization, en *Lessons for Women's History. History Workshop Journal* (Oxford University Press), 31(1), 85-90.
- Bidaseca, Karina (2014). Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones. *Estudios Feministas* (Florianópolis), 22(3), 953-964.
- Castro-Gómez, Santiago (enero-junio de 2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa* (Bogotá), 6, pp. 153-172.
- Crenshaw, Kimberlé (1995). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color, pp. 357-383. En K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller y K. Thomas (Eds.), *Critical Race Theory*. Nueva York: The New Press.
- De Oto, Alejandro y Ripamonti, Paula (2021). Intervenciones tácticas sobre la relación entre canon, filosofía y escritura. *Heterotopías*, 4(7), 1-23. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/33720>.
- Espinosa-Miñoso, Yuderlys (marzo-abril de 2014). Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano* (México), 184, pp. 7-12.

- Espiritu, Yen Lee (1997). Race, class, and gender in Asian America, pp. 135-141. En E. H. Kim, L. V. Villanueva y Asian Women United of California (Eds.), *Making more waves*. Boston: Beacon Press.
- Foucault, Michel (1984). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bogotá: Siglo XXI.
- Javiera, Cubillos Almendra (otoño de 2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora revista internacional de ética y política*, 7, pp. 119-137.
- Lugones, María (2003). *Peregrinajes/Pilgrimages: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Nueva York, Rowman & Littlefield.
- Lugones, María (2005). Multiculturalismo radical y feminismo de mujeres de color. *Revista de Filosofía política* (México: UAM-I), 25, pp. 61-76.
- Lugones, María (julio-diciembre de 2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca) 9, pp. 73-101.
- Lugones, María (otoño de 2011). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, 25(4). [Trad. Gabriela Castellanos].
- Lugones, María (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ed. del Signo.
- Mendoza, Breny (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano, pp. 19-36. En Yuderkys Espinosa Miñoso (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: La frontera.
- Quijano, Aníbal (verano-otoño de 2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, 2, pp. 342-386. <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/228/240>
- Turner, Victor W. (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. Brunswick: Adline Publishing Co.
- Turner, Victor W. (1974). *Dramas, fields, and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* (México), 52, pp. 1-17. www.sciencedirect.com

Capítulo 4

RESIGNIFICACIONES EPISTEMOLÓGICAS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN MÉXICO

Alteridad, colonialismo y diálogos interdisciplinarios (1980-2012)*

Verónica Renata López Nájera

INTRODUCCIÓN

Como un avance de los resultados de mi estancia posdoctoral en el Posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, me propongo realizar una breve aproximación al desarrollo de la antropología mexicana desde la perspectiva descolonial, tratando de reconocer si existe una ruptura con las formas de representación de lo indígena en los últimos treinta años y –de ser así– en qué sentido.

El eje que articula la revisión es la pregunta acerca de si está presente en los estudios antropológicos contemporáneos realizados en México una perspectiva anticolonial, poscolonial o descolonizadora y cómo podemos caracterizarla. Asimismo, de qué manera se ha resignificado la categoría “indígena” en un contexto de modificaciones en el orden cognitivo, metodológico y de significación de los sujetos.

* Esta ponencia fue presentada en el *I Congreso de Estudios Poscoloniales y II Jornadas de feminismo Poscolonial “Cruzando puentes: legados, genealogías y memorias poscoloniales”* organizado por IDAES-UNSAM, realizado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, del 5 al 7 de diciembre de 2012. Una versión aumentada y corregida fue publicada como López Nájera, Verónica Renata (2014). Reflexiones y visiones sobre la antropología social en el México contemporáneo desde una mirada descolonial. *Universitas Humanística* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana), 77.

El desarrollo de la antropología en México ha sido un proyecto académico entretejido con la política nacional y las políticas públicas del Estado mexicano, que tienen como consecuencia un condicionamiento de las formas de conceptualizar y representar a lo indígena como un “problema” u obstáculo al desarrollo pleno. Si bien se mantiene una constante a lo largo del siglo XX, es hacia finales de la década de los 60 que se vive un primer momento, que podemos caracterizar como de relevo generacional, en el que un nutrido grupo de antropólogos sociales se dan a la tarea de hacer un primer “corte de caja”, un balance crítico de sus propios fundamentos como disciplina.

Como dice Andrés Medina (2012), el indígena ha sido tema de estudio en México desde hace varios siglos; existe una larga tradición de estudio del indígena, realizado por cronistas y viajeros, historiadores y pensadores de las más diversas áreas que atraviesa la historia larga desde la época colonial, pero es durante la conformación de la antropología como área o disciplina de estudio, cuando esta experimenta una institucionalización y sistematización propia, durante las primeras décadas del siglo XX. Durante los regímenes populistas posrevolucionarios, se “[...] conjuga la búsqueda de la conciencia nacional en las culturas indias y su aniquilación en nombre de la unidad nacional”. El indígena es representado de dos formas: como la expresión de un pasado glorioso “el indio poético y lejano” y otra en que el indígena es un eslabón inferior de nuestro proceso en marcha hacia el progreso y el desarrollo, el indio “tonto y próximo” dice Andrés Medina.

Una política indigenista va a caracterizar el periodo correspondiente a las décadas de los 40 a los 70, durante la cual se propone incorporar al indígena a la nación a partir de la “modernización” de su ser ancestral. Manuel Gamio, fundador de la corriente del indigenismo, propone la integración del indígena a la nación mexicana. Reconociendo que los indígenas han sido históricamente explotados por su condición marginal, propone que conservan rasgos tanto positivos como negativos. Es importante incorporarlos rescatando lo positivo y desechando los elementos negativos que llevan al atraso- modernizar al indígena-proceso en el cual la antropología juega un papel central ya que es la disciplina encargada de realizar acercamientos a su cultura, ya que permite conocer a los indígenas –entonces se reconoce el desconocimiento, el extrañamiento de lo indígena. La historia del indígena es una larga historia de equivocaciones que se corregirá con su integración a la nación (Bonfil Batalla, 1995, p. 405).

[...] deliberar el trasfondo del proyecto indigenista mexicano injertado en los programas de la Revolución Mexicana como parte del Estado, lo que dio origen a muchas contradicciones profundas. Por esta razón, muchos de los proyectos específicos presentados al gobierno

nacional por los antropólogos, entraron en conflicto y contradicción con los políticos del sistema, lo que motivó que fracasaran y que una gran parte de nosotros los antropólogos nos enfrentáramos a los grupos de poder regional y nacional, generando una profunda crisis en las estructuras sociales confrontadas entre los pueblos indígenas con el Estado y la sociedad nacional.

En este contexto, los antropólogos juegan un doble papel: de intérpretes del indígena y de administradores de las políticas estatales encaminadas a su incorporación a la nación mexicana. Es justo frente a esta doble actuación que se discute la pertinencia y necesaria reformulación de la antropología.

La antropología en México siempre ha estado ligada a procesos expansionistas de grupos adscritos a la cultura occidental. Primero sirvió a la metrópoli imperial y luego a los sectores nacionales lanzados al colonialismo interno y conectado con las potencias internacionales. (Warman et al., 1970, p. 36).

De eso que llaman antropología mexicana es un texto clave para conocer el estado de la antropología durante el siglo XX, ya que parte de un cuestionamiento fundamental. Publicado en 1970, antropólogos como Arturo Warman, Bonfil Batalla y Mercedes Oliveira se proponen reflexionar, cada uno desde su perspectiva, los avatares de la disciplina, así como los retos a futuro. El centro del debate es la forma en que se ha conceptualizado al y lo indígena para su estudio. Todos los autores coinciden en que el origen de la antropología es consecuencia del carácter expansionista de Occidente (Warman, 1970, p. 11). En México, el indio desde la colonia ha sido un sujeto dominado, es concebido como una anomalía porque se encuentra fuera de la historia. Desde el siglo XIX el indio ha sido caracterizado como un problema al cual es necesario modernizar.

Para Nahmad, este texto inaugura un momento en que se perfila una antropología crítica que formula la “teoría de la descolonización interna como elemento básico para liquidar las relaciones interétnicas asimétricas” (1978, p. 105). La aceptación de un pluralismo étnico igualitario es premisa fundamental, señalaba el autor desde entonces, de una sociedad más justa.

DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

Durante los últimos treinta años, la antropología, al igual que el conjunto de las ciencias sociales, ha atravesado por un momento de reconsideración de sus supuestos, temas centrales, paradigmas y metodologías, que está dado en función de las modificaciones de su objeto de estudio. Si hay una característica singular de nuestros tiempos es

la llamada eclosión de la diversidad, es decir, la supuesta aparición de nuevos sujetos. Esta diversidad implica un reto conceptual, particularmente para una disciplina que tiene como su fundamento la alteridad.

Durante la década de los 80, considero que el cambio estuvo dado en dos sentidos: por un lado, la modificación o reconsideración de la categoría campesino como unidad representativa de lo indígena, y por el otro, el consecuente reconocimiento de la condición étnica y de la diversidad multicultural que conforma al país. Para la década de los 90, encuentro dos momentos significativos para este proceso de reconsideración de la disciplina: la conmemoración de los 500 años que derivó en intensos debates sobre si fuimos descubiertos o inventados, y por supuesto, el año del levantamiento zapatista, en 1994.

En el marco de la conmemoración de los 500 años, aparecen nuevas organizaciones indígenas que proponen la articulación con otras organizaciones sociales y luchas. A nivel regional, un amplio movimiento indígena comienza a demandar el reconocimiento de sus derechos y especificidades culturales. En ese contexto se aprueba en México la reforma al artículo 4º de la Constitución que reconoce la composición pluricultural de la nación. (Castellanos, López y Rivas, 1992).

[...] el lugar de la población india en el conjunto histórico que constituye la nación mexicana; y es más, la línea política dominante ha sido, hasta ahora, la de su exterminio, sea por su “integración”, por su “incorporación” a la totalidad nacional, como se ha denominado a los programas indigenistas, o por su sometimiento incondicional a las nuevas políticas “bilingües y biculturales”. (Medina, 1987)

A pesar del reconocimiento de la composición pluricultural del Estado Mexicano, así como el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, en el país es letra muerta, ya que no hay una verdadera descolonización del Estado, en el sentido de construir las bases que promuevan la equidad y el respeto a la autodeterminación indígena. De condiciones que permitan superar la condición colonial.

Como resultado de la invisibilización histórica de los indígenas en México, el 1 de enero de 1994 se registra el levantamiento zapatista. Aquí no trabajaré la historia del movimiento. Lo que me interesa es comentar los cambios significativos que se registran en la forma en que se representa y conceptualiza al indígena.

Quizá el aporte más significativo del levantamiento zapatista sea la visibilización de las contradicciones de una nación que se concibe como homogénea en torno al mestizaje cultural que durante todo el siglo XX fue política estatal. El estado mexicano tuvo que reconocer –precisamente en el momento en que se entraba en vigor el TLCAN

mediante el cual nos “incorporábamos” a la economía mundial– que ha sido y continúa siendo un estado patriarcal, mestizo y pretendidamente homogéneo.

Tras el levantamiento indígena, dos líneas de estudio de la antropología mexicana se renovaron: la antropología jurídica, encargada de pensar el problema de la autonomía indígena, entendida como autogobierno, en el seno de una nación con pretensiones mono-étnicas. Y la antropología que a partir de una diversa gama de estudios sobre los llamados “usos y costumbres” han intentado revisar las formas en que las comunidades indígenas se configuran en función de la comunidad.

NUEVOS ENFOQUES DE LO INDÍGENA Y SOBRE LO INDÍGENA

En un artículo publicado en 1976, J. Grigulevich se pregunta por el futuro de la antropología social. Señala que la crisis por la que transita la disciplina es más de corte ideológico que metodológico o teórico. La nueva antropología se pregunta por su sentido de ser y por su objeto de estudio. Esta revisión de los fundamentos de la disciplina, también se experimenta en México. Algunos de los autores que han participado del debate son Esteban Krotz, Andrés Medina y Fernando León. Sin embargo, considero que el camino aún es largo y necesariamente implica una revisión profunda en tres dimensiones: la alteridad, la otredad y lo indígena.

Así pues, en el caso de México, la antropología madura como disciplina a través de una tensa relación entre las autoridades estatales y los intereses de conocimiento para la dominación. El colonialismo en su versión neo. En México, los primeros trabajos que desde la década de los 60 comienzan a pensar desde una crítica al colonialismo interno, son elaborados por Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova. A pesar de la importancia del problema que plantean en su momento, la centralidad del marxismo en un contexto mundial de guerra fría y la proyección a nivel regional del ideal revolucionario opacará el debate, al considerar como premisa fundamental de la emancipación del campesino a la previa liberación del proletariado.

En ese contexto, Bonfil Batalla ya está pensando en la necesidad de poner en cuestión la univocidad de la nación mestiza mexicana. En *México profundo* el autor plantea que hay dos Méxicos. Uno subsumido e invisibilizado, y otro que se superpone y domina al anterior. Consciente de la profundidad estructural de la desigualdad y la marginación hacia los indígenas, propone una reconsideración del concepto mismo de lo indígena:

[...] indio es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial. (Bonfil Batalla, citado en Nahmad, *op. cit.*)

Desde esta reconsideración de lo indígena es posible situar el problema de la dominación en el marco de la historia colonial y neocolonial. Como propondrá Aníbal Quijano, unos años después, la Colonialidad es la cara oscura de la modernidad, por ello, es parte constitutiva y no una consecuencia posterior. Cuando hablamos de modernización solo estamos situando un problema histórico en un presente que no reconoce las profundas estructuras de dominación que persisten desde la época colonial.

Algunas propuestas críticas al concepto de lo indígena, en la actualidad, parten de cuestionar el parámetro por excelencia en el México posrevolucionario para caracterizar lo indígena era la lengua. En función de la progresiva desaparición de hablantes de lenguas indígenas, dato sobre todo obtenido a partir de los censos nacionales, se considera que los grupos indígenas se han reducido considerablemente a lo largo del siglo pasado. Sin embargo, estudios recientes apunta hacia una ampliación del grupo indígena en función de otros elementos, como las prácticas culturales, ya que el proyecto de nación mestiza implicó en muchos casos el ocultamiento u olvido de la lengua en función de la integración nacional. La política indigenista tuvo como eje la incorporación-integración del indio a la nación, a través de procesos de aculturación, sobre todo de la educación monolingüe, por ello no es extraño que los grupos indígenas fueran abandonando progresivamente su lengua.

Sin embargo, como señalan Robichaux y Magazine (2007), en el México contemporáneo es factible cuestionar estos esquemas de interpretación convencional, que le confieren a lo indígena desde modelos de representación formulados desde los diseños ideales del Estado nación mestizo, una configuración en la que Moderno, mestizo o urbano, ocultan, más que explican, los verdaderos sentidos de su realidad sociocultural.

Los estudios rurales y campesinos sirvieron como campo de problematización que intentó explicar la situación del indígena como ente económico (campesino, productor) y no como ser cultural. Cuando, en algunos casos, se mencionaba la condición cultural como elemento explicativo, se lo hacía para configurar al indígena como un ser atrasado y antimoderno. El problema, mencionan los autores, se explica en parte por la concepción estrecha que se tiene de cultura en el momento.

Para los autores es significativo que, en lugares tan cercanos al Distrito Federal como lo es Texcoco, pervivan en las prácticas sociales de los pueblos, elementos o formas de convivencia que refieren a los llamados “usos y costumbres”. Son grupos que se identifican como mestizos y no hablan la lengua, pero que en lo cotidiano se rigen por prácticas como la toma de decisiones en asamblea, las fiestas populares, las relaciones de parentesco, los cargos o mayordomías, por mencionar algunos ejemplos.

Lo anterior apunta uno de los primeros retos que debe enfrentar la antropología mexicana que se encarga del estudio de lo indígena: una revisión de los conceptos, categorías y concepciones de la historia que emplea para la problematización de lo indígena.

Lo indígena convive con lo tradicional y lo moderno. Aquí habría que valorar y discutir la concepción de la modernidad y lo moderno para ubicar la situación de lo indígena. Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana, refiere que en su país lo indígena despliega un ejercicio de la modernidad que lo incorpora en la dinámica mundial y lo coloca con el resto de la humanidad en la misma trayectoria histórica de larga duración. La diferencia estaría relacionada con las condiciones específicas en que experimenta la condición moderna, tanto material como simbólica.

Otro ejemplo son los trabajos que Carlos Lenkersdorf realiza con el aporte significativo al conceptualizar el “nosotros comunitario” de los tojolabales. O los trabajos de Sylvia Marcos sobre “epistemologías tradicionales”.

Como dice Aníbal Quijano, la modernidad y la Colonialidad se inauguran en el mismo momento, forman parte constitutiva del mismo proceso histórico y, por ello, no se pueden comprender uno sin el otro. Son quizá, los grupos indígenas, quienes más han padecido históricamente el embate que significó el proceso civilizatorio de la modernidad. Además de ser los grupos sociales que se han defendido de formas más complejas. Resignificando y rearticulando diversos órdenes de la vida social, tratando de mantener sus formas de convivencialidad.

Uno de los giros principales del nuevo momento del indigenismo se caracteriza por que la cuestión étnica comienza a ser vista como un problema de carácter teórico y político (Medina, *op. cit.*). El problema de lo indígena y la política oficial indigenista dan cuenta de la dependencia en la configuración de lo indio por parte del estado mexicano. El neoindigenismo se caracteriza entonces por ser la forma de abordar el “problema del indio” por parte del Estado mexicano, en el contexto neoliberal. Con la desaparición del Instituto Nacional Indigenista en 2003, y la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, estamos en un momento de recambio

institucional, que no necesariamente significa la modificación de las formas en que el Estado ha pensado y piensa al indígena.

Considero que la antropología social, cultural de corte colonial ha padecido de una permanente crisis de identidad, sobre todo con el surgimiento de la antropología compartida como una ciencia en manos de los propios indígenas y por su práctica dentro del propio grupo étnico. Esto a mi entender, llevaría a cada unidad étnica a la recuperación de su propia historia y permitiría que el objeto del estudio y de reflexión fuera por parte del propio grupo étnico, para diseñar así su propio proyecto de vida y de desarrollo, valiéndose del conocimiento que las ciencias les proporcionan (Nahmad, 1978).

Indio, como veíamos párrafos arriba en palabras de Bonfil Batalla, ya es una categoría colonial, que establece relaciones de subordinación, explotación y dominio colonial. Es una generalización abstracta que pretende homogeneizar la diversidad. Es una imposición de la subjetividad porque trastoca las formas en que los individuos se conciben a sí mismos, y los coloca en una cartografía del poder racializada y jerárquica.

Cabe entonces preguntarnos, ¿cuál es el papel que ha jugado la antropología en México como campo de estudio de la alteridad, la otredad y lo indígena? Por lo visto hasta el momento, considero que la antropología debe pasar por un ejercicio de revisión que implique la trayectoria de configuración teórico-conceptual con la cual ha pensado y conceptualizado a lo indígena, como menciona Krotz:

Todo lo anterior significa que para entender la configuración de una tradición antropológica particular hay que empezar por considerar el campo de fuerzas y reglas sociopolíticas en el cual se desarrolla la actividad cotidiana de los generadores, difusores y usuarios especializados del conocimiento antropológico –no siendo este, como ya se dijo, un simple “contexto”, sino una de sus dimensiones.

Las disciplinas sociales han experimentado un proceso de ampliación de su mirada temática y metodológica, condición a la que la antropología no puede escapar. Recientemente se han incorporado temas tan diversos como espacio público, espacio privado; cultura, símbolo, derecho indígena, autonomía, género, migración, cuerpo, por mencionar algunas. Sin embargo, pienso que quizá una de las principales características de la nueva configuración del sujeto indígena en la antropología mexicana reside en su capacidad de agencia. La incorporación y visibilización de los movimientos indígenas a nivel nacional, lo cual implica que las reconsideraciones del campo de la antropología están más bien dadas por las formas en que los propios sujetos se piensan y actúan.

CONCLUSIONES

Comenzamos este ensayo preguntándonos si se ha registrado en la antropología mexicana un “giro descolonizador” o un viraje teórico-conceptual que reconfigure de manera sustancial las formas en que se ha pensado a y lo indígena. Después de hacer un breve recorrido histórico, podemos puntear las siguientes ideas como acercamientos e hipótesis para desarrollar en estudios posteriores:

- La relación de las ciencias sociales con el Estado mexicano asumió una connotación particular debido al proyecto abarcante (totalizante) que impulsó el Estado mexicano posrevolucionario, con lo cual el paternalismo y el asistencialismo hacia lo indígena caracterizaron las políticas instrumentadas con el fin de incorporar al indígena a la nación.
- Para Esteban Krotz, el año de 1968 es crucial como un momento de ruptura para la antropología social en México, ya que: “El movimiento del 68 trajo consigo una poderosa crítica y una denuncia de la antropología colonizada y del indigenismo como instrumento de los designios de la burguesía gobernante”. De ahí en adelante, la reconsideración que haga la antropología será en función de las prácticas de los propios sujetos coloniales. Por ello considero que más que hacer un ejercicio descolonizador, la antropología mexicana ha diversificado las formas en las que asume lo indígena.
- Reconociendo el “origen perverso” de la disciplina, al ser una empresa de conocimiento de “lo otro”, que inicia con los relatos de los cronistas españoles durante los primeros años de la colonia, tiene su momento de mayor desarrollo en el México posrevolucionario, cuando el estado mexicano asume la tarea de “mestizar” al indígena para incorporarlo a la lógica de la nación moderna. Más aún, al indígena se lo percibe como “un problema”, un desajuste, e incluso, una traba al desarrollo y la modernización que el país necesita. De ahí su necesaria incorporación lo cual implica la pérdida de su identidad, de su especificidad cultural, de su historia y su proyecto civilizatorio.
- Un aporte significativo para la antropología mexicana proviene de un ejercicio interdisciplinario, el encuentro con especialistas de otras disciplinas como la sociología, la historia, el derecho, la filosofía, incentivan las preguntas que orientan las formulaciones y amplía la mirada.
- La forma en que se ha visto al indio en México se encuentra cimentada en las concepciones formuladas en el México

posrevolucionario. Sin embargo, su origen es el momento colonial. El proyecto del mestizaje como vehículo de transformación de la nación para su pleno acceso a la modernidad, a través de la educación monocultural y monolingüe no ha logrado incorporar de lleno al indígena, y cuando lo ha hecho, ha sido mediado por la violencia o el despojo. El fracaso de dichas políticas se relaciona con una estructura de dominación jerárquica y vertical, paternalista y asistencialista, que niega, invisibiliza o desconoce a los indios que pretende incorporar a la nación.

- Si bien hay ejercicios de crítica al colonialismo interno durante el siglo XX, no se ha generado un proyecto académico formal que se dedique a revisar las formas en que se representa a lo indígena. Es necesario que se reconozcan los derechos políticos de las comunidades indígenas dentro de la estructura del estado. La antropología en México tiene una tarea pendiente en ese sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil Batalla, Guillermo (1995). *Obras escogidas, Tomo IV*. México: Ed. Instituto Nacional Indigenista.
- Castellanos, Alicia y López y Rivas, Gilberto (1992). El reconocimiento constitucional de los pueblos indios en México. *Nueva Antropología* (México), 12(42). <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/14653/13067>
- Medina, Andrés (1976). Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana. *Anales de Antropología* (México), 13(1). <http://revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/327>
- Medina, Andrés (1987). El etnopolulismo y la cuestión nacional en México: el espacio político de los grupos étnicos. *Anales de Antropología* (México), 24(1). <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/10003>
- Nahmad, Salomón (1978). Perspectivas y proyección de la antropología aplicada en México. *Nueva Antropología* (México), 3(9).
- Robichaux, David y Magazine, Roger (2007). Las limitaciones de las categorías de lo 'indígena' y 'mestizo' en los estudios rurales de México. En Paola Sesia y Sergio Sarmiento, *El cambio en la sociedad rural mexicana ¿se valoran los recursos estratégicos?*

Volumen II. Pueblos indígenas, territorio y género en el México rural contemporáneo. México: AMER-JP / UAM / CONACYT / UAEM / UMSNH.

Warman, Arturo et al. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana.* México: Nuestro Tiempo.

Capítulo 5

MATERNIDAD Y POLÍTICAS DE SALUD PÚBLICA

Reflexiones acerca de los discursos en torno a la creación de la Dirección de Maternidad e Infancia en Argentina. Aproximaciones desde una lectura feminista y poscolonial

Ianina Lois

PRESENTACIÓN

Se propone analizar los debates parlamentarios originados en torno a la ley de creación de la Dirección Nacional de Maternidad e Infancia de 1937 y su decreto reglamentario de 1938. En un clima de época donde hay coincidencia entre las diferentes vertientes políticas sobre la necesidad contar con instrumentos legales e institucionales para la protección de las madres y los niños, sustentadas en el “interés nacional”, aparecen una sucesión de medidas cuyo fin es educar a las madres en los conceptos básicos del cuidado, higiene y alimentación de sus hijos recién nacidos, y corregir y penalizar prácticas sociales definidas como no deseables.

La concepción, el embarazo, el nacimiento y el crecimiento de bebés, niños y niñas como objeto de políticas gubernamentales abren la posibilidad de reflexionar sobre producción de saberes médicos con relación a los debates políticos y las representaciones sociales. Entendiendo a las medidas que establece esta ley –como también a las configuraciones discursivas que genera– como dispositivos de poder tendientes a producir modos legítimos y hegemónicos de ejercer la maternidad, que darán lugar a sanciones morales o penales, implícitas o explícitas, se realizará un análisis discursivo de las discusiones legislativas en torno a la creación del área de maternidad e infancia. Se buscará un acercamiento a los modelos teóricos construidos y los

complejos de significados que subyacen. Siguiendo a Van Dijk se dará cuenta del contexto de producción de los discursos. Específicamente, se tomarán las consideraciones del Análisis crítico del discurso (ACD), donde se sostiene una perspectiva social, política y crítica, haciendo foco sobre la manera que el discurso establece, legitima y/o ejerce formas de poder, ya sea de dominación o resistencia. Desde una perspectiva poscolonial, este análisis será puesto en contrate con los aportes teóricos de Michel Foucault, Alejandro Grimson, Rita Segato y Karina Bidaseca, entre otros.

La temática de este trabajo es parte de uno de los capítulos de una investigación de más largo aliento que tiene como propósito indagar en las estrategias de comunicación sobre salud de la mujer impulsadas desde el sector público, específicamente desde el ministerio de salud nacional, en un marco temporal que va del 2005 al 2010. Asimismo, el desarrollo de este documento fue parte del armado del estado del arte del proyecto de mi tesis doctoral en sociología.

EL ESCENARIO

La reproducción constituye un campo de disputa social y política en el que convergen diferentes discursos institucionales –el religioso, el jurídico y el médico– enfrentados por construir e instalar ciertas representaciones, a la vez que intentan definir los modos de intervención y regulación contenidos en las políticas públicas (Lavigne, 2011, p. 87). Ya en la formación de los estados modernos estuvo presente desde un comienzo el “Problema de la población” (Foucault, 1978). En estos procesos la sexualidad se tornó objeto de disciplinamiento y control social, al tiempo que blanco de exhortaciones morales y religiosas (Foucault, [1976] 2002, p. 168).

Justamente la noción de gubernamentalidad aportada por Foucault (1978) hace referencia a que la regulación de las poblaciones realizada a través de distintas estrategias de saber/poder orientadas al estudio y control de sus procesos específicos –como la reproducción, la sexualidad, la salud y la mortalidad, hizo del rol materno y de la familia nuclear un instrumento cuya normalización se presentó como funcional al capitalismo. En este marco, la regulación de la sexualidad y reproducción femeninas hicieron de los cuerpos de las mujeres unos objetos claves para el control de la población (Del Río Fortuna, 2007, p. 67). En palabras de Claudia Bonan:

En el proceso de conformación y consolidación del Estado Moderno, médicos, políticos y pensadores confrontaron para producir no solo nuevos marcos interpretativos, reglas y normas en relación a la sexualidad y la reproducción, sino que contribuyeron a consolidar nuevos sistemas

generales de racionalidad, y las formas de poder e instituciones que las encarnan: la racionalidad biomédica y la primacía de la institución médica en la significación y normatización del cuerpo, del placer y de la reproducción (2003, pp. 4, 5).

Argentina cuenta con una historia de diversas políticas públicas de regulación de la reproducción, la sexualidad y la maternidad, regulaciones que pueden ser concebidas como de gobierno de los cuerpos (Foucault, 1995, 2002; Fassin y Memmi, 2004; Lavigne, 2011). A fines del siglo XIX aparecen las discusiones en torno a la mortalidad infantil y a la necesidad de generar leyes e instituciones para proteger a las madres y sus hijos (Biernat y Ramacciotti, 2008). Sin embargo, estas iniciativas pueden ser consideradas como parte de una política cuyo propósito incluyen el reordenamiento social y la vigilancia y moralización de la sociedad, a la vez que intentan mejorar las condiciones de vida de los sectores populares (Suriano, 2004).

Es un momento en que las principales causas de mortalidad infantil son las enfermedades infectocontagiosas, la diarrea y la enteritis (Mazzeo, 1993). En este marco, desde instituciones privadas –en su mayoría– y públicas –en menor medida– se desarrollan una serie de acciones cuyo fin es educar a las madres en los conceptos básicos del cuidado, higiene y alimentación de los hijos recién nacidos, y junto a estas medidas se propone corregir y penalizar prácticas sociales como el infanticidio, el abandono de niños y la no legitimidad conyugal.

El período de la primera posguerra es de gran auge del discurso y pensamiento eugenésico en los ámbitos académicos, políticos e institucionales. Es una disciplina que considera que todos los caracteres de los seres humanos son hereditarios y que es posible intervenir sobre los nacimientos con el fin de mejorar la raza humana para hacerla más sana y más, y prevenir enfermedades. La eugenesia se propone lograr el mejoramiento de la reproducción de ciertos individuos o grupos humanos considerados los “mejores”, a la vez que se inhibe la multiplicación de aquellos calificados como “inferiores” o “indeseables” (Miranda Vallejo, 2005). En Argentina, este pensamiento es compartido por representantes de las diversas y variadas corrientes ideológicas.

Este momento se caracteriza por una creciente intervención estatal en la regulación de la vida social y económica, con su correlato en la expansión de los estamentos burocráticos. Asimismo, la demanda de médicos ya no se concentra únicamente en los brotes epidémicos, sino que se asocia al mejoramiento de la salud física y moral de la población (Biernat, 2007). Aparece una actitud exigente y autoritaria mediante la cual el Estado norma la conducta de las madres, se

destaca el carácter imperativo e insoslayable que se le adjudica a las responsabilidades maternas.

Otra característica relevante es la coyuntural coincidencia de diferentes vertientes políticas –socialistas, conservadores, radicales– en la elaboración de dichos instrumentos, sustentado en el “interés nacional”, el “interés general”, el que debía colocarse por encima de las diferencias político-partidarias. Precisamente son los temas poblacionales los que concitan ese “interés nacional”: el reclamado aumento de la natalidad, la vigorización y perfeccionamiento de la raza argentina, el repoblamiento del campo, la recepción de nuevos y seleccionados flujos migratorios, el mejoramiento de la salud popular. Pero asimismo, es el “interés nacional” el que legitimará las propuestas de los higienistas y reformadores sociales de la salud pública. En él se apoyará la política migratoria restrictiva (Novick, 2004). En el tema específico de la población, la dirigencia política era claramente pronatalista, integrada al discurso eugenésico de la época. Su natalismo acentuaba más los aspectos de control (ya sea higiénico, médico, maternológico, etc.) desde el Estado, que la inversión de capitales para el desarrollo de políticas que mejoraran efectivamente el nivel de vida de las clases populares.

De la participación política de las mujeres se puede destacar la conformación de la Unión de Mujeres Argentinas entre las que se contaban Victoria Ocampo, Ana Rosa Schlieper y María Rosa Oliver, entre otras. Este organismo exhibió, de manera creciente, estrecha proximidad con el Partido Comunista. La UMA se arraigó en diversos lugares del país y ejerció una prédica antifascista y a favor de las reivindicaciones obreras, adoptando posiciones más claramente feministas con el correr de las décadas (Barrancos, 2005). Asimismo, no es posible ignorar el segmento de extrema derecha compuesto por las mujeres que adherían a la asociación femenina de la Liga Patriótica Argentina (McGee Deutsch, 1986) y que a menudo sostuvo severos conflictos con las militantes de izquierda.

En síntesis, la década del 30 del siglo pasado fue un tiempo en que se configuran una sucesión de medidas cuyo fin es educar a las madres en los conceptos básicos del cuidado, higiene y alimentación de sus hijos recién nacidos, y corregir y penalizar prácticas sociales definidas como no deseables. El pensamiento eugenésico de la época y la influencia de la iglesia católica en las instituciones médicas generaron la producción de normativas y campañas que reforzaban el ideal de la mujer realizada a través de la maternidad, a la vez que condenaban el control de la natalidad (Nari, 2004, p. 42).

El 21 de diciembre de 1936 se sanciona la Ley 12.341 que crea la Dirección de Maternidad e Infancia, bajo la dependencia del

Departamento Nacional de Higiene. Su finalidad es “propender al perfeccionamiento de las generaciones futuras por el cultivo armónico de la personalidad del niño en todos sus aspectos, combatiendo la morbimortalidad infantil en todas sus causas y amparando a la mujer en su condición de madre o futura madre”. Los objetivos de esta dirección son la asistencia pre-concepcional, del embarazo y del parto, la vigilancia de los niños desde su nacimiento, la lactancia materna, la alimentación racional y la protección social de los niños necesitados.

Estas institucionalizaciones gestionan diferentes aspectos y dimensiones de la sexualidad y la reproducción para conjuntos específicos de la población. Es una forma de gestión basada, en su mayoría, en el saber y la práctica biomédicos como disciplina hegemónica. Asimismo, estas medidas –como también las configuraciones discursivas que compone– generan hacia el interior de las instituciones rectoras de la salud pública un espacio donde se despliegan los conflictos y disputas en torno a la definición de los modos legítimos y hegemónicos de ejercer la sexualidad, la reproducción y la maternidad. Modos que a su vez, darán lugar a sanciones morales o penales, implícitas o explícitas.

LOS DEBATES Y LAS DISCUSIONES PÚBLICAS EN TORNO A LA APROBACIÓN DE LA LEY 12.341 Y LA CREACIÓN DE LA DIRECCIÓN NACIONAL DE MATERNIDAD E INFANCIA

El proyecto de Ley fue presentado por el senador socialista Alfredo Palacios y tratado en la Cámara de Senadores el 18 de septiembre de 1936. Cabe aclarar que ya había varios antecedentes de proyectos de ley similares presentados en el congreso. El proyecto de ley en su artículo 1° disponía la creación de la Dirección de Maternidad e Infancia (DMI) bajo la dependencia del Departamento Nacional de Higiene, el que extenderá su acción a toda la República y establecerá un Plan General de protección a la infancia (Novick, 2004).

En las discusiones, se tiene en cuenta la opinión del Dr. Gregorio Aráoz Alfaro, quien sostiene que la madre y el niño “no constituyen un binomio, o los dos términos de un problema, sino una unidad biológica imposible de disociar”. Afirmar que con un plan adecuado “*ganaríamos más de 15.000 vidas por año*”, y que esta circunstancia sería muy positiva dada la escasa densidad de habitantes por kilómetro cuadrado. Su visión esperanzada se sintetiza al decir:

Somos un pueblo viril, lleno de riquezas y de condiciones naturales privilegiadas; solo nos resta preocuparnos profundamente del problema que afecta a la salud de las generaciones venideras. (p. 291)

Y agrega que el proyecto “trata del porvenir de la raza y de la estructura del país, que descansa naturalmente, sobre la formación sana de la niñez”. Por su parte, Palacios, apelando al interés nacional sostiene:

[...] pedí que aunáramos esfuerzos para defender el valor humano, haciendo una tregua en la contienda política y sintiéndonos todos nada más que argentinos. (p. 292)

[...] El índice de mortalidad infantil descenderá, aumentará la natalidad; las madres de los pobres no parirán con miedo y sus hijos no nacerán ya con el tórax enjuto y los ojos sin luz. Señores senadores: sancionar esta ley es realizar un acto de auténtico patriotismo. (p. 293)

Luego de ese debate, el proyecto es aprobado en la Cámara de Senadores. Al llegar a la Cámara de Diputados del Congreso Nacional, el proyecto sufre algunas modificaciones en las Comisiones Parlamentarias y se trata el 6 de noviembre de 1936. La presentación la hace el diputado socialista Enrique Mouchet, quien fuera un reconocido médico y psiquiatra de la época. En su exposición afirma:

Los argentinos podemos jactarnos de poseer las mejores razas vacunas, que representan una de las grandes fuentes de nuestra riqueza. Pero no podemos jactarnos de poseer los mejores ejemplares de la raza humana (p. 618).

Y agrega:

El panorama que presenta el interior del país, en la miseria física y decadencia de nuestra raza, es pavoroso (p. 620).

Continúa diciendo que existe una gran cantidad de jóvenes ineptos para el servicio militar, lo que expresa con toda elocuencia que hay muchos argentinos “*físicamente deficientes*”. Para él la maternidad es una elevada, noble y sagrada misión. En relación con las causas de mortalidad y morbilidad infantil, si bien reconoce que son múltiples, señala dos fundamentales: miseria e ignorancia, consecuencia la una de la otra (Novick, 2004).

Por su parte, el diputado conservador y católico Juan Cafferatta afirma que el aborto es un crimen y un peligro al igual que la alimentación mercenaria y artificial. El legisladora Responsabiliza a las mujeres y afirma: “peligros que provienen ¡de la ignorancia, del egoísmo y de la miseria de muchas madres!” (p. 628). En su discurso sostiene:

Al defender a los niños y a las madres, defendemos también a la República. niños sanos, formados en las rodillas de madres dignas, es lo que necesitamos para fortificar la familia, para mejorar la raza, para dar a la Nación obreros capaces, ciudadanos probos y soldados valerosos! (p. 629)

A su turno, el diputado Enrique Ocampo sostiene que la grandeza del proyecto está en “el mejoramiento de la raza argentina [...]” (p. 630), que asocia la grandeza nacional a los niños y sus madres. Expone sobre los beneficios de la leche materna y el deber y la obligación de las madres de dar el pecho a sus hijos. En base a su experiencia como médico jefe del Centro de Higiene Maternal e Infantil creado por la Dirección Nacional de Higiene en Catamarca, reconoce la presencia de tres situaciones diferentes:

a) el hijo legítimo que es llevado por el padre o la madre, celosos y afligidos, por cualquier trastorno que le observan: “He aquí un exponente de la raza argentina, verdadero ideal en sus fuerzas físicas y morales” (p. 636); b) el hijo natural de la clase pobre y desamparada. La madre por ignorancia o por desidia y con el pretexto de que tiene que trabajar, abandona al niño, entregándolo al cuidado de la abuela, la tía o de algunas solteras “[...] recién se apresuran al llevar al niño al consultorio “más con el propósito de pedir u obtener un certificado de defunción que el de buscar abnegadamente el restablecimiento del niño [...] hemos conseguido internar a madres, obligándolas a cuidar a sus hijos” (p. 637); y, c) otra clase de hijos naturales, nacidos de madres que pertenecen a una escala social más superior y por eso mismo procuran, a toda costa, ocultar la causa de la deshonra “[...] Verdaderas malvadas, aceptan todas la situaciones morales con tal de que el hijo quede en el misterio. Para ellas sería menester todo el rigor de la ley” (p. 637). Dice conocer el caso de mujeres que interesadas en un buen salario, “no han trepidado en quitarle la leche al hijo propio, para dársela al ajeno y la alimentación artificial trajo como consecuencia la defunción del niño” (p. 638).

Otras investigadoras como Biernat y Ramacciotti identifican cinco conjuntos de problemas que impulsan que la protección de las madres y sus hijos adquieran protagonismo en las discusiones públicas. En primer lugar, el descenso del flujo inmigratorio de ultramar, como consecuencia del conflicto bélico y las políticas restrictivas del Estado argentino. Esta situación generó la búsqueda de otras alternativas al ímpetu poblacionista y natalista de las clases dirigentes nacionales. Junto con esta situación, el censo de población de 1914 arroja una disminución de los números de nacimientos, especialmente en los centros urbanos. El resultado es que comienzan a pensarse medidas que impulsen el crecimiento demográfico.

En segundo lugar, se presenta el ya mencionado auge del pensamiento eugenésico de la época. El tercer nivel de discusión hace referencia a que la creciente incorporación de las mujeres al mercado de trabajo es interpretada (acá las autoras no explicitan quién es que interpreta) como una traición a los “deberes maternos” y un riesgo

para su “virtud”. Esta premisa funda la necesidad de que se reoriente a las mujeres para que regresen a sus hogares, y de no ser posible, se las proteja de las amenazas que pueden sufrir su potencial reproductivo y sus funciones maternales. A su vez, se refuerza un proceso de naturalización de la maternidad enfocándola exclusivamente desde su dimensión biológica.

Otra de las cuestiones es la identificación de que es necesario un sistema sanitario que se ocupe de la protección de la madre y el niño a nivel nacional, que va de la mano con la mirada del conjunto de los médicos que se desempeñan en el Departamento Nacional de Higiene y su interés por asegurar desde su calidad de expertos el manejo de estas temáticas. Se reconoce que resulta indispensable un ordenamiento legal que dota a esta repartición de recursos materiales y legitimidad institucional, y por ello se recurre a la acción parlamentaria, espacio donde se hace evidente la rivalidad de intereses y proyectos en torno al tema. Por último, incorporan el reclamo de que ciertas especialidades médicas sean reconocidas en la atención de la madre y sus hijos a los debates del momento. Surgen la pediatría, la obstetricia y la puericultura entre otras.

REFLEXIONES A MODO DE CIERRE

La creación de la Dirección de Maternidad e Infancia es considerada un hecho emblemático de la política de población de la época. En este sentido, esta temática ha sido abordada desde distintas disciplinas de la Ciencias Sociales y desde enfoques tanto cuantitativos como cualitativos. Hay estudios en Argentina que dan cuenta estadísticamente de las variaciones en los índices de natalidad y mortalidad en ese período (Pantelides, 1983; Torrado, 2003); y otros que analizan los debates y propuestas en torno a las iniciativas para modificar demográficamente la población entre finales del siglo XIX hasta la década del 40 del siguiente siglo, como así también las leyes y normativas alcanzadas sobre estas mismas cuestiones (Barrancos, 2002; Nari, 2004; Novick, 2004). Otros estudios, analizan la conformación de las políticas de protección social. Se indaga sobre las propuestas y los resultados alcanzados por estas concreciones institucionales, junto con los múltiples intereses que conforman el armado de las políticas públicas (Biernat y Ramaccitti, 2008).

Las políticas de población del período tienen una característica en común: la creciente preocupación por reglamentar y controlar la conducta de los ciudadanos. La creación de la Dirección Nacional de Maternidad e Infancia conjugó la preocupación por la reproducción biológica con la de disciplinar y normar conductas. El Estado declaró

expresamente que garantizaba la salud del binomio madre-hijo y elaboró una ambiciosa política sobre el tema (Novick, 1993).

En los discursos mencionados se advierte una fuerte influencia del pensamiento eugenésico y una coincidencia manifiesta acerca de la necesidad de desarrollar políticas de profilaxis social para mejorar la raza y el nivel de vida de la población, y acerca de las ventajas de la intervención del Estado mediante leyes sociales para lograr el perfeccionamiento del sistema social. Los grupos dirigentes de la época percibían la disminución de la natalidad como un fenómeno dramático y desfavorable; a la vez que existía consenso en que a la hora de analizar las causas de esta situación lo moral.

Esta institucionalización da cuenta de un clima de época donde hay coincidencia entre las diferentes vertientes políticas sobre la necesidad contar con instrumentos legales e institucionales para la protección de las madres y los niños, sustentadas en el “interés nacional”. La maternidad fue un tema prioritario para la clase dirigente de aquella época. Novick sostiene que la idea de proteger a la madre y el niño tiene un consenso generalizado, desde diferentes partidos políticos, desde la prensa escrita y desde el propio gobierno. El proyecto de ley presentado por el senador Palacios no es el primero, dado que anteriormente se habían presentado otros. De la lectura del texto de la ley surge que se busca un “perfeccionamiento” y “robustecimiento” generacional: es decir en la propuesta subyace un ideal eugenésico a alcanzar. Así, se citan los postulados de la higiene social, la eugenesia, la puericultura y la higiene materno-infantil. El Estado aparece tan interesado y preocupado por la salud de los niños, que se legitima la fuerza otorgada a su rol de “vigilante” y controlador (Novick, 2004). Se configura una organización biológica ensamblada a una función social, en la cual la mujer tenía a su cargo, como rol esencial de su propia existencia la noble función de la maternidad. La mujer era considerada la responsable de la salud corporal y moral del pueblo en su carácter de madre y de futura madre, y en ella se depositaba la esperanza de crear un tipo superior, teniendo como misión ser “la conservadora de los caracteres biológicos de la especie” Era preciso, por consiguiente, fomentar la maternidad y, a la vez, asegurar la ejecución óptima de los roles de esposa y madre.

Quedan algunas ideas dando vueltas, que requerirán de nuevos estudios. Se considera necesario, continuar indagando sobre el problema desde la perspectiva de los grupos excluidos del debate, analizando los dispositivos que hacen que se acepte cumplir con determinadas posiciones en la sociedad, como por ejemplo la equivalencia entre lo femenino y lo maternal (Becerra, 2011). Profundizar en aquellos estudios que permitan vislumbrar los mandatos hegemónicos, así como

también aquellos discursos potencialmente disruptores, aún en forma parcial, es decir, contrahegemónicos, alternativos, residuales y/o emergentes. Específicamente es escasa la producción respecto a las relaciones entre las instituciones médicas y las mujeres de los sectores populares, a la vez destinatarias de estas políticas y ausentes del debate.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrancos, Dora (2005). Las mujeres y su “causa”. *Revista Criterio*, 2.308.
- Becerra, Marina (2011). Ciudadanía femenina y maternidad en los inicios del siglo XX: las dos caras de la moneda. *Revista Nomadías*, 14.
- Biernat, Carolina y Ramacciotti, Karina (2008). La tutela estatal de la madre y el niño en la Argentina: estructuras administrativas, legislación y cuadros técnicos (1936-1955). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* (Rio de Janeiro).
- Bourdieu, Pierre (1985 [1975]). El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual. En Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre (1996). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Cámara de Diputados, Argentina (1936). *Diario de sesiones*. Buenos Aires: Imprenta del Congreso Nacional.
- Chakrabarty, Dipesh (2009). Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. En P. Sandoval (Comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fassin, Didier y Memmi, Dominique (2004). *Le gouvernement des corps*. París: Editions de l’Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Foucault, Michel (1973). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, Michel (1977). Historia de la medicalización. *Revista Educación Médica y Salud*, 11(1).
- Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en francés *Cours au Collège de France* (1975-1976), 1997].
- Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, Michel (2004). *Naissance de la biopolitique (Cours au Collège de France, 1978-1979)*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel (2007). La gubernamentalidad. en G. Giorgi y F. Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica, excesos de vida*. Barcelona: Paidós.
- Lois, Ianina (2011). Una experiencia de comunicación y salud para mujeres indígenas. En Karina Bidaseca (Comp.), *Feminismo y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- Mazzeo, Victoria (1993). *Mortalidad infantil en la ciudad de Buenos Aires (1856-1986)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Nari, Marcela (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político: Buenos Aires, 1890-1940*. Buenos Aires: Biblos.
- Novick, Susana (2004). Políticas del Estado argentino y rol de las mujeres: legislación referida a maternidad y enfermedades venéreas (1930-1943) [ponencia]. *The 2004 Meeting of the Latin American Studies Association (LASA)*, Las Vegas, Nevada.
- Pantelides, Elsa (1983). La transición demográfica Argentina: un modelo no ortodoxo. *Desarrollo económico* (Buenos Aires).
- Pita, Valeria (2008). De las certezas científicas a la negociación en la clínica. Encuentros entre médicos y mujeres de las clases trabajadoras. Buenos Aires. 1880-1900. En Adrián Carbonetti y Ricardo González Leandri (Comps.), *Historias de salud y enfermedad en América Latina, siglos XIX y XX*. Córdoba: Ed. Centro de Estudios Avanzados, UNC.
- Suriano, Juan (2004). Introducción: una aproximación a la definición de la cuestión social en Argentina. En Juan Suriano (Comp.). *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*. Buenos Aires: La Colmena.
- Torrado, Susana (2003). *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

II. FEMINISMOS MULTIESPECIES

*“No eres un atlas cargando el mundo en tu hombro.
Es bueno que recuerdes que el planeta es quien te carga a ti”.*

Vandana Shiva

(Activista e investigadora India, ecofeminista y autora antiglobalización. Antes de convertirse en activista, Shiva era una de las físicas más destacadas de la India. Obtuvo el Premio Nobel de la Paz alternativo en 1993)

Capítulo 6

DESCOLONIZAR LA ECOLOGÍA

Claude Borguinean Rougier

INTRODUCCIÓN

Redacté este artículo después de participar en un seminario sobre la descolonización de la ecología. Este tuvo lugar en París, en septiembre del 2019, en el marco del coloquio Tropikantes.¹ Como miembro de la Revue d'Etudes Décoloniales, me sentí concernida por el tema de este seminario. Tanto más cuanto que nuestro taller de traducción, la Minga, acababa de traducir un libro de Arturo Escobar en que el antropólogo colombiano enfocaba la cuestión de la ecología a partir de una crítica del desarrollo, de la cuestión de los territorios y de la perspectiva de las ontologías relacionales.

El título del seminario era “Descolonizar la ecología”. Una tarea que implicaba una reflexión sobre la descolonización, así como sobre el término “ecología”. ¿Quién habla de “ecología”? ¿Qué significa “descolonizar”? Intenté proponer una respuesta a estas preguntas primero al participar en Tropikantes, luego, al explorar las pistas entrevistas en un artículo.²

1. Una versión parcial de este documento se presentó en el festival Tropikantes en septiembre de 2009 en París en el marco del seminario “Descolonizar la ecología”. La autora participó de las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial V Congreso de estudios poscoloniales* (2020).

2. Escribí un texto que el COVID me impidió presentar en el seminario de Matthieu Renault en París 8 a principios de 2020. Este seminario incluía la participación de

Descolonizar no significa eliminar los lamentables restos de una colonización pasada. Resulta que el fin de la colonización del mundo, de las estructuras administrativas coloniales, no significó el fin de la dominación de Occidente sobre sus antiguas colonias ni tampoco el de la heterogeneidad estructural del mundo, eso que Aníbal Quijano llamó colonialidad del poder. Durante aquel coloquio de septiembre, con un selecto público selecto de estudiantes de la Sorbonne, me asombró comprobar que el público desconocía las problemáticas relativa a la colonialidad del poder. La descolonización de la ecología aparecía como un mero imperativo ético. Como la necesidad de acabar con las huellas un pasado remoto. Descolonizar remitía a la colonización, es decir al pasado no a la colonialidad. La colonialidad remite a nuestro presente y nos permite pensar las continuidades históricas. El texto de presentación del seminario parecía sugerir, a partir de un concepto forjado en Europa, la ecología, que el imperativo era enfocar la cuestión ecológica sin perjudicar a los países del Sur Global. Sin embargo, el título del seminario, “Descolonizar la ecología”, podía leerse de otra manera: el concepto mismo, la ecología, tenía que ser criticado, a partir de una perspectiva que superara los presupuestos ideológicos implícitos de la disciplina.

EXTRACTIVISMO Y COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA

COLONIZACIÓN, COLONIALIDAD Y ECOLOGÍA

Durante muchos años, las herramientas teóricas de las que dispusimos para pensar la colonización fueron los conceptos de imperialismo (Hobson, Lenine, Luxemburg o Arendt), dependencia (Gunder Frank, Mauro Marini) o colonialismo interno (González Casanova, Silvia Rivera Cusicanqui). Esta caja de herramientas hacía posible pensar la colonización, el desequilibrio, el intercambio desigual, la explotación de la periferia. En las postrimerías del siglo XX, la teoría de la colonialidad, endeudada con los estudios mencionados, hizo énfasis en otros aspectos de la dominación, en particular en el papel central del racismo. Aníbal Quijano, al igual que los teóricos de la dependencia ve la modernidad como un dispositivo gracias al cual Europa, y luego los Estados Unidos, se apropiaron de los recursos naturales y humanos de otras civilizaciones vencidas por ellos, construyendo así su dominio sobre el resto del mundo mediante una relación desigual entre el centro y la periferia. La colonización no es una fase histórica

Malcom Ferdinand que acababa de publicar su libro sobre la decolonización de la ecología.

del desarrollo del capitalismo, es su condición necesaria. Pero a diferencia de los teóricos de la dependencia, Quijano no redujo el proceso a una dominación económica, la entendió como dispositivo, aunque nunca mencionara a Foucault en su enfoque: un proceso tanto cultural como económico. La colonialidad es colonialidad del poder, pero también del saber, y de la naturaleza. No solo implicó la explotación de la mano de obra conquistada sino también la colonización del imaginario, la devaluación de los conocimientos o culturas dominados y la instauración de una nueva episteme en Europa. Esta colonialidad del poder y del saber, que se instauró con la dominación de América, supuso cierta relación con la “naturaleza”. Se plasmó en cierta representación del “medio ambiente” o “entorno”; y cierta manera de intervenir concretamente en él.

Cuando nació la “ecología” esta relación existía desde hacía ya mucho tiempo. La palabra ecología brotó en una antigua metrópoli colonial. Fue un biólogo alemán quien la inventó en 1866. La ecología nació como una ciencia, una ciencia que se interesa por las relaciones de los seres vivos entre sí y con su entorno. A continuación, se politizó con la llegada de la llamada ecología política, que quería promover un nuevo modelo de desarrollo basado en una transformación radical de la relación entre la actividad humana y el medio ambiente. Como diría Walter Mignolo, semiótico argentino, quisimos cambiar la conversación pero no los términos: seguimos hablando de “desarrollo” y “medio ambiente”. No estamos en el mundo natural, este nos rodea. Los propios términos de la palabra remiten a un fenómeno histórico, a la separación naturaleza/cultura que analizó Philippe Descola (2004), una separación en la que la primera colonización, la de Abya Yala, desempeñó un papel crucial.

¿Es el concepto de ecología universal o local? ¿Son válidas para todos los pueblos del planeta las bases científicas que le son propias, la idea de “medio ambiente” que lo fundamenta? Estos pueblos involucrados, con una radicalidad poco frecuente en Occidente, en los conflictos que llamamos medioambientales?

En el marco de este estudio, utilizaremos los conceptos de colonialidad de la naturaleza y colonialidad del saber. Si la colonialidad de la naturaleza comienza con la Conquista de América y con el extractivismo (con la explotación de los recursos naturales tales como las minas y plantaciones de caña de azúcar), la colonialidad del saber es un proceso más complejo que se desarrolla durante la colonización y que se traduce en una inferiorización de los conocimientos autóctonos de los pueblos dominados, primero, en América, y luego en las colonias europeas de África y Asia.

EXTRACTIVISMO Y “MEDIO AMBIENTE” EN AMÉRICA LATINA HOY

En general, el extractivismo se define como la explotación masiva de los recursos de la naturaleza o de la biosfera sin retorno, proceso que, por tanto, contribuye masivamente a la crisis energética y al cambio climático. Para el uruguayo Gudynas (2011), que acuñó el neologismo, el extractivismo remite a actividades mineras, pero también a la explotación petrolera, a los monocultivos de exportación, a la pesca intensiva, y a una explotación industrial de la naturaleza vinculada con la globalización económica. Todas estas formas de extractivismo están presentes en América Latina, siendo la más desarrollada la minería a cielo abierto, que se encuentra en todos los países. Pero la agricultura intensiva (soja, maíz, palma aceitera), se ha desarrollado en Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia y Centroamérica. También es importante la ganadería intensiva, cuyas dramáticas consecuencias para la erosión de los suelos son de sobra conocidas, a lo que hay que añadir los frentes petrolíferos en constante expansión en México, Venezuela, Colombia y Brasil, o el frente del gas en Ecuador y Bolivia, o la intensa actividad que supone la construcción de mega represas para producir electricidad y hacer navegables enormes tramos de río (4.500 km de ríos interconectados en el centro del continente).

Todos estos frentes están avanzando. No se trata de iniciativas aisladas, sino de los diversos momentos de un proyecto. Llama la atención el que todos los gobiernos, desde hace casi dos décadas, promuevan el extractivismo y, más aún, lo consideren imprescindible. Los gobiernos conservadores y los gobiernos progresistas consideran que extractivismo es sinónimo de desarrollo, un desarrollo que no se puede criticar.

Raúl Zibechi (2016), periodista uruguayo, en un artículo muy detallado sobre la Amazonia deconstruyó la genealogía del extractivismo en el continente. Demostró que se trataba de un proyecto que se remonta a mucho tiempo atrás, a la época de la dictadura brasileña. En los años 70, nació la idea de promover una América del Sur “integrada”, en la que Brasil tendría un papel determinante. De hecho, es este un proyecto imperialista, a escala continental. Para Zibechi, más allá de la aparente dispersión de los diversos proyectos y realizaciones extractivistas en el continente, es importante identificar la lógica global que apoya en instituciones y organizaciones, siendo la IIRSA la más importante de todas. Es una lógica que sirve a los intereses de las multinacionales y de los Estados del primer mundo, y de un país latinoamericano, Brasil.

En la década de los 2000, el entonces presidente brasileño Cardoso, en una reunión con otros jefes de gobierno sudamericanos, sentó las bases del Proyecto de Integración Regional Sudamericana (IIRSA)

y definió el objetivo de “trabajar juntos”, liderando sin imponer, para “resolver nuestros múltiples problemas internos”. El proyecto aparecía como una manera de escapar a la dominación norteamericana, la cual se expresaba a través de las prerrogativas de organizaciones como el ALCA. Sin embargo, no era más que una reiteración de lo que ya se había propuesto en la década de los 90 cuando se estaba dando el giro neoliberal en el mundo.

La IIRSA es una organización en la que participan 12 países. Reúne periódicamente a los ministros de los países miembros y la financian instituciones financieras como el BNDES, el Banco Interamericano de Desarrollo. Funciona de forma muy flexible, con muy poco control, gracias a los delegados. Planifica proyectos para el desarrollo de infraestructuras de transporte y comunicación. Según algunos especialistas, estos proyectos constituyen la mayor reconfiguración del territorio que haya tenido lugar desde la invasión europea de 1492. Se trata de una reestructuración colosal del continente, llevada a cabo mediante la construcción frenética de carreteras, ferrocarriles, aeropuertos y túneles, el desarrollo de puertos fluviales gracias a gigantescas presas, y el tendido de redes de fibra óptica. El objetivo es optimizar el tránsito de las materias primas resultantes de la agricultura intensiva o de diversas formas de extractivismo (petróleo, minería y gas). Estas obras están planeadas en el marco de un modelo global: son diez los ejes de integración y desarrollo, llamados “corredores”, que concentran las inversiones para impulsar el comercio y crear cadenas productivas conectadas a los mercados mundiales. Tal y como lo señala Zibechi, este megaproyecto requiere algo más que romper las “barreras” físicas”. También requiere modificar las fronteras sociales: supone “armonizar” las legislaciones nacionales de los doce países implicados en la IIRSA, y ocupar los espacios físicos clave en que se encuentran las principales reservas de materias primas y biodiversidad. Eso a costa de los habitantes de estas zonas.

Maristella Svampa (2012) considera que el extractivismo descansa en cuatro pilares:

- El desarrollo de la industria extractiva, con productos poco renovables.
- El cambio de escala.
- La exportación.
- Una dinámica de ocupación de los territorios incompatible con el tipo de agricultura y ganadería que practican los que viven en ellos. Por ello, siempre conduce a una fragmentación

del territorio y al desplazamiento de las poblaciones de estos territorios.

En cierto modo, el extractivismo es un fenómeno que da cuenta de la intensificación de la colonialidad del poder. De hecho, si en los años 60 los países latinoamericanos pretendían salir de la dependencia y crear economías nacionales, hoy casi todos han renunciado a este proyecto. Su papel histórico como exportadores de materias primas, que comenzó con la Conquista, se ha reforzado de hecho. Tal y como escribe Alberto Acosta (2011):

El extractivismo ha sido una constante en la vida económica, social y política de muchos países del Sur. Así, con mayor o menor intensidad, todos los países latinoamericanos están sometidos a esta práctica. Esta dependencia de las metrópolis, a través de la extracción y exportación de materias primas, se ha mantenido prácticamente inalterada hasta nuestros días. Por lo tanto, más allá de algunas diferenciaciones más o menos importantes, la modalidad de acumulación extractivista parece estar en el centro de la propuesta productiva tanto de los gobiernos neoliberales como de los progresistas.

El precio por pagar se subestima, o es invisible, a pesar de que sea enorme. Lo pagan los que viven en las zonas afectadas y o trabajan en ellas, con condiciones de trabajo que recuerdan los peores momentos de la historia laboral en América Latina. También lo paga el “medio ambiente”, dado que estos proyectos extractivistas son una catástrofe desde el punto de vista medioambiental: las industrias mineras, al requerir excavaciones cada vez más profundas, obligan a remover las distintas capas de roca, lo cual ocasiona la fuga de sustancias tóxicas, gases o humos. Algunas formas de extracción requieren el uso de productos químicos muy peligrosos, como el arsénico o el mercurio, que envenenan el agua, la vuelven no apta para el consumo y acaban matando a la fauna y la flora. La agricultura y la ganadería intensivas agotan el suelo y suponen el uso intensivo de pesticidas y fertilizantes que provocan intoxicaciones o graves enfermedades pulmonares. Más globalmente, la gigantesca escala de los proyectos implica una alteración de los ecosistemas que los empobrece y a menudo acarrea desastres. Ejemplo de ello: las inundaciones dantescas debidas a la destrucción de los humedales que regulaban el caudal de los grandes ríos. Por todas las razones mencionadas, los habitantes de las zonas afectadas tienen que elegir entre renunciar a sus tierras o abandonarlas (bien porque se las quitarán por la fuerza, bien porque los efectos de las obras que se realizan en los alrededores provocarán tal contaminación o daños que quedarse equivaldría a morir).

Para evitar tales extremos, estos pueblos han emprendido encarnizadas luchas, a menudo denominadas “socioambientales”, por las que pagan un precio muy elevado. Antes de presentar este frente de luchas, demos un rodeo por la historia de la extracción en América Latina.

EXTRACTIVISMO Y COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA

A finales del siglo pasado, el continente entró en una nueva fase extractivista que tiene mucho que ver con la primera colonización moderna, durante la conquista de América. Al igual que nuestra época está experimentando una devastación ecológica sin precedentes, la conquista y colonización de América ocasionaron una catástrofe ecológica sin precedentes. Albert Crosby, en su libro *Ecological Imperialism*, relató este desastre. Su aspecto más conocido es la dramática disminución de la población de los dos continentes. La explotación de la mano de obra provocó el genocidio de los Taínos antillanos; luego, con los avances de la Conquista en América Central y del Sur, gran parte de las poblaciones vencidas, las de las costas y de los Andes, después de empleadas en las minas de oro y plata, murieron de agotamiento o de enfermedades relacionadas con los desplazamientos forzosos. Por último, el choque bacteriano vinculado al llamado “encuentro” tuvo consecuencias letales descomunales.

Eso se sabe, pero pocas veces se toman en cuenta las otras formas de extinción de la vida. Muchas especies vegetales desaparecieron, por varias razones: ya no se podían cultivar porque las poblaciones estaban diezgadas; ciertas plantas y ciertos modos de cultivo considerados diabólicos, fueron prohibidos por los conquistadores. Por otra parte, los españoles no solo trajeron plantas alimenticias a América. Muchas plantas invasivas, que viajaron clandestinamente en los barcos españoles, encontraron condiciones óptimas al llegar, y se desparramaron en el continente con el asentamiento europeo; a veces hicieron peligrar los ecosistemas americanos. La introducción de rebaños de ovejas y de vacas, que también se desarrollaron a un ritmo rápido dadas las condiciones favorables, tuvo consecuencias negativas para la biodiversidad: muchos rebaños volvieron al estado salvaje, y al pisotear la tierra la compactaron y contribuyeron en su empobrecimiento. Los desplazamientos de los rebaños obligaron a poner barreras para evitar que destruyeran los cultivos y alteraron así la relación tradicional con la tierra así como los modos de cultivo. Los planes urbanísticos, en las postrimerías del siglo XVI, que supusieron la desaparición de las aldeas tradicionales indígenas a favor de la construcción de “reducciones” nuevas, también perjudicaron los cultivos tradicionales y por consiguiente los suelos y los equilibrios ecológicos. Esta destrucción

masiva fue una de las formas de la colonialidad de la naturaleza. El extractivismo minero fue otra. La intensa actividad minera orientada a la búsqueda de oro alteró algunos ecosistemas, especialmente en las zonas andinas.

Si trazamos esta breve genealogía del extractivismo americano, es también porque desde el principio da cuenta del carácter letal de esta relación. El extractivismo destruye a la naturaleza y a los hombres. Amenaza la vida. La destrucción masiva de la naturaleza implica una explotación masiva de los hombres que puede llevarlos a la muerte. El trabajo de los indios taínos en las Indias Occidentales los llevo a la muerte en pocas décadas; los desplazamientos forzados y los ritmos de trabajo impuestos a los indios andinos y luego a los Africanos esclavizados acarrearón tasas de mortalidad muy altas.

Por lo general, las grandes fases extractivistas coincidieron con genocidios: en la Amazonia brasileña, peruana o colombiana, a finales del siglo XX y a principios del siglo XX, la explotación del caucho o *ciclo da borracha*, por poco provocaba la desaparición de los Huitotos y los Andokes del Pyutumayo. En América y en todos los lugares donde se dio la colonización capitalista, se observó y se sigue observando la combinación de la explotación de la naturaleza y del hombre.

Una condición necesaria para que la industria extractiva se desarrollara, tal como lo hizo en los últimos quince años, fue la mercantilización de la tierra. Héctor Alimonda, en su *Introducción a una Ecología Política Latinoamericana*, donde cuestiona la persistente colonialidad de la naturaleza americana, deconstruye las narrativas fundantes de su mercantilización. Retoma la crítica que ya había hecho Karl Polanyi en 1941 en *La gran transformación*, y estudia este “fundamentalismo del mercado construido sobre la doble ficción del carácter de mercancía de la tierra y del trabajo”. En el ensayo citado, el escritor húngaro analizó los dos presupuestos sin los cuales la modernidad no habría podido imponer un sistema de mercado en todo el planeta,

La función económica no es más que una de las numerosas funciones vitales de la tierra. Esta proporciona su estabilidad a la vida del hombre, es el lugar en el que habita, es una de las condiciones de su seguridad material, engloba el paisaje y las estaciones. Nosotros podríamos imaginarnos con dificultad a un hombre que viene al mundo sin brazos ni piernas, o, lo que es parecido, a un hombre que arrastra su vida sin tierra. Sin embargo, separar la tierra del hombre y organizar la sociedad con el fin de que satisfaga las exigencias de un mercado inmobiliario, ha constituido una parte vital de la concepción utópica de una economía de mercado.

Alimonda desarrolla la idea expuesta por Polanyi: la naturaleza, que hasta la fecha, estaba vinculada con la vida de la sociedad, fue

convertida en “tierra”. A causa de esta reducción se desarticularon equilibrios sociales constituidos durante siglos, que “les otorgaban sentido e identidad a los individuos y que estaban en el fundamento de los imaginarios sociales. Este proceso, que se fue dando en todo el mundo, ha afectado, y continúa afectando, a los pueblos indígenas latinoamericanos y está presente en la resistencia campesina en defensa de sus tierras, e inclusive en los movimientos que en todos los países, a lo largo de los Andes, se oponen a la gran minería. La defensa y el respeto por la Pachamama, postulado central de la propuesta andina del “buen vivir”, que recogen las recientes constituciones de Ecuador y de Bolivia, se vincula directamente con el intento de proteger y dejar fuera del mercado a la naturaleza (Alimonda, 2002, p. 8).

LUCHAS AMBIENTALES O LUCHAS POR EL TERRITORIO

En la presentación de este seminario aparece el término “justicia ambiental”.³ Cronológicamente, el concepto de “justicia medioambiental” no se utilizó por primera vez en el área de estudio de los conflictos medioambientales. Y a su vez, le precedió el concepto de “racismo medioambiental”, que surgió en 1982 cuando los activistas de los derechos civiles de Carolina del Norte se organizaron para impedir el vertido de 120 millones de libras de tierra contaminada con bifenilos-policloro (PCB) en el condado de Warren, poblado mayoritariamente por afroamericanos. Bien se ve la conexión entre la explotación/destrucción de la naturaleza y la explotación/destrucción de las personas, proceso articulado con el racismo.

La idea de justicia ambiental ayuda a entender lo que ocurre en América Latina, continente en el que los indígenas y los negros son los más implicados en los conflictos, ya que sus territorios suelen ser reducidos por el avance del imperio extractivista, siendo el caso más evidente el de la Amazonia.

3. “Con motivo del Festival de Crítica Cultural Estudiantil ‘Les Tropikantes’, se podrá asistir a una mesa redonda sobre Justicia Ambiental, que cerrará el programa científico de la jornada. La historia colonial y de la esclavitud se descarta con demasiada frecuencia del pensamiento occidental. Sus vínculos con la ecología también. Los ponentes vendrán a cuestionar un llamado ecologismo universal. Encarnan o defienden una ecología plural; reflexionan sobre sus dimensiones históricas, sociológicas, geográficas; incluyen víctimas racializadas y/o poblaciones militantes y barrios obreros; no se contentan con el ecologismo apolítico. Descolonizar la ecología es rechazar un pensamiento burgués de arriba, es asociar la defensa de la Tierra a la lucha contra las desigualdades e injusticias heredadas del período colonial en los países colonizados y colonizadores”. [https://www.facebook.com/events/607402643122733/?acontext=%7B%22event_action_history%22%3A\[%7B%22surface%22%3A%22page%22%7D\]%7D](https://www.facebook.com/events/607402643122733/?acontext=%7B%22event_action_history%22%3A[%7B%22surface%22%3A%22page%22%7D]%7D)

Las poblaciones más afectadas son las que no ven la tierra como un bien privado, lo cual nos remite a la cuestión de la mercantilización de la tierra, al carácter histórico e inacabado del proceso. Los indígenas y los afrodescendientes poseen la tierra de forma colectiva: los afrodescendientes colombianos, por ejemplo, tuvieron que luchar durante mucho tiempo antes de que la asamblea colombiana reconociera su propiedad colectiva de la tierra. Esta victoria se dio en los años 90, es decir, cuando se acentuó la presión de uno de los sectores extractivistas más potentes, la industria de la palma de aceite, que contaba con el apoyo del gobierno colombiano. El contexto de Colombia es muy parecido al de México, Argentina, Guatemala, Chile o Ecuador. Las poblaciones locales, defienden un territorio local, mientras las multinacionales, las industriales nacionales, y las más veces, los estados, promueven una agricultura de exportación rentable en un mundo global. La contradicción es extrema: por un lado, están los que luchan por la extensión de la frontera de los derechos, por otro, los que promueven la extensión de la frontera del desarrollo.

Estos conflictos dichos “sociales” y “medioambientales” tienen una peculiaridad: la mayoría de las veces los activistas no luchan para “proteger el medio ambiente” porque pertenecen a poblaciones que no distinguen el mundo social del mundo “natural”.

Lo que llama la atención en el extractivismo es que pone en marcha dos tipos de lógica: una lógica legal, que preside por ejemplo el plan faraónico de la IIRSA desde los años 2000. Esta IIRSA que lleva a cabo proyectos de desarrollo a gran escala y crea las infraestructuras que los hagan posibles. Es la suya una lógica de desarrollo a ultranza, pero dentro del marco de la ley. Estas estrategias combinan el marco legal, los estudios técnicos, el poder y las relaciones políticas, las redes de influencia. El empresariado extractivo también utiliza el lenguaje del “desarrollo”, del interés nacional, del interés general, y cuenta con el apoyo del Estado.

La otra lógica es subterránea: adopta la forma de acuerdos secretos y acaparamiento de tierras, supone violencia y corrupción. Es imposible entender la lógica del extractivismo si no se ve que implica necesariamente la usurpación de tierras, un fenómeno que ha asolado Abya Yala desde la Conquista. Existe una contradicción insuperable entre la sobriedad de la propiedad colectiva que suele ir a la par con una agricultura alimentaria, y la voracidad infinita de la agricultura industrial o la actividad minera. Más aún que el propio extractivismo, las infraestructuras que acabo de mencionar son tan enormes que requieren atravesar territorios ancestrales, los cuales dividen, contaminan y destruyen. El acaparamiento de tierras es un fenómeno sistemático. Y está ligado a la guerra: si tomamos el caso de Colombia, podemos

decir que la guerra entre las FARC y el gobierno, con sus millones de desplazados, ha producido un aumento considerable de los latifundios y liberado muchas tierras que fueron vendidas a las multinacionales extractivistas. En México, la expansión del narcotráfico tiene efectos similares.

No se trata de decir que todos los gobiernos estén de la mano de los paramilitares o de los narcotraficantes, aunque sea el caso en varios países. Se trata más bien de reparar en la instalación de lógicas que escapen a los gobiernos. Si tomamos el caso de Brasil, que desde 1964 nunca ha podido frenar la violencia, a la que da cabida para ganar dinero, el funcionamiento del sistema es claro: no es necesario que se dé un acuerdo entre las distintas partes, basta con que los diversos intereses se superpongan. Porque la consecuencia lógica del acaparamiento de tierras es la represión y la eliminación de quienes no lo aceptan. Los más afectados son los representantes de organizaciones indígenas y afrodescendientes. En Colombia, en 2018, fueron asesinados 94 líderes indígenas. En México y Chile, los activistas indígenas de las organizaciones ecologistas también se encuentran entre las poblaciones más afectadas por los asesinatos. Con esta represión no solo se elimina una oposición sino también una visión alternativa del territorio y la naturaleza.

TERRITORIOS DE DIFERENCIA

Para luchar contra la mercantilización de la tierra, necesitamos otros conceptos. El de territorio, por ejemplo, porque el territorio no es la tierra sino la Madre Tierra. Desde que escribió *Territorios de Diferencia* ([2006] 2008), Arturo Escobar se ha interesado por esta noción. Puede ser un punto de partida para pensar la descolonización de la ecología. En efecto, la idea de territorio nos lleva a abordar conjuntamente varias cuestiones: la de la progresión alucinante del extractivismo en continentes como África y América, la de sus víctimas, casi siempre poblaciones racializadas, afrodescendientes e indígenas, la de las luchas por la justicia medioambiental y la de la relación entre Occidente y los Otros, en la medida en que el extractivismo reproduce la vieja relación entre el centro y la periferia explotada.

¿Qué es un territorio?

Nuestra visión europea es la del Estado nación. El territorio es el espacio sobre el que existe el Estado. Se trata de una noción que remite a la cartografía, a la geografía, a la frontera, todas nociones o prácticas que deben mucho a la colonización. En Occidente, el territorio, como la nación de la que hablaba Benedict Anderson, es una comunidad

imaginada. La nación es impensable fuera de este fenómeno imaginario en el que los ciudadanos se apropian mentalmente de un territorio. Territorio que durante mucho tiempo la mayoría de ellos no conocieron porque vivían en una región de la que no salían. El territorio nacional no es el territorio vivido. Supone una operación imaginaria de carácter más bien religioso, que consiste en reconocerse dentro de una comunidad abstracta, que vive en una tierra con fronteras fijas, planteada como común pero que solo es común en la mente.

La visión del territorio desarrollada por los pueblos indígenas en su luchas es muy diferente. El territorio es el motor de las luchas que se iniciaron hace más de tres décadas en América Latina. El fenómeno cuenta del paso de conflictos urbanos a conflictos rurales. Es una noción que se forjó en la práctica. Creo que es este el punto principal: la noción de territorio no se pensó en una oficina ni en un aula, una agencia u organización especializada. Tomó forma en el contexto de las luchas, surgió al mismo tiempo que estas luchas, calificadas de “ambientales” por quienes no participaron en ellas. Escobar, en *Territorios de diferencia* y en *Sentirpensar con la tierra* (2014), suele referirse a los conflictos vividos por las poblaciones afrodescendientes del Pacífico colombiano y por los Nasa del Cauca. El territorio del que habla es un mundo vivido. Se refiere a nociones fundamentales: el lugar, la Madre Tierra, la vida. Escobar construye su reflexión a partir de un caso particular, el del Pacífico colombiano, pero otros antropólogos podrían hablarnos de la visión de los Collas argentinos, de los Zapatistas mexicanos, de los Mapuches chilenos o de los Shuares ecuatorianos. Todos estos pueblos se organizan en torno al territorio.

En Colombia, a mediados de los años 90, los indígenas y los activistas afrodescendientes desarrollaron conjuntamente una conceptualización del Pacífico como “territorio-región de grupos étnicos”. Esto se convirtió en el eje de las estrategias políticas y las políticas de conservación. El lugar sigue siendo una fuente importante de cultura e identidad, a pesar de la deslocalización imperante en la vida social. Encontramos aquí una crítica en acción a este desarraigo de la vida moderna/colonial esta vida “*hors sol*” que denuncia Malcolm Ferdinand en su libro *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen* (2019).

El territorio se organiza en torno a la lucha. Lucha por la recuperación de lo que fue robado (en caso de los indígenas) o por el reconocimiento de los mundos creados al margen del sistema esclavista (los palenques de los negros cimarrones). El territorio se organiza en torno al autoconsumo y la autoproducción en una superficie reducida. El hecho de que se trate de pequeños territorios lo constituye como una alternativa al hábitat colonial que supone la gran propiedad

territorial. El territorio nació en la lucha contra este hábitat, y fue así desde que se colonizó el continente. De modo que es erróneo pretender que los movimientos por el territorio están anclados en el pasado. Por el contrario, según el brasileño Carlos Porto Gonçalves, estas utopías realistas plantean una estrategia política de vanguardia. Son dramáticamente modernas.

Fue en la década de los 80 cuando se afirmó esta tendencia con el lema *No queremos tierra, queremos territorio*. Movimientos como el de los *seringueiros*, con Chico Mendes, nos permitieron entender esta consigna. Los *seringueiros* dicen, por ejemplo, que no hay bosque sin gente que lo habite. Replantan el problema medioambiental con su forma de revisar la noción de biodiversidad. Para ellos, la biodiversidad es la unión de un territorio y una cultura.

A diferencia del territorio nacional, el territorio-región, este territorio de diferencia, tal como lo llama Escobar, no tiene una forma fija, sus límites son porosos porque dependen de lo que se enacta cada día. El territorio-región también es una innovación jurídica y política excepcional en un universo cuyo marco es el Estado nación. Lo cierto es que el territorio, para realizarse como tal, necesita autonomía y, por tanto, con él emerge otra lógica jurídica política y regional. El territorio redefine el entorno para construir un mundo sostenible, las luchas se convierten en movimientos por la re-existencia. un término cuyo uso no es casual: los territorios, a través de sus miembros se definen como “renacientes”. Se trata por tanto de un planteamiento político que se arraiga en una crítica a la historia colonial, al hábitat colonial y que remite a una ontología particular.

ONTOLOGÍAS RELACIONALES

Descolonizar el concepto de ecología para producir una ecología otra, requiere salir de los marcos de lucha y de pensamiento dentro de los cuales se “enactó”, tal como lo dirían los biólogos Varela y Maturana; es necesario salir de la ontología dualista de la modernidad que Escobar se ha empeñado en desmontar desde que inició su crítica al desarrollo en los años 80. De hecho, esto le llevó a promover una antropología del desarrollo y a denunciar el dualismo civilización/barbarie, racionalidad/pensamiento mágico, desarrollo/tradición, progreso/arcaísmo, etc., que es la base de nuestra forma de pensar y actuar. Para Escobar, nuestra ontología descansa en cuatro pilares: la economía; la realidad; la ciencia; el individuo. Estos fundamentos explican nuestra incapacidad para afrontar el “desafío climático”, una metáfora en la que se plasma el mito prometeico del individuo y la empresa.

Escobar ha analizado este fundamento ontológico de la modernidad en varios textos. Para él, nuestra relación con estos fundamentos

puede describirse como una creencia. Son invenciones de la ontología moderna, creencias a las que no podemos renunciar porque son incuestionables.

La creencia en el individuo es la convicción de que existimos como entidades separadas y autónomas con derechos y libre albedrío. Sin embargo, esta creencia es local, ya que muchos grupos humanos no ven a las personas como individuos separados sino como entidades relacionales. Otros, los budistas, por ejemplo, consideran que el yo no es un principio de libertad sino de sufrimiento.

Otra estructura principal de nuestra ontología es nuestra relación con la “realidad”. Estamos convencidos de que un mundo externo preexiste a las relaciones a través de las cuales es. Esta creencia va en contra del hecho de que la vida es un flujo y que el mundo, aunque pueda parecer sólido, es el producto de actividades incesantes, variadas e interconectadas. Para Escobar, es necesario, por tanto, mostrar cómo se crea una determinada realidad, cómo resulta del abandono de ciertas opciones en favor de otras. Su comprensión requiere esta “sociología de las emergencias y las ausencias” de las que nos habla Boaventura de Sousa Santos (2010).

Otro pilar: la ciencia. La hegemonía del discurso científico es un lado de lo que los decoloniales llaman “colonialidad del saber”. Es el hecho de que el conocimiento premoderno fue devaluado y destruido. El ascenso de la ciencia, como el del mercado, no fue un proceso natural, dentro de una progresión implacable de la historia. La ciencia organizada es la religión del mundo moderno, escribe Escobar, ya que “no acepta el diálogo con otras formas de conocimiento”. Una de las consecuencias es que a veces la ciencia acaba siendo cómplice de los procesos de dominación mundial. La piratería científica de la biodiversidad, la imposición de semillas transgénicas a los países del Sur, dan cuenta de esta alianza entre las antiguas potencias coloniales y las biociencias.

En cuanto al cuarto pilar, la economía, importa criticarlo desde su genealogía. La economía surge surgió como una esfera de existencia separada, bajo la forma de mercado autorregulado. En *La gran transformación*, a partir del ejemplo de la Inglaterra de los cerramientos, Polanyi mostró que para que el mercado “apareciera” fue necesario recurrir a la violencia. La economía existe a través de prácticas que la promulgan, a través de narrativas que los estados y los medios de comunicación difunden a gran escala. El mercado no emergió espontáneamente. Rehúsar la naturalización del proceso quizá nos permita dejar de vernos como individuos condenados a actuar en mercados regulados por precios.

Hoy en día, la fuerza de los movimientos latinoamericanos dichos “ambientalistas” radica en que se basan en una ontología que no es dualista sino relacional. En *Sentirpensar con la tierra* y en *Autonomía y diseño*, Escobar (2017) describe ontologías relacionales, las de los Afrodescendientes del Pacífico, las de los Nasa colombianos, o las que se organizan en torno al *ayllu*, el cual no solo es un modo de propiedad de la tierra y de organización social sino también una cosmovisión. El punto común entre estas ontologías es que todas presuponen la práctica de la comunalidad y la autonomía. El vínculo entre territorio, autonomía y comunalidad es una constante en las últimas obras de Escobar, que apela claramente a una lógica distinta a la del Estado.

Los Nasa sí pueden basarse en su historia, pero nosotros, Occidentales, por haber cortado el cordón con nuestro pasado, ya no podemos volvernos hacia una tradición. ¿Qué solución tenemos? Pues, ahí es donde entra en cuenta la idea del diseño.

El diseño es el modo como le damos forma al mundo: el diseño es mucho más que el diseño de objetos, que apareció con la fase industrial del capitalismo, diseña nuestro mundo tanto como nos diseña a nosotros. No se puede pensar la civilización capitalista sin el diseño. Este es, en última instancia, la interfaz visible concreta en la que se expresa nuestra ontología. Este diseño, como lo dijeron la mayoría de los grandes diseñadores actuales, es mortífero por insostenible. Para Fry (2008), el diseño del siglo XX ha sido un instrumento de destrucción masiva. Así pues, el mundo del diseño está dividido entre el de los que colaboran con el sistema y el de los que lo critican (o sea el movimiento del diseño social, o lo que Escobar llama diseño ontológico). Cambiar de mundo es cambiar de ontología, y cambiar de ontología requiere un diseño ontológico. Cambiar nuestro mundo, no será un proceso mental sino otra forma de entrar en contacto con él.

CONCLUSIÓN

En el contexto de creciente atomización impuesta por la pandemia mundial, la idea de relacionalidad parece ser tanto más deseable como la más amenazada. Pero la propia amenaza a la que nos enfrentamos puede obligarnos a reconsiderar una partición naturaleza/cultura que los movimientos del Sur ya están cuestionando; se niegan a distinguir entre demandas políticas, ecológicas y culturales. La descolonización de la ecología pasará por esto.

Según un inmunólogo que escribió un artículo sobre la pandemia y nuestra condición de seres humanos, debemos llevar a cabo una revolución, para pasar del *enlightment*, al *enlivenment*, a la vida. Esta vida por la que luchan los movimientos afrodescendientes e indígenas. Este término *enlivenment*, el inmunólogo lo tomó prestado de Andreas

Weber, un filósofo y biólogo. Este parte de la idea de que somos seres encarnados, un enfoque que encaja con el de Varela y Maturana. Como tales, somos las partes animadas de un mundo vivo. En *Matter and Desire. An Erotic Ecology* (Weber, 2017), el autor describe los ecosistemas como “procesos de amor”. Explica que un organismo, para existir, necesita de otros organismos, tanto para reproducirse como para encontrar alimento o refugio. El filósofo destaca esta característica de interdependencia en los ecosistemas, la noción de *enlivenment* nos remite a la vida, no a este bios en el centro de la gestión global de la pandemia. La descolonización de la ecología implicará también la descolonización del imaginario de esta naturaleza de la que formamos parte.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2011). Extractivismo y neo-extractivismo. Dos caras de la misma maldición. https://www.ecoportal.net/temas-especiales/mineria/extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion/
- Alimonda, Héctor (2002). Introducción: política, utopía, naturaleza. En Héctor Alimonda, (Comp.), *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/ecologia/ecologia.html>
- Crosby, Albert W. (2015). *Ecological Imperialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Epistemologias do Sul*. San Pablo: Editora Cortez.
- Descola, Philippe (2004). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Escobar, Arturo (2008). *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentirpensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio, y diferencia*. Medellín: Ed. Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Escobar, Arturo. (2017). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ferdinand, Malcolm (2019). *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. París. Le Seuil.
- Fry, Tony (2008). *Design futuring: sustainability, ethics and new practice*. Berg Publishers.

- Gudynas, Eduardo (2011). Développement, droits de la Nature et Buen Vivir: l'expérience équatorienne. *Mouvements*, 4(68), 15-37. <https://www.cairn-int.info/revue-mouvements-2011-4-page-15.htm>
- Polanyi, Karl (2007 [1941]). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Buenos Aires: Quipu editorial.
- Svampa, Maristella (noviembre de 2012). Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO), 13(32), 15-38. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>
- Weber, Andreas (2017). *Matter of desire, an erotic ecology*. Chelsea: Green Publishing.
- Zibechi, Raúl (2016). Interconexión sin integración: 15 años de IIRSA. *Centro de Derechos Económicos y Sociales*. <https://cdes.org.ec/web/>

Capítulo 7

ECOFEMINISMOS Y BUEN VIVIR

Estrategias de mujeres rurales y originarias ante la pandemia en Argentina*

Karina Bidaseca, Michelly Aragão Guimarães Costa,
Laura García Corredor, Maura Brighenti,
Agustina Molina y Lucia Nuñez Lodwick

La filósofa y física nuclear de la India, Vandana Shiva (1995), realiza una crítica al desarrollo técnico occidental que ha colonizado el mundo entero. Afirma que lo que recibe el nombre de desarrollo es un proceso de mal desarrollo, debido a que es fuente de violencias contra la mujer y la naturaleza en todo el mundo. Para la autora el “mal desarrollo” tiene sus raíces en los postulados patriarcales de homogeneidad, dominación y centralización que constituyen el fundamento de los modelos de pensamiento y estrategias de desarrollo dominantes.

Estamos atravesando una de las más complejas pandemias a nivel mundial, el COVID-19 conocido como coronavirus ha sido declarado como tal por la Organización Mundial de la Salud (OMS) el 11 de marzo de 2020.¹ La emergencia derivada del COVID-19 provocó impactos específicos sobre las poblaciones más vulneradas entre las que se hallan las mujeres afrodescendientes, trans/travestis, rurales,

* Este texto fue presentado en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2020). Constituye una versión ampliada del estudio publicado en la serie de *Boletines de CLACSO* #6 *Por una poética erótica de la Relación*, “Sin feminismo no hay agroecología” (septiembre de 2021), del GT Epistemologías del Sur. <https://www.clacso.org/boletin-6-poetica-erotica-de-la-relacion/>

1. En consecuencia, el 19 de marzo, el Gobierno Nacional en Argentina estableció por Decreto 297/2020 el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO).

campesinas, originarias, migrantes, de la economía popular y solidaria, de barrios populares; profundizando significativamente las desigualdades socioeconómicas, sanitarias, ambientales, de género y étnico-raciales que preexisten a la pandemia en los territorios de América Latina y Caribe; incrementando las violencias de género, los feminicidios y conflictos territoriales.

Las mujeres cis-trans, rurales, campesinas, originarias y afrodescendientes son las más afectadas por el ecocidio, el cambio climático y la destrucción de la naturaleza; como del aumento de enfermedades relacionadas con la degradación medioambiental, el uso indiscriminado de productos químicos, la falta de agua potable y la imposibilidad de acceder a los alimentos no contaminados. Como protagonistas activxs en la preservación de la naturaleza, han desarrollado acciones para garantizar la vida digna de los pueblos. Los movimientos de mujeres rurales, campesinas y originarias han defendido que el control sobre los recursos naturales, el impacto del cambio climático sobre los territorios, la división sexual desigual del trabajo, el racismo, las violencias y feminicidios sean temas principales en las agendas dentro de sus organizaciones y comunidades como condición para superar una vida de opresión y desigualdades.

Se construyen como colectivos políticos, creadorxs de nuevos conocimientos y concretamente adoptan estrategias de acción reconocidas en el campo de los ecofeminismos, para avanzar en las luchas ambientales desde una perspectiva feminista situada, que reconozca las desigualdades históricas y estructurales de las mujeres cis-trans de América Latina y Caribe, así como la intersección de las múltiples discriminaciones de clase, sexo/género, etnia/raza, diversidad corporal, diversidad sexual, religiosidad, etcétera.

En este tiempo de pandemia, de sociedades patriarcales que invisibilizan las prácticas de resistencia femeninas, nos interrogamos: ¿Qué ocurre con las mujeres cis-trans de las comunidades rurales, campesinas, originarias, quienes son lideresas en la defensa por el medio ambiente buscando reducir el impacto de los megaproyectos y el cambio climático en sus territorios?

Cuando lxs actores políticos y económicos transnacionales que impulsan los proyectos extractivistas no consiguen desarticular el tejido social de las comunidades, emplean como últimos recursos: la intimidación, el encarcelamiento, la violencia, la amenaza a líderes y defensoras/es de las resistencias. El asesinato selectivo de luchadoras y luchadores socioambientales es un recurso del Estado y de las empresas transnacionales para fragmentar la conciencia social localizada que se construye con la práctica de los pueblos en sus propios territorios (Delgado, 2016).

Frente a esta política de Estado neoliberal para favorecer al capital transnacional, no solo surge la necesidad de visibilizar la situación por la que atraviesan las comunidades en resistencia y, en este caso, específicamente el papel que desempeñan las mujeres cis-trans, rurales, originarias y afro, sino que es indispensable analizar la conflictividad socioambiental generada.

Dentro de este sistema capitalista que domina las relaciones sociales, económicas y políticas que se apropian de las riquezas naturales y económicas de poblaciones enteras, surgen las resistencias de los pueblos en defensa de la vida, de la tierra, de la cultura y, en algunas ocasiones, de la supervivencia de la especie humana (Toledo, 2015). En contextos de crisis económica e institucional en los últimos años en América Latina y Caribe, la problemática de la emergencia climática y las guerras difusas en los territorios en temas de centralidad agraria, agrícola, alimentaria, energética, ambiental y de identidad, generan nuevas formas de exclusión e inclusión selectiva que afectan directamente la vida de las mujeres. Pese a dicho contexto, muchas mujeres cis-trans continúan transformando su realidad local produciendo nuevas dinámicas y alternativas, procesos colaborativos formales e informales como mecanismo para enfrentar los desafíos planteados.

En Febrero de 2020 el Movimiento de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Argentina organizó el Campamento Climático “Los Pueblos contra el Terricidio” en la provincia de Chubut, siendo una experiencia fundamental en el marco de acciones a estas problemáticas. El término “Terricidio” acuñado por la Weychafe Moira Millán, en representación de su pueblo, plantea que los Estados naciones y la corporocracia han cometido crímenes que asesinan a la Tierra. Instalando una lógica perversa y sistemática de dominación de los territorios. El campamento se llevó a cabo dos meses después de la reunión de la COP25 –Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático– en Madrid. Si por un lado la COP25, una vez más, no presentó resultados concretos y trajo a la luz el interés de las grandes corporaciones por el mercado de las reducciones de gases de efecto invernadero, en lugar de plantear alternativas estructurales a los proyectos extractivistas; por otro, la actividad coordinada por las mujeres originarias demostró que la salida a la “crisis civilizatoria” pasa por reconocer la naturaleza como condición de existencia (Dourado, 2020).

Los sentidos de los pueblos originarios sobre tierra y territorio son también heterogéneos, coincidimos con el planteamiento del antropólogo Arturo Escobar cuando menciona que el territorio, desde la perspectiva de los pueblos originarios y afrodescendientes, muestra una ‘ontología relacional’, al expresar que “los mundos biofísicos, humanos y supranaturales no se consideran como entidades separadas,

sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos” (Escobar, 2012). Cuando se habla de la defensa del territorio se incluyen y se piensan una serie de entidades no humanas y de fuerzas de la naturaleza con quienes los pueblos entablan relaciones de reciprocidad, intercambio y comunicación.

Rescatando la metáfora del cuerpo-territorio de las mujeres originarias feministas comunitarias de Abya Yala (Paredes, 2015; Cabnal, 2010), se podría reconstruir una historia del cuerpo mediante la descripción de las diferentes formas que el capitalismo enviste sobre ellos. Por otro lado, podemos experimentar el cuerpo como un campo de resistencia, del cuerpo y sus poderes –el poder de actuar, de transformarse a sí mismo y al mundo– y del cuerpo como el límite natural a la explotación. Para Federici (2016) el cuerpo es como un “límite natural”, la estructura de las necesidades y deseos creados en nosotrxs no solo por nuestras decisiones conscientes o prácticas colectivas, sino por millones de años de evolución material: la necesidad del sol, del cielo azul y del verde de los árboles, de oler los bosques y océanos, la necesidad de tocar, oler, dormir, hacer el amor. Lo que no siempre hemos visto es lo que esta separación de la tierra y la naturaleza ha significado para nuestros cuerpos, lo cual nos ha empobrecido y despojado de los poderes que las poblaciones originarias le atribuían a los mismos.

Para Bina Agarwal (1991), el lazo que ciertas mujeres sienten con la Naturaleza tiene su origen en sus responsabilidades de género en la economía familiar. Piensan holísticamente y en términos de interacción y prioridad comunitaria por la realidad material en la que se hallan. No son las características afectivas o cognitivas propias de su sexo sino su interacción con el medio ambiente (cuidado del huerto, recogida de leña) lo que favorece su conciencia ecológica. La sensibilidad o falta de sensibilidad ecologista generada dependen de la división sexual del trabajo y de la distribución del poder y de la propiedad según las divisiones de clase, género, raza, etcétera.

Val Plumwood (1993) ha insistido en el carácter histórico, construido, de la racionalidad dominadora masculina. La superación de los dualismos jerarquizados Naturaleza/Cultura, Mujer/Hombre, Cuerpo/Mente, Afectividad/Racionalidad, Materia/Espíritu exige un análisis deconstructivo. El mismo término medio ambiente expresa ese reduccionismo por el que la Naturaleza aparece como simple escenario en el que los humanos realizan sus proezas.

Los aportes de dos pensamientos críticos sobre feminismo y ecologismo nos ofrecen la oportunidad de enfrentarnos no solo a la dominación de las mujeres en la sociedad patriarcal sino también a una ideología y una estructura de dominación de la Naturaleza ligada al

paradigma patriarcal del varón amo y guerrero. Superar el sexismo, el androcentrismo, el racismo y el antropocentrismo (debemos respetar a las demás criaturas vivas, no solo al ser humano) es fundamental para que podamos “hacer-con-convertir-con, componer-con-la tierra” (Latour, 2013).

La actividad humana ha alterado 75% de la superficie terrestre, estos disturbios en los ecosistemas –de forma directa o indirecta– son la causa de la propagación de muchas enfermedades transmisibles y no transmisibles. Según la Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES), 100 millones de hectáreas en los trópicos fueron transformadas para la expansión agrícola entre los años 1980 y 2000. La agricultura industrial es la principal causa de deforestación en América Latina y según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura llega al 70% (FAO, 2016).

Este modelo extractivista, constituido a partir de rasgos coloniales y empapados del mito modernizador, es responsable de serios e irreversibles daños ambientales, del aumento de las desigualdades sociales, del racismo ambiental y del hambre, de la supresión de saberes y culturas y de la pérdida de la soberanía alimentaria de los pueblos. Producir como no existentes otras realidades posibles, es decir, hacerlas parecer descalificadas, invisibles, desacreditadas, subalternas, es su mayor artificio para garantizar su hegemonía.

Como nos enseña Donna Haraway, necesitamos historias (y teorías) que sean lo suficientemente grandes como para recoger las complejidades y mantener los bordes abiertos y codiciosos por conexiones nuevas sorprendentes. Una forma de vivir y morir bien. Unir fuerzas para reconstituir los refugios, hacer posible una recuperación y recomposición tecnológica biológico-cultural-política parcial y robusta, que debe incluir el duelo por pérdidas irreversibles. Ya hay tantas pérdidas y habrá muchas más. El florecimiento generativo renovado no puede surgir de mitos de la inmortalidad o la imposibilidad de convertirse-con lxs muertes y lxs extintxs. El borde de la extinción no es solo una metáfora. El colapso del sistema no es un thriller, es solo preguntar a unx refugiado de cualquier especie.

Dada la urgencia de comprender esta realidad surge el estudio “El impacto del COVID-19 en la vida de las mujeres afrodescendientes, originarias, campesinas, migrantes, trans/travestis, disidencias, trabajadoras de cooperativas, de la economía solidaria y de barrios populares”. El estudio se realizó durante la primera ola de COVID-19, por demanda de organizaciones feministas y agroecológicas, movimientos sociales y universidades de Argentina y Brasil, con el fin de comprender ¿cómo las mujeres cis y trans han sido impactadas por la

pandemia y las medidas de aislamiento obligatorio; cuáles han sido las dificultades enfrentadas y sus experiencias de organización comunitaria, y cómo el impacto de la pandemia contribuyó a reorganizar sus vidas y sus territorios?

Para ello el estudio tuvo como objetivos específicos: (i) analizar el impacto del COVID-19 en la vida de las mujeres afrodescendientes, trans/travestis, rurales, originarias, migrantes, de la economía popular, específicamente los condicionantes sobre la situación laboral, trabajo doméstico y cuidados, acceso a la producción de alimentos y violencias de género; (ii) analizar cómo el contexto del COVID-19 y aislamiento social ha impactado y reorganizado la vida de las mujeres en sus distintos ámbitos y territorios; (iii) identificar las estrategias y acciones comunitarias que las mujeres afrodescendientes, trans/travestis, rurales, originarias, migrantes, de la economía popular han desarrollado frente a las desigualdades agudizadas por el COVID-19.

En este contexto, si bien el estudio tuvo un carácter exploratorio, contribuyó a mapear los efectos de la pandemia y de las medidas de aislamiento obligatorio, en la producción de alimentos, condiciones laborales, del trabajo doméstico y trabajos de cuidados; así como el aumento del miedo y de la percepción de inseguridad. Así como el aumento en la violencia de género, institucional, social, racial y territorial en contra de las comunidades originarias y de la agricultura familiar. A su vez el diagnóstico remarca la necesidad y la urgencia de políticas públicas orientadas a enfrentar dichas problemáticas y desigualdades. Replantear la importancia del cuidado del medioambiente, repensar en propuestas de formas de vida y producción más saludables y sustentables.

Los relatos que nos llegaron de las mujeres originarias en sus comunidades son significativos en relación con el vínculo que perciben entre la problemática ambiental y el COVID-19, por ejemplo una mujer originaria del Chaco nos relató:

Las comunidades originarias al principio decían que no nos iba a afectar el virus, porque es traído de afuera hasta que hubo un caso. Hubo muchos casos muy relevantes. En el barrio toba de Resistencia hubo 120 contagios, 11 víctimas fatales ayer falleció el cacique del coro wichí, un coro con 46 años de vida, muy triste porque no lo pudimos despedir como hacemos nosotros, no pudimos hacerle ceremonia. Ojalá que todo esto nos pueda traer algún aprendizaje, a cuidar más a la vida, que nos enseñe. Que cuidemos como sociedad más el medio ambiente, que los gobiernos se hagan cargo de dejar de destruir todo. En el impenetrable está habiendo mucha deforestación en la zona de Sáenz Peña, Resistencia no se cuenta con las herramientas suficientes. Hay 6 camas de terapia intensiva y solo

dos respiradores. Nosotros estamos muy cuidadosos pero tenemos mucho miedo también. (Mujer originaria, Chaco)

La emergencia derivada del COVID-19 ha tenido impactos específicos y ha profundizado significativamente las desigualdades socioeconómicas, sanitarias, ambientales; violencias de género, étnico-raciales y los conflictos territoriales preexistentes a la pandemia. Sin embargo ha evidenciado también la energía vital de las organizaciones de mujeres y la potencia del Buen Vivir de los tejidos comunitarios en la defensa de la vida digna de sus territorios.

Como advierten los testimonios compartidos por las mujeres rurales y originarias encuestadas, necesitamos tomar muy en serio el horizonte del buen vivir. Sin embargo: “No puede haber buen vivir sin justicia”, grita el Movimiento de las Mujeres Originarias por el Buen Vivir en su caminata hacia Buenos Aires donde llegaron el 22 de mayo, en plena recrudescencia de la pandemia. La urgencia ya no puede esperar y las instituciones públicas tienen el deber de escuchar las voces de quienes viven en los territorios.

ESCUCHAR A LAS MUJERES RURALES Y ORIGINARIAS EN MEDIO DE LA PANDEMIA

El estudio fue desarrollado en Argentina durante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en el período comprendido entre el 20 de mayo y el 8 de junio de 2020. Abarcó 139 encuestas a mujeres rurales e originarias distribuidas en varias provincias: Salta (16,5%), Buenos Aires (10,1%), Santiago del Estero (8,6%), Chubut (7,9%), Chaco (6,5%) y Ciudad Autónoma de Buenos Aires (5,8%). El 26% de las respuestas se concentró en las zonas de mayor contagio del virus (AMBA; Chaco; Córdoba).

Además de sumar la variable sobre la ubicación geográfica de las mujeres, nos interesaba reconocer tanto la autopercepción de género como la autoidentificación étnica y racial. Con respecto a la identidad de género, el 97% de la muestra se autopercebe como mujeres, el 0,7% trans/travestis y el 1,4% como “otres”. La autoidentificación étnico-racial comprendió el 52,5% de mujeres originarias, el 37,4% de blancas, el 7,2% de otras, el 2,2% de mestizas y el 0,7% de afrodescendientes. Las mujeres originarias pertenecen a los pueblos Mapuche, Wichí, Qom, Diaguita y Toba.

Es importante resaltar que el 39,6% de las mujeres encuestadas es responsable del cuidado de alguien perteneciente al grupo de población en riesgo, o bien está al cargo de adultos/as mayores dependientes. Según la percepción del 73,4% el trabajo doméstico y de cuidados aumentó durante la cuarentena. Con respecto a otros trabajos, las

mujeres manifestaron estar vinculadas en prevalencia a actividades agrícolas (44,7%), entre las cuales: producción de alimentos (31,7%), comercialización (7,2%), apicultura (3,6%) y procesamiento (2,2%). Un porcentaje significativo son docentes (20,1%) y un 16,5% artesanas o empleadas. El 23,7% desarrolla otras actividades.

El estudio mostró los efectos dramáticos de la pandemia en el ámbito del trabajo agrícola, ya que casi la mitad de las mujeres encuestadas (46,8%) dejó de producir, y un 15,8% solo produce para consumo familiar. Del 37,4% de mujeres que sí están produciendo, el 74% están comercializando en su comunidad, y el 22% en ferias. Con relación al acceso de alimentos, el 48,9% dijo conocer alguna familia que está con dificultades, mientras que el 26,6% ha empeorado su alimentación.

Además del trabajo y la alimentación, dos de los principales problemas que emergieron en el estudio, son el servicio al agua potable –que complica de manera notable la prevención de la pandemia– y el acceso a internet, con graves consecuencias para la posibilidad de participar en distintos programas sociales y en el acceso a la educación de los hijos.

La violencia, en múltiples formas, emerge de manera preocupante en el estudio. Muchas mujeres que se dedican a la agricultura familiar resaltaron que los problemas específicos que las afectan se vinculan con los conflictos territoriales y la tenencia precaria de la tierra. Las mujeres originarias señalan un incremento de la violencia institucional y, particularmente, policial. Con respecto a la violencia de género, un 18% de las mujeres declaró haber sufrido violencia, de las cuales 2,2% realizaron la denuncia, el 12,9% declaró no haberla hecho, mientras que el 2,9% no se sintió cómoda para responder a dicha pregunta. Es importante señalar que el 81,3% percibe un aumento importante de la violencia de género. Es un dato alarmante porque, independientemente que haya o no un aumento real de los casos, evidencia una percepción de miedo entre las mujeres encuestadas.

Finalmente el estudio también evidenció la importancia de los tejidos comunitarios para enfrentar un contexto tan complejo y desfavorable. El 48,9% de las mujeres rurales y originarias manifestó que en su comunidad existe algún tipo de iniciativa comunitaria que involucra redes de solidaridad para enfrentar los efectos del COVID-19, como el reparto de bolsones de alimentos, barbijos y remedios caseros. Entre estas mujeres que participan en colectivos comunitarios u organizaciones, un 25,9% son voluntarias y el 18% referentes comunitarias.

“NO PUEDE HABER BUEN VIVIR SIN JUSTICIA”

Desde este punto de vista es muy llamativa la complejidad que emerge en los relatos testimoniales que nos acercaron las mujeres rurales y

originarias por medio de entrevistas y preguntas abiertas de la encuesta en relación con la multiplicación de la violencia. Leemos algunos de ellos:

No sufrí violencia de parte de mi pareja, pero si fui hostigada por la policía y el poder político local por razones políticas, por denunciar el feminicidio de una nena de tres años en mi localidad. (Mujer indígena, Río Negro)

Una hermana Wichí fue violada por cinco hombres, uno de ellos era policía. (Mujer wichí, Chaco)

La gente acató las reglas del aislamiento, más por miedo a la policía que al virus. (Mujer mapuche, campesina, Santiago del Estero)

Acá en los barrios hay muchos controles policiales. Muchas personas fueron detenidas en la provincia de Chubut injustamente. (Mujer indígena, Chubut)

Lejos de minimizar sus efectos, la violencia institucional marcada en los relatos de vida, los conflictos territoriales y de tenencia precaria se intensificaron en el contexto de aislamiento obligatorio, complejizando el entramado y el circuito de las violencias sobre los cuerpos femeninos y racializados. Así como puso en evidencia las distintas formas de violencias de género que las mujeres originarias y niñas estuvieron expuestas en este contexto de pandemia.

Las medidas del ASPO tomadas por el Gobierno Nacional a causa de la pandemia pusieron de manifiesto situaciones de vulnerabilidad vividas históricamente por las comunidades originarias. Desde comienzos de 2020, y previo a la propagación del virus en Argentina, fallecieron siete niños de la comunidad Wichí del norte del país; a causa de desnutrición. Las condiciones precarias en las que viven algunos pueblos originarios ponen en evidencia las desigualdades socioeconómicas estructurales. La escasez de agua potable y red de cloacas, la imposibilidad de acceder a servicios de salud públicos, sumado al desfinanciamiento al Instituto Nacional de Asuntos Originarios (INAI) entre el periodo (2015-2019), manifestaron condiciones alarmantes, y actualmente agravadas por las medidas de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO).

Desde el comienzo de la cuarentena han sucedido infinidad de amedrentamientos hacia los pueblos originarios: avanzadas ilegales sobre sus territorios por parte de empresarios, abusos policiales y violaciones sexuales a mujeres y niñas. En el mes de mayo de 2020, la violación a una mujer Wichí en el Impenetrable, devino en un encadenamiento de encubrimientos ligados a los abusos de poder, a la discriminación racial y a la complicidad machista. Desde la secretaría de Derechos Humanos y Géneros de Chaco, pidieron imputar y detener

a un médico y dos policías quienes falsificaron los testimonios de la víctima. La Secretaría de Derechos Humanos y Géneros señaló:

Debe evaluarse la múltiple discriminación y revictimización contra C.E.N., al ser mujer, con derechos históricamente vulnerados e indígena perteneciente a la etnia wichí; mientras que el perpetrador del delito es un varón criollo [...]. Por lo tanto hay una clara desigualdad de posibilidad de escucha, al pertenecer la primera a dos grupos vulnerados y rechazados históricamente: ser mujer e indígena. (*Chaco día por día*, 18 de mayo de 2020)

Por otro lado, la noche del sábado 30 de mayo de 2020, agentes de la policía de Chaco irrumpieron violentamente en la casa de una familia Qom, en el barrio Banderas Argentinas, en Fontana. Atacaron y torturaron a todos los integrantes de la familia y abusaron sexualmente de una adolescente de 16 años.

Como consecuencia de los sistemáticos abusos policiales hacia los pueblos originarios, el Ministerio de Seguridad de la Nación, a cargo de la Dra. en Antropología Sabina Frederic, el pasado 26 de junio de 2020, firmó un convenio de cooperación con el Instituto Nacional de Asuntos Originarios (INAI), que tiene como objetivo principal brindar capacitaciones en materia de derecho indígena para el personal de las Fuerzas de Seguridad. En el mismo sentido, desde el Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación, se designó a Verónica Huilipán, referente de la Confederación Mapuche de Neuquén (CMN), como coordinadora del área de Abordaje de Violencias por Razones de Género contra Integrantes de Pueblos Originarios (Decisión Administrativa N° 279/20).

Tal como señalan las antropólogas Soledad Pérez Otazú y Emilia Sotelo (2020):

Los crímenes sexuales en un contexto de represión como el que ejerce la policía chaqueña son actos-en-sociedad porque intentan en su alegoría emitir un mensaje de control soberano, que reconfiguran y resignifican el fantasma de la conquista colonial [...]. Las inscripciones de etnicidad operan junto con las de género, de clase y en este caso también de edad, como marcadores en las estructuras coloniales que reproducen desigualdades e injusticias, algo más que la pandemia puso en evidencia.

El “fantasma de la conquista colonial” se reactualiza una y otra vez en cada abuso, violación, asesinato, expulsión de originarios y campesinos de las tierras y en cada persecución policial hacia las comunidades más aisladas. En febrero de 2020, poco antes de que la pandemia comenzara a cambiar la escena mundial, el “Movimiento de Mujeres Originarias por el Buen Vivir” se reunió en un campamento climático en el Lof Pillan Mahuiza Puelmapu, en Chubut con una consigna

urgente: “Pueblos contra el Terricidio”. Un año después comenzaron una caminata desde los límites sur y norte de Argentina hacia Buenos Aires, donde llegaron el 22 de mayo del 2021.

Como explica Moira Millán, referente del Movimiento, el terricidio es “el exterminio sistemático de todas las formas de vida, que atañen tanto al ecosistema tangible y perceptible que nos circunda como las personas, las plantas y los animales, como a aspectos inmateriales, sean culturales, lingüísticos o sagrados” (*El Manifiesto*, 2021). Por eso, el terricidio es una figura de síntesis que reactualiza permanentemente la violencia colonial

Terricidio es genocidio porque hubo y hay una pulsión de exterminio sistemático hacia los pueblos originarias de parte del Estado nación, pulsión concentrada en sus fuerzas represoras, para no abundar. Terricidio es ecocidio porque se destruyen y contaminan indiscriminadamente territorios enteros –el bosque, el monte, la selva, los humedales, devastados enteramente, de manera irreversible; destrucciones perpetradas por empresas que van invadiendo y violando los territorios con las formas expansivas de una economía de la muerte. Terricidio es epistemicidio porque con la colonización se han eliminado las formas de entender, conocer y concebir la vida de parte de los pueblos originarias [...]. Terricidio es feminicidio por el asesinato sistemático de los cuerpos-territorios femeninos, resultado de relaciones sociales propias de la crueldad y de la apropiación privada (Manifiesto por el Buen Vivir 2021).

En su mayoría, las mujeres rurales y originarias son productoras de alimentos para las ciudades. Sin embargo, sus trabajos han sido históricamente invisibilizados. El contexto pandémico nos advierte que garantizar la infraestructura de producción y comercialización, así como mejorar la alimentación a partir de la perspectiva agroecológica se torna cada vez más urgente.

La defensa de los recursos naturales (semillas, agua y territorio) emergen como condiciones fundamentales para asegurar la soberanía y la seguridad alimentaria, enfrentando un modelo extractivista y patriarcal cada vez más devastador y abriendo el horizonte del Buen Vivir. Son las mujeres que muchas veces protagonizan estas luchas, para preservar la naturaleza, el tejido comunitario y la espiritualidad de sus pueblos.

De esta manera, nos indagamos ¿Quién cuida a la cuidadora? ¿Qué obstáculos conlleva en términos de cuestiones de trabajo, producción agroecológica, violencias de género e institucional, organización social y participación política? ¿Cómo reconocer y visibilizar las estrategias de las mujeres en sus territorios a partir de acciones y movilizaciones

para mantener sus lazos de organización comunitaria y el “buen vivir” sin esencializar y politizar los trabajos de cuidado?

Quedan abiertos interrogantes, que son fundamentales para poder analizar las nuevas dinámicas en el mundo con el advenio de la pandemia en Argentina desde una perspectiva feminista interseccional. Tal como, analizar el rol del Estado y el poder de agencia de los diferentes actores en el ámbito de la implementación de las políticas públicas con perspectiva de género, antirracista, interseccional e intercultural y agroecológica hacia las feminidades más vulnerabilizadas tanto en el campo como en las ciudades.

¿Cómo sanamos de la pandemia? Si la pandemia está profundizando las desigualdades históricas que tienen su origen en el capitalismo, si la multiplicación de catástrofes naturales nos está mostrando que el extractivismo ya no da más, no nos queda otro camino que escuchar la voz de esas mujeres que desde hace años y desde hace siglos resisten, resignificando sus vidas, sus formas de habitar y producir en la tierra. Por tanto, no puede haber sanación, ¡sin reparación y sin justicia!

BIBLIOGRAFÍA

- Agarwal, Bina (1991). *Engendering the environment debate: Lessons from the Indian Subcontinent*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Bidaseca, Karina; Aragão, Guimarães; Costa, Michelly; Brighenti, Maura y Ruggero, Santiago (2020). *Diagnóstico de la situación de las mujeres rurales y urbanas, y disidencias en el contexto de COVID-19*. Buenos Aires: CONICET / MINCyT / MMGyD. [Asistentes de investigación: Laura García Corredor; Lucía Nuñez Lodwick; Karina Violeta Moura; Lucía Wappner; Agustina Molina; Javier Núñez Iglesias; Leticia Virosta]. https://www.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/resumen_ejecutivo_mujeres_y_covid_-_mincyt-conicet_-_mingen.pdf
- Bidaseca, Karina; Aragão, Guimarães y Costa, Michelly (2020). Ecofeminismos y la lucha por la vida en la era colonial. En *Danzando bajo el hain: cuidados, cuerpos y territorios afectados por la pandemia*. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Chaco día por día (18 de mayo de 2020). Violación de una joven wichi en El Impenetrable: piden imputar y detener a un médico y dos policías. <https://www.chacodiapordia.com/2020/05/18/violacion-de-una-joven-wichi-en-el-impenetrable-piden-imputar-y-detener-a-un-medico-y-dos-policias/>

- Delgado, Gian Carlo (2016). Berta Cáceres: su muerte y la necesaria defensa de Gustavo Castro. *La Jornada de Oriente*.
- Dourado, Vanessa (2020). Terricidio: mujeres originarias luchando por justicia y construyendo sueños colectivos. *Revista Amazonas*.
- Escobar, Arturo (2012). *Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo*. *Revista Walekeru*, 2, p. 7.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños. [Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza].
- Food and Agriculture Organization [FAO] (2016). *Agricultura comercial generó casi el 70% de la deforestación en América Latina*. https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/7664/Frontiers_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=yhttp://www.fao.org/americas/noticias/ver/es/c/425614/
- Haraway, Donna J. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6(1), 159-165.
- Il Manifesto* (13 de mayo de 2021). Stop al terricidio. <https://ilmanifesto.it/stop-al-terricidio/>
- Latour, Bruno (18-28 de febrero de 2013). Facing Gaïa: Six lectures on the political theology of nature. *Gifford Lectures*, Edimburgo.
- Manifiesto por el Buen Vivir (2021). <https://www.kedistan.net/2021/04/28/moira-millan-manifiesto-buen-vivir/>
- Paredes, Julieta (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Revista de Estudios Bolivianos*, 21, pp. 100-115.
- Pérez Otazú, Soledad y Sotelo, Emilia (2020). Córdoba Capital. Ser mujer y ser indígena. <http://museoantropologia.unc.edu.ar/2020/06/06/ser-mujer-y-ser-indigena/>
- Plumwood, Val (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Londres/ Nueva York: Routledge.
- Shiva, Vandana (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Hora y Hora.
- Toledo, Víctor. M. (2015). *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*. México: Grijalbo

Capítulo 8

MULHER(ES) E A AGROECOLOGIA

A diversidade falada, mas ainda escondida

Vivian Delfino Motta

A DISPUTA DO CONCEITO DE AGROECOLOGIA

Ainda hoje, ouvimos em vários lugares os conceitos de agroecologia concebidos por pesquisadores homens, brancos e heterossexuais, muitas vezes nascidos na América Latina, mas com sua base de princípios teóricos construídos a partir das referências centradas no Norte Global. A Associação Brasileira de Agroecologia, entidade em que atuo a exatos 5 anos, é um espaço importante para a construção do conhecimento agroecológico no Brasil e que apresenta o seguinte conceito de agroecologia:

(...) define-se a Agroecologia como ciência, movimento político e prática social, portadora de um enfoque científico, teórico, prático e metodológico que articula diferentes áreas do conhecimento de forma transdisciplinar e sistêmica, orientada a desenvolver sistemas agroalimentares sustentáveis em todas as suas dimensões. (ABA Agroecologia, 2015)

Por mais que esse conceito seja amplamente repetido, quase como um mantra automático quando nos perguntam o que é agroecologia, uma análise mais aprofundada nos mostra o quanto está dissociado da luta que as mulheres vêm construindo no campo da agroecologia e especial (e contraditoriamente) dentro da própria ABA. A Agroecologia, apresentada como prática, ciência e movimento não visibiliza as

pessoas que a constroem, focaliza o eixo científico como ponto central desse processo sem se relacionar fortemente com as transformações econômicas, políticas, sociais, ambientais, culturais, afetiva que a agroecologia preconiza. É certo que serei criticada em minha análise e sei que irão me dizer: Mas a ABA por ser uma associação que tem a ciência como base, precisa centralizar o espaço do enfoque científico! Devolvo a pergunta ao problematizar: Não seria a ciência um dos braços da agroecologia que leva ao cerne principal que é a construção de um novo projeto de relações que tem a vida na centralidade? É interessante ter um conceito de agroecologia que desloque a vida para um lugar não muito visualizado e coloque o enfoque científico como um dos pontos centrais do processo?

No mesmo ano de 2015, durante o 4º Congresso Nacional do Movimento Sem Terra, realizado em Brasília, o MST divulgava o seu conceito de agroecologia:

Agroecologia é uma forma de melhorar as relações entre mulheres, homens, jovens e idosos. Agroecologia deve ser uma aliança entre a cidade e o campo, e deve fazer parte dos movimentos sociais por mudanças estruturais contra o racismo e para eliminar a violência contra as mulheres. Junto com a soberania alimentar, a Agroecologia é parte da nova sociedade que queremos construir. Não há co-existência entre o agronegócio e a Agroecologia. Esta é uma luta entre dois modelos diferentes e o agronegócio tem sido favorecido até agora. (MST, 2015)

É notável a diferença da abrangência ao visibilizar no conceito de agroecologia seu compromisso com um outro projeto de sociedade, que articule homens e mulheres, a eliminação da violência e a vida como central. Apesar de meus esforços, não consegui nomear as pessoas que construíram esse conceito, mas posso apontar que essa definição já demonstra a atuação das mulheres na complexificação da pergunta: o que é agroecologia?

Em 2018 o Movimento das Mulheres Camponesas materializa parcialmente a complexificação que as mulheres estavam (e ainda estão) produzindo no campo da agroecologia e elaboram um novo outro conceito, envolvendo a ótica das mulheres, a centralidade da vida e as pautas de lutas feministas:

Para nós no MMC, a Agroecologia é um modo de vida que respeita as tradições de cultivo, de forma de criar os animais, os cuidados com o solo, com a água, ou seja, pensa a vida no campo a partir de uma relação de cuidado com a natureza, buscando entender e respeitá-la. Mas tem aspectos da cultura camponesa que devem ser transformados, o MACHISMO existe na nossa cultura e precisa ser enfrentado e superado, essa também é uma tarefa da Agroecologia, pois sem respeito e valorização do trabalho de

homens e mulheres não tem como existir uma relação de integração com a natureza de forma agroecológica, por isso dizemos: Sem Feminismo não há Agroecologia. (MMC, 2018)

Hoje temos fortes indicadores do que queremos da agroecologia, aqui no Brasil nossos lemas: “Sem feminismo não há agroecologia”, “Sem racismo não tem agroecologia”, “e tem LGBTQ fobia não tem Agroecologia”, indica que vencer as desigualdades e opressões sociais impostas pelo sistema capitalista é para o movimento agroecológico, especialmente para as mulheres, fato crucial para existir agroecologia. Visibilizando processos violentos que antes eram normalizados também dentro do campo agroecológico, as mulheres vem complexificando o entendimento do que é agroecologia e deslocando autores que antes eram considerados centrais para um momento histórico já ultrapassado. O feminismo foi o caminho estratégico escolhido pelas mulheres da agroecologia para materializar o discurso, as ações, as transformações e na disputa por um entendimento muito mais amplo e complexo do que é a agroecologia. Frente a essa transformação, fica a pergunta: Que feminismo serve para a agroecologia? Que mulheres são invisibilizadas por esse feminismo sem “S”?

De forma bem recente, nós mulheres brancas, negras, indígenas, camponesas, quilombolas, mulheres das águas e das florestas, dos fundos de pastos, dos mares, dos mangues, estamos nos arriscando a propor novos conceitos de agroecologia. E para algumas de nós, pautando que não existe um único conceito de agroecologia, entendo que a agroecologia só existe na pluralidade: são Agroecologias!

Não posso me eximir do esforço coletivo, decolonial e feminista. Irei me arriscar, na tentativa de construir um conceito e colaborar com a reflexão que minhas companheiras vêm encampando, para mim:

Agroecologia é um sistema, formado por outros sistemas que possuem entre si uma relação interseccional. Cultura, justiça, religião, ciência, política, economia, meio ambiente, relações sociais (inserindo as afetividades), são alguns dos sistemas que compõem a agroecologia, em um processo sistêmico, não harmônico, hierárquico e conflituoso. A grande utopia da agroecologia é a busca da harmonia e da não hierarquização em todas as intersecções que a compõem. Tais desarmonias são ocasionadas pela permanência das opressões e desigualdades (raça, classe, gênero, orientação sexual, geracional, territorial, dentre outras) perpetuando a violência dentro do espaço agroecológico. A inserção de princípios como o Bem Viver, Antirracismo, Feminismos, reparação e ressignificação histórica, luta contra a LGBTfobia são estratégias contra hegemônicas, decoloniais que buscam a plena harmonia e desmontam os processos de opressões e violência de concentração de poder. É só a partir de tais caminhos que a

utopia agroecologia se materializará como realidade cotidiana na vida de todas, todos e todes. (Motta, Vivian. 2021)

Para a elaboração desse texto, busquei viabilizar uma problemática que considero importante e recorrente nos debates acadêmicos envolvendo as mulheres pesquisadoras do campo agroecológicos: os conceitos clássicos de agroecologia estão descolados das perspectivas trazidas pelos sujeitos e sujeitas que sofrem as opressões estruturantes do capitalismo. Sendo um processo ainda em construção, podemos complexificar o entendimento do que é agroecologia descolonizando sua base. Conectei esse anseio por novos conceitos de agroecologia com minhas reflexões, constatando que a diversidade de conceito virá quando aceitarmos a diversidade de mulheres no processo de construção da agroecologia. Para centralizar a importância da desconstrução do “mito da mulher universal” busquei dialogar com as reflexões de autoras que operam interseccionalmente as categorias de gênero e raça no campo da agroecologia como Carine dos Santos², que localizam os feminismos na história e realidade latino-americana e caribenha como Ochy Curiel, Maria Lugones, além das feministas e mulheristas negras como Patrícia Hill Collins e Alice Walker que apontam a Interseccionalidade como princípio fundamental de análise, articulando essas opressões e visibilizando as especificidades das “mulheres de cor”, em especial das mulheres negras.

REFLEXÕES E CONCLUSÕES

MULHER COM “S” EM UM FEMINISMO SEM “S”: O MITO DA MULHER UNIVERSAL E O COMO NOS INVISIBILIZA

Sei que será muito difícil para quem ler essas palavras imaginar que por trás delas está uma mulher negra acadêmica. Essa dificuldade é resultado de um processo de constituição de uma imagem ideal do que se refere à categoria mulher. A famosa frase de Simone de Beauvoir “Não se nasce mulher: torna-se mulher” tem como fundamento central uma ideia preconizada pelo feminismo europeu do que é ser mulher. Tais processos, quando construídos pelas feministas brancas não tiveram um olhar sobre as mulheres não brancas, com histórico colonialista e escravocrata, residentes no sul global e pertencentes

2. Carine Santo, é doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade do Rio Grande do Norte e grande e apoiou fortemente boa parte das reflexões que explico nesse resumo. Em breve, disponibilizará sua tese sobre o papel das mulheres negras na construção da agroecologia.

a categorias que a igreja, a política e a ciência determinaram como sub-humanizada.

Maria Lugones, ao refletir e preconizar o feminismo decolonial tem a grande “sacada” de propor a reflexão a partir do Sistema Colonial de Gênero:

Proponho o sistema moderno colonial de gênero como uma lente através da qual aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e de lógica categorial. Quero enfatizar que a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade. (Lugones, 2014)

A partir dessa proposição Lugones, começa a visibilizar que as negras sequestradas de África, assim como as indígenas não eram e ainda não são consideradas mulheres.

Foram categorizadas pelo racionalismo científico, pela igreja, pelo sistema jurídico e pelo sistema escravocrata como fêmeas, coladas a utilidade da reprodução e produção de novos corpos para serem escravizados. Tais corpos, tais seres não brancos, até hoje ainda são tratados como sub-humanos, e então, a fala de Simone Beauvoir e seu feminismo não nos envolve. Ochy Curiel proclama sua palestra intitulada “Feminismo Decolonial: Prácticas Políticas Transformadoras”, realizada na Universidade de Granada, Espanha, em novembro de 2016, que a mulher branca luta por igualdade e equidade, melhores condições de trabalho, maior acesso a direitos, divisão justa do trabalho. Enquanto a luta das mulheres negras e indígenas na América Latina tem como cerne o direito à vida e ao reconhecimento de que somos pessoas, somos mulheres.

Em seu texto “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” (2007), a mesma autora aponta outro foco de crítica ao feminismo eurocêntrico: o conceito de patriarcado. Que supõe acesso e manutenção do poder através de processos operados pelos princípios antropocêntricos que utilizam de opressões e violências para dominar o fazer, o sentir e os corpos das mulheres. Esse patriarcado está diretamente ligado a uma categoria de “homem” também construída socialmente. Os homens que possuem os privilégios e o poder ofertado pelo sistema patriarcal são brancos, originários do Norte Global, ricos, e nesse ponto as mulheres indígenas dizem que os homens das suas etnias não estão e nunca estiveram vinculados a esse patriarcado. Tal comparação também serve para os homens negros sequestrados de África e para seu descendentes que ainda vivem marginalizado do acesso ao poder. Sendo assim o sistema colonial de gênero

também opera sobre eles: homens negros e indígenas ainda não são considerados homens, ainda são machos.

Sendo assim o feminismo eurocêntrico (vulgarmente chamado de feminismo branco) produz um conceito de sistema patriarcal que é cruelmente aplicado aos homens não brancos, mas que em uma análise mais cuidadosa evidencia o conflito. Ao mesmo tempo, podemos dizer que homens negros e indígenas também foram colonizados e que operaram estruturas de opressão e violência contra as mulheres. Tal problemática exige uma análise de feminismos centrados nas realidades não brancas, construídos com base na vivência, sentimentos, olhares e dores das mulheres negras e indígenas. Será que as opressões que nos atingem não são advindas de mais de uma forma de patriarcado? É preciso repensar tais processos e para mim, só com a diversidade de feminismos que esses processos podem ser pensados. Ao anular a existência das diversas “miradas feministas” invisibilizamos tais processos, aqui apenas aponte questionamentos e que certamente para analisá-las precisarei recorrer a potente e feliz diversidade de feminismos: feminismo decolonial, feminismo indígena, feminismo negro, feminismo interseccional, feminismo camponês e popular, feminismo comunitário.

DIVERSIDADE É UMA POTÊNCIA E NÃO DIVISÃO: SEM FEMINISMOS NÃO HÁ AGROECOLOGIAS

O campo agroecológico é um espaço aberto para a construção de novas bases estruturantes. Nesse campo, os feminismos podem se consolidar como pilares de sustentação de novos sistemas de relações, permitindo uma vida plena para todas as mulheres. Mas, para isso precisamos olhar a diversidade como uma potência e não como diferença que divide a luta. Em 2017, tive a oportunidade de participar de um curso sobre filosofia feminista ofertado pela Dra. Ivone Gebara na Faculdade FAFIRE em Recife-PE. Ao ser questionada sobre a atuação do feminismo negro, sua colocação foi que tal processo contribuiu para a divisão do feminismo e não para o fortalecimento da luta das mulheres negras, por mais absurdo que pareça atualmente a agroecologia reproduz a mesma afirmação. Como dizer que o feminismo negro não fortaleceu a luta das mulheres negras? Ou que o feminismo indígena não propicia um protagonismo para as mulheres dos povos originários? Como não dar importância às temáticas abordadas pelo feminismo camponês, popular, comunitário? Se tais processos não forem diversos, se tais processos forem reduzidos a um ponto focal, como as mulheres invisibilizadas poderão assumir o protagonismo na luta feminista?

Alice Waker, apresentada a mim por Patricia Hill Collins, descreve o posicionamento central das mulheres negras na construção de

novos princípios de organização social: “Walker sugere que a história concreta das mulheres negras promove uma visão de mundo ‘mulherista’, acessível principalmente, e talvez exclusivamente, às mulheres negras” (Walker, 1983). Quando a visão de cada vivência é valorizada e entendida como uma riqueza que permite a construção de estratégias diversas para o enfrentamento das opressões, a pluralidade de ser mulher torna-se um processo essencial.

Entendo que a inserção do feminismo seja algo recente a agroecologia e como todo processo precisa ser analisado, dialogado, e (re) dialogado, mas creio que tais diálogos só serão decoloniais se garantirem a escuta profunda e o protagonismo das mulheres não brancas nestes espaços. Já escrevi em outros textos e volto a escrever, é função do projeto agroecológico recontar uma outra história que oferte aos povos negros e indígenas da América Latina e Caribe uma reparação. Isso só virá com a valorização das reflexões advindas dessa vivência única e ao mesmo tempo diversa. Finalizo esse texto, com um questionamento, construído com muito afeto e carinho e dirigido as feministas lidas como brancas e que atuam no campo agroecológico: Por que é tão complicado colocar um “S” no feminismo?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Associação Brasileira de Agroecologia (2015). *Estatuto da Associação Brasileira de Agroecologia-ABA*. Disponível em: <https://aba-agroecologia.org.br/wp-content/uploads/2013/06/estatuto-ABA-2015.pdf>. Acesso em: 02/05/2021.
- Collins, P. H. (2017). O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. *Cadernos Pagu*, 51. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>. Acesso em: 01/05/2021.
- Curiel, O. (2016). Conferência “Feminismo Decolonial. Práticas Políticas Transformadoras”, Espanha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B0vLLIncsg0>. Acesso em: 01/05/2021.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935-952, set./dez.
- MMC (2018). *Cartilha Feminismo Camponês e Popular*. Disponível em: http://www.mmcbrazil.com.br/site/materiais/download/Cartilha_feminismo_campones_popular-2018.pdf. Acesso em: 28/05/2020.
- Walker, A. (1983). *In Search of Our Mothers' Gardens*. Nova York: Harcourt, Brace Jovanovich.

III. AFROFEMINISMOS EN AMÉRICA LATINA

"I never saw my mother, to know her as such more than four five times in my life; and each of these times was very short in duration, and at night. She was hired by Mr, Stewart, who lived about twelve miles from my house. She made her journeys to see me in the night, traveling the whole distance on foot, after the performance of her day's work, she was a field hand, and a whipping is the penalty of not being in the field at sunrise... I do not recollect of ever seeing my mother by the light of day. She was with me at night. She would lie down with me and get me to sleep, but long before I waked she was gone".

(quoted by bell hooks, 1990)

[Nunca vi a mi madre, conocerla era como verla cuatro o cinco veces en mi vida; y cada una de esas veces duró muy poco. Fue a la noche. El Sr. Stewart la había contratado. Él vivía aproximadamente a doce millas de mi casa. Ella viajaba para verme a la noche, viajando a pie, luego de haber trabajado todo el día. Ella era mano de obra en el campo y el latigazo era el castigo por no estar en el campo al amanecer... No recuerdo haber visto a mi madre nunca a la luz del día. Ella solo estaba conmigo a la noche. Se acostaba a mi lado y me hacía dormir, pero mucho antes de que me despertara, ya se había marchado].

(citado por bell hooks, 1990; traducción nuestra)

Capítulo 9

PENSADORAS NEGRAS E OUTRAS TRADUÇÕES PARA INTELECTUALIDADE*

Claudia Miranda

Alguns episódios ocorridos no Brasil, como o *impeachment* de Dilma Rousseff (31 de agosto de 2016) e, o assassinato de Marielle Franco (14 de março de 2018), indicam aspectos das tramas do patriarcado em plena ebulição. Soma-se, a esse fenômeno, o racismo sistêmico e a violência de Estado que reforçam práticas subalternizantes além da violação de direitos de subgrupos em desvantagem socioeconômica. Os golpes sofridos, por mulheres negras podem ser identificados nos dados recentes sobre os tipos de desvantagem que marcam seu cotidiano. Quando se analisa a desigualdade de renda, um dos resultados é que 705 mil homens brancos (que estão entre os 1% dos mais ricos) possuem mais riqueza acumulada do que todas as mulheres negras (26% da população). Em outros termos, são 32,7 milhões de pessoas afetadas por um fenômeno alarmante, que se cruza com a manutenção de privilégios (Bottega *et al.*, 2021). Importa, nesse debate, compreender a posição multifacética que ocupam as mulheres, nos movimentos sociais.

Entre os anos de 2020 e 2021, as organizações negras se mobilizaram para enfrentar ondas de negacionismo e de fascismo alinhadas

* Conferência dada nas III Jornadas de Feminismo Poscolonial (2014), Buenos Aires.

com o que Achille Mbembe define como “necropoder”. A “Coalizão Negra por Direitos”¹, um fórum permanente – que reúne organizações e núcleos de referência, em todo o território nacional –, se movimentou reivindicando o comprometimento de gestores públicos bem como a implementação de políticas de proteção, para as populações mais vulneráveis. Na linha de frente, vimos mulheres denunciando violações de toda ordem e, ao mesmo tempo, reinventando ações coletivas visando garantir o mínimo, no cotidiano de ausências múltiplas. Contabilizou-se mais de 600 mil mortos sendo a população negra a mais afetada. No dia 24 de junho (2021) a diretora executiva da Anistia Internacional (Brasil) e coordenadora do movimento Alerta, Jurema Werneck, participou da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI da Covid-19) apresentando o levantamento “Mortes evitáveis por Covid-19”, juntamente com o epidemiologista Pedro Hallal (UFPel). Na introdução do documento está a seguinte avaliação:

Com a evolução da pandemia ficaram evidentes as lacunas na oferta de leitos e ventiladores e, ainda que menos divulgada, a carência de profissionais de saúde especializados. Mais de um ano e três meses depois do registro do primeiro caso de Covid-19 no país, as falhas no enfrentamento da pandemia não foram revistas ou corrigidas enquanto seguimos com escassez de vacinas. Ao invés de recomendações para a ampliação de medidas de proteção populacional e individual, conforme preconizado pela comunidade científica e agências internacionais, prevaleceram ataques à ciência e às experiências históricas de enfrentamento de epidemias. (Werneck, *et al.*, 2021, p. 4)

Cerca de 32 milhões de mulheres negras estão envolvidas direta ou indiretamente com a violência diária, promovida pelo Estado, em um contexto definido pela invisibilidade de sua pertença multifacética. Racismo institucional, violência de gênero e, genocídio da juventude negra são destaques nas pautas que mobilizam as diferentes agrupações de lideranças negras.

As proposições de Gayatri Chakravorty Spivak¹ (2010; 2002; 1989), pensadora indiana (Calcutá, 1942) que se destaca no âmbito dos estudos subalternos e pós-coloniais, nos inspirou a pensar a *performance* de intelectuais negras em diferentes contextos. Não obstante, o tema da discriminação seguida de violência, contra as mulheres pretas e pardas² no Brasil, emergiu como um dispositivo para problematizarmos nuances de um *locus* que nos levasse a entender aspectos fundantes sobre a subserviência atribuída ao *Outro feminino* – um modo

1. Ver em: <https://coalizaonegapordireitos.org.br/>.

de fixação dos diferentes grupos humanos vitimados pelo processo colonial/patriarcal.

Foi possível observar um ponto de inflexão onde as intelectuais afro-brasileiras – as pretas e pardas –, atuaram de modo decisivo para a conformação de um *ethos* revolucionário. Envolvermos, nesse estudo, o segmento (de mulheres) pertencente a estratos que não conseguem denunciar a sua condição de autora e de leitora de sua própria história e inserção, por não alcançar maior penetração sociopolítica. A análise de Spivak (2010) sobre as especificidades da subalternização sofrida (por mulheres) emerge como a chave analítica nesse trabalho.

Em *Can the Subaltern Speak* (1989), se apropria de um estudo de caso para mapear a condição das indianas e desenvolve sua tese mais proeminente: a subalterna não pode falar. Consideramos ser, esse, o aspecto que inspira nosso argumento sobre o papel de pensadoras negras ativistas a partir de sua experiência como partícipe de coletivos atuantes em espaços tais como as organizações do MN, as associações de mulheres negras (Movimento de Mulheres Negras) ou, ainda, a partir de sua inserção no campo da pesquisa acadêmica.

A cultura de *imolação das viúvas*² na Índia e os processos simbólicos acionados para garantir sua desumanização, são aspectos definidores do quadro teórico esboçado no texto de referência da autora indiana. Caberia recuperar o seguinte aporte sobre os efeitos desse tipo de subalternização:

A questão não é a da participação feminina na insurgência ou nas regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois, em ambos os casos, há “evidência”. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade. (Spivak, 2010, pp. 66-67)

Nesse trabalho, o esforço é de interpretarmos o sentido dado para “intelectuais negras como intelectuais insurgentes no âmbito do ativismo e em outros contextos da Diáspora Africana. Spivak sugere que nos constituamos – nesse caso, o segmento formado por intelectuais negras –, como cúmplices daquelas que precisam subverter o *status quo* e a ordem existente, por ser, esse, um grupo subalterno que não

2. Os rituais definidos como sati (ou *satee*), na Índia, implicavam um ato de desumanização de mulheres que se convertiam em “viúvas” e, consequentemente, deveriam atirar-se à fogueira da chamada pira crematória daqueles homens com quem estiveram casadas. Desde 1829 o país decidiu banir esses atos que ocorriam sobretudo no meio rural.

desfruta do acesso às esferas nas quais se permite a participação. Ou seja: “falar e ser ouvido”. Ao destacar a experiência da intelectual indiana acentua o quão difícil foi enfrentar os arranjos coloniais – aspecto bem delineado em sua produção teórica e nos demais trabalhos desenvolvidos por pensadoras de seu país. Um traço significativo aparece quando dá ênfase ao fato de que no espaço definido como ocidente, o *belo* é ser branco, o *bom* é estar identificado com o “conquistador”, já que o europeu tornou-se o modelo de ser humano. No caso específico do “sujeito subalterno feminino”, parte do pressuposto de que não há qualquer forma de agenciamento, não há como falar. Sob essa orientação, vimos que o deslocamento de intelectuais originárias de países periféricos tais como Brasil e Índia, constitui-se em um modo de insurgência pela ausência da dimensão dialógica que agrega sua agência.

Trata-se de um projeto que visa o compromisso com a emancipação do grupo de origem, mas, que oferece uma oportunidade de localização dos diferentes tipos de *Outros* produzidos na violência colonial/patriarcal. Pode ser também, uma tática a ser adotada pelo segmento que desfruta, em certo sentido, de espaços onde suas narrativas têm penetrado minimamente, ainda que por frestas transformadas em atalhos potenciais. Ao agregarmos esse pressuposto, reconhecemos a importância dos estudos de Sueli Carneiro (2011, 2005, 2002, 2018), feminista negra de grande projeção nacional e internacional. Como intelectual ativista, situa a luta do MN a partir de uma crítica radical. Para ela “não esgotamos as possibilidades políticas, por exemplo, aberta pela experiência extraordinária do Quilombo dos Palmares ou até mesmo da Frente Negra Brasileira (FNB)” (Carneiro, 2002, p. 214). Ao problematizar as insuficiências que afetam a intervenção política do MN acrescenta a seguinte ideia.

Nunca fizemos um exercício efetivo de avaliar a potencialidade política do *Quilombismo* de Abdias do Nascimento. Esquecemos as lutas de liberação dos países africanos, não nos inspiramos nas teses de Kwame N’Krumah, de Amílcar Cabral, de Agostinho Neto, de Patrick Lumumba. Perdemos a perspectiva expressa na tradição pan-africanista.

Por outro lado, e a partir dessas formas de “encarnação/desencarnação epistêmica”, é possível localizarmos alguns atalhos por onde as intelectuais afro-brasileiras forçaram sua passagem. Evidenciam-se alguns achados políticos e ideológicos que emergiram da intervenção fílmica realizada por Beatriz Nascimento (1942-1995) e que resultou no documentário “Ori”, de 1989. A obra está atravessada pela vivência da própria autora e revela etapas decisivas do MN bem como suas interfaces com outros movimentos em marcha na Diáspora Africana,

como é caso, por exemplo, do Pan-africanismo. Do mesmo modo, ganha relevo, o valor atribuído, pelo próprio MN, ao livro *Tornar-se Negro* (1983) de Neusa Santos Souza (1948-2008). Desse modo, o pensamento social negro pôde desfrutar de um mapeamento sobre as formas de reinvenção identitária, sobre a percepção das Negritudes⁶ e das dinâmicas adotadas para esse propósito afirmativo. A autora se volta para um estudo onde sua formação como psicanalista refina os dados apreendidos. Ao mesmo tempo em que figurou como partícipe de processos engendrados nas lutas antirracistas, Souza enfatizou as agruras que marcam o fenômeno de “tornar-se negro/a” no âmbito das instituições que promoveram alguns dos princípios fundamentais da agenda Político-ideológica, como foi o caso do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras³ (IPCN), entre tanas outras organizações negras. E nesse sentido, é possível dizer que a Negritude é fruto da estigmatização sofrida pelos pretos e pardos e, “se os negros foram outrora estigmatizados e ganharam um *status* inferior ao dos brancos, então se torna necessário não negar a Negritude e não aspirar a ser branco, mas aceitar e celebrar, dar-lhe a dignidade do status poético e metafísico” (SAID, 2003, p. 181).

Podemos supor que Souza (1983) acertou nos modos de tradução das identidades em pleno processo de fortalecimento do MN como sujeito coletivo além de reunir um conjunto de histórias de vida que fazem parte da memória de uma saga que se deu em distintos momentos do enfrentamento à violência colonial/patriarcal, no Brasil. Vimos, em todos esses modos de tornar-se negro/a, a marca da insurgência de sujeitos coletivos constituídos pelo compromisso ético-político das intelectuais afro-brasileiras. Caberia ressaltarmos e promovermos o trabalho intelectual produzido no contexto das lutas antirracistas mesmo antes das rupturas realizadas em períodos mais recentes, e que Carneiro (2011, 2005; 2002) analisou com riqueza argumentativa para entender as urgências do *enegrecimento do feminismo*.

Por outra parte, o que se observa acerca da conformação de novas associações criadas à sombra do legado deixado pelo MN e, portanto, pela intervenção dessas intelectuais, é uma plataforma discursiva que revela a defesa dos direitos da população negra, na sua totalidade. Ou seja: são intelectuais que participaram efetivamente do encaminhamento de um conjunto de propostas que fundamentaram as políticas de ações afirmativas, as políticas para um maior acesso à educação,

3. Criado no ano de 1976, o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras passou a ser uma das referências para os coletivos formados naquela década. Sua conformação, no Rio de Janeiro, fez parte do fortalecimento do poder político do movimento negro na sua totalidade.

de reconhecimento dos direitos quilombolas, entre tantas outras conquistas relacionadas com a mobilidade das populações negras. Vimos, em suas obras, argumentos que influenciaram as pautas defendidas no interior das associações e que permanecem como parte da agenda reivindicatória de coletivos tais como a Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) e os Núcleos de Estudos Afro-brasileiros (NEABs) – espaços consolidados e de promoção de pesquisas e de intercâmbio nos âmbitos nacional e internacional. De certo, esses modos de participar das lutas são diversos, tendo em vista as idiosincrasias que caracterizam as relações intragrupais. Interessa-nos, todavia, localizar essa *performance* – das intelectuais negras – como uma das especificidades que definiram a agência política do MN e, por conseguinte, a construção do pensamento social negro. É mister que possamos *traduzir*, por assim dizer, sua produção a partir daquilo que sugerem Spivak (2010) e Carneiro (2011, 2005, 2002). Em consonância com os estudos desenvolvidos por Díaz e Correal (2008, p. 1) observa-se que “o feminismo tem sido uma das apostas políticas mais subversivas da sociedade moderna”. Portanto, trata-se de “expresión de los movimientos que buscan cambios en los arreglos de poder entre hombres y mujeres, lo cual incluye transformaciones en la vida cotidiana y la cultura, en los ámbitos privado y público, tendientes a la construcción de la equidad entre mujeres y hombres” (Díaz e Correal, 2008, p. 1). Notadamente, são esses alguns dos posicionamentos político-ideológicos que permeiam aquilo que entendemos como um *aspecto fronteiriço no interior da militância negra no Brasil*. Para além de intervir, o segmento feminino negro formado por intelectuais se posiciona como tal e se impõe para promover agendas que não abarcam puramente suas demandas específicas. Passa a ser imperativo enfrentar as urgências relacionadas com processos mais interpenetrados pelas formas de desigualdade social. As idiosincrasias e as questões de fundo que perpassam os lugares de subalternização revelam as formas de resignificação permanente dessas subjetividades, mas, ao mesmo tempo, exigem amplas visões sobre o que é ser, cotidianamente aprisionado/a como o *Outro* colonial.

EVIDÊNCIAS DO PROTAGONISMO DE INTELLECTUAIS NEGRAS NO MN
*Cinderelas, lobos e um príncipe encantado*⁴, do cineasta Joel Zito Araújo, nos leva a refletir sobre o que moveu e, ainda move, um número considerável de mulheres pretas e/ou pardas, sobretudo da região

4. Com um roteiro de Joel Zito Araújo e José Carvalho, o documentário foi lançado no Festival Internacional de Cinema do Rio de Janeiro (2008) tendo recebido os seguintes reconhecimentos: a) menção honrosa no Festival Internacional de

Nordeste do país, quando ingressam na aventura com o “estrangeiro”. Como já mencionamos em outro lugar (Miranda, 2013), o que se vê é um tipo de “consumidor” que vem em busca de turismo sexual e de outras formas de exploração. Nas primeiras cenas, o diretor faz a seguinte declaração: “Há quem diga que o navegador puritano do período colonial é o turista sexual de hoje assim como há quem diga que depois da crise da Razão o europeu descobriu o corpo”. Com esse recurso, o/a espectador/a passa a acompanhar as formas criativas e utópicas, que, inicialmente, serviriam para justificar o investimento realizado pelo conjunto de mulheres entrevistadas pelo cineasta. Com o fim de encontrar seu “príncipe encantado”, o segmento feminino definido por Araújo no referido documentário, passa a confiar nos supostos mecanismos para conseguir “arrumar a vida”, ou “ter uma família e vencer”. Em outros termos, busca-se um sonho que inclui uma maior ascensão social ao alcançar um novo vínculo com um “gringo”. Em um cenário de luta pela mudança de *status* social, essas mulheres se autoidentificam como “mulatas” como uma forma de responder aos anseios que nascem com a vinda do homem estrangeiro.

O desafio eminente que nos toca é justamente reconsiderarmos nossa performance a partir daquilo que entendemos com Spivak (2010) como um modo insurgente de atuar com os segmentos em desvantagem representativa. Nesse sentido, as “cinderelas negras”, são protagonistas de uma cena onde, conforme Spivak (2002) caberia uma ação efetiva implicando a adoção de suas demandas por parte do primeiro grupo – as intelectuais negras. Desse modo, é essencial que possamos acender os contornos de um processo de amplo investimento em espaços de luta pela humanização ainda que isso seja viabilizado a partir de uma espessa inserção política das intelectuais. São, portanto, amplas vias de análise da dinâmica organizacional presente no interior do MN e que impulsiona uma agenda fortalecida no “coletivo” e que tem como inspiração intelectuais ativistas como Beatriz Nascimento, Neusa Santos Souza, Sueli Carneiro e tantas outras pensadoras negras. Por esses atalhos, reconduzimos alguns elementos pouco ressaltados, no âmbito das pesquisas sobre a presença dessas intelectuais no MN.

Observamos, assim, as especificidades contidas na saga de um segmento que desenvolveu (e segue desenvolvendo) projetos bem-sucedidos no que se refere à adoção de estratégias políticas que potencializam distintas esferas de intervenção social no Brasil. Uma dinâmica que influenciou as lutas e buscou o diálogo com instâncias

Cinema de Brasília (2008), b) melhor filme e melhor direção na 9ª edição do Festival Ibero-americano de Cinema de Sergipe,

governamentais e com diferentes agentes nos âmbitos nacional e internacional. Por ocasião das comemorações em torno do Dia da Mulher Afrolatinoamericana e Afrocaribenha, (Brasília, 25 de julho de 2014), é lançado o *Manifesto da Marcha das Mulheres Negras 2015 contra o Racismo e a Violência e pelo Bem Viver*, assinado pelo Comitê Impulsor Nacional da Marcha das Mulheres Negras contra o racismo e a violência e pelo bem viver. O documento denuncia “as estruturas de desigualdade de raça e de gênero” e aponta uma série de itens a serem enfrentados em sua agenda para o ano de 2015.

Haja vista os relatórios da Organização das Nações Unidas, os inquéritos que evidenciam a violência seguida de morte, os levantamentos realizados por ONGs de mulheres negras e que aparece, mais uma vez, no *Manifesto da Marcha das Mulheres Negras 2015 contra o Racismo e a Violência e pelo Bem Viver* (25 de julho de 2014), faz sentido o que sugere Carneiro (2001) sobre o enegrecimento do feminismo. Sua tese ganha mais densidade pelas interfaces que localizamos, quando aproximamos seus argumentos dos estudos realizados por Spivak sobre a condição do sujeito subalternizado feminino, sobretudo, o papel das intelectuais no Brasil e na Índia. Salta aos olhos, nesse contexto, o que pode ser definido como “contranarrativas de intelectuais negras”, conforme realçou Spivak (2010, p. 126). Faz sentido, portanto, observarmos o desenho proposto quando afirma ser indispensável o compromisso com o segmento feminino subalternizado – uma tarefa circunscrita que não podemos rejeitar com um “floreio”. Carneiro (2013, p. 1), por sua vez, entende que, “as mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca”. No caso do Brasil, estamos falando de um contingente composto por cerca de 49 milhões de pessoas (mulheres). Daí aparece de modo enfático, o ponto de partida que se constitui na proposta do enegrecimento do feminismo:

(...) É possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades. (Carneiro, 2013, p. 2)

Antes da luta feminista foi preciso aprender – sob uma agenda unificada –, as formas de ser duplamente inferiorizada. Com esse “transitar” por dentro do MN, aprende-se sobre processos que podem orientar outros horizontes favorecendo o enegrecimento do feminismo, tendo em vista que a intervenção das intelectuais engravas – no sentido dado por Spivak – pode ser via o trabalho de denúncia que problematiza a

manutenção dos lugares fixos” onde se desumaniza mulheres negras. Com seus pares (homens e/ou mulheres), reconhecem esses processos por conta de um duplo modo de sofrer a inferiorização.

O Encontro Ibero-Americano do Ano dos Afrodescendentes (Salvador, 2011) se constitui como um marco para as organizações de negras que decidiram marchar juntas e em diálogo com núcleos de apoiadores preocupados com a demanda por equidade de gênero e equidade racial. Conforme a agenda das instituições que, se organizaram para a *Marcha das Mulheres Negras: contra o racismo e a violência e pelo bem viver* – realizada em 2015 –, os itens que motivaram a dinâmica adotada foram os seguintes:

1. Pelo fim do femicídio de mulheres negras e pela visibilidade e garantia de nossas vidas;
2. Pela investigação de todos os casos de violência doméstica e assassinatos de mulheres negras, com a penalização dos culpados;
3. Pelo fim do racismo e sexismo produzidos nos veículos de comunicação promovendo a violência simbólica e física contra as mulheres negras;
4. Pelo fim dos critérios e práticas racistas e sexistas no ambiente de trabalho;
5. Pelo fim das revistas vexatórias em presídios e as agressões sumárias às mulheres negras em casas de detenções;
6. Pela garantia de atendimento e acesso à saúde de qualidade às mulheres negras e pela penalização de discriminação racial e sexual nos atendimentos dos serviços públicos;
7. Pela titulação e garantia das terras quilombolas, especialmente em nome das mulheres negras, pois é de onde tiramos o nosso sustento e mantemo-nos ligadas à ancestralidade;
8. Pelo fim do desrespeito religioso e pela garantia da reprodução cultural de nossas práticas ancestrais de matriz africana;
9. Pela nossa participação efetiva na vida pública.

A princesa africana e líder quilombola Akaltune (Reino do Congo, século XVII) é homenageada por um coletivo de jovens negras, criado em 2007 (Rio de Janeiro). Com o mesmo nome, tem na sua liderança, universitárias e pós-graduadas que dinamizam iniciativas identificadas com os feminismos negros. O desdobramento das ações políticas realizadas, sobretudo, ações conjuntas com outras coletividades, indicam a priorização de demandas que incluem maior participação política,

ampliação de direitos, proteção de sua integridade física, igualdade de gênero, implementação de propostas de intervenção educacional antirracista, empregabilidade e reconhecimento das diversidades.

São lideranças, promotoras de justiça vinculadas à universidade, organizações não governamentais, funcionárias públicas, artistas e que atuam em diálogo com outras pensadoras-ativistas de projeção internacional. Participam de conselhos representativos, de formações oferecidas por órgãos públicos e de atividades colaborativas alinhadas com institutos da sociedade civil. Por trás dos itens acima recuperados, nota-se o agravamento dos problemas que afetam o segmento feminino-negro. De alguma forma, Beatriz Nascimento e Neusa Santos Souza pensaram em diálogo com outras importantes ativistas como, por exemplo, Mãe Stella de Oxóssi, Virgínia Leone Bicudo, Thereza Santos, Lélia González, Alzira Rufino, Conceição Evaristo, Neusa das Dores Pereira, Iolanda de Oliveira, Joselina da Silva, Ana Célia da Silva, Zélia Amador de Deus, Vanda Ferreira, Sebastiana Arruda, Makota Valdina Pinto, entre tantas outras intelectuais orgânicas. São essas algumas personalidades igualmente importantes para a historiografia e que, seguramente, também sustentam o quadro de reivindicação impulsionado na organização da *Marcha das Mulheres* de 2015.

Outras apreensões sobre a intelectualidade negra feminina e sobre os avanços que fomentaram as lutas por justiça social, podem adensar a composição da referida lista de lideranças que se tornaram referência para inúmeros coletivos de ativistas negras. Reconhecemos, – com base no texto filmico de “Ori” e no livro “Tornar-se negro” –, uma ética durável e representativa das arenas de disputa na qual o MN e o Movimento de Mulheres Negras mergulharam. A nosso ver, Souza (1983) realiza um delineamento da questão psíquica a ser enfrentada pelos/as filhos/as de africanos/as na diáspora tendo em vista a retroalimentação que cristaliza os processos de subalternização, pensando a partir de sua experiência cotidiana com os/as interlocutores/as nas associações nas quais desenvolveu sua pesquisa. Adotou como método o estudo de caso e como técnica de coleta de dados, a história de vida para levantar questões em uma tentativa de “elaborar um gênero de conhecimento que viabilizasse a construção de um discurso do negro sobre o negro, no que tange a sua emocionalidade” (Souza, 1983, p. 17).

Observamos o esforço para cobrir lacunas relacionadas com aquilo que definiu como sendo um traço da precariedade de “estudos sobre a vida emocional dos negros e da absoluta ausência de um discurso, a esse nível, elaborado pelo negro, acerca de si mesmo” (Ibidem). Quando nos ocupamos de realizar levantamentos sobre a produção já existente acerca dos trabalhos que se dedicam ao tema das relações

raciais, vimos como os referidos textos passam a influenciar na orientação de inúmeros organismos que são criados a cada período. Destaca-se o lugar de importância das proposições que adornam os textos (fílmico e escrito) de Nascimento e de Souza; vê-se a atualidade dessas produções e ao mesmo tempo as denúncias sobre o fosso que revela a existência de um espaço a ser preenchido por outros trabalhos de cunho etnográfico, por exemplo, com o fim de contribuir para novas investigações sobre a *performance* das intelectuais negras ao longo da história das lutas e das conquistas do MN. Ao considerarmos essas intervenções a partir daquilo que Spivak (2010; 2002) analisa como sendo um modo insurgente de *atuar com*, no caso dos segmentos que se organizam em prol de uma agenda marcada pelo *ethos* da Negritude, a identidade coletiva ganha o *status* de “Quilombismo”, de “Comunidade Negra”, de “Território Ancestral”, sobretudo no trabalho de Beatriz Nascimento.

A literatura mais recente divulgada em formato de teses, coletâneas, dossiês e relatórios de pesquisa, cumpre o papel de reposicionar historicamente a produção e os referenciais da luta e da dinâmica organizacional apontando para a ampliação dos lugares de resistência que definem essa militância em sua totalidade. Ainda que a presença das intelectuais negras não tenha sido enfatizada nas análises realizadas sobre as configurações internas do MN, o documentário “Ori”, tem como foco, uma agenda sociopolítica bem delineada e que, ao longo da história recente, ganhou novos contornos, pelos estudos sobre a participação da intelectual Beatriz Nascimento.

Como obra de referência, trata-se de uma das fontes que registra a diversidade da intervenção do MN e que foi produzido por uma liderança feminina nesse contexto da luta antirracista. De certo, esse coletivo orientou-se visando maior escolarização/certificação dos/as afro-brasileiros/as bem como a necessidade de reconhecer-se como sujeito de direito. É possível observar em “Tornar-se Negro” (Souza, 1983), aspectos do ideário da Negritude adornando sua narrativa acerca das expectativas de mobilidade de setores que ascenderam socialmente. Acrescentamos, por isso, as formas das intelectuais negras se fazerem presentes, traço esse que, deve ser apontado como legado do feminismo negro. Notadamente, as análises de Souza (Ibidem) tem como aporte, a interlocução da autora com a obra de Frantz Fanon (1925-1961) para discutir as disjunções das estratégias adotadas nos percursos dos sujeitos políticos que permitiram que suas agruras e expectativas fossem reveladas em seu livro.

A realidade experienciada por essas intelectuais influenciou e foi influenciada por formas de incremento das lutas por maiores oportunidades de inserção e garantia de direitos básicos tais como educação,

saúde, empregabilidade e moradia. Reafirmou a urgência dessa agenda. Antes de tudo, podemos supor que a resistência e as repetidas tentativas de superação dos obstáculos promovidos pelo ideário colonial/patriarcal, já se constituem como uma das mais importantes contribuições dessas intelectuais para uma “performance decolonial” conforme o que apreendemos dos argumentos de Spivak (2010) e de Said (2003). A autora insiste com o pressuposto de que “o subalterno como sujeito feminino não pode ser ouvido ou lido” (Spivak, 2010, p. 124) já que considera a pluralidade dos/as que estão representados/as como “subalternos/as” conforme o quadro analítico desenvolvido pelo Grupo de Estudos Subalternos.

Sabe-se que as minorias estigmatizadas, mesmo quando agrupadas nos estudos sobre o tema, devem ser analisadas a partir das confrontações intragrupais. No caso dos segmentos negros, passa a ser estratégico quebrar *tabus* consolidados e enfrentarmos as diferenças que inferiorizam e que estabelecem, por outro lado, supremacias ideológicas como o patriarcado e a colonialidade. A nosso ver, esses achados teóricos resultam das imbricações relacionadas com faces da visão crítica dos estudos pós-coloniais que realiza Spivak (Ibidem). A atuação performática bem como a produção realizada por intelectuais negras se constituem em uma tradução do abalo de fronteiras rígidas impostas pelo regime patriarcal/colonial. Sobre o modo de indagar acerca das reais contribuições que essas pensadoras podem oferecer aos grupos correlatos – nesse caso mulheres negras com pouca mobilidade socioeducativa –, Spivak (2010, p. 119) considera urgente entender que:

Entre o patriarcado e o imperialismo a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da mulher do Terceiro Mundo, encurralada entre a tradição e a modernização.

Essas questões podem ser incorporadas no exame proposto sobre as disputas por lugares sociais envolvendo homens e mulheres nos espaços de confrontação de projetos político-ideológicos. Tornou-se inadiável o investimento em ambiências que favorecessem os processos de tomada de consciência sobre a legitimidade da participação e a garantia da emancipação dos segmentos constituídos por mulheres negras em distintas partes da Diáspora Africana. Vimos, nessas confluências, a relevância de uma análise que recupera a performance de intelectuais negras que se comprometeram com a agenda sugerida por Spivak (2010) provocando uma ambiência e/ou configuração de aderência da questão feminina apresentada no documentário “Cinderelas, lobos e um príncipe encantado”. Daí reforça-se a questão sobre

como podem construir, as pesquisadoras do *Establishment* agendas coletivas com os grupos *outsiders* de mulheres negras? São questões que visam alimentar o debate sobre a multidimensionalidade da ação mais espessa no momento colocada, além de formular outras propostas de criação de espaços colaborativos. Por isso, a produção realizada a partir de um *locus* reconhecido como espaço de legitimidade ganha volume no âmbito das lutas dos segmentos insurgentes.

Caberia considerarmos que a construção da margem colonial/patriarcal experimentou seu maior êxito quando as instituições idealizadas no processo de expansão do domínio europeu sofisticaram as suas bases. E a configuração social refletida na experiência de distintos países incluídos neste desenho desenvolvido pela Europa – a colonização – é dependente de um fosso que separa miseráveis onde situamos, de um lado, um tipo de conformação social excludente que pode ser interpretada como uma África interna no Brasil e, de um outro lado, elites, grupos herdeiros da brancura da pele, sendo esta última, uma vantagem que resulta do acúmulo de bens públicos, da vigência de processos de patrimonialização unilateral engendrados por grupos que se beneficiaram com a cultura do estreitamento da noosfera estatal.

As formas encobertas de subalternizar segmentos inteiros, por conseguinte, são ainda *tabus* sociais e, no bojo de uma análise mais *decolonial* sobre o Brasil, ganha relevo o modo sofisticado de desumanizar, mulheres de ascendência africana em contextos como o brasileiro, que chegou, no século XXI, com mais de 50% da população negra, se autodeclarando como tal, conforme os dados oficiais divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Nesse sentido, não seria exagero considerarmos as formas de violência colonial/patriarcal que ainda promovem a banalização de práticas inferiorizadoras no que diz respeito ao tratamento dado às mulheres pretas e pardas. E, se assim pudermos considerar, torna-se um imperativo focarmos nossos esforços interpretativos, mas também políticos para formularmos um quadro que considere a existência de uma espécie de desequilíbrio provocado pela colonização e pelo patriarcado que resultou do fenômeno da desumanização empregada nesses processos que promovem a degenerescência dessas mulheres como um ponto chave da condição do desequilíbrio.

Os trabalhos interpretativos de Beatriz Nascimento e de Neusa Santos Souza podem ser vistos como um ponto de partida para incorporarmos outros lugares epistêmicos. Caberia perguntarmos sobre como essa opção inaugura um modo diferenciado de participação político-epistemológica das intelectuais negras. São essas as inserções que se consolidam no enfrentamento colonial/patriarcal. A “negação”

e o “silêncio” promovidos por esse *ethos* perpassam a experiência de “narradoras” negras na luta como partícipes nas formas de resistência, inclusive, nas mais significativas agendas do MN do Brasil e de outros países. Podemos supor que suas histórias fazem parte das experiências de segmentos das diferentes Diásporas presentes no mundo e, que, por conseguinte, são mulheres que enfrentam processos de desumanização adotando estrategicamente novos formatos de ativismo negro, como vimos no argumento de Carneiro (2013, 2005).

Interessou-nos considerar aspectos que perpassam as histórias de subalternização *versus* as estratégias de subversão a partir das provocações contidas nos trabalhos de Beatriz Nascimento (1942-1995) e de Neusa Santos Souza (1948-2008), bem como destacar o lugar de importância das táticas de insurgência com base em uma visão que atravessa um modo de participação que afeta sujeitos constituídos como mulheres negras intelectuais que desafiam o “fora do lugar” e o silenciamento da sua presença. Tornou-se um imperativo – no diálogo com Spivak – incorporar a produção de mulheres negras que influenciaram sobremaneira a dinâmica organizacional do MN na contemporaneidade.

Ao enfrentarem a ordem estabelecida quando incrementam estratégias de colaboração e de solidariedade, essas agentes impõem sua pauta reivindicatória em espaços historicamente reservados para os grupos herdeiros do legado colonial. Ao mesmo tempo, promovem um tipo de disputa inovadora visto que, para aqueles/as que foram inseridos/as através da privatização consentida no âmbito da dominação europeia, o ordenamento social é suficiente. Uma sociedade inteira pode vir a naturalizar o mal das formas de abandono, da violência física e simbólica e assim, das práticas de subalternização e extermínio de grupos em situação de vulnerabilidade social. Por outra parte, a insurgência entendida como uma novidade é o elemento desestabilizador desse modo de *naturalizar o mal* do racismo.

INTELECTUAIS DESLOCADAS: POR OUTRAS INTERSEÇÕES

Nossa pegada “decolonial” é assim definida tendo em vista nossa aposta em valorizar o escopo advindo do experimento de recomposição da *gênese* do MN onde, a *contranarrativa feminista negra* passa a ser, dentre os seus traços, o mais acentuado. Mesmo em um confinamento do seu próprio *self*, em lugar próprio, em um território habitado por ela como sujeito histórico, a mulher negra resiste com base em diferentes modos de recompor suas identidades. Ao situar a importância das intelectuais, Spivak (2010, pp. 69-70) destaca um desequilíbrio importante onde “a mulher se encontra duplamente na obscuridade” (p. 70):

(...) Do outro lado da balança, aqueles que se encontram mais afastados de qualquer possibilidade de aliança considerando-se “as mulheres, os prisioneiros, os soldados recrutados, os pacientes de hospitais e os homossexuais” (FD, p. 216), são as mulheres do subproletariado urbano. No seu caso a negação e o impedimento do consumismo e a estrutura de exploração são constituídos pelas relações sociais patriarcais.

Nesse argumento, enfoca os arranjos presente na invenção de um “Outro homogêneo” e reconhece uma “apropriação benevolente do Primeiro Mundo e a reinscrição do Terceiro Mundo como um Outro”. E essas são “as características fundamentais de grande parte de terceiro mundismo nas Ciências Humanas nos Estados Unidos hoje” (Spivak, 2010, p. 72). Com isso, caberia um exemplo sobre as lutas de intelectuais pioneiras em situações, notadamente, desfavoráveis para a sua *performance* teórico-política e que, portanto, alcançaram destaque. Conforme a ênfase de Sandra Regina Goulart Almeida (2010, p. 16), Spivak “está aliada às posturas teóricas que abordam o feminismo contemporâneo”.

Nesse engendramento, Spivak situa a mulher intelectual como “sujeito performático” com a tarefa de fomentar ambiências de denúncia, de crítica, de resistência e de outras enunciações. Portanto, exige-se da *mulher intelectual* a cumplicidade com a experiência da *mulher subalterna*. Em sentido mais amplo, tem abordado aspectos centrais para a crítica pós-coloniais sobre as formas de subversão do Outro inventado e que ocupa um lugar de enunciação privilegiado:

En el caso de los desplazamientos del subalterno, la razón que más frecuentemente se da para este fracaso es el muy superior alcance, organización y fuerza de las autoridades coloniales. En el caso del movimiento nacionalista por la independencia, se señala claramente que el rechazo “interesado” de la burguesía a reconocer la importancia de (y la necesidad de aliarse con) un campesinado politizado, da cuenta del fracaso del desplazamiento discursivo que puso en marcha la politización de los campesinos. (Spivak, 1989, p. 3)

Está em relevo os caminhos da insurgência, da enunciação daqueles fixados pelos processos de subalternização e o seu momento seguinte. Quer saber como é possível dialogar com argumentos sólidos defendidos pelo pensamento social e sugere:

¿Cómo debemos abordar la sugerencia de Marx de que el hombre debe procurar a autodeterminación y la práctica desalienada, y la de Gramsci de que “las clases bajas” deben “lograr la autoconciencia mediante una serie de negaciones”? Formular una respuesta a estas preguntas puede conducir a efectos prácticos de gran alcance, si se acepta el riesgo de irreductibilidad del “fracaso” cognoscitivo y de la “alienación”. (Spivak, 1989, p. 6)

Isso nos leva a situar a mulher inventada como *não-homem* do mesmo modo que a Índia é o “resto”, aquilo que não é a referência, que pode ser facilmente eliminado. No âmbito das lutas femininas engendradas na região da América Latina, a título de exemplo sobre as diversas diásporas instituídas pelo mundo, o caso brasileiro ganha centralidade.

O olhar de Beatriz Nascimento (1942-1995) sobre o Brasil está refletido no ideário do projeto “Sistemas alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas”, em sua presença no grupo de trabalho André Rebouças (Universidade Federal Fluminense) e, ainda, refletido no sentido estético que perpassa o documentário “Ori” (1989). Ao deixarmos de lado essas especificidades já apontadas pelas referidas intelectuais ativistas, perdemos a centralidade do registro fílmico realizado pela historiadora, poetisa e ativista, Beatriz Nascimento. Como mulher pobre, negra de origem nordestina, a autora ganhou projeção como intelectual/ativista de forte expressão e sua inserção como pesquisadora e artista tem sido renomeada como uma referência quando investigamos os mapas produzidos sobre os agentes sócio-políticos da luta antirracista.

Em “Ori”, opta por narrar aspectos históricos inserindo dados de sua própria biografia com ênfase na dinâmica social dos segmentos “afros”. Beatriz Nascimento afirma sua filiação como intelectual partícipe do movimento social e *conceitua a dinâmica organizacional negra delineando uma ética quilombola que emerge com um escopo elucidativo, ávido e transgressor, sobretudo quando admite que a história dos negros no Brasil, está por vir*. Com essa orientação, poderíamos indagar sobre o lugar de importância do pensamento feminino negro no Movimento Negro e sobre como este, por sua vez, correu o risco de manter-se apenas como uma “presença-ausência”.

O relato de Spivak, em *Can the Subaltern Speak?* (1989) destaca sua pertença indiana e os reflexos desse aspecto – uma mulher educada naquele país – no modo de interpretar o mundo da vida: “volto-me ao material indiano porque na ausência de um treinamento disciplinar avançado esse acidente de nascimento de educação me proveu de um sentido do cenário histórico, um domínio das linguagens pertinentes que são ferramentas úteis para um *bricoleur*”. Essas seriam as bases que podem nos orientar a pensar a existência de lacunas a serem reconhecidas na caminhada coletiva/familiar de resistência permanente do *outro* inventado:

Diante da possibilidade do intelectual ser cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do Eu [*Self*], uma possibilidade de prática política para o intelectual seria pôr a economia “sob rasura”, para perceber como o fator econômico é tão irredutível quanto reinscrito no

texto social– mesmo este sendo apagado, embora de maneira imperfeita – quando reivindica ser o determinante final ou o significado transcendental. (Spivak, 2010, pp. 48-49)

A luta pela sobrevivência dos/as negros/as ganha importância em “Ori” (Nascimento, 1989) quando se destacam episódios da força organizacional de coletivos identificados com a relação comunitária adotando, como espinha dorsal, o Quilombo.

A experiência comunitária aparece como o mote para a elaboração de diretrizes analíticas presentes, também, nos argumentos subliminares presentes no texto de Neusa Santos de Souza em sua obra “Tornar-se negro” (1983). Ao que tudo nos indica, o quadro de referências dos/as pensadores/as negros/as tem, necessariamente, que retomar a centralidade do pensamento feminino ao longo de sua história bem como a *performance* de mulheres inseridas nos processos de resistência desde a experiência primeira que se efetivou nos Quilombos. São influências consolidadas ao longo da história das lutas anti-racistas que orientam outras tantas fortalecendo gerações sucessivas para imprirem outras performances como é o caso, por exemplo, de grupos feministas como “Coletivo de Mulheres Negras”, “Criola”, “Geledés”, “Coletivo de Mulheres Negras Esperança Garcia”, “Nzinga”, “Bamide-lê”, “Coisa de Mulher”, “Aqaltune”, entre tantas outras.

Neusa Santos Souza (1983) apresenta uma introdução afirmando que “uma das formas de exercer autonomia é produzir um discurso sobre si mesmo”. Ao defender sua proposta de teorização da questão emocional que afetou o processo identitário dos negros, a autora acrescenta:

A justificativa histórica deste trabalho se fundamentou na constatação inequívoca da precariedade, no Brasil, de estudos sobre a vida emocional do negro e da absoluta ausência de um discurso, a esse nível, elaborado pelo negro, acerca de si mesmo. A outra justificativa, presença insólita ou grande ausente dos trabalhos acadêmicos, é de caráter emocional. A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal, depois do trabalho de se descortinar muitos véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. (Souza, 1983, p. 77)

A nosso ver, seu interesse como psicanalista envolvida nas lutas anti-racistas foi de colaborar com uma proposição onde fosse possível reinscrever as análises acerca do sujeito racializado que alcança “torna-se negro” pela tomada de consciência, da apropriação da mesma, reconhecendo o processo ideológico que engendra uma estrutura de

desconhecimento que o aprisiona em uma imagem alienada na qual se reconhece. Assim,

(...) a construção de uma nova identidade é uma possibilidade que nos aponta essa dissertação gerada a partir da voz de negros que, mais ou menos contraditória, ou fragilmente, batem-se por construir uma identidade que lhe dê feições próprias, fundadas, portanto, em seus interesses, transformadora da História – individual e coletiva, social e psicológica. (Souza, 1983, p. 77)

A circulação dos corpos não-autorizados, nessas esferas – instituídas com as políticas de branquidade –, com suas imagens provocativas e carregadas da fenotípia africana, se constitui como uma possibilidade de desafiar o *ethos acadêmico*, os cânones científicos. Por isso, não se trata de uma experiência individual. São possibilidades de promover alternativas de experiências fronteiriças para todo um segmento. Desafios a serem assumidos e, conseqüentemente, indispensáveis para penetrar em territórios que tradicionalmente não agregaram as formas de conhecimento de sujeitos da Diáspora Africana como sendo uma alternativa de avançarmos incluindo outro *lôcus* de enunciação. Como fruto de aflições coletivas, essas experiências podem ser analisadas tendo em conta as condições nas quais os/as intelectuais estigmatizados/as pelo pertencimento étnico/racial estiveram submetidos/as. Na dinâmica organizacional do Movimento Negro como um todo, recuperar discursos contra-hegemônicos sobre a “deformação” colonial-patriarcal tornou-se um imperativo já que buscamos ferramentas para enfrentar os obstáculos de uma razão centrada nas relações cordiais entre grupos *fixados* como colonizadores por um lado, e *fixados* como colonizados, por outro. Evidenciamos as razões pelas quais o processo que tem como engrenagem o enegrecimento do feminismo ganhou densidade. Fará diferença recuperarmos o tipo de agência política em destaque no depoimento de Ana Célia da Silva quanto ao lugar de importância de Lélia González na criação do Movimento Negro Unificado na Bahia. Pensando com Sueli Carneiro (2005, p. 22) sobre os aspectos que nos aproximam de outras agendas também feministas, faz-se urgente indagarmos: “*Cuando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada por los poetas, ¿en qué mujeres estamos pensando?*”.

Apesar de reconhecermos os obstáculos impostos ao protagonismo das intelectuais do MN, vimos que a história da sua atuação vem gerando impacto entre estudantes universitárias e pesquisadoras/es que trabalham com o tema do feminismo negro, entre escritoras, cineastas, e outras estudiosas do campo das Artes e das Literaturas. Interessa registrarmos o modo como se deu essa forma de participação

nos fios condutores de uma insurgência marcada por uma agenda universal que de algum modo vai impondo novos contornos para a luta dessas intelectuais. Pode ser essa uma primeira percepção sobre uma *performance* invisível nas lutas contra o racismo e o patriarcado. A nosso ver, são fenômenos interseccionais que nasceram das estratégias de luta e que são também e influenciadas por agendas próprias das organizações negras de outros contextos e que, do mesmo modo, estão influenciando as novas gerações de feministas negras. Os traços dessa presença deixam evidenciado o confronto de gênero delineado no argumento de Sueli Carneiro (2005) sobre enegrecer o feminismo.

O enfrentamento, no interior dessas formas identitárias – de se constituir o coletivo –, vem ganhando mais volume nos estudos produzidos nas últimas décadas. O que vimos, em âmbito nacional, são alguns desdobramentos da influência dos pressupostos de Carneiro (2005) acerca do enegrecimento do feminismo. Pesquisas sobre esse tipo de ação transitória e que atravessam a história das lutas antirracistas no mundo se fazem urgentes. A luta a qual nos referimos é marcada por uma agenda que se compromete com a denúncia de práticas subalternizadoras de gênero.

CONCLUSÕES

O intuito deste trabalho foi levantar aspectos da proposição mais ampla sobre a pegada epistêmica, se assim pudermos considerar de intelectuais negras na luta mais bem delineada, a partir de nosso diálogo com Spivak e Carneiro como uma luta pelo seu deslocamento como coletividade comprometido com as agendas das mulheres ditas “subalternas” para não deixar de citar as críticas de Spivak. Essa presença promoveu e promove ambiências nas quais estamos submetidas como sujeitos históricos e interventoras. São essas as especificidades que podem ser inseridas nos trabalhos sobre as agendas de mulheres negras intelectuais que se deslocaram para o campo de disputa retórica por excelência – o campo acadêmico. Foi possível pensar outros espaços de proposição tendo como orientação outras *epistemes* alimentadas pela experiência de releituras do instituído.

Optamos pelas interseções com os estudos de Gayatri Spivak e Sueli Carneiro e no caminho encontramos significados pontuais sobre as formas de localização da agência política para enegrecer o feminismo. Fez diferença observar seus argumentos para reinscrevermos nossas análises sobre as lutas antirracistas no Brasil. Como compromisso teórico, sugerimos outros aportes sobre a presença das referências das obras aqui em destaque. Reconhecer suas *performances* ampliará a análise de outros pressupostos sobre a questão de fundo que devemos incluir como pauta e que estão na ordem do dia. Políticas que

afirmam o direito de mulheres subalternizadas que pouco tem conseguido vislumbrar a sua mobilidade como parte da agenda de luta. A ascensão social mencionada por Neusa Santos Souza (1983) parece figurar ainda como uma agenda fundamental para as populações negras de diferentes orientações. São objetivos que tendem a fazer superar frustrações pelo engessamento promovido pelo ordenamento colonial-patriarcal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, S. R. G. (2010). Apresentação. In Spivak, G. C., *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Araújo, J. Z. (2008). *Cinderelas, lobos e um príncipe encantado* (documentário). In: https://www.youtube.com/watch?v=_4X36GyKvJc.
- Bottega, A.; Bouza, I.; Cardomingo, M.; Pires, L. N. e Pereira, F. P. (2021). Quanto fica com as mulheres negras? Uma análise da distribuição de renda no Brasil. *Política Econômica*, 18. São Paulo: MADE/USP.
- Carneiro, S. (1993). Identidade Feminina. *Cadernos Geledés*, 4 [Mulher Negra], 1-6. São Paulo.
- Carneiro, S. (1995). Gênero, raça e ascensão social. *Estudos Feministas*, 3(2), 544-552. Rio de Janeiro.
- Carneiro, S. (2000). Entrevista. *Caros Amigos*, 35, 24-29, fev. São Paulo.
- Carneiro, S. (2001). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina. *Revista LOLA Press*, 16, novembro.
- Carneiro, S. (2002). Movimento Negro no Brasil: novos e velhos desafios. *Caderno CRH*, 36, 209-215, jan./jun. Salvador.
- Carneiro, S. (2003). Mulheres em Movimento. *Estudos Avançados*, 49(17), 117-132. Quadrimestral. São Paulo.
- Carneiro, S. (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.
- Comitê Impulsor Nacional da Marcha das Mulheres Negras contra o racismo e a violência e pelo bem viver (2015). *Manifesto da Marcha das Mulheres Negras*. Brasília. In: <http://www.2015marchamulheresnegras.com.br/>. Acesso em: 10/08/2014.
- Miranda, C. (2013). Frantz Fanon na formação de professores: teorias e outras práticas para os currículos a partir da Lei n. 10639/2003. In Souza, M. E. V., *Relações raciais no cotidiano*

- escolar: diálogos com a Lei n. 10639/2003*. Rio de Janeiro: Ed. Rovellet.
- Munanga, K. (1988). *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ed. Ática.
- Nascimento, A. (1989). *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. São Paulo: Editora 34.
- Nascimento, M. B. do (1987). *Ori*. (documentário). In: http://www.youtube.com/watch?v=_16NQrmxnSs.
- Puente, R. de la (2011). *Choleando* (documentário). In: <https://www.youtube.com/watch?v=QLolrnYkMVw>.
- Said, E. (2003). *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Spivak, G. C. (1989). Estudios de La Subalternidad: deconstruyendo la historiografia. In: Cusicanqui, S. R. e Barragán, R. (Comps.), *Debates Post Coloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: SEPHIS / Ediciones Aruwiwiri / Editorial Historias.
- Spivak, G. C. (2002). *Literatura. Cadernos Pagu, 19*. Campinas.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Werneck, G.; Bahia, L.; Moreira, J. P. de L. e Scheffer, M. (2021). Mortes evitáveis por Covid-19 no Brasil (Nota Técnica). *Alerta Covid-19*. Rio de Janeiro: Oxfam Brasil / Instituto Alerta.

Capítulo 10

MARIELLE FRANCO – A REDUÇÃO DA FAVELA A TRÊS LETRAS NO ÂMBITO DE ESTADO PENAL*

Maria Antonieta Antonacci

O racismo habita a espinha dorsal do Brasil, desafiando elites senhoriais brasileiras que, em séculos de escravidão, compraram milhões de homens, mulheres e crianças de África. Hoje o índice mais alarmante está cronometrado: a cada 26 minutos morre um jovem negro em periferias de nossos centros urbanos.

Até 1960 o acesso a universidades brasileiras era para herdeiros de senhores de engenho, barões de café, elites letradas; nos anos 1980 universidades públicas tornaram-se acessíveis a classes medias urbanas, descendentes de imigrantes, de funcionários públicos; anos 1990, tímida presença de afro-descendentes na graduação e pós-graduação, crescente devido a ações de políticas afirmativas e por quotas universitárias a negros, indígenas e populares com baixa renda familiar.

O “Fora Dilma” foi puxado, em grande parte, pela recente legislação trabalhista acessível a empregadas domésticas, babas e atendentes a idosos – grande maioria de mulheres negras habitando quarto e banheiro de empregada em casas e apartamentos –, que finalmente seriam equiparadas a demais trabalhadores com FGTS (Fundo de

* Conferencia impartida en las V Jornadas de Feminismo Poscolonial (2018). A pocos meses del asesinato de Marielle Franco. Este texto fue publicado en *Revista Intersticios de la Cultura y la Política*, 8(16), 2019.

Garantia de Tempo de Serviço) e Carteira de Trabalho assinada por empregadores. Como *Le Monde Diplomatique* no Brasil estampou em capa, retomando gravura de J. B. Debret do início do século XIX, eram “privilégios ameaçados”.

Marielle enquanto mulher, negra, mãe, lésbica, ex-moradora da favela da Maré (130 mil moradores), socióloga e assessora parlamentar por mais de uma década na área de direitos e cidadania, foi a vereadora mais votada nas eleições municipais de 2016. Em 2014 defendeu Mestrado em Administração, na Universidade Federal Fluminense (UFF), com bolsa CAPES, em pesquisa sobre “UPP – A redução da favela a três letras, uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro”

O projeto Unidade Policial Pacificadora Social (UPPs) foi projetado para atuar paralelamente à política de intervenção militar, com atuação até mesmo em práticas culturais das favelas, proibindo bailes funk, forrós e pagode nas praças – tradicionais expressões socio-culturais negras, marcantes em favelas e periferias do Rio de Janeiro (Franco, 2014, pp. 78-79) –, criminalizando grupos de sons locais que, em trabalho artesanal, lançavam mão de recursos domésticos nessa produção rítmica.

Sem afetar a política de segurança, em curso nas mais de 1000 favelas cariocas, foi apresentada como modelo higienista para “limpar” a cidade, em vista de Copa do Mundo e Jogos Olímpicos. Ainda foram planejadas com princípios mercantilistas, favorecendo negócios imobiliários, instalação de luz, NET e outras prestações de serviços que passaram a ser cobrados. Nesse contexto até o MacDonald’s entrou nas favelas, em detrimento de empreendimentos locais e esvaziando práticas de Associações de Moradores em seus viveres comunitários – fundamento nevrálgico de culturas negras resistentes a formas de individualização de vida urbana voltada a produção e consumo de bens mercantis.

Seu foco central: analisar implantação e formas de ação de UPPs – política pública de segurança, controle/repressão popular –, reforçando concepção de “Estado Penal”. Integrado ao projeto neoliberal de globalização que, em sua intensa renovação de recursos, amplia produtividade e “maximização da racionalidade a qualquer custo” (Franco, 2014, p. 26), desencadeou exclusões contínuas de portadores de ofícios em vias de extinção, formas de emprego sem garantias institucionais ou subemprego.

Nesse sentido, Marielle denunciou o “discurso largamente difundido pela mídia hegemônica, de que com a UPP não haveria mais violência, elevando sobremaneira os preços dos imóveis nas favelas – o que levou à remoção das populações com menor poder aquisitivo,

que venderam seus imóveis e se mudaram para áreas mais distantes de seus trabalhos” (*Cult*, julho de 2018).

O processo de penalização ampliada de populações em estado de risco vem contribuindo para consolidar o denominado Estado Penal. “Se aplicado ao caso proposto e guardadas as peculiaridades de cada contexto histórico-político”, tal Estado Penal é identificado por discursos de “insegurança social”, aplicando política de segurança pública voltada à vigilância de populações empobrecidas. A marca emblemática desde quadro resultou de cerco militarista a favelas e processo de encarceramento em amplo sentido. As UPPs tornaram-se política a fortalecer o Estado Penal com objetivo de conter “excluídos”, formados por quantidade significativa de negros e pobres.

Cabe destacar que a política estatal de combate às drogas e à criminalidade violenta em territórios das favelas é caracterizada por estratégias de confronto armado contra o varejo do tráfico, em incursões policiais ou permanência (UPP), cerceando a vida cotidiana. O discurso de ‘guerra contra as drogas’ e de controle dos territórios são iniciativas para conquistar o apoio conjunto da cidade com alusão à paz (Franco, 2014, p. 45).

Enquanto recursos ideológicos fundamentais conquistaram a opinião pública e o senso comum, sustentando a política de UPPs, seu advento para administrar a segurança pública nas favelas do Rio de Janeiro, sem sinalizar proposta alternativa, auxiliou na construção de cidade centrada no lucro privado, alheia a direitos da população carente.

Como destacou, “Não há ‘guerra’ nesse processo, o que de fato existe ou está indicado, é uma política de exclusão e punição de negros e pobres, escondida no projeto UPP.” Como “administração da segurança pública operava uma espécie de maquiagem dos fatos reais, na realidade projetaram uma capa ideológica, disfarçando e aprofundando o neoliberalismo” (Franco, 2014, p. 48).

O Estado Penal “garante” a segurança da cidadania e os direitos de uma minoria frente crescimento dos despossuídos. Cunhado pelo sociólogo francês Loïc Wacquant, em *A ascensão do Estado Penal nos EUA* (2002), a hegemonia financeira referida pelo sociólogo no EUA, também foi identificada por Marielle na ação conjunta de grandes corporações no Rio de Janeiro, reforçando o processo desigual da polícia e da política de segurança. Com punições diferenciadas aprofundaram o modelo Estado Penal, que incide com violências, mortes, destabilizações, multiplicando “rejeitados da sociedade de mercado”, ostensivamente reprimidos sem medidas preventivas.

São questões que lembram o texto do sociólogo Edgardo Lander, “Reflexiones sobre la Universidad y la geopolítica de los saberes hegemônicos”, ao destacar:

Al interior de los Estados Unidos se criminaliza a las víctimas del efecto simultáneo de la exclusión y descomposición social que produce un capitalismo salvaje y el retraimiento de la red de seguridad social que antes proveía el Estado. La seguridad en las calles de las grandes ciudades se garantiza a expensas de la encarcelación de los excluidos. (Lander, 2015, p. 45)

Em desdobramento, tal expressão de segurança pública é relacionada ao cárcere, sendo que um quarto da população norte-americana encontra-se encarcerada, “*haciendo un total de un americano encarcelado por cada 189 hombres, mujeres y niños, en comparación con la proporción ya alta de uno de cada 480 que había en 1980*” (Idem), traz à tona discussões em alça sobre o histórico e os modos de organizar instituições marcadas pela necropolítica desde os tempos modernos. Retomando os termos biopoder, soberania, política de morte, cunhados por Foucault, o historiador africano Achille Mbembe acentua:

A percepção da existência do Outro como um atentado contra minha vida, como ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança, constitui, penso eu, um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (Mbembe, 2018, p. 20)

Além dos estudos pós-coloniais, necessários sobre relações com antigas potências coloniais do mundo euro-ocidental, as políticas do neoliberalismo do mundo global vêm produzindo razias, rastros de desordens e desmontagens resultantes de relações nossas conosco mesmo, impactando nosso futuro e esperanças. Sem assumir a “definição do político como relação bélica por excelência” e sem pensar que “a racionalidade da vida passe pela morte do outro; ou que a soberania consiste na vontade e capacidade de matar a fim de viver”, perfazem desafios cujas premissas ultrapassando ideia de classe, advêm da noção de raça, “a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente” (Mbembe, 2018, p. 18), com raízes na rejeição da alteridade.

Na passagem *economia de mercado para sociedade de mercado*, “*En la medida en que las instituciones intermedias y los controles informales de la vida comunitaria son debilitados por las transformaciones económicas de extensión de mercado, se fortalecen las funciones disciplinarias del Estado*” (Gray, apud Lander, 2015, p. 45). E recentemente o Brasil tornou-se o terceiro país do mundo em população carcerária,

ampliando condições de “expor à morte (...) inscritos na ordem do poder” (Mbembe, 2018, pp. 6/7). Como estão inscritos?

Simbolizando a precariedade de viveres em favelas do Rio de Janeiro, Marielle trouxe expressões “a polícia que reprime na avenida é a mesma que mata nas favelas”; “no centro da cidade a bala é de bor-racha, já nas favelas a bala é de verdade”; além de mencionar Giorgio Agamben: “Nas favelas, a polícia é a instituição soberana, ela tem o direito de morte e de vida sobre as pessoas” (Franco, 2014, p. 92).

Em pesquisa a diferentes dados, surpreendeu elevação de violên-cias nas favelas. “Ao acompanhar os índices de desaparecidos no ano anterior a instalação da UPP no território, no ano da inauguração e no ano subsequente, os números chamam atenção. A soma de casos de desaparecimento no ano anterior é de 85. No ano de instauração, cai para 77. No ano subsequente, se eleva para 133 (...) um crescimento na ordem de 72,7%” (Franco, 2014, p. 108).

Apontando que as tentativas de modernizar a gestão estatal brasi-leira vêm dos anos da ditadura militar, enfatizou o projeto norteador do Plano Diretor da Reforma do Aparelho Estatal criado no primeiro mandato de Fernando Henrique Cardoso, ganhando impulso a desbu-rocratização “para adequar o Brasil ao novo consenso hegemônico”, transferindo à iniciativa privada órgãos de administração pública. Privatizar empresas nacionais, desnacionalizar, desestatizar, “propor-cionar uma nova realidade de poder e gestão” tornou-se projeto fun-damental na ordem de grupos no poder.

Na substituição de políticas sociais que apostam em investimentos no campo dos direitos, abre-se uma política que fortalece o Estado Penal, com objetivo de conter os que se encontram à margem ou ‘excluídos’ do proces-so, formados por uma quantidade significativa de pobres e negros, cada vez mais colocados nos guetos das cidades. (...)

A forma como a polícia militarizada no Brasil trata jovens negros, pobres, como inimigos em potencial do Estado de Direito precisa produzir uma impressão, na população, de que está em jogo uma defesa de todos. Ou seja, produz no imaginário social a diferenciação de classe e a diferencia-ção racial, uma vez que são justificadas as incursões que vitimam o público descrito acima. (Franco, 2014, pp. 40-41)

É o estado penal criminalizando as populações pobres, acrescidas de características étnicas específicas.

No âmbito de violências e pauperização dos mais carentes e fragili-zados, Marielle pretendeu outra meta: reflexões reforçando a ideia de favelas e periferias como centros de produção, “melhor descrito como potência”, onde seus moradores, “mesmo na realidade de baixos in-vestimentos pelo Estado, inventaram suas diversas formas de regular

e resistir na vida: por meio das artes, moradias, mobilidades, encontros comunitários, associações de moradores, etc. (Franco, 2014).

Daí, abordar temas centrais de confronto entre projetos de cidade no Rio de Janeiro: *cidade mercadoria*, sustentada no lucro, grandes empreendimentos, limpeza da população que não pode ser absorvida versus *cidade de direitos* – que busca superar problemas de segurança pública, básico no Rio de Janeiro há mais de século. Sinalizou “as ideias que mantêm a ordem são ideológicas: por sua vez, as ideias críticas a ordem, são utópicas”. Trazer o conceito de ideologia tornou-se “fundamental para compreensão do quanto uma realidade é invertida no discurso que acaba ganhando força e predominância na sociedade atual” (Franco, 2014, p. 43).

Ao detendo-se nas UPPs, “a primeira impressão é que se trata de um conceito de policiamento de proximidade, apropriado pelo Estado, no Rio de Janeiro, de forma invertida”: no lugar de incursões policiais em justificativa da “guerra contra o tráfico”, apontou nova forma de policiamento na cidade, que não ocorreu na prática:

O controle territorial, antes realizado através de ostensivo uso de armas nas mãos de criminosos, passa para uma atuação permanente e uma exposição ao controle policial, com uso ostensivo de armas por grupos legais, representantes do Estado, sejam policiais ou militares. (Franco, 2014, p. 50)

A propaganda “ideia diferenciada no campo de políticas públicas, carimbando o modelo como Unidade de Polícia Pacificadora”, revelou “reforçar a ideia de outra atuação”. Chegando às favelas, “a polícia trata imediatamente de colocar a bandeira como marca de controle territorial; os territórios em questão não são vistos como dos moradores, sim como território inimigo tomado pelo poder dos criminosos, reforçando a ação policial como a questão central”, sem criar instrumentos de redução do uso de armas e de efetivos para sustentar tais ocupações.

Argumentando que a realidade das UPPs não apresentou “nenhuma alteração de qualidade na forma de políticas públicas de segurança, sequer de policiamento. (...) o que se pode verificar é o predomínio de uma ideologia que conquista significativamente a cidade articulando a paz com a ação policial” (Franco, 2014, p. 48). Tudo emana de princípio de segurança “articulando a paz com ação policial. Porém não é possível, por meio de ações policiais, conquistar um ambiente de paz ou segurança” (*Idem*, p. 49), também é impossível esquecer o predomínio desse jogo, com palavras, gestos, slogans e atitudes de poder nas eleições presidenciais. Marielle foi executada por pressentir,

denunciar essa metáfora policial em tese defendida em 2014, no Rio de Janeiro, no nascedouro de um impasse nacional.

Chegou a destacar imagens propagadas pelo governo do Estado do Rio de Janeiro, objetivando exemplificar o processo ideológico de falseamento da realidade em curso, que prevaleceu nas condições gestadas. O projeto UPPs não mudou a ação do crime: “O tráfico atua ao lado de policiais militares, quando não em conjunto”.

Além denunciar séries de violações nas favelas, Marielle formulou propostas de intervenção, a fim de serem construídos possíveis mecanismos para o acesso da população favelada, na cidade do Rio de Janeiro, à segurança pública: a retirada do poder bélico de grupos armados e criminosos; ampliação do associativismo e da cidadania ativa nesses locais; desmilitarização da PM, extinção de aparelhos bélicos como helicópteros, drones ou armas de guerra; planejamento de ações públicas voltadas para cultura, educação e saúde; instituição de procuradorias e defensorias públicas nas favelas; a legalização de espaços comerciais nessas localidades.

Com dados de pesquisa evidenciou que as UPPs ocuparam as favelas, não para eliminar o tráfico de drogas, empreendimento que beneficia vários segmentos da sociedade carioca. Suas formas de intervenção visaram proibir eventos culturais populares, melhorar o monitoramento de seus movimentos, afazeres, anseios e vidas comunitárias – termo que perpassa várias passagens de seu texto –, situando valores e viveres de populações negras que até hoje incomodam e desestabilizam a hegemonia em seu contínuo reinventar racismos no Brasil.

Sua proposta também apontou para produção de mecanismos de pressão social para superar o Neoliberalismo e o Estado Penal, oxigenando o pesado e viciado mundo da criminalidade, de desaparecimentos e punições sem causa determinada. De seu lugar – de mulher, negra, mãe, lésbica, socióloga, ex-moradora da favela da Maré e vereadora no Rio de Janeiro, Marielle trouxe à cena pública e acadêmica perdas e desequilíbrios produzidos por globalização desenfreada. Nesse sentido fez de seu mestrado, hoje livro, incisivo ataque à criminalidade de representantes da ordem em instituições no Brasil. Alcançou emocionantes e afetivos laços políticos em todo território nacional e internacional.

Marielle, ativista por direitos e cidadania, encenou o contrapoder feminino.

Sua orientadora – Joana Ferraz – considerou que sua

execução foi um espetáculo de horror. No dia anterior, todas as câmeras do bairro do Estácio, onde foi executada, pararam de funcionar. O atirador

profissional com uma submetralhadora, calibre 9 mm – que somente as forças de segurança (policiais militares e federais) dispõem –, disparou sete tiros em um segundo, com o carro em movimento. Uma cena cinematográfica. Marielle foi atingida quatro vezes entre o olho direito e o pescoço. No carro – no qual estava o motorista Anderson Gomes – havia a marca de mais três disparos, que o mataram também. (*Cult*, julho 2018)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Franco, M. (2014). *UPP: A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
- Lander, E. (2015). Reflexiones sobre la Universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. In Palermo, Z. (Comp.), *Des/colonizar la universidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições.
- Revista CULT* (2018), 236, ano 21, julho. São Paulo.

Capítulo 11

¿ES EL RACISMO UN PUNTO CIEGO DEL FEMINISMO LATINOAMERICANO?*

Mara Viveros Vigoya

INTRODUCCIÓN

La cuestión del racismo dentro del movimiento feminista ha sido compleja desde sus inicios como lo revela parte de la trastienda de la historia de lo que hoy se llama el feminismo negro. Este movimiento, hunde sus raíces en las luchas que libraron las mujeres negras que participaron en la segunda mitad del siglo XIX en las redes clandestinas que organizaban la huida de los esclavos desde los estados sureños hacia el norte de los Estados Unidos, como las que lideró Harriet Tubman. Igualmente, en las campañas en las que participaron, en los años 20, para conseguir el derecho al voto tanto para la población afroestadounidense como para las mujeres (Dorlin, 2008). En esas campañas se aliaron con las feministas blancas, pero muy rápidamente se disolvieron estas alianzas en torno a la pregunta sobre qué se debía privilegiar: ¿las luchas contra el sexismo o las luchas contra el racismo? ¿A las mujeres o a la gente negra? Pero acaso ¿no había mujeres negras?

Este asunto, resurgió como un lugar de tensión frente a la propuesta de sororidad que planteaba el movimiento de liberación femenina estadounidense y europeo de los años 70 y 80. Quiero traer a colación

* Conferencia brindada en las VII Jornadas de Feminismo Poscolonial V Congreso de estudios poscoloniales (2020).

los debates y planteamientos del llamado “feminismo de color”, o feminismo tercermundista, por apreciar el trabajo que han hecho estas feministas, Las mujeres feministas negras, y las de color o feministas tercermundistas pidieron ser escuchadas y exigieron el reconocimiento del racismo en sus relaciones con las feministas blancas (Alexander y Mohanty, 1997). En este contexto, surgieron propuestas como las del documento pionero *Declaración Feminista Negra*, de la Colectiva del Rio Combahee ([1977] 1983), uno de los grupos más activos del Feminismo Negro de los años 70. Esta colectiva estableció por ejemplo que las experiencias de opresión de las Mujeres Negras determinan una situación particular; influyen en su punto de vista político, y en sus relaciones sociales, tanto con la sociedad blanca, como con los hombres negros, caracterizadas por situarlas en posición de inferioridad. En este manifiesto se reconocen como personas que necesitan recuperar su autonomía como seres humanos y reafirmar su propia identidad para luchar como grupo social contra la opresión que generan las relaciones capitalistas y el imperialismo, el patriarcado y el racismo. El feminismo negro, federado en torno a propuestas como estas renovó, a través de autoras como Angela Davis ([1981] 2004; 2012), Audre Lorde (1984), bell hooks (1984), Patricia Hill Collins (2000, 2012), Michele Wallace (1975), June Jordan ([1981] 1995), entre las más conocidas, el significado de la unidad del feminismo convirtiendo las diferencias entre las mujeres en potencia y enriquecimiento de sus proyectos y luchas comunes.

Otro documento de gran relevancia es la Antología de ensayos, narraciones personales y poemas titulada en español *Esta Puente mi Espalda*, editado por las chicanas Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (1981). Esta antología reúne escritos de mujeres color, término que incluye a las mujeres de ascendencia chicana, latina, indígena, asiática y africana que vivían en los Estados Unidos y se diferenciaban políticamente de la cultura dominante. En este libro se plantea una amplia variedad de configuraciones culturales y proyectos de feminismo que trascienden las preocupaciones de las feministas blancas, profesionales de clase media. Y se busca generar un espacio político de alianzas y luchas comunes en relación con las complejas intersecciones constitutivas de las múltiples relaciones de subordinación a las que se enfrentan estas mujeres concretas por razones de género, clase, raza, sexualidad sumadas a las que producen la colonización, la descolonización y las migraciones transnacionales.

En el ámbito latinoamericano, las problemáticas de las mujeres negras como temas de debate político fueron planteadas desde la década de los 70 al interior del Partido Comunista Brasileño. Diversas activistas e intelectuales (Thereza Santos, Lélia Gonzalez, Maria Beatriz do

Nascimento, Luiza Bairros,¹ Jurema Werneck, Sueli Carneiro entre otras)² promovieron la teoría de la tríada de opresiones “raza-clase-género” que el discurso feminista dominante de la época había pretendido ignorar. Vale la pena detenerse en las propuestas que hizo en los años 80 la socióloga y activista afrobrasileña Lélia Gonzalez por la pertinencia y vigencia de su pensamiento. En esos años, Gonzalez reflexionaba sobre la importancia de reconocer la existencia no solo del clasismo, sino también del sexismo y el racismo, y la necesidad de vincular estas tres luchas para avanzar en la transformación de las sociedades latinoamericanas (Gonzalez 1983). Para ello identificó la necesidad de producir conocimientos localizados para enfrentar lo que hoy se teoriza como la colonialidad del saber (Quijano 2000), es decir la imposición del modelo de producción de conocimientos de los pueblos colonizadores y la desvalorización de las formas propias de conocimiento de los pueblos colonizados, indígenas y afrodescendientes.

Otro de los aportes relevantes de la propuesta de Lélia Gonzalez (1988) es su forma de entender las especificidades culturales e históricas no solo de los pueblos negros sino también de los pueblos amerindios, como componente central de la construcción de las Américas. González demostró que el relato fundacional de las sociedades latinoamericanas había priorizado la latinidad, es decir el vínculo con Europa, silenciando la importancia de la existencia histórica y la agencia política (pasada, actual y futura) de los pueblos negros e indígenas. Su concepto y propuesta de rebautizar a América Latina como América Ladina surge de la necesidad de reconocer, en primer lugar, que sin lo negro no existiría la América de la segunda mitad del siglo XX, y, en segundo lugar, las duras luchas que tuvieron que librar las y los esclavizados y los amerindios para resistir al embate colonial. Al plantear la categoría América Ladina, González nos propuso una doble tarea: la de comprender todo el impacto que tienen en nuestro presente social y personal tanto la invasión europea de los territorios de Abya Yala, como el comercio de africanos esclavizados y el proceso colonial; y la de reconocer las visiones y propuestas de los distintos sujetos subalternizados y las múltiples formas de agencia que desplegaron frente a la sociedad dominante.

En el visionario artículo “Por Un Feminismo Afrolatinoamericano” (1988a), cien años después de que se dictara la Ley Áurea que declaraba extinta la esclavitud en Brasil, esta pensadora puso “el dedo en la llaga” mencionando algo que al feminismo latinoamericano le sigue doliendo o molestando, su negligencia teórica y práctica frente

1. Ministra de la Igualdad Racial entre 2011 y 2014.

2. Ver, por ejemplo, Carneiro (2005).

al racismo. Lélia Gonzalez mostró que el camino hacia el potencial emancipador del feminismo no había sido el mismo para todas las mujeres en su gran diversidad y que las mujeres amefricanas y amerindias sentían extrañeza frente a un movimiento en el que sus experiencias y reivindicaciones no tenían la misma cabida que las de las mujeres no marcadas étnico-racialmente. De allí que sea urgente atender la invitación que plantea este texto a continuar derribando barreras y erosionando prejuicios, para construir un feminismo afrolatinoamericano cimentado sobre entendimientos y solidaridades múltiples, reconocimientos efectivos e intercambios igualitarios.

LA NECESIDAD DE INCLUIR EL RACISMO EN LA AGENDA FEMINISTA

En el ámbito feminista, tuvimos que esperar hasta la década de los 90 para empezar a reconocer con timidez la importancia de profundizar en el tema del racismo. La negligencia del feminismo latinoamericano en relación con el racismo tiene muchísimo que ver con la ideología del mestizaje prevaleciente en la región hasta los años 90. Igualmente, con el origen social y étnico-racial de la mayoría de las militantes feministas. El movimiento feminista –al igual que muchos movimientos sociales en América Latina– fue configurado con prejuicios raciales que permearon tanto las relaciones interpersonales entre militantes como su agenda estratégica y resultó más cómodo negar el racismo que podía existir en sus filas que problematizarlo, adoptar una actitud defensiva que enfrentarlo. Fueron las mujeres negras feministas, brasileñas, uruguayas, caribeñas, quienes lograron, no sin dificultad, plantear dentro de los Encuentros feministas latinoamericanos y del Caribe la necesidad de incluir el tema del racismo en la agenda feminista y de constituir un mecanismo regional de coordinación entre ellas (Álvarez, 1997).

Finalmente, el 19 de julio de 1992, 350 mujeres negras de 32 países se congregaron en República Dominicana, un país con una larga tradición de feminismo, para realizar el Primer Encuentro de mujeres negras latinoamericanas y caribeñas y discutir en él, la agenda de la IV Conferencia Mundial de la mujer que tendría lugar en Beijing, en 1995. Este encuentro permitió generar una agenda propia que puso de relieve las desigualdades étnico-raciales que caracterizaban la región y la desvalorización de los aportes de las mujeres negras a la conformación de las sociedades latinoamericanas. A la par, denunció el sustento racista de los nuevos modelos de desarrollo y de las políticas de ajuste estructural y el impacto negativo que estas tenían en las vidas de mujeres negras (Galván, 1995).

La década de los 90 corresponde en la región a dos fenómenos simultáneos: por una parte, al afianzamiento de un “feminismo de lo

posible”, que articulo una política liberal y pragmática para las mujeres con una prudente agenda de democratización enmarcada en el “nuevo escenario mundial” que deshacía el modelo bipolar la Guerra Fría y exigía nuevos modelos explicativos para los problemas sociales y políticos que surgían. Por otra parte, las demandas culturales y políticas de los movimientos étnico-raciales catalizaron reformas del Estado en muchos países latinoamericanos para reconocer el carácter multicultural de sus naciones y los derechos colectivos de los grupos étnicos. Esta nueva declaración planteó muchas preguntas al feminismo sobre las implicaciones que podía tener en su agenda política y en la solidaridad entre mujeres (Schild, 2016).

En este nuevo contexto, surgieron en toda la región movimientos de mujeres contruidos desde la defensa del derecho a la cultura propia y la consolidación de una pertenencia étnica específica, como los movimientos de mujeres indígenas y negras, en su gran diversidad, para los cuales apelar a la política de la identidad fue un acto político de resistencia y algunas veces, de transformación de la sociedad (Hernández, 2003). Pese a estos avances, los desafíos intelectuales y políticos derivados de la adopción del multiculturalismo en muchos países de la región fueron asimilados de forma desigual en los debates feministas de esta época (Berrío, 2005; Viveros, 2004).

LA ECLOSIÓN DE LOS FEMINISMOS SURGIDOS DE EXPERIENCIAS DE ETNICIDAD Y RACISMO EN COLOMBIA

A continuación, y para desarrollar esta segunda parte, voy a referirme fundamentalmente al caso colombiano que es el que mejor conozco. Desde los años 90, las organizaciones de mujeres indígenas y negras, en toda su multiplicidad empezaron a cuestionar de distintas formas el universalismo del feminismo, reclamando el reconocimiento de sus propias historias y la particularidad de sus experiencias de sexismo. Al mismo tiempo, ambos movimientos, pero particularmente los movimientos indígenas, expresaron reservas frente al feminismo, percibido como una intromisión, ya fuera que llegara a través de instituciones, ONG o de investigadores individuales de cualquier sexo (Ulloa, 2007, p. 23). Estas diferencias de posicionamiento entre el movimiento indígena y negro en relación con el discurso feminista tienen que ver también con la forma en que se ha pensado el lugar que ocupa lo indígena y lo negro en el espacio social, político y simbólico de la nación colombiana desde sus inicios. Hasta los años 90, la identidad negra no se había institucionalizado como la identidad indígena y la gente negra colombiana era considerada como ciudadana de segundo rango y desprovista de una cultura particular. Por tal razón estaba

más integrada que la gente indígena a la modernidad y a sus discursos, como el del feminismo, pero en una condición subalterna.

Sin embargo, estas discrepancias se fueron desdibujando con el giro multicultural, como práctica social y política que exigió que para poder ser reconocidos todos los movimientos sociales debían adecuarse a las imágenes de la diferencia cultural que encarnaba lo indígena como sujeto étnico paradigmático (Bocarejo y Restrepo, 2011, p. 9). Así, las demandas y autorrepresentaciones de las comunidades negras se tornaron étnicas, y muchas de sus estrategias políticas y sus relaciones con expertos, funcionarios estatales y organismos no gubernamentales se asimilaron a las empleadas por el movimiento indígena (Restrepo, 2013). En concordancia con lo anterior, los movimientos de mujeres indígenas y negras enfatizaron la lucha colectiva de sus pueblos y aprovecharon el espacio abierto por las políticas multiculturales para expresar sus demás demandas. Al respecto se dieron dos posiciones: algunas organizaciones de mujeres indígenas o afrodescendientes no formularon demandas de género (Brah, 2000) e incluso en ciertos casos su lugar en relación con la transmisión de la lengua y la cultura reforzó su posición de subordinación como mujeres (Espinoza, 1999; Curiel, 2007). En otros casos por el contrario desarrollaron un discurso político y una práctica de género situados culturalmente, y buscaron conciliar una activa participación en la construcción de proyectos autonómicos con la tarea de transformar, al interior de sus propias comunidades, aquellos elementos de la tradición que consideraban opresivos y excluyentes para las mujeres.

Ahora bien, aunque el “giro multicultural” abrió espacios en América Latina para nombrar y reconocer la diversidad cultural y los derechos de las poblaciones y las mujeres indígenas y, en menor medida, los de las comunidades negras, prestó menos atención a las cuestiones de racismo y desigualdad racial, con excepción de lo que sucedió en Brasil. Las mujeres de los movimientos sociales negros –a diferencia de las feministas negras mencionadas anteriormente que en las décadas pasadas habían denunciado el impacto del racismo– se focalizaron en la defensa de sus territorios y en la búsqueda del reconocimiento cultural, abandonando en cierta medida las problemáticas (laborales, educativas, de salud y vivienda) de la población negra urbana. Sin embargo, esto ha empezado a cambiar en la última década por razones que tienen que ver con las deficiencias políticas y falta de autonomía del proyecto estatal multicultural, la regresión de procesos y logros sociales y políticos obtenidos en el marco del multiculturalismo y la exacerbación de las desigualdades sociales, raciales y la violencia ligadas al proyecto neoliberal (Hale, 2002). El fracaso del proyecto multicultural ha renovado el interés público en toda la región latinoamericana

por la temática del racismo, con repercusiones en el trabajo antirracista de muchos movimientos sociales, incluido el feminismo.

EL GIRO ANTIRRACISTA DEL FEMINISMO LATINOAMERICANO

En esta nueva coyuntura las ideas feministas latinoamericanas se han articulado de manera más clara a la crítica del racismo, entre otras razones por la rápida circulación y una gran aceptación de la perspectiva interseccional (Viveros, 2015). Si bien, a diferencia de lo que sucedió en Europa y en Estados Unidos, la interseccionalidad no ha alcanzado en América Latina el estatus de concepto hegemónico, sí ha tenido una difusión amplia tanto en el mundo académico, como en el de los movimientos sociales, el Estado o las organizaciones transnacionales. Además, es importante recordar la fuerte tradición existente en el feminismo latinoamericano desde los años 60 de análisis de las articulaciones de clase y género ya que muchas de las militantes feministas de ese periodo provenían de partidos y organizaciones militantes de izquierda o asumían una doble militancia en ellos y en las organizaciones feministas.

Sin embargo, pese al giro multicultural, se siguió pasando muchas veces de largo frente al papel de los procesos de racialización en la opresión de las mujeres ya que la lectura de la diferencia étnico-racial se hizo en clave de multiculturalidad (Arango, 2018) Su apropiación, como una rejilla de lectura de las experiencias de mujeres campesinas, urbanas, populares en su entramado de múltiples opresiones (no como adición aritmética) y desde sus propias epistemologías ha sido en cambio, más lenta. Igualmente ha sido más difícil aceptar que esta lógica interseccional no solo obra en las vidas cotidianas de las mujeres, sino también en las relaciones de poder que se tejen dentro de las organizaciones de mujeres donde muchas veces, a su pesar se perpetúan jerarquías raciales.

Un obstáculo persistente para asumir en forma radical un planteamiento teórico política interseccional, en el cual la raza tiene un lugar central, es el lugar que continúa ocupando el relato del mestizaje como el garante primordial de la ausencia del racismo en la región. En América latina, el racismo se ejerce en relación con la apariencia, los rasgos físicos del individuo, la fisonomía, los gestos, el acento. La raza es leída por las marcas que deja en los cuerpos y no en función de la genealogía y el origen como en Estados Unidos. En América Latina la racialización es transversal a las fronteras de clase, e incorpora las diferencias socioeconómicas mediante un ordenamiento pigmentocrático (Urrea et al., 2014). El racismo “latinoamericano” está ligado al clasismo porque las clases tienen colores de piel distintos, y porque

al interior de un mismo país cada región produce su propia forma de crear alteridades.

Estas consideraciones sobre las formas de alteridad y desigualdad histórica propias del contexto latinoamericano explican que las formas de racialización y las formas de activismo antirracista sean también específicas y distintas a las de otros contextos nacionales.

Asumir un pensamiento y una práctica interseccional requiere una transformación tanto epistemológica como política y un giro hacia nociones alternativas de subjetividad, agencia, igualdad y conciencia construidas por fuera del marco de la modernidad. Es importante comprender y asumir además que el racismo es un discurso de la Modernidad, estrechamente emparentado con el eurocentrismo, y que, en los ordenamientos raciales modernos, la blanquidad o blanquitud es el referente universal –que sirve de punto cero y absoluta positividad–, a partir del cual se evalúa el resto de las designaciones de civilización, cultura e identidad.

Esta comprensión de las opresiones de clase, género, sexualidad, etnicidad y raza como un entramado indisociable y la necesidad de combatirlas conjuntamente es un punto de encuentro clave entre muchas de las nuevas propuestas políticas feministas, en su gran diversidad, para las cuales el feminismo es inconcebible sin la pluralidad de sus voces. La lucha feminista se ha transversalizado gracias a la teoría interseccional y hoy en día ya no se concibe como una apuesta con un objetivo temático específico sino como un proyecto que cruza todas las áreas de la vida.

Una nueva generación de feminismos está emergiendo con elementos de cambio en relación con los anteriores. Se han producido distanciamientos de estos feminismos liberales que encarnaron en los años 90 la oenegización y profesionalización de las luchas feminista y la individualización de las exigencias de las mujeres. En su lugar, hoy se busca crear espacios colectivos en los que las mujeres, en su amplio espectro, puedan tramitar las demandas que corresponden a sus experiencias específicas. Esto ha vuelto a poner en el centro las críticas al capitalismo, a las desigualdades de clase y al racismo. A la luz del momento actual, las reivindicaciones de justicia de género de las mujeres empobrecidas y racializadas se vinculan cada vez más a las luchas contras las desigualdades que entretejen pobreza, racismo, sexismo, desterritorialización y violencia. Su comprensión y manera de ser feministas relaciona la justicia social con la democracia de género, la sobrevivencia en espacios urbanos y rurales con la oposición a los modelos de desarrollo extractivistas, el feminicidio con la acumulación de capital, el respeto por las identidades de género y sexuales

no normativas con la defensa de la vida de líderes y lideresas sociales, la protección del territorio con la búsqueda del buen vivir.

La Movilización de mujeres Negras por nuestros Territorios y la Vida que, a finales de noviembre de 2015, marchó por más de una semana hacia Bogotá lo hizo evidente. Sus exigencias apuntaban al respeto de sus derechos colectivos sobre sus territorios ancestrales, al fin de la minería ilegal practicada por corporaciones privadas y transnacionales, y al paro de la destrucción ambiental perpetrada con la frecuente complicidad de las agencias del Estado; pero también al cese de las amenazas de muerte y asesinatos de líderes sociales por los actores del conflicto armado. Por otra parte, esta acción colectiva –que se conoció como la marcha de los turbantes– acudió a una expresión estética propia de las mujeres afrodescendientes como es el uso de los turbantes para reivindicar políticamente su pertenencia étnica y al mismo proyectar su lucha a nivel nacional. Esta movilización puso de presente el modo en que hoy las nuevas culturas políticas de las mujeres negras entrelazan dimensiones estéticas y políticas, críticas al desarrollo neoliberal y a las prácticas patriarcales cotidianas de terror.

Una reflexión similar generó la actuación del movimiento social de Mujeres de Buenaventura, Colombia, durante el Paro Cívico para Vivir con Dignidad y en Paz en el Territorio de Buenaventura, entre el 16 mayo y el 6 de junio de 2017. Este paro, cohesionado en torno a demandas por salud, agua, educación y saneamiento ambiental, hizo hablar del nexo existente entre estas carencias, el abandono de parte de Estado, los asesinatos diarios relacionados con el paramilitarismo y el narcotráfico, la violencia policial y sexual y el racismo estructural, sin nombrarlo. En este paro las mujeres jugaron un papel fundamental: fueron la fuerza cohesiva, orientaron y sensibilizaron políticamente a la población, coordinaron las mesas de trabajo, resistieron a la represión policial, y sostuvieron la movilización ambientando las actividades culturales y promoviendo el paro cívico. Los clamores del movimiento transformaron la sonada frase repetida en cada marcha de que *el pueblo no se rinde carajo* en bandera política, en canciones y en un “gran carnaval por la vida y el territorio” –que hizo escuchar en todo el territorio nacional el inconformismo del pueblo bonaverense con su situación y ganar apoyo y solidaridad con el movimiento.

En septiembre pasado, en medio de las protestas por las masacres contra líderes sociales en el Cauca, un grupo de colectivos del pueblo Misak del departamento del Cauca derribó en Popayán el monumento ecuestre a Sebastián de Belalcázar nombrado por la historia oficial como fundador de Cali y Popayán. Delante de su estatua se le hizo un juicio simbólico, antes de derribarla y decapitarla, por declarar al conquistador español culpable de genocidio, despojo, acaparamiento

de tierras y desaparición física y cultural de los pueblos originarios. El movimiento de mujeres Misak que participó en este acto firmó un documento en el que no solamente se le exigía al Estado reparación histórica, sino que articulaba su reclamo a la denuncia del racismo, los feminicidios, la corrupción y el asesinato de líderes sociales. Este gesto expresa no solo una urgencia por interrogar el pasado como algo cargado de sentido para el presente sino la necesidad de recuperar la historicidad de una historia negada. Implica además la claridad de que toda situación de conquista y dominación crea condiciones para ejercer la violencia contra las mujeres de los grupos derrotados con el fin de afirmar la superioridad del vencedor. Por eso vincularon en esta declaración el rechazo del feminicidio contemporáneo, del racismo y la violencia simbólica con la exigencia de reparación histórica. Este acto se enmarca además en una trama global de rechazo a símbolos del racismo y la opresión que se ha plasmado en la intervención y el ataque a una serie de monumentos patrimoniales ubicados en el espacio público de varias ciudades alrededor del mundo.

A lo largo de este año y a raíz de las manifestaciones y protestas que suscitó el asesinato del afroestadounidense George Floyd a manos de la policía, se multiplicaron las declaraciones y escritos sobre la violencia policial y del racismo y se reactualizaron casos de denuncia de violencia policial y racismo locales que habían sido ignorados o trivializados en nuestra región. Las demandas antirracistas se han ido incorporando en la agenda política de los feminismos que hoy denuncian los nexos existentes entre la reestructuración del capitalismo y la criminalización de la pobreza, en especial masculina y racializada, convertida en objeto de una vigilancia policial más estrecha y de frecuentes y prolongados encarcelamientos en sistemas penitenciarios privatizados. Hoy es un hecho más común la participación del feminismo en movilizaciones sociales y políticas cuyo objetivo no está relacionado claramente con sus demandas históricas y la incorporación de reivindicaciones feministas en las agendas políticas de otros movimientos sociales. Con el resurgimiento de un patriarcado blanco, misógino, homófobo y racista en numerosos países que ha puesto en jaque los avances de los derechos de las mujeres, las personas con sexualidades disidentes, los grupos étnico-raciales y en general los derechos humanos, se ha puesto en evidencia la necesidad de forjar alianzas políticas como instrumento efectivo para resistir este embate.

El asesinato de Marielle Franco, mujer negra, lesbiana militante procedente de las favelas y luchadora contra las discriminaciones y las desigualdades, es el símbolo trágico de esta represión que invirtió el signo y desdibujó la aspiración emancipadora de la interseccionalidad (Fassin, 2020). Este adverso panorama señala al mismo tiempo que el

ideario y las luchas feministas ya no pueden estar solo centrados en el género ni hacerse solo “entre mujeres” (Espinosa, 2016) sino que requieren comprender el carácter multidimensional, complejo e imbricado de la opresión y buscar múltiples alianzas. Igualmente, plantea la necesidad de articular las luchas que están librando los feminismos nacidos de distintas experiencias en sus diferentes contextos y de fortalecer las redes de solidaridad y liberación de forma vitalmente comprometida. Es preciso que la consigna “Las vidas negras e indígenas nos importan” se haga realidad en nuestra región. y que la pregunta que plantean muchas organizaciones sociales señalando “¿por qué en tu país no lo ves?”, sea respondida por el movimiento feminista enarbolando la bandera de las luchas antirracistas como un recurso de esperanza y una urdimbre luminosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade (1997). Introduction. Genealogies, legacies, movements, pp. xiii-xlii. En M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty, *Feminist genealogies, colonial legacies and democratic futures*. Nueva York/Londres: Routledge.
- Álvarez, Sonia (1997). Articulación y transnacionalización de los feminismos latinoamericanos. *Debates Feministas* (México), 15.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands / La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spitters-Aunt Lute.
- Arango-Vargas, Carolina (23-26 de mayo de 2018). Pensar el feminismo interseccional y popular desde el Sur: Ponencia Lasa Diálogos Sur-Norte: Aportes desde los feminismos contrahegemónicos para la comprensión de Latinoamérica. XXXVI Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Barcelona.
- Berrío Palomo, Lina Rosa (2005). Sembrando sueños, creando utopías: liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México. [Inédito].
- Bocarejo, Diana y Restrepo, Eduardo (2011). Introducción. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 7-13.
- Brah, Avtar (2000). Difference, diversity, differentiation, pp. 431-446. En Les Back y John Solomos (Eds.), *Theories of race and racism. A reader*. Londres: Routledge.
- Butler, Judith (mayo-junio de 2000). El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, 2, pp. 109-123.

- Carneiro, Sueli (2005). Ennegrecer al feminismo. *Nouvelles Questions Feministes*, 24(2), 21-26.
- Combahee River Collective (1983 [1977]). The Combahee River Collective Statement, pp. 272-282". En Barbara Smith (Comp.), *Home girls, a black feminist anthology*. Nueva York: Kitchen Table/Women of Colors Press.
- Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas (Col)*, 26, pp. 92-101.
- Davis, Angela (2004 [1981]). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Davis, Angela (2012). "I used to be your sweet mama". Ideología, sexualidad y domesticidad, pp. 135-185. En Mercedes Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Dorlin, Elsa (2008). Introduction: La révolution du féminisme noir!, pp. 9-42. En Elsa Dorlin, *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. París: L'Harmattan.
- Espinosa, Yuderlys (1999). *¿Hasta dónde nos sirven las identidades?* Santo Domingo: Casa por la Identidad de las Mujeres Afro.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys (2010). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar: revista de filosofía iberoamericana*, 12(1), 141-171.
- Fassin, Éric (2020). Campagnes anti-genre, populisme et néolibéralisme en Europe et en Amérique latine. *Revue internationale et stratégique*, 119(3), 79-87.
- Galván, Sergia (1995). El mundo étnico-racial dentro del feminismo latinoamericano. *Fempress* (Santo Domingo), número especial, pp. 34-36.
- Gonzalez, Lélia (1983). Racismo e sexismo na Cultura Brasileira. En L. A. Silva, *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS.
- Gonzalez, Lélia (enero-junio de 1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro* (Rio de Janeiro), 92-93, pp. 69-82.
- Gonzalez, Lélia (1988a). Por un feminismo arolatinoamericano. *Isis Internacional & MUDAR*, 9, ediciones de las mujeres, pp. 133-141.
- Guillaumin, Colette (2002 [1972]). *L'Ideologie Raciste*. París: Gallimard.

- Hale, Charles R. (agosto de 2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485-524.
- Hernández, Aída (invierno de 2003). Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 13, pp. 107-122.
- Hill Collins, Patricia (2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Nueva York: Routledge.
- Hill Collins, Patricia (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro, pp. 99-134. En Mercedes Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- hooks, bell. (1984). *Feminist Theory from margin to centre*. Boston: South End Press.
- Jordan, June (1995 [1981]). *Civil Wars, observations for the front lines of America*. Nueva York: Touchstones.
- Lorde, Audre (1984). *Sister outsider: essays and speeches*. Nueva York: Crossing Press.
- Moraga, Cherríe (1988) La güera, pp. 19-30. En Cherríe Moraga y Ana Castillo (Eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- Moraga, Cherríe y Anzaldúa, Gloria (Eds.) (1981). *This Bridge called my back: writings by radical women of color*. Nueva York: Kitchen Table/Women of Color Press.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina, pp. 117-131. En Walter D. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo (2013). Articulaciones de la negritud en Colombia, pp. 149-163. En Alejandro Grimson y Karina Bidaseca, *Hegemonía cultural y prácticas de la diferencia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Schild, Verónica (2016). Feminismo y neoliberalismo en América Latina. *New Left Review*, 96.
- Ulloa, Astrid (2007). Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos, pp. 17-33. En Luz Marina Donato, Elsa Matilde Escobar, Pía Escobar, Aracely

- Pazmiño y Astrid Ulloa (Eds.), *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad, en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Fundacion Natura / UICN / UNODC.
- Urrea Giraldo, Fernando, Viáfara López, Carlos y Viveros Vigoya, Mara (2014). From whitened miscegenation to tri-ethnic multiculturalism. Race and ethnicity in Colombia, pp. 81-125. En E. Telles (Ed.), *Pigmentocracies. Ethnicity, race, and color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Viveros, Mara (2004). El concepto de género y sus avatares. Interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias, pp. 170-194. En Carmen Millán de Benavides y Ángela María Estrada (Eds.), *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- Viveros, Mara (2015). L'intersectionnalité au prisme du féminisme latino-américain. *Raisons Politiques. Les langages de l'Intersectionnalité*, 58, pp. 39-55.
- Wallace, Michelle (28 de julio de 1975). A black feminist search for sisterhood. *The Village Voice*, pp. 6-7.

Capítulo 12

CUBA HOY Y EL DECENIO

Reflexiones desde los feminismos negros*

Rosa Campoalegre Septien

*A la memoria de Georgina Herrera:
la cimarrona mayor*

Atrapar en breves líneas la situación de Cuba ante el Decenio me ha llevado a emplear el término de *encrucijada* (Campoalegre, 2020), para expresar el dilema de oportunidades y derechos en tensión, así como los desafíos que subyacen en este tema, analizados desde la perspectiva afrofeminista.

Tal posicionamiento implica insistir en el propósito de visibilizar y construir esos caminos otros de la lucha contra el racismo y todas las formas de opresión. Apelamos a la de/construcción como una de las herramientas teórico-metodológicas principales, pues las experiencias y propuestas de las mujeres negras no podían tener cabida en los cánones del feminismo hegemónico. Soy hija de esa tradición afrofeminista, insurgente, disidente, llena de resiliencias y de vocación transformadora.

Anclar la pupila afrofeminista en las encrucijadas del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes en Cuba implica el cuestionamiento de *¿Qué son los feminismos negros y por qué?* Estos hacen parte del pensamiento y las prácticas decoloniales en América Latina,

* Esta es una versión actualizada de la conferencia ofrecida en las VII Jornadas de Feminismo Poscolonial (2020).

el Caribe y de la diáspora africana. Representan una ruptura epistémica y política con el feminismo hegemónico, blanco, eurocentrista.

Esta ruptura se logra tomando como centro la lucha contra el racismo, articulada con el enfrentamiento al patriarcado y la imposición del heterosexismo como fórmula universal de ser mujer, una visión ampliamente criticada desde la teoría feminista. En esta crítica es relevante la obra de Léila Gonzalez (1988); Ochy Curiel (2007); María Lugones (2008), y en esa intrépida cabalgata de Karina Bidaseca cuando “perturba el texto colonial” (2010). Destaca el llamado de Rita Segato con su excelente “Crítica a la colonialidad en ocho ensayos” (2015).

Sobre tales presupuestos, desde este lugar de enunciación como mujer negra asumo y doy la batalla en la crítica a la colonialidad del poder, el saber y el género, reconocida en lo que ha se ha llamado “[...] un antes y un después de Quijano” (Segato, 2015, p.19), pero en sostenida y creciente de/construcción afrofeminista. Nótese el giro epistémico y político que producen en la teoría y la acción feministas, ubicadas en lo que otrora fuera considerado sus “márgenes” en una sociedad globalizada y racializada, donde no es posible olvidar la alerta de ¿Qué es el racismo estructural?

[...] el racismo no es un acto o un conjunto de actos y tampoco se resume a un fenómeno restringido a las prácticas institucionales; es, sobre todo, un proceso histórico y político en que las condiciones de subalternidad o de privilegio de sujetos racializados son estructuralmente reproducidas. (Almeida, 2018, p. 29)

Los feminismos negros son objeto de variadas denominaciones, entre las que destacan *afrofeminismos* y *feminismos afrodiaspóricos*.¹ Acerca de esta última conceptualización el Primer seminario internacional “Conspiración Afro femenina”, lo define como “[...] feminismo afrodiaspórico como un proceso, una agenda de investigación, una estrategia de movilización social, una práctica de solidaridad y un reclamo de justicia restaurativa” (Vergara y Arboleda, 2014, p. 109).

Y cuando empleamos el vocablo afro, lo hacemos en un sentido reparador, de promoción de oportunidades y capacidades para el cambio. Nos adscribimos al criterio de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, en su reciente Declaración de Playa de Bahía (2021) al valorar que:

1. El Primer seminario internacional “Conspiración Afro femenina”, lo define como “[...] feminismo Afrodiaspórico como un proceso, una agenda de investigación, una estrategia de movilización social, una práctica de solidaridad y un reclamo de justicia restaurativa” (Vergara y Arboleda, 2014, p. 109).

La afrodescendencia, la negritud y las identidades no se refieren únicamente al color de la piel o rasgos físicos. Involucran elementos ancestrales, culturales y territoriales, que marcan nuestras cosmovisiones, espiritualidad, formas de concebir y habitar el mundo, así como nuestra comprensión de la vida y la muerte (p. 3).

La visión de esta autora defiende los feminismos negros en plural tomando en consideración la diversidad y complejidad interna que los caracteriza, dada en lo fundamental por la alta heterogeneidad social de su composición, los diferentes contextos, programas de luchas, y alianzas estratégicas. En ellos intervienen las mujeres negras / “prietas” / “mestizas” / quilombas / palenqueras / raizales/ garífunas, creoles, afromestizas, afrocaribeñas, en fin afrodescendientes.

Nótese que, a pesar de la intensa polémica acerca del empleo del término afrodescendiente, preservamos su utilización al calor de los debates e impactos de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (2001), particularmente en ocasión de su vigésimo aniversario. En consecuencia, estos feminismos pueden definirse de manera multidimensional e inacabada en la interrelación de tres articulaciones estructurantes y dialogantes.²

En primer lugar, habría que definirlos en una triada: que implica considerarlos como: teoría crítica decolonial, antipatriarcal, antirracista y anticapitalista, que hace parte del pensamiento negro contrahegemónico; campo de batallas contra el sistema de múltiples opresiones que afecta a las mujeres negras/afrodescendientes, con una enfoque reconfigurado sobre la base de la Interseccionalidad (Viveros, 2016) y finalmente en calidad de lugar de enunciación de las mujeres negras/afrodescendientes. Un lugar de enunciación que sigue resultando polémico e invisibilizado. La voz de las mujeres/negras/afrodescendientes no es un mero reclamo, sino un rasgo distintivo que se busca y se encuentra en la lucha; un principio ético y preocupación continua. Así lo vemos en reconocidas pensadoras y activistas afrolatinoamericanas y afrocaribeñas.

En segundo lugar, se aprecia que los feminismos negros constituyen un posicionamiento ético, se trata no solo de producir el conocimiento, sino se cuestiona el cómo se produce. La intención es reflejar nítidamente y con voz propia, lo que Patricia Collins (2000) ha conceptualizado como punto de vista de las mujeres negras. Ello pone exigencias ineludibles, entonces no es suficiente la producción académica para ser considerada afrofeminista se requiere acción política.

2. Para profundizar en este aspecto se recomienda el trabajo de la autora *Feminismos negros: Debates epistémicos y desafíos políticos* (2020b).

Unido a la lucha por la búsqueda y el afianzamiento de las identidades como mujeres negras/afrodescendientes.

En tercer lugar resulta conclusivo, debido a que se trata de comprender a los feminismos negros como un proyecto histórico, ancestral intergeneracional e interseccional de lucha. Un proyecto capaz de generar una visión desarrolladora reforzada por el optimismo social, al estilo de Marielle Franco, quien nos enseñó que “Lo nuevo, siempre viene” (2018, p. 77).

Como afrofeminista que vive un Decenio internacional concebido para los pueblos afrodescendientes, nos ha sido un asunto vital interpelarlo. Por eso me pregunto no solo Decenio ¿Quién eres?, sino que añado y ¿Dónde estás? Aproximarse a él lo revela en calidad de iniciativa y plataforma política con cobertura desde el Derecho Internacional, que insta a los Estados miembros y al sistema multilateral de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) a promover políticas para los pueblos afrodescendientes en tres temas centrales: el reconocimiento, la justicia y el desarrollo.

No obstante, hemos insistido en que la resolución del Decenio elude, al menos, dos cuestionamientos de fondo. El primero de ellos es si en realidad, estas pueden lograrse plenamente sin rebasar las bases socioeconómicas esenciales y los fundamentos políticos e ideológicos de los sistemas de dominación e incluso, si superarlos es suficiente, o se requieren transformaciones culturales más profundas.

El segundo es lo que llamo un mito fundacional que alienta la propia Resolución de Naciones Unidas sobre el Decenio: *¿A quién le debemos el Decenio, a la voluntad de los Estados o al empuje del movimiento afrodescendiente?* ¿Es una caridad que se nos otorga o una conquista de las luchas de re/existencias y resistencias de nuestros pueblos? En realidad, la resistencia afro y el empuje de nuestro movimiento en alianzas con las fuerzas sociales progresistas, colocó este tema en agenda pública, al interior de los Estados y a escala de la comunidad internacional.

Es decisivo valorar el significado de hablar en términos de pueblos afrodescendientes y no de personas, poblaciones o grupos afros aislados. Ese concepto de pueblo devela un sujeto político insurgente como tendencia invisibilizado y subalternizado, que se conforma históricamente asentado en identidad, ancestralidad, afrodiásporas y luchas. Bajo el término de personas/poblaciones se esconde el objetivo de desmovilizar, individualizar y en consecuencia escamotear, restar fuerzas a nuestras luchas. La colonialidad nos impulsa a ver sujetos independientes, la lucha nos coloca en acción de pueblo. Y esa potencia popular es la clave.

Otro asunto y no menor es deconstruir la visión que nos atrapa solo como víctimas, tampoco somos “vulnerables”, sino *vulnerabilizadas*, debido a que hemos sido colocados por la fuerza en esa situación social, económica y política crítica, desde el colonialismo hasta la actualidad. En ese contexto vulnerabilizador, se reproducen las desigualdades sociales, poniendo énfasis a la exclusión sistemática y la pobreza. Pero somos al unísono la alternativa, en tanto a nuestra potencias como propuesta contrahegemónica, con historias “in/ disciplinadas”, a modo de narrativas cimarronas en redes afrodiaspóricas. La Pandemia COVID-19, que es racializada y feminizada y plural (Campoalegre, 2020c) pone en tensión esos polos contrarios dialécticos: víctimas- alternativa. El tejido en redes afrodiaspóricas como estrategia de afrontamiento pandémico devino en una potente arma de resistencia y desarrollo del movimiento afrodescendiente a escala mundial.

La reparación como un asunto central para el cumplimiento de las metas principales del Decenio, tiene como requisito indispensable hacer efectivo el compromiso, la voluntad real de los Estados, hasta hoy ausente, efímera u ocasional, como tendencia. En consecuencia, cuándo preguntamos al Decenio ¿Dónde estás?, refutamos su tránsito inerte y en mora debido al incumplimiento de sus metas principales: reconocimiento, justicia y desarrollo. Especialmente, se trata de la crítica la reconfiguración del racismo y las manifestaciones más agresivas de un genocidio negro, también feminizado.

Algunos datos son reveladores, la llamada Pandemia en sombras, como ha denominado ONU MUJERES, se agudiza: Cada día aproximadamente 13 mujeres mueren víctimas de violencia en Brasil. Homicidios de mujeres afros (15 y 49 años) duplica a las no afros (CEPAL, 2019); En Colombia se estima que 123 mujeres han sido asesinadas después de los acuerdos de Paz, durante el gobierno de Iván Duque. Las lideresas colombianas asesinadas desarrollaban su labor con mujeres, especialmente en temas como etnoeducación, agricultura, participación política y seguridad” (Instituto de estudios para el desarrollo y la paz [Indepaz], 2021).

Tal exigencia informa, hasta la actualidad, nuestro programa académico “Más allá del Decenio” (2017). A sabiendas, de que el racismo, es un problema social, cuya diversidad y complejidad son crecientes, rebasar el Decenio es una cuestión de importancia estratégica para América Latina y el Caribe, que debe ser priorizada.³

3. La autora hizo esta propuesta en su intervención como parte del panel central en el contexto del IX propuesta de Mercosur, celebrado en mayo de este año.

Con la Mirada puesta en el Decenio, comprendemos que este no basta, ante un el genocidio que representó la trata “negrera”, la esclavitud y sus consecuencias marcan aún la socialización, las subjetividades política s y los imaginarios sociales por doquier. No es suficiente un Decenio frente a los racismos: *estructural, institucional, mediático, epistémico*,⁴ “*de costumbre*”⁵ por citar algunos que reproducen la continuada exclusión social de los pueblos afrodescendientes. La cuestión afrodescendiente no puede desentenderse de las políticas públicas formuladas por los modelos de bienestar imperantes.

Avanzar en esta lucha, en perspectiva contrahegemónica exige la comprensión del Decenio como un punto de partida, no de llegada y el imperativo es ir más allá de él (Campoalegre, 2017, 2021). Esta exigencia no concierne solo al período de tiempo en que se enmarca el Decenio, sino principalmente, a sus metas, ritmos, vías de realización y resultados.

Imagen 1. Noir / Negra / Black



Fotografía: Angèle Etoundi Essamba (2001).

Resulta una herejía histórica que la comunidad internacional pretenda alcanzar los objetivos 2030, sin un replanteamiento de la problemática racial. El problema no se reduce en saber cómo se posicionan

4. “Conjunto de prácticas que favorecen los modos de enunciar, de ver el mundo y de interpretarlo de los grupos que detentan el poder en los espacios de producción y difusión de conocimiento” (Ocoró, 2021, p. 59).

5. Definido por Rita Segato: “Un racismo ‘de costumbre’, automático o ‘acostumbrado’: irreflexivo, naturalizado, culturalmente establecido, que no llega a ser reconocido como atribución explícita de valor diferenciado a personas de grupos raciales y étnicos” (2017, p. 48).

los pueblos afrodescendientes, sino en por qué y qué respuestas articular ante esta situación.

Ya han transcurrido casi las dos terceras partes del Decenio, la fragilidad de sus resultados conduce al objetivo político de un replanteamiento. Así lo alertó sabiamente el compromiso de San José para acelerar el cumplimiento de los derechos de los pueblos afrodescendientes en América Latina y el Caribe, situando 14 metas prioritarias para “[...] avanzar en la identificación de los desafíos pendientes y las medidas que se requieren implementar para acelerar el cumplimiento satisfactorio de las acciones contempladas en el Programa de Actividades del Decenio” (2019, p. 2).

Y ¿QUÉ SUCEDE EN CUBA?

También, en Cuba las investigaciones demuestran que las familias negras y “mestizas” definen el patrón de vulnerabilidad social, en el que son mayoritarias las mujeres negras jefas de hogares con frágil o sin ninguna inserción laboral en relaciones productivas formalizadas (Campoalegre, 2018, 2021; Zabala, 2020). Esta tendencia es generalizada en la región latinoamericana y caribeña.

Al respecto, estudios especializados de CEPAL, con la participación de consultoras de la Red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora, demostró la mayor situación de pobreza y vulnerabilidad social de las mujeres afrodescendientes, sobre la base de indicadores relativos a la autonomía económica, física y en la toma de decisiones (2018). Al pensar en cómo acontece en Cuba evaluamos que:

La realidad es que para la mayoría de las cubanas y los cubanos, el Decenio es aún un desconocido silencioso, o es cosa de otros países e incluso algunos tildan el tema racial como “moda extranjerizante”. Sigue latente la idea de que el problema “negro”, lesiona la unidad del pueblo cubano. Pareciera “raro” que ello suceda, en uno de los últimos reductos de la esclavitud, junto a Brasil, en América Latina y el Caribe. Cabe preguntarse ¿Por qué? Sin respuestas concluyentes los avatares político-ideológicos históricos y el impacto de la crisis económica son factores explicativos de este comportamiento. (Campoalegre, 2020c)

Explorando en las manifestaciones del racismo en Cuba la Cátedra Nelson Mandela, auspiciada por el Centro de investigaciones Psicológicas y Sociológicas,⁶ con sede en La Habana, identificó cinco ámbitos

6. Institución académica del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, red asociada al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Surgida en el año 2017, asume el nombre de Mandela en el 2018, en ocasión al centenario del natalicio de este líder mundial.

fundamentales de estas manifestaciones. Ellos son: comunitario, familiar, educativo, medios de comunicación y en el sector emergente de la economía que corresponde al turismo, la inversión extranjera y mixta así como el sector no estatal de la economía que incluye los llamados “*Trabajadores por cuenta propia*”.⁷ Ambos sectores reportan los mejores ingresos en el país. Los ámbitos del sector emergente y los medios de comunicación fueron considerados los de mayor incidencia.

Los ejes transversales de tales manifestaciones son: la racialización, la invisibilización de la presencia negra y la naturalización de estas conductas en los imaginarios sociales, el discurso académico y político.

La etapa actual del activismo afrodescendiente cubano,⁸ se distingue por rasgos que denotan avances, entre los que destacan los siguientes:

- La diversidad de los agentes sociales implicados, que ya no se limitan predominantemente al ámbito cultural.
- La proliferación de proyectos de perfil antirracistas y la constitución de redes que expresan el propósito de lograr mayor articulación estratégica.
- la ampliación del liderazgo afrofeminista, tendencia que comparte con la Región, según el estudio realizado sobre Organizaciones de las poblaciones afrodescendientes de América Latina (Baró, 2016).
- La emergencia del emprendimiento económico con sentido racial que también coincide con el comportamiento regional, aunque diferenciado por el liderazgo afrofeminista.
- El fortalecimiento de los vínculos internacionales y especialmente con las organizaciones afrodescendientes en América Latina y el Caribe. La existencia de un capítulo Cuba de la Red de mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora es un potente indicador de esta tendencia.
- Las iniciativas académicas en el campo político afrodescendientes y sus vínculos cada vez más estrechos con el activismo, entre los que sobresalen el programa “Más allá del Decenio”, auspiciado por el Grupo de Trabajo Afrodescendencias y

7. Incluye a las personas que laboran en los negocios privados, los trabajadores independientes y los contratados en el referido sector.

8. Consideramos que aún se trata de un activismo y no de un movimiento consolidado, teniendo el nivel aún insuficiente de estructuración organizativa, existencia de una proyección programática integrada y aún limitada incidencia política.

propuestas contrahegemónicas, así como la Universidad de la Diáspora Africana.

La acción del activismo ya no puede ser desconocida, aunque sigue siendo polémica. Sin embargo, no se logra la unidad organizativa y de acción en una plataforma común consensuada. La lucha contra el racismo en Cuba ha tenido una evolución peliaguda, inestable, de altas y bajas sensibles. Desde las intensas transformaciones socio estructurales radicales de los 60, al triunfo de la Revolución Cubana, hasta el proceso de actualización del modelo económico y social en marcha.

Es un proceso que llevó a la declaración oficial de la eliminación del racismo, cuando solo se habían golpeado efectivamente sus bases y distaba mucho del objetivo final. Esta etapa fue seguida de un período gris donde el tema pasó a ser tabú, peligroso, manipulable y lesivo, hasta su reanimación en el debate público. Un hito significativo en este recorrido fue el Congreso de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba celebrado en 1998, que logra una contundente crítica al racismo y el diálogo con la dirección del país sobre este tema. Ello se replantea años después en el debate en la Asamblea Nacional en el 2011.

Fue catalizador de este proceso el desarrollo del activismo afrocubano, bajo el influjo del aumento de las desigualdades sociales al calor de la crisis de los noventa. Cierra el panorama la realización de la primera denuncia contra el racismo en Cuba formulada por una joven negra en el 2018.

Recientemente, fue creado en el país un Programa Nacional contra el Racismo y la Discriminación Racial en el país, lo que es un resultado importante, en un contexto en el que crece la visibilidad, diversidad y la movilización del activismo afrocubano. El Programa debe marcar un punto de inflexión ascendente y una nueva etapa de avance en el tema en cuestión, aunque todavía no se aprecian cambios importantes y siguen en pie estilos tradicionales del tratamiento del tema, especialmente, el énfasis en su dimensión cultural, la institucionalización, la falta de articulación de una plataforma inclusiva entre otros aspectos.

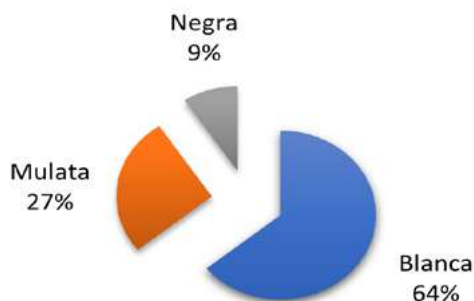
Si bien, en Cuba la lucha contra el racismo tiene respaldo constitucional y la obra social de la revolución impactó de una u otra forma a todos, especialmente a las clases y grupos desposeídos, se mantiene el racismo y se reconfigura bajo nuevas formas, sutiles y abiertamente declaradas. Las acciones discriminatorias pueden ser penalizadas, aunque a través de otras figuras delictivas en la legislación vigente, pero no existen instituciones especializadas en materia de equidad racial, ni leyes específicas, ni canales efectivos de denuncia contra el racismo. También, han sido escasos los estudios sobre el tema y en especial desde el lugar de enunciación afrodescendiente.

Rescatar y hacer visible el papel de lxs afrodescendientes en la conformación de la nacionalidad, la cultura cubanas es uno de los desafíos latentes, lejos de etiquetas folklorizantes. Hay que ponerles rostro e historia a nuestras heroínas negras, muchas de las cuales hoy se desconocen.

Asimismo, la batalla contra la hiper sexualización de las mujeres negras en los imaginarios sociales, la promoción cultural y turística, las debilidades en el acceso a cargos de dirección claves y el predominio de personas blancas en los empleos de mayor reconocimiento social. Según un informe de la ONEI (2014), las personas afros están subrepresentadas en la categoría de dirigentes, mientras las blancas que son dirigentes superan su proporción en el total de personas ocupadas en la economía nacional, evidenciando una situación más ventajosa.

También se observa la incidencia de prejuicios y estereotipos racistas, naturalizados en: el lenguaje, las relaciones interpersonales, los patrones de comunicación social y las manifestaciones de racismo institucional y epistémico. Se impone, el desarrollo de la conciencia racial como parte de la conciencia política.

Gráfico 1. Cuba: Distribución de la población por color de la piel (en %)



Fuente: ONEI (2014).

Menos aún se ha puesto en agenda el tema de la identidad del pueblo afrodescendiente y su visibilidad estadística, tendencia que comparte Cuba con la Región. El impacto de las políticas históricas de blanqueamiento ha dejado su huella. Nótese que en el último Censo de población y viviendas desarrollado por la Oficina Nacional de Estadística e Información (ONEI, 2014), solamente el 9,3% de la población se autoidentificó como negra, mientras el 64% lo hizo como blanca.

El informe censal no desagrega, ni transversaliza el comportamiento por sexos y por otras variables claves para apreciar el desarrollo humano. La invisibilidad estadística de las negritudes es un asunto

endémico. Es un hecho que nos aleja de la solución del problema racial en el país.

Al cruzar las variables color de la piel y sexo observamos mediante el índice de masculinidad (hombres por cada mil mujeres), que es mayor en la población negra con respecto a las restantes. Ello equivale a que existen menos mujeres negras que hombres dentro de igual grupo racial. Puede afirmarse que:

En general en Cuba hay un equilibrio entre sexos, con ligera superioridad en la cantidad de mujeres. Visto a través del Índice de Masculinidad (IM), hay 995 hombres por cada mil mujeres. El análisis del indicador por color de la piel muestra que en los blancos se alcanza el valor mínimo con 983, seguidos muy de cerca por los mulatos con 989. En los negros, sin embargo, esta relación se invierte y alcanza los 1.105 hombres por cada mil mujeres (ONEI, 2014).

De este modo, subrayamos la peculiar situación sociodemográfica de las mujeres negras en Cuba, que son minoría dentro del grupo de menor cantidad de personas en el país.

Pero ¿Quiénes somos, dónde estamos, qué hacemos, cuál es la situación real de las personas afrocubanas, cuál es la distribución por sexos, nivel educacional, empleos y tipo de propiedad? Sin conocer cómo se comportan las brechas sociales –en particular las relativas a las intersecciones género, “raza”, edad y territorios– es difícil desarrollar y evaluar políticas públicas eficaces contra el racismo, basadas en un universalismo sensible a las diferencias.⁹

La experiencia cubana brinda un aprendizaje aleccionador; a pesar de un modelo social inclusivo cuyas ventajas actúan como mecanismo de protección social y que en ese contexto también avanzan lxs afrocubnxs, la lucha contra el racismo no ha culminado, solo se transforma, se reconfigura (Campoalegre, 2019). Resulta significativo que estas tendencias tienen lugar en un contexto de mayores desigualdades sociales, al calor del proceso de actualización del modelo económico social que restituye la propiedad privada con rango constitucional.

En este contexto, sigue siendo la lucha la alternativa, hoy a pocos días de la desaparición física de esa referente afrocubana de todos los medios, la cimarrona, maestra mayor: Georgina y en homenaje a ella insisto en su agudo verso: “Grande es el tiempo a transitar como un camino [...]”. Eso haremos Georgina (1981).¹⁰

9. Este término ha sido acuñado por CEPAL. Véase CEPAL (*op. cit.*).

10. Estrofa de su poema “Grande es el camino” (1981).

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Silvio (2018). *¿Qué es el racismo estructural?* Belo Horizonte: Alfabetización.
- Antón, John (2007). *Una historia dinámica de identidad, resistencia y ciudadanía*. Quito: Ed. Fundación Museo de la Ciudad.
- Bidaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB.
- Campoalegre, Rosa (2017). Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes: afroepistemologías. En Rosa Campoalegre y Karina Bidaseca (Eds.) *Más allá del decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171006013311>
- Campoalegre, Rosa (2019). Cuba y los desafíos de la lucha contra el racismo: Hacia futuros compartidos. *Cuban Studies* (University of Pittsburgh Press), 48, pp. 71-89.
- Campoalegre, Rosa (Coord.). (2020a). La pandemia racializada. En *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades (I-III)*. <https://www.clacso.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-i/>; <https://www.clacso.org/boletin-2-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-laafroepistemologia-ii/>; <https://www.clacso.org/boletin-3-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades/>
- Campoalegre, Rosa (2020b). Feminismos negros: debates epistémicos y desafíos políticos. *Geopauta* 3(4). <https://doi.org/10.22481/rg.v4i3.7484>
- Campoalegre, Rosa (2020c). Encrucijadas del Decenio afrodescendiente en Cuba. Agencia de Noticias. IPS Mundial. <https://www.facebook.com/149230191754256/post314399632317288>
- Campoalegre, Rosa (2021). *Mujeres negras en Cuba: ante la invisibilización, construyendo futuros*. [Tesis posdoctoral]. Manizales: CINDES.
- Carneiro, Sueli (2003). Ennegrecer el feminismo. http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php?id_article=24
- Carosio, Alba (2020). La emancipación desde los feminismos latinoamericanos y caribeños. *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO), 72(53), 7.

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL].
Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el
Caribe (2016). *Autonomías*. <https://oig.CEPAL.org/es/autonomias>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]
(2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe.
Deudas de igualdad*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Compromiso de San José para acelerar el cumplimiento de los
Derechos de las personas afrodescendientes de América Latina y
el Caribe (18 de octubre de 2019). Reunión de alto nivel. San
José de Costa Rica.
- Curiel, Ochy (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría
y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto “mujeres”.
En María Luisa Femenías (Comp.), *Perfiles del feminismo
iberoamericano, Vol. III*. Buenos Aires: Catálogos.
- Gonzalez, Léila (enero-junio de 1988). A categoria politico-cultural
de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro* (Rio de Janeiro), 92-93, pp.
69-82.
- Hill Collins, Patricia (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge,
Consciousness and the Politics of Empowerment*. Londres:
Routledge.
- Instituto de estudios para el desarrollo y la paz [INDEPAZ]
(septiembre de 2021). Colombia contabiliza 123 lideresas
asesinadas durante Gobierno Duque. En *Informe sobre género*.
www.indepaz.org.co
- Instituto de estudios para el desarrollo y la paz [INDEPAZ] (2022).
Lideresas sociales defensoras de DD. HH. y firmantes de
acuerdos asesinadas en 2021. www.indepaz.org.co
- Oficina Nacional de Estadística e Información [ONEI] (2014a).
Resultados Censo Nacional de población y viviendas. La Habana:
ONEI.
- Oficina Nacional de Estadística e Información [ONEI] (2014b). *El
color de la piel en las estadísticas cubanas*. La Habana: ONEI.
- Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la
Diáspora (2021). *Primer encuentro de mujeres
afrolatinoamericanas - feminismo negro. En el marco del decenio
para los afrodescendientes*. Declaratoria de Playa Blanca.
- Segato, Rita Laura (2015). *La crítica a la colonialidad en ocho
ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita Laura (2017). Racismo, discriminación y acciones
afirmativas: herramientas conceptuales, pp. 43-62. En R.

Campoalegre y K. Bidaseca (Coords.), *Más allá del Decenio internacional de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.

Zabala, María del Carmen (2020). *Desigualdad por color de la piel e interseccionalidad. Análisis del contexto cubano 2008-2018*. La Habana: Acuario.

Capítulo 13

ENTRE LA NEGACIÓN Y LA EXPLOTACIÓN

Políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras*

Katsí Yarí Rodríguez Velázquez

Volví a perderme en Buenos Aires. Llegué hace dos meses a esta ciudad y ella y yo aún no hemos podido hacer las paces. Sin embargo, no niego que esta ciudad tiene su encanto, para mí es el de la inmensidad. Yo, que vengo de Puerto Rico, una pequeña isla del Caribe, en la que el carro es una necesidad ya que, entre otras razones, no hay ni facilidad ni conciencia peatonal, la posibilidad de caminar por horas sin ni siquiera tener claro un destino es inigualable. La mejor imagen que encuentro para explicarlo es la sensación que se tiene al inicio de sentirse enamorado. Esa sensación de fluidez, de estar en tránsito. Dejarse llevar, sin dudas. Hasta que entonces llega el cisma, ese pequeño detalle que agrieta la confianza. Ese detalle que no importa cuánto se avance en la relación, reaparece en cada discusión manifestando que no es tan pequeño. En uno de esos días en que transitaba por esta ciudad, apareció mi cisma.

Iba de camino hacia la Plaza de Mayo, o, por lo menos eso pensaba, hasta que comencé a caer en cuenta de que nuevamente estaba perdida. Entonces, observé lo que me rodeaba. A cuatro pies de distancia, frente a mí, caminaba un hombre “blanco”, muy alto y rubio, vestido

* Este texto fue leído por la autora en las *I Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2010) en Buenos Aires.

de chaqueta y corbata. Me impresionó porque aparentaba estar tan perdido como yo. Mientras reparaba en esto, noto frente a nosotros dos, un motorista que nos da la espalda y al quitarse su casco, deja ver un *dreadlock* [rasta] largo y hermoso. Y recuerdo haber sentido paz al ver su cabello, como si ese *dreadlock* tendiera un puente, entre nosotros, por lo menos así lo sentí. No obstante, al pasar frente a este chico, él se acercó y a muy poca distancia de mi rostro, en voz muy alta, me dijo: “Vos sabes que sos el sueño de mi vida”. En ese momento, el hombre “blanco” que caminaba frente a mí, voltea para mirarme, se detiene, me deja pasar, se le acerca al motorista y le dice, también en voz alta: “Es el sueño de todos”. Los oigo reírse, volteo, y veo como sí se tiende un puente entre ellos, se dan la mano y cada uno continúa su camino en direcciones contrarias. Y recuerdo el dolor, la frustración y la impotencia porque ese es mi cisma. La sensación de estar perdida en una mirada de la que no se escapa. Una mirada que narra la historicidad de mi cuerpo, que activa tantas expectativas y referencias que no me pertenecen.

Y es que, esa frustración narrada por Fanon, en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, ante la mirada de la niña que al verle, asustada le expresa a su madre: “Mira, un negro, tengo miedo”, no es otra cosa que la mirada que instauro la distancia ubicándola en el cuerpo. Sin embargo, en los cuerpos de las mujeres negras esa frustración se revela desde otro sentido, porque a diferencia de la distancia que dispone el “Tengo miedo”, con el que carga su cuerpo; el cuerpo de una mujer negra carga con la accesibilidad y la explotación sexual atribuida y fijada a su cuerpo. No pretendo que se entienda al sexismo como privativo de las mujeres negras pero sí es preciso reconocer el que las particularidades que se inscriben en el sexismo experimentado por nosotras hacen evidente su inseparabilidad del racismo ya que como bien señala Sueli Carneiro en “Ennegrecer el feminismo”, “[...] las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras”. Así, en nuestras vidas clasismo, sexismo y racismo se tornan experiencias simultáneas. Todo buen análisis de estas interdependencias en las experiencias de opresión de las mujeres negras debe encontrar su génesis en la institución de la esclavitud africana y en el colonialismo como maniobra estratégica ligada al expansionismo capitalista europeo desarrollado a principios del siglo XV para asegurar su poder económico a costa de la explotación de los países conquistados. No reconocer esta realidad, sobre todo, desde nuestros países latinoamericanos atravesados por este proceso sería disipar las

implicaciones que el mismo ocasiona en la apropiación y cosificación de los cuerpos de las mujeres negras. Puesto que, como señala Carneiro, la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana... esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades (Carneiro, 2008). Violencia sexual que en el caso de las mujeres negras ha pasado inadvertida al punto de naturalizarse ese trato a su cuerpo sin el reconocimiento de la violación y atribuyendo de manera fija la hipersexualidad como constitutiva de las mujeres negras.

Pero además, bajo la bandera de la democracia racial de nuestros países, se recrudecen las jerarquías de raza y género bajo la presunción de blancura asumida por los hombres colonizados en ese pacto con los colonizadores que oprime a las mujeres en las colonias, como bien han señalado María Lugones, Brenny Mendoza y otras feministas latinoamericanas y, que a su vez es una blancura apropiada en nuestros países también por mujeres en detrimento de la participación y validación de la experiencia de las que no lo somos. Es bajo ese pacto que no puede eludirse la posición de la mujer negra en estas jerarquías ya que como advierte bell hooks (2004),

las mujeres negras están en una posición inusual en esta sociedad, pues no solo estamos como colectivo en lo más bajo de la pirámide ocupacional, sino que nuestro estatus social es más bajo que el de cualquier otro grupo. Al ocupar esa posición, aguantamos lo más duro de la opresión sexista, racista y clasista. Somos un grupo que no ha sido socializado para asumir el papel de explotador/opresor puesto que se nos ha negado a otro al que podamos explotar u oprimir. Las mujeres blancas y los hombres negros están en ambas posiciones. Pueden actuar como opresores o ser oprimidos u oprimidas. Los hombres negros pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de la gente negra.

Esta realidad es la que hace latente la denuncia de Carneiro al reclamar: "Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto". Y en esa identidad de objeto, el cuerpo asume un papel central porque en él se inscribe. Es un cuerpo al que desde niñas se nos enseña a odiar; un cuerpo que siempre necesita arreglo; un cuerpo visto como un conglomerado de excesos; un cuerpo codificado como la anti musa, todo lo opuesto a la belleza que se le otorga al de las mujeres blancas. Un cuerpo sobre el que son pocas las decisiones que se nos permiten tomar desde temprana edad y ocasiona el que por largos

momentos de nuestras vidas no tengamos idea de cómo llevarlo. Un cuerpo atravesado por la naturalización de la hipersexualidad y su constante representación; *un cuerpo silenciado y reducido al espectáculo* (hooks, 1992).

Analicemos la configuración de esas representaciones en las que se fija la hipersexualización de la mujer negra a través de un ejemplo. La edición de la revista *Playboy* Argentina del mes de agosto del presente año fue mercadeada como un número histórico, ya que por primera vez en la historia de la revista argentina una mujer negra aparece en su portada. María Nela Sinisterra, una modelo y exreina de belleza colombiana, quien también forma parte de las llamadas “secretarias de Sofovich” en el programa de televisión “La noche del domingo” fue la mujer elegida. Antes de discutir en detalle este número de la revista, deseo dejar claro que mi intención no es emitir ningún juicio sobre María Nela ni mucho menos presentarla como víctima porque no creo que lo sea. Mi interés es discutir la configuración de la representación de su cuerpo en la revista para criticar esa lectura, representación y estereotipo de la mujer negra.

Comencemos por la foto. Un textil negro sirve de fondo, ella aparece de espaldas y mira a la cámara. Solo vemos la mitad de su rostro y sus brazos cubren sus senos. La mirada que inspira su rostro junto a la manera en que se presenta su cuerpo podría leerse como un cuerpo que se esconde pero le ves. Y qué ves. La iluminación juega un papel muy importante en este punto. La luz delimita su espalda y justo encima de sus nalgas recrudce una sombra fragmentado su cuerpo y de esta forma enmarcando como punto más importante de la foto a su trasero. Es este el que se advierte como la parte más accesible de su cuerpo. Así, puede aludirse a la lectura que hace bell hooks en “*Selling hot pussy: representations of black female sexuality in the cultural marketplace*” sobre la fragmentación de los cuerpos de las mujeres negras en los que se exaltan cabello, labios, senos y sobre todo, culo. Se fragmenta el cuerpo en partes a las que se lleva la atención siendo este último el que más connotación sexual adquiere.

Veamos ahora la utilización de la palabra en la portada. En conmemoración de la negritud a la que se apunta con este número, el nombre de la revista, PLAYBOY, justo encima de la cabeza de María Nela, cortando su frente, aparece en negrillas. Mientras, en la esquina superior izquierda, paralelo al hombro y rostro de ella hay un sello con el puño levantado, fuerte símbolo revolucionario utilizado por varios grupos entre los que se encuentran las Panteras Negras, y encima del sello las palabras *Playboy Black*, reafirmando la supuesta afirmación de la negritud por parte de la revista. Negritud cobijada en artículos banales como: Manual del Café, Top 6 de cervezas negras, Moda de

otoño de color negro. Luego de estos artículos superficiales, se nos presenta, bajo Playboy Archivos, una entrevista a Malcolm X, a quien se refieren como el líder negro más Polémico y, cuando lees la entrevista, es palpable el tratamiento racista que se le ofrece. Se sacan sus citas de contexto, se le resalta nuevamente como polémico, en negrillas se les dictamina como odio racial a sus expresiones y la entrevista es introducida de esta forma: “Hasta que fue asesinado, Malcolm X fue el líder más *furioso* de la militancia negra mundial. Su lucha por una nación separada, las razones para creer en un cristo negro y otros *polémicos* pensamientos en esta histórica entrevista [...]” Polémico y Furioso eso es lo más apropiado que encuentra *Playboy Black* para referirse a Malcolm X.

Y justo debajo de la entrevista, la tipografía más grande es reservada para referirse a María Nela Sinisterra como “Infierno Negro, la secretaria más *hot* de la tele”. Y agrega adentro, “la negra más *hot* de la tele dejó el *bowling*, los cupones y las manzanas por un rato para levantar la temperatura de estas páginas hasta lo unimaginable. No te pierdas ni un centímetro de la colombiana que nos hace perder la razón”. Ni una sola palabra de la chica media, y las fotos nuevamente exaltan su trasero o sobran las insinuaciones sexuales por medio de fotos en los que sus dedos están en su boca y su gestualidad es provocativa. Los únicos dos negros que aparecen en *Playboy Black*, María Nela Sinisterra y Malcolm X, uno presentado como polémico y furioso, casi como decir un negro loco, y María Nela, una negra *hot* y súper sexual, para “subir la temperatura”.

Permitirse mirar con un ojo crítico esta revista, pone de relieve la indignación que podamos sentir todos ante el racismo que la misma supone. Y así es más fácil entender la interdependencia de los sistemas de dominación y hasta adoptar el lenguaje utilizado por bell hooks para hablar de tal interdependencia al conceptualizarla como: supremacía blanca/capitalismo/patriarcado. Con lo cual nos permite ver con mayor claridad el que la opresión y su interdependencia refiere a una estructura institucional y no a creencias individuales como hooks advierte. Ayuda a entender cómo esa formación de estereotipos persiste y se reproduce para perpetuar la supremacía blanca. Y, además, llama la atención sobre la importancia de las voces de las mujeres negras en la formulación de la teoría feminista, ya que “es la experiencia vivida que reta directamente la estructura social de la clase dominante racista, sexista y clasista” (hooks, 2004) en la búsqueda de liberación de todo tipo de opresión.

Sin embargo, qué nos pasa en el día a día, por qué se nos hace tan fácil levantar una denuncia contra la opresión del sistema y, cuando hablo con alguien, hombre o mujer, sobre lo intolerable que a veces

me resulta estar en esta ciudad porque es constante el acoso y la mirada que los hombres me dan en la calle, la contestación siempre es la risa. “Los argentinos son así, o los hombres son así, no es nada personal, Katsí, riéte”. Pero yo no me río de la violencia. O peor aún, al hablar de estas experiencias la persona me mira a los ojos y me reclama: “Tienes mucho coraje, Katsí. Tienes que dejar de pensar así, Katsí” y, hasta se me ha acusado de racista. Y nuevamente, no son capaces de ver la violencia en lo que me piden. ¿Deja de pensar así, Katsí? Y, por qué no eres tú el que deja de pensar de esa manera. Por qué no eres tú capaz de reconocer y validar mi experiencia. Por qué no entienden que la fuerza y constancia de esas representaciones es tal que una se siente con solo dos opciones: absorberlas o resistirlas. Y aun así, bajo ninguna de las dos opciones logras sentirte en paz. Y Drena. Y Cansa.

Llevo semanas dándole vueltas en mi cabeza a la pregunta que lanza hooks en *“Selling hot pussy: representations of black female sexuality in the cultural marketplace”* y sirve de guía para estas palabras: ¿Cuándo y cómo podrán las mujeres negras valerse de agencia sexual en maneras que nos liberen de los confines del deseo colonizado del imaginario racista/sexista y sus prácticas?¹ Hace muy poco tiempo me llegó la respuesta; la recibí muy agradecida porque llegó de la mano de dos grandes mujeres en mi vida: mi madre y mi abuela. Llegó a través del recuerdo de sus miradas. De mi abuela, porque recuerdo cómo desde que yo era pequeña me contaba esta anécdota de su infancia, cuando tendría ella unos diez años. Eran los 30 y en Puerto Rico ante las políticas de higienización norteamericanas, entre otras cosas, se pesaba a los niños en la escuela. Un día en que la pesaron, mi abuela pesó lo mismo que la niña más blanca y rica de la escuela. La maestra, estupefacta, repitió el pesaje en más de una ocasión por estar segura de que había un error, pero el resultado siempre era el mismo. Y dijo en voz alta: “Josefina (mi abuela), es que no puede ser posible que peses lo mismo”. Y mi abuela le respondió: “Increíble, no? porque ella come comida y yo como hierba”. La maestra no dijo más, bajo la cabeza y apuntó el peso. Y recuerdo la manera en que los ojos de mi abuela se iluminaban cuando contaba esa historia; recuerdo el orgullo que incendiaba su mirada y su sonrisa cuando lo contaba, porque le daba fuerzas y me las daba a mí.

Y la mirada de mi madre, recuerdo cuando en segundo grado un niño comenzó a decirme “negra”, recuerdo cómo la voz de ese niño parecía distorsionarse cuando me miraba y lo repetía. Y entonces,

1. La traducción de la pregunta que lanza bell hooks es mía. En inglés se lee como sigue: “How and when will black females assert sexual agency in ways that liberate us from the confines of colonized desire, of racist/sexist imagery and practice?”.

llegué llorando a los brazos de mi madre y le conté lo que sucedía y ella con una mirada de ternura y la mayor dulzura en su voz me dijo: “Mi amor, pero por qué te molesta tanto que te diga negra, si tú lo eres. Malo sería que te dijera blanca, porque te estaría mintiendo”. Luego me enteré de que mi madre fue a la escuela, y se reunió con los padres del niño, y el niño dejó de decirlo pero la paz que me dieron sus palabras y su mirada persiste. Y hoy entiendo. Entiendo que no se trata de claudicar al cuestionamiento de esas representaciones que se hacen de nuestros cuerpos. Por el contrario, siempre hay que estar vigilantes para retarlas y cuestionarlas pero hay una parte del proceso que tiene mucho que ver con sanar, con permitirse sanar. Porque la mirada que me den los otros no depende de mí, yo no la controlo. Solo tengo el poder de controlar la mirada propia, la que yo tengo sobre mi cuerpo. Y si quiero que se me mire como mucho más que una mujer negra, porque lo soy, me toca primero a mí hacerlo.

“El verdadero enfoque del cambio revolucionario no está nunca meramente en las situaciones opresivas de las que buscamos escapar, sino en ese pedazo del opresor que llevamos plantado profundamente en cada uno de nosotros” (Citado en Hill Collins, 2000, pp. 221-238). Nunca me han hecho tanto sentido como hoy estas palabras de Audre Lorde. Es a través del disfrute, del reconocimiento, de la mirada que le demos a nuestro propio cuerpo que se inicia el cambio de objeto a sujeto sexual. Solo entendiendo esto podemos llegar a redefinir y retar esas representaciones que se hacen de nosotras en los medios.

Tal vez he perdido el tiempo y estas palabras no signifiquen nada para ustedes o no se correspondan con lo que piense ninguna otra mujer negra, pero a mí me sirven. Hoy me dejan respirar y en los dos meses que llevo en esta ciudad se me ha hecho muy difícil hacerlo. Trato de buscar la manera de ponerle fin a estas palabras y ningunas se me hacen tan perfectas como las de la poeta puertorriqueña Ángela María Dávila, no sin antes agradecerles por haberme prestado este momento y si no pueden quedarse con ninguna de mis palabras, espero que con las de ella puedan hacerlo.

ANTE TANTA VISIÓN

Ante tanta visión de historia y prehistoria
de mitos,
de verdades a medias –o a cuartas–
ante tanto soñarme, me vi,
la luz de dos palabras me descolgó la sombra;
animal triste.
soy un animal triste parado y caminando
sobre un globo de tierra,

lo de animal lo digo con ternura,
y lo de triste lo digo con tristeza,
como debe de ser,
como siempre le enseñan a uno el color gris.
un animal que habla
para decirle a otro parecido su esperanza.
un mamífero triste con dos manos
metida en una cueva pensando en que amanezca.
con una infancia torpe y oprimida por cosas tan ajenas.
un pequeño animal sobre una bola hermosa,
un animal adulto,
hembra con cría,
que sabe hablar a veces
y que quisiera ser
un mejor animal.
animal colectivo que agarra de los otros la tristeza como un pan repartido,
que aprende a reír solo si otro ríe
–para ver cómo es–
y que sabe decir:
soy un animal triste, esperanzado,
vivo, me reproduzco, sobre un globo de tierra.

(Ángela María Dávila, 2003)

BIBLIOGRAFÍA

- Dávila, Ángela María (21 de julio de 2003). Ante tanta visión. *Letralia*, 8(96). www.letrealia.com/96/ar03-096.htm
- Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Londres: Routledge.

IV. ESTÉTICAS FEMINISTAS DESCOLONIALES DESDE EL SUR

“No existe ningún pasado original que redimir: existe el vacío, la orfandad, la Tierra sin bautizar del principio y el tiempo que nos mira desde el interior de la Tierra”.

Ana Mendieta (1988)

(Artista cubana)

Capítulo 14

TERCER ESPACIO: LAS GEOGRAFÍAS PARADÓJICAS DEL FEMINISMO Y LA COLONIALIDAD*

Marta Sierra

En aquel imperio el arte de la cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del imperio, toda una provincia. Con el tiempo, esos mapas desmesurados no satisficieron y los colegios de cartógrafos levantaron un mapa del imperio, que tenía el tamaño del imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y de los inviernos. En los desiertos del oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las disciplinas geográficas.

(*Viajes de Varones prudentes*. Suárez Miranda, 1658, Libro cuarto, cap. XIV, Lérica).

En “Del rigor en la ciencia”, uno de los textos incluidos en *El hacedor*, Borges (1997) señala que la cartografía es, al contrario de lo que señalan sus pretensiones científicas, un arte impreciso que requiere de una gran capacidad de imaginación. El mapa es un gran esfuerzo inútil, parece sugerir el texto de Borges. Me gustaría abordar a partir de la imagen sugerente del mapa en ruinas el desafío de explorar las

* Esta conferencia fue impartida en Buenos Aires en las *III Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2016).

posibilidades y limitaciones de la praxis feminista contemporánea, en particular en su relación con lo que Aníbal Quijano ha denominado la colonialidad del poder. ¿Cuáles son las posibilidades que tiene aún el feminismo para trazar cartografías de resistencia y para redibujar ciertos mapas de poder que dominan el escenario geopolítico contemporáneo? La cuestión de la espacialidad ha ganado en décadas recientes un rol central en la teoría feminista. Me interesa concentrarme aquí en las propuestas del denominado feminismo transnacional y su respuesta crítica a los modos en que la lógica racial, masculinizada, heteronormativa y clasista de la globalización ha reestructurado relaciones coloniales y neocoloniales de dominación y subordinación (Nagar y Swarr, 2010, p. 5). El mapa se constituye así en un excelente punto de partida para preguntarse acerca de cómo el lugar delimita la mirada y la voz en el discurso feminista. Voy a trazar ciertas hipótesis de trabajo para repensar un feminismo que aun cuando esté localizado en un contexto específico no se halle atado a él, a fin de permitir una mirada crítica a la relación entre lugar, poder y conocimiento (Alexander y Mohanty, 2010, p. 27). Más aún, el objetivo central de este ensayo es el de examinar el modo en que ciertas cartografías de poder y conocimiento dan forma a la praxis feminista y los modos en que estas pueden transgredirse.

MODOS DE MIRAR: LOS OJOS DE LA CARTOGRAFÍA

¿Cuál es la mirada que podemos reconstruir a través de los mapas? En sus orígenes, el mapa surge como una proyección de la superficie esférica de la tierra sobre un plano a partir de coordenadas de longitud y latitud. Este “achataamiento” o “estiramiento” del espacio implica una mirada omnipresente que pretende abarcar –como en el mapa borgeano– la totalidad del espacio cartografiado. Muchos mapas renacentistas representaban esta visión por medio de cabezas antropomórficas que, ubicadas en los cuatro puntos cardinales, soplaban el espíritu divino sobre la tierra y el mar. La geometría cuadricular (una derivación del perspectivismo renacentista) y la inscripción territorial de la cartografía a partir de este “ojo divino” omnipresente son las herramientas prácticas del imperio y la modernidad (Cosgrove p. 21). Este mirar desde arriba, un mirar que Estrella de Diego llama el de la “des-pasión” (2008, p. 53) ha sido de hecho, la mirada de los mapas que sirven a las campañas militares y fue la mirada de los telespectadores contemplando la Primera Guerra del Golfo a partir de imágenes satelitales (p. 57).

El mapa es una tecnología de la visión y un dispositivo político que genera un efecto de realismo a partir de imágenes de verosimilitud, autoridad y legitimidad (Lois, s.f., p. 21). Históricamente se asoció

con el espejo y una representación mimética de las relaciones sociales. El deseo de ver un mundo que de otra forma era lejano alentó el coleccionismo de mapas y globos terráqueos; el globo y el mapamundi representaron así una soberanía visual sobre el mundo. Harley señala al respecto cómo desde el imperio romano, el rey o el emperador era quien sostenía el orbe como un símbolo de poder (2005, p. 102). Hacia el siglo XVIII, el mapa se asocia con el coleccionismo del sujeto ilustrado, como bien representa, *Hombre escribiendo una carta*, del pintor holandés barroco, Gabriël Metzu (De Diego, 2008, pp. 42-43).

En este complejo sistema de visualizaciones se puede decir que coexisten en el mapa dos miradas: una interna, relacionada con el Estado nación y su consolidación en el mundo moderno (Harley, 2005, pp. 87-88), y una externa que detenta la vigilancia de fronteras, especialmente en lo relacionado con la guerra, la propaganda política o la preservación de la ley y el orden (p. 82). Las imágenes que los mapas revelan de una manera más o menos explícita demuestran la consolidación de la imaginación europea sobre lo extraterritorial desde los inicios de la expansión renacentista. Los catálogos y las colecciones de especímenes americanos se instalan así en la cultura europea primero por medio de las narraciones de las crónicas y más tarde con grabados y dibujos como los de Theodore de Bry. A mediados del siglo XIX, estas imágenes buscarán corroborarse por medio de la exportación de objetos y sujetos del llamado “nuevo mundo” a las exposiciones universales, verdaderos cuadros vivientes que ponían en escena las diferencias culturales para la mirada occidental (De Diego, 2008, p. 69). La fotografía, junto con el mapa, se constituirán finalmente en dos dispositivos visuales que serán centrales en la consolidación de la expansión del colonialismo europeo.

Coexiste con estas representaciones, la automirada del sujeto americano, aquella que es evidente por ejemplo en este mapa de *Las Castas de la Nueva España* (1777) de un oscuro pintor mexicano del siglo XVIII, Ignacio María Barreda. La literatura del romanticismo americano cumplirá una función análoga: establecer fronteras y demarcaciones internas, visualizar al otro, trazar la piel del Estado nación en formación. Para el caso de Argentina, un texto fundacional como el de *La cautiva* constituye un ejemplo insoslayable. Echeverría introduce la iconografía espacial del desierto, la representación más clara de lo que la intelectualidad criolla consideraba como el vacío del Estado nación, a través de los ojos de una mujer, María. Esta mirada fundacional, aunque evidentemente colonizada por la perspectiva del letrado masculino, perdurará por décadas en la cultura literaria y en el arsenal de imágenes que desde mapas, dibujos y más tarde fotografías, buscarán definir y contener ese vacío que el sujeto no europeo

representa para el intelectual americano. La literatura del siglo XIX delimita, así, lo que Jens Anderann denomina como los “mapas del poder” que conquistan el espacio nacional a través de la representación literaria. No hay que subestimar el poder de estas imágenes. Lo que vendría después sería la campaña militar y científica en la que la incipiente geografía nacional tendría un rol fundamental (Zusman y Minvielle, 2007). Pero habría que agregar que estos mapas de poder demuestran una curiosa intersección de género y raza, en la que la mujer blanca se erige como la protagonista –aunque sea a través de una relación de ventriloquía– del momento inicial en que se configura un imaginario espacial. La figura de la cautiva sería central: su voz y su mirada robadas pero presentes en la lucha real y simbólica por el espacio. La imagen persistiría hasta décadas después como lo demuestra *La vuelta del malón* (1892) de Ángel Della Valle, llevada a cabo cuando la colonización interna y el genocidio indígena estaban prácticamente concluidos.

Pero así como los mapas revelan y definen, también ocultan omisiones y desvíos. El secreto que rodea a los mapas estuvo asociado históricamente con las funciones militares, religiosas o comerciales que cumplían. Por ejemplo, las coronas de España y Portugal castigaban con la pena de muerte a los pilotos que vendieran las cartas de navegación a los extranjeros (Harley, 2005, p. 122). En la Casa de Contratación, la corte de Castilla había establecido una oficina colonial que se encargaba de controlar las embarcaciones, el comercio y las finanzas y albergaba allí los documentos del descubrimiento. En 1508 se creó un departamento geográfico y cosmográfico en donde los dibujantes de cartas de navegación llevaban al día el mapa maestro del mundo, el Padrón Real, oculto a los ojos de la mayoría (p. 124). Pero el silencio más evidente de los mapas tiene que ver con la estandarización de la cartografía que tiene lugar a partir del siglo XVII (p. 130). Gracias a nuevas formas de precisión técnica, los mapas revelan una interesante iconografía que oculta la diferencia y que legitiman la ocupación territorial: “mediante los silencios, el mapa se vuelve un permiso para apropiarse del territorio descrito” (p. 139).

TERCER ESPACIO: LOS ESPACIOS PARADÓJICOS DEL FEMINISMO

¿Cuál es la relación entre esta extensa reflexión sobre la cartografía y el tema de este ensayo, los mapas de poder que dan forma a la praxis feminista? Algunos geógrafos señalan que el mapa se construye a partir de una mirada que desea y que busca organizar ese deseo a partir de relaciones de proximidad y distancia. La historia del feminismo, como la de cualquier otro campo disciplinario, muestra un proceso similar. No es casualidad que la frase acuñada por Chandra

Mohanty (2008), para referirse a las omisiones y generalizaciones del feminismo occidental sea “bajo los ojos de occidente”. Mohanty explica que esta mirada ha codificado y apropiado un conocimiento acerca de las mujeres del tercer mundo, creando así un proceso análogo al que hemos observado en los mapas imperiales, por el cual la mujer del tercer mundo es “mirada desde arriba”, creada como un sujeto monolítico en la teoría feminista blanca occidental. Esta negación de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión se basa en relaciones asimétricas de poder que disocian a la “Mujer”, un compuesto cultural e ideológico del Otro construido a través de diversos discursos de representación (científicos, literarios, lingüísticos, cinemáticos, etc.) de las “mujeres”, sujetos reales, materiales, de sus propias historias colectivas (2008, p. 121).

A partir de esta fractura en la praxis feminista que se inicia en los Estados Unidos con la crítica en los años 80 de las mujeres de color en contra de los absolutismos del pensamiento liberal de los feminismos de la segunda ola, en el corazón del feminismo occidental se ha generado una profunda reflexión acerca de la importancia del contexto y los mapas del poder que regulan las agendas feministas. Como consecuencia de la hegemonía de la retórica globalizadora de los años 90, el surgimiento de los llamados feminismos transnacionales ha sido central para hacer una crítica a los mapas homogeneizadores del feminismo clásico. Dos textos fundacionales en la teoría feminista transnacional, los de Chandra Mohanty y Jacqui Alexander, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (1997) y de Inderpal Grewal y Caren Kaplan, *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (1994) nos invitan a revisitar el mapa de las relaciones de poder desde una perspectiva que conecte la creación de jerarquías de género, sexualidad y raza en diferentes formaciones estatales poscoloniales y neocoloniales. Como señalan Alexander y Mohanty: “Hablar de una praxis feminista en contextos globales implica mover la unidad de análisis de la cultura local, regional y nacional a relaciones y procesos a través de distintas culturas. Es necesario fundamentar la praxis feminista en una localización particular, pero también debemos entender lo local en relación con procesos más amplios, que atraviesen distintos procesos nacionales” (1997, p. xix). De manera análoga, Grewal y Kaplan señalan que un análisis de las “hegemonías dispersas” en relación con el género permitirá reducir la dominación generalizada del Norte; más aún definen a las mismas como “los efectos del capital móvil como así también las múltiples subjetividades que reemplazan al sujeto unitario Europeo” (1994, p. 7). En “‘Under Western eyes’ revisited” Mohanty (2003) señala que la hegemonía del neoliberalismo, la naturalización de los

valores capitalistas y el surgimiento de nuevas formas de fundamentalismo religioso con sus retóricas fuertemente masculinistas y racistas, hace cada vez más urgente la necesidad de reconfigurar los mapas de la praxis feminista. Categorías como primer/tercer mundo, local/global y norte/sur son insuficientes para explicar la complejidad de las luchas feministas en este nuevo escenario geopolítico (pp. 226-227). Mientras que su primer ensayo se ubicaba en la crítica al humanismo occidental y el eurocentrismo del feminismo blanco occidental, es imperativo que la nueva praxis feminista contemporánea desarrolle una crítica profunda al capitalismo global, la naturalización de los valores del capital y el poder no reconocido del relativismo cultural en el feminismo académico y sus pedagogías (p. 230). Es por ello que advierte sobre la necesidad de crear nuevos marcos de análisis que tienen que ver, fundamentalmente con la cuestión de la ubicación y del posicionamiento de la praxis feminista en un mapa de poder concreto. En los nuevos escenarios geopolíticos, el sujeto heterogéneo o colonial ya no está posicionado solo “bajo” los ojos de occidente sino “dentro” de esta mirada. Para Mohanty resulta más apropiado hablar de “un tercio del mundo” y “dos tercios del mundo” en conjunción con “Tercer mundo/Sur” y “Primer Mundo/Norte”: estos términos representan las minorías y mayorías sociales, categorías que indican la cualidad de vida de comunidades que viven tanto en el Norte como en el Sur (entendiendo Norte y Sur no tanto como distinciones geográficas sino metafóricas en que el Norte refiere a las áreas en que tiene mayor efecto el capital transnacional y el Sur a los pobres marginalizados del mundo sin una distinción geográfica) (pp. 226-227).

Las escritoras y teóricas chicanas han sido quienes han teorizado de manera más acabada la paradójica experiencia de lugar de la mujer de color quien vive en las fisuras de esta geografía donde el Norte y el Sur se intersectan. Un ejemplo de esto es el texto de Gloria Anzaldúa, *Borderlands: La Frontera*. Aprisionada entre dos culturas, en un estado de “*nepantlismo* mental” la mestiza habita un territorio ambivalente, un espacio limítrofe hecho de “lo heredado, lo adquirido, lo impuesto” (2007, p. 104). Anzaldúa ubica la conciencia de lo mestizo en un lugar que es contradictorio, un espacio imposible, en que tanto el pasado y el futuro se perciben como una imposibilidad. Una de las descripciones más conmovedoras del libro de Anzaldúa es aquella en que se describe esta “tierra del medio” como un molino, una trilladora con dientes blancos que tritura la piel y el corazón de la mestiza. En esta lucha en que la cultura dominante busca producirla, empaquetarla como un “pan blanco”, la chicana reconoce la necesidad de vivir en un estado de conciencia intermedio, sin fronteras, transformada ella misma en una encrucijada sin resolver:

To live in the Borderlands means
 the mill with the razor white teeth wants
 to shred off
 your olive-red skin, crush out the kernel,
 your heart
 pound you pinch you roll you out
 smelling like white bread but dead:
 to survive the Borderlands
 you must live sin fronteras
 be a crossroads.

(Anzaldúa, 2007, pp. 216-217)

Como señala Anzaldúa, es el cuerpo de la chicana el que encarna este espacio paradójico de los *borderlands*, un cuerpo en que se trazan los mapas “heredados, adquiridos e impuestos” de las culturas mexicana y estadounidense. El arte de Alma López plasma visualmente la necesidad de reescribir este conflicto de tradiciones. *Our lady* (1999) desacraliza una de ellas, representada por la Virgen de Guadalupe. Los elementos iconográficos del culto se mantienen aquí: la ubicación central del cuerpo femenino, la presencia de las rosas y el manto. Sin embargo, López transforma esta iconografía al insertar el cuerpo de la latina en este lugar sagrado. La controversia que creó la imagen no fue menor. El título de la obra y la presencia del altar hacen referencia a un culto colectivo, pero al mismo tiempo la obra atenta contra esta idea: es ahora el cuerpo desnudo de la latina listo para el goce el que se ofrece como objeto de culto. *Santa Niña de Mochis* (1999) sitúa a su protagonista, una niña alada, entre los dos espacios, el de Los Ángeles y el de la frontera entre México y Estados Unidos.¹ Como señala la artista, Mochis es el lugar donde estaba enterrada su abuela y es a través de la imagen de la niña que ve en el cementerio, que puede reconstruir una relación con el linaje de sus antepasados. La imagen retrata, como otras de la serie titulada “1848 Chicanos en los Estados Unidos”, el espacio de dominación colonial creado por el tratado de Guadalupe-Hidalgo, que se apropió de tierras que pertenecían a México e invisibilizó a los mexicanos que vivían allí, sus raíces culturales borradas y alienadas de la historia de los Estados Unidos. La mariposa que aparece en ambas imágenes representa la migración entre México y los Estados Unidos. Desde esta geografía transitoria, se arma el mapa de los *borderlands*, un mapa precario y fugaz construido a partir de la mirada de la mestiza dividida entre dos tierras.²

1. Las imágenes de Alma López pueden verse en su sitio web <http://almalopez.net/>

2. Ver al respecto el texto *Sacred Iconographies in Chicana Cultural Productions* de Clara Román-Odio (2013) sobre la transformación de la iconografía de la Virgen de

Estos mapas frágiles implican una nueva forma de práctica teórica, señala Chela Sandoval. Partiendo de las fracturas que propone la teoría posmodernista, Sandoval ([1991] 2000) define una “conciencia de los *borderlands*”, que es diferencial, cinética y móvil, que funciona tanto dentro como fuera de la ideología dominante. Leída a la luz del texto de Anzaldúa, la propuesta de Sandoval ofrece la perspectiva crítica mestiza como una actividad descolonizadora que estructura un método y una teoría para armar coaliciones políticas, identitarias y estéticas que son centrales en lo que denomina feminismo de tercera generación en el siglo XXI (p. 44). El espacio del feminismo, o lo que Sandoval denomina como el “tercer feminismo” se caracteriza como una topografía cultural, un mapa móvil hecho de repositorios que el sujeto subyugado puede ocupar o abandonar, algo que permite la descolonización de sus relaciones con condiciones reales de existencia (p. 53). De manera análoga, Gillian Rose propone que el espacio de resistencia del feminismo solo puede pensarse como un espacio multidimensional, contingente y cambiante, un espacio paradójico que contrariamente a lo que sucede en el mapa bidimensional, acepta la coexistencia en un mismo lugar del centro y el margen, el adentro y el afuera. El porqué de la propuesta de Rose puede explicarse a partir de su cuestionamiento del modo en que ciertas disciplinas, en particular la geografía, construyen lo femenino como lo Otro. Lo femenino y lo masculino son posiciones discursivas, señala Rose, determinadas por la mirada de lo que Donna Haraway denomina como el “sujeto maestro” (identificado como blanco, burgués, heterosexual y masculino) (p. 6). Un feminismo crítico solo será posible, dice Rose, si se construyen cartografías de la “plurilocalidad” que vayan más allá de las ubicaciones trazadas por los binarismos de género y la lógica territorial del sujeto maestro (p. 151).

La tarea del feminismo es entonces la de construir un espacio diferente, un espacio del medio, o un tercer espacio, en el sentido que da a este término, Edward Soja. Un espacio donde lo vivido, lo experiencial y lo particular alcance un protagonismo político, desde donde sea posible articular distintas formas de acción política en contra de la opresión humana (Soja, 2003, p. 269). Homi Bhabha (1995) refiere en forma similar al “tercer espacio de enunciación” que destruye el espejo de la representación y desafía la unidad o fijación primordial de los símbolos de una cultura. En este espacio, que en mucho se asemeja a los *borderlands* de Anzaldúa, las ubicaciones materiales y culturales pueden reapropriarse, traducirse y leerse desde una perspectiva histórica nueva (p. 37).

Guadalupe en el arte de las chicanas.

Es desde este espacio liminal que se pueden examinar dos conjuntos de mapas que han trazado los campos de conocimiento en la teoría y la praxis feminista. El primero tiene que ver con los binarismos de género y el sistema complejo de relaciones sociales que este primer mapa refleja y el segundo es aquel que define las tensiones y hegemonías internas al feminismo. En relación con el mapa bidimensional de género, rescato aquí la lúcida interpretación de Rita Segato, acerca de su fabricación por la cultura de la modernidad. Segato refiere directamente a la complicidad entre la segregación espacial de lo privado y lo público y la fosilización de la diferencia de género: “Con la emergencia de la grilla universal moderna, de la que emanan el Estado, la política, los derechos y la ciencia, tanto la esfera doméstica como la mujer, que la habita, se transforman en meros restos, en el margen de los asuntos considerados de relevancia universal y perspectiva neutra” (2011, p. 39). Lejos de la lógica del Uno que domina esta organización espacial de las relaciones de poder, Segato propone pensar en un mundo de interconexiones, un mundo previo al proceso colonial que define como el “entre-mundo de la sangre”. Se trata entonces de reconstruir esos mapas que la modernidad ha borrado, de sanar “el tejido comunitario rasgado por la colonialidad” (p. 29), una función que para Segato recae en el estado como el articulador de una “inter-historicidad” (p. 26) clave para un proyecto crítico y liberador. Podemos inferir que el mapa que así se dibuja desafía el binarismo propio de la colonialidad-modernidad y lo reemplaza por un orden dualista que, como en el mundo indígena, implica una multiplicidad y una complementariedad (p. 41).

Esta nueva cartografía abre perspectivas nuevas para la praxis feminista. Me parece importante rescatar aquí las formulaciones que, desde otro espectro, lleva a cabo la escritora y crítica asiático-americana Trinh Minh-Ha. Los binarismos de género se expresan en otro tipo de mapas, aquellos que delinea con sutileza la escritura de un texto. Para Minh-Ha, el lenguaje es en sí un campo minado en que se enfrentan un “Yo” con mayúsculas (el sujeto maestro, el depósito de la tradición cultural) y un “yo” con minúsculas (el sujeto personal con una raza y un género específico) (1989, p. 6). El proceso de la escritura representa para Minh-Ha un acto de violencia: para escribir “con claridad” es necesario podar, eliminar, purificar, moldear este yo con minúsculas, adecuarlo a una tradición, localizarlo (p. 17). La mujer necesita “lograr una distancia” que no es sino una forma de alienarse, de adaptar la voz que ha robado o tomado prestada, pero sobre todo internalizar el lenguaje del sujeto maestro (p. 27). Minh-Ha revela tanto en su arte como en su producción crítica la formación de otro mapa de relaciones enunciativas que fragmenta el espejo de la

representación y subvierte los fundamentos de este Yo original, con mayúsculas: “I/i am not alluding to the illusory relation of subject to subject (or object) but to the play of mirrors that defers to infinity the real subject and subverts the notion of an original ‘I’” (p. 22). Como un juego de espejos cóncavos y convexos, la escritura debe deformar, multiplicar: “A writing for the people, by the people, and from the people is, literally, a multipolar reflecting reflection that remains free from the conditions of subjectivity and objectivity and yet reveals them both. I write to show myself showing people who show me my own showing. I-You not one, not two. In this unwanted spectacle made of reality and fiction, where redoubled images form and reform, neither I nor you come first” (p. 22). Este es el proyecto que sin dudas le compete al feminismo: el de trazar un mapa plurivocal que acoja y no silencie, ya que como señala Karina Bidaseca en su lúcido artículo sobre la desigualdad y el colonialismo jurídico, el silenciamiento es central en la construcción de una subalternización (p. 102).

La propuesta entonces es la de sacar al feminismo de esta “caja de espejos” que construyen los binarismos de género. Las cartografías de lo que Sandoval denomina un “tercer feminismo” revelan así interesantes potencialidades críticas para examinar la colonialidad del poder. Como ficciones, los mapas pueden reinventarse, desde posiciones excéntricas, desde los márgenes y desde nuevos itinerarios que manifiesten otros tipos de recorridos por las cartografías del poder. Construidos a partir de ubicaciones móviles, que reflejen no la mirada del cartógrafo sino más bien la del paseante, estos mapas paradójicos nos permitirán visitar críticamente el conjunto de genealogías o legados del feminismo no como herencias pensadas exclusivamente en términos de dominación y resistencia –una oposición que ha alimentado las historias de victimización del feminismo liberal– sino como un conjunto de experiencias históricas, comparativas y relacionales (Alexander y Mohanty, 1997, p. xvi). Y es aquí donde el feminismo tiene que erigirse como una voz crítica de las tradiciones disciplinares que alimentan su teorización y que han nutrido nuevas formas de colonialismo e imperialismo epistémico. Hablando desde el vientre de la bestia, la academia norteamericana, Alexander y Mohanty plantean la necesidad de transgredir las reglas cartográficas que han erigido al sujeto heterosexual blanco como el centro de la perspectiva disciplinar. Al revisar las cartografías de conocimiento y poder que rigen aún el pensamiento feminista norteamericano proponen tres movimientos para descentrar los mapas que han dominado la praxis feminista. Un mapa feminista basado en una lógica no normativa transnacional y en una pedagogía solidaria, tendría que primero desestabilizar los viejos binarismos cartográficos que rigen el pensamiento disciplinar

y nuestra práctica pedagógica para mirar el modo en que los bordes culturales son transgredidos y cómo se normalizan las jerarquías de lugar. En segundo lugar, es importante revisar la hiperracialización y la sexualización de los lugares otros, aquellos que han sido contruidos como los márgenes de lo occidental. En tercer lugar, es necesario pensar en qué tipo de cruces transfronterizos queremos hacer y cuáles son las dimensiones éticas de los mismos (Alexander y Mohanty, 2010, p. 41). No podemos pensar en un feminismo sin cuestionarnos la conexión entre la ubicación, la espacialización del poder y la producción del conocimiento. Al repensar las cartografías de conocimiento y poder, Alexander y Mohanty nos invitan también en su propuesta a reflexionar sobre los temas complejos de la intersubjetividad, la conexión de las historias propias y las ajenas, la formación de una responsabilidad colectiva, elementos fundamentales de lo que denominan una praxis feminista radical (p. 42).

El mapa del tercer feminismo semeja en mucho, sin lugar a duda, al mapa en ruinas del que hablaba Borges, un mapa vulnerable que más que dar definiciones, plantea lo femenino como un interrogante y no como una “constante unificadora y monointerpretativa”, un pivote contrahegemónico “lanzado contra el derecho de las culturas dominantes a falsificar universales” (Richard, [1987] 1990, p. 32). La voz de este feminismo quizás se oiga como el “habla del injerto”, la expresión acuñada por la poeta chilena Carmen Berenguer para describir aquellos lenguajes híbridos que no quieren negarse a ser y que buscan romper el silencio, el lenguaje de las identidades suprimidas por la violencia política o cultural (1994, p. 11). Este mapa de geografías paradójicas será así una forma de mirar lo propio y lo ajeno como las dos instancias de un discurso sobre lo mismo, en un diálogo íntimo y a la vez distante con el otro. Quizás sea un mapa mínimo, el de un pequeño jardín como el que describen las imágenes poéticas de Diana Bellessi (2009, p. 469):

He construido un jardín como quien hace
los gestos correctos en el lugar errado.
Errado, no de error, sino de lugar otro,
como hablar con el reflejo del espejo
y no con quien se mira en él.
He construido un jardín para dialogar
allí, codo a codo con la belleza, con la siempre
muda pero activa muerte trabajando el corazón.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jacqui y Mohanty, Chandra (1997). Introduction: Genealogies, legacies, movements, pp. xii-xlii. En M. Jacqui Alexander y Chandra Tapalde Mohanty (Eds.), *Feminist genealogies, Colonial legacies, Democratic Futures*. Nueva York: Routledge.
- Alexander, Jacqui y Mohanty, Chandra (2010). Cartographies of knowledge and power. Transnational Feminism as radical praxis, pp. 23-45. En Richa Nagar y Amanda Lock Swarr (Eds.), *Critical transnational feminist praxis*. Nueva York: SUNNY Press.
- Andermann, Jans (2000). *Mapas del poder. Una arqueología literaria del espacio argentino*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Anzaldúa, Gloria (2007). *Borderlands / La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Luke Books.
- Bhabha, Homi (1995). *The location of culture*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Bellessi, Diana (2009). *Tener lo que se tiene. Poesía reunida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Berenguer, Carmen (1994). Nuestra habla del injerto, pp. 11-14. En Carmen Berenguer et al. (Comp.), *Escribir en los bordes*. Santiago de Chile: Cuarto propio.
- Bidaseca, Karina (2011). Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial, pp. 95-118. En Karina Bidaseca, *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot.
- Borges, Jorge Luis (1997). Del rigor en la ciencia. En Jorge Luis Borges, *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé.
- De Diego, Estrella (2008). *Contra el mapa. Disturbios en la geografía colonial de Occidente*. Madrid: Siruela.
- Echeverría, Esteban (1944). *La cautiva*. Buenos Aires: Sopena.
- Foucault, Michel (1986). Of other spaces. *Diacritics*, 16(1), 22-27. [Trad. Jay Miskowicz].
- Grewal, Inderpal y Kaplan, Caren (1994). Introduction: transnational feminist practices and questions of postmodernity, pp. 1-36. En Inderpal Grewal y Caren Kaplan (Eds.), *Scattered hegemonies: postmodernity and transnational feminist practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Harley, J. B. (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. México: Fondo de Cultura Económica. [Compilación de P. Laxton. Introducción de J. H. Andrews. Trad. Leticia García Cortés y Juan Carlos Rodríguez].
- Jacob, Christian (1996). Toward a cultural history of cartography. *Imago Mundi*, 48, pp. 191-198.
- Lefebvre, Henri (2005). *The production of space*. Malden: Blackwell. [Trad. Donald Nicholson-Smith].
- Lois, Carla (s.f.). Los mapas y las cosas. Reflexiones sobre lo cartográfico, revisitado desde los estudios visuales [manuscrito].
- López, Alma (s.f.). <http://almalopez.net/>
- Minh-Ha, Trinh (1989). *Woman, native, other: writing postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra (2003). "Under Western eyes" revisited: feminist solidarity through anticapitalist struggles, pp. 221-273. *Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Mohanty, Chandra (2008). Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales, pp. 117-163. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Ed. Cátedra / Ed. Universidad de Valencia. [Trad. María Vinós].
- Nagar, Richa y Lock Swarr, Amanda (2010). Introduction. Theorizing transnational feminist praxis, pp. 1-20. En *Critical transnational feminist praxis*. Nueva York: SUNY Press.
- Richard, Nelly (1990 [1987]). De la literatura de mujeres a la textualidad femenina, pp. 25-32. En AA. VV. *Escribir en los bordes*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Román-Odio, Clara (2013). *Sacred Iconographies in Chicana Cultural Productions*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sandoval, Chela (2000 [1991]). U.S. Third World Feminism: differential social movement, pp. 40-63. En *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Segato, Rita (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y un vocabulario estratégico decolonial, pp. 16-47. En Karina Bidasca y Vanesa Vazquez (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- Soja, Edward (2003). *Postmodern geographies. The reassertion of space in Critical Social Theory*. Londres/Nueva York: Verso.

Zusman, Perla y Minvielle, Sandra (28 de agosto de 2007).
Sociedades geográficas y delimitación del territorio en la
construcción del Estado-Nación argentino. [https://www.educ.ar/
recursos/93053/
sociedades-geograficas-y-delimitacion-del-territorio-en-la-c](https://www.educ.ar/recursos/93053/sociedades-geograficas-y-delimitacion-del-territorio-en-la-c)

Capítulo 15

A G U A ANA/MENDIETA/ Q I X I

Transposiciones/Transtemporalidades*

Karina Bidaseca

(La Habana, 1948 - Nueva York, 1985 - Shanghái, 2021)

*“Ahora yo creo en el agua, el aire y la tierra.
Ellos, son todos deidades.*

*Ellos también hablan. Estoy conectada
con el proceso del agua dulce”.*

(Ana Mendieta, 1981)

1

Rodeada de agua, *Ochún* (1981) es una escultura de tierra frente a la costa de Key Biscayne, en el extremo sur de la Florida, que emerge como una silueta de arena. Se trata de un video de ocho minutos y treinta segundos de la artista cubana Ana Mendieta. Vista desde el cielo, adopta la forma geográfica de la isla mayor de las Antillas del Caribe, Cuba.

* Conferencia impartida en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2020). Se basa en el libro *Ana Mendieta. Pájaro del océano* (2021), de mi autoría, realizado con la beca otorgada por el Fondo Nacional de las Artes en 2019. Una versión fue publicada como “Por una poética erótica de la Relación”. “Estéticas descoloniales desde el Sur. Arte, memorias y cuerpos”. *Boletín 2* (CLACSO, junio de 2021). <https://www.clacso.org/boletin-2-poetica-erotica-de-la-relacion/>

La autora agradece a Petra Barrera del Río por el compromiso afectivo con la obra de Ana Mendieta, y a las queridas amigas cubanas que la abrazaron. Al Museo Casa de África en La Habana, Cuba. En especial, a Ana Morales Valero y a Rosa Campoalegre Septien por recibirme en esta isla amada. Por último, a Zhongshi Yuang por obsequiarme, desde Shanghái, material de difusión y fotografías de la muestra.

Imagen 1



Fotograma de *Ochún* / Foto: Woman Art House

Fuente: <https://vistarmagazine.com/the-cleveland-museum-of-art-exhibira-ochunvideo-de-ana-mendieta/>

Ochún concluye la Serie “Siluetas” –que mostró a la artista en todo su esplendor creativo *specific-site* en Iowa, Oaxaca, Guanabo–, en su regreso a la isla natal en 1981, luego de ser arrancada con apenas doce años de edad por el Operativo Peter Pan, que consistió en “salvar” a los niños del comunismo cuando la Revolución cubana aconteciese. Cuatro años más tarde, encontraría la muerte en la ciudad de Nueva York cuando su cuerpo volátil cayera arrojado al vacío. Sus órganos estrellados contra el piso. La piel se eriza.

Cada imagen es memoria. Cuando observamos el mapa de Cuba, podemos ver la forma del agua. La *Madre de Aguas*, también llamada *Madre de Agua* o *Magüi*, es una mítica criatura, una serpiente guardiana de los ríos, cuya leyenda suele ser escuchada en la isla. Relacionar la forma vibrante de *Ochún* con Ana Mendieta implica bucear en la práctica artística que perfora los muros erigidos entre naturaleza/cultura. Se ubica en esa zona de transmutación entre humano-no-humano y animal, para expresar el fracaso de la modernidad en asegurar nuestra permanencia en la tierra.

“Ana Mendieta. Pájaro del Océano”, plataforma multilingüe, nace inspirado en el *film* que la artista cubana grabó en el océano en Oaxaca. Su cuerpo, sus escrituras performáticas en el mar, sus “Siluetas” talladas en Cuba reúnen siete años de investigación sobre la obra de

Mendieta, a partir del diálogo con su curadora Petra Barreras del Río en Nueva York, iniciado en 2014.

Cuan prisma, las *performances* de Ana Mendieta se ven iluminadas por el concepto de “América ladina” esgrimido por la afrofeminista Lélia Gonzáles en la Revista *Tempo Brasileiro* en 1988, bajo la impronta de sus viajes a África (Senegal, Burkina Faso, entre otros) y por su vivencia del candomblé, de los Orixá, a los cuidados del Pai-de-Santo Nilton, de Niteroi, como me comentó Elizabeth Viana en Río de Janeiro en 2014. La experiencia transformadora que imprimió en mi propia subjetividad el estar frente a “La puerta del no-retorno”, en el Museo Gorée, en Senegal. A sus pies se divisa el color azul, del *otro lado* del Atlántico Negro, como lo llamó Paul Gilroy. Fue una epifanía que me permitió encontrar África en la obra Ana Mendieta.

Imagen 2



Fotoarama de Ochún / Foto: Art Basel

Fuente: <https://vistarmagazine.com/the-cleveland-museum-of-art-exhibira-ochunvideo-de-ana-mendieta/>

El elemento del agua y el pensamiento archipiélar e insular tematizados como cuerpos de agua y formas vibrantes, es el que me interesa explorar en el circuito de recepción de sus obras en Oriente, precisamente en China en ocasión de la 13ª Bienal de Shanghai “Bodies of water” que transcurrió en 2021.¹

“La Bienal está comprometida con la historia y la geografía de Shanghai, el escenario de larga data para los cuerpos territoriales líquidos y el sitio de esta Bienal. La ciudad está íntimamente conectada con el descenso de 5 mil metros hasta el mar de China Oriental de las aguas de deshielo de la meseta de Qinghai-Tíbet, ubicadas en la intersección de los ríos Huangpu y Yangtzé, y en las cercanías del Gran Canal Jing-Hang creado por el hombre. Las partículas arrastradas desde sedimentos de hasta 6.300 kilómetros son metabolizadas por plantas comestibles en el delta del Yangtzé, el sitio agrícola más fértil de China. La materia mineral y orgánica, que viaja suspendida como parte de cuerpos de agua, se vuelve a formar. El agua que fluye reconstruye geografías y vitaliza organismos. No sin lucha”, expresó el presidente de PSA Academic Committee, Fei Dawei.²

Imagen 3



Fuente: 13ª Bienal de Shanghai (2021).

2

Cual escrituras performáticas en el mar, sus “Siluetas” son vaginas que resignifican el arte rupestre talladas en piedras caliza en las cuevas de las Escaleras de Jaruco, La Habana, Cuba, en su retorno entre

1. Ver <https://www.powerstationofart.com/whats-on/programs/shanghai-biennale/phase1>

2. Ver <https://www.powerstationofart.com/whats-on/programs/shanghai-biennale/home>

los años 1980 y 1981. Conforman un archivo vivo que despliega nuevas *poéticas eróticas de la Relación* (Bidaseca, 2020), una puente entre lo espiritual y lo político, que desafía las fronteras difusas entre la ecología, el arte y la ciencia, como un ecosistema de prácticas vinculadas-con diferentes formas de saberes humanos y no humanos.

Su cuerpoA-archivA de cinco pies de altura, los cerca de doscientos *films* entre 1971 y 1981 que documenta su serie *Siluetas*, tomados por su cámara Súper 8, y las fotografías que ella misma tomó de sus *performances*, los *rastros* y *huellas* que dejó marcados con sangre en las paredes blancas de los museos y galerías no pueden ser sustraídos del tiempo. Persisten.

Imagen 4. Rastros corporales



Fuente: Ana Mendieta. <https://theartstack.com/artist/ana-mendieta/body-tracks-rastros-corporales>

Resituat la mirada en los intersticios de los distintos paisajes -Iowa, Oaxaca, La Habana, Nueva York, Roma, sitios específicos en los que desarrolló sus siluetas, hasta su recepción en Shanghái entre abril y julio de 2021; escribir la memoria de les artistas feministas contra el olvido –que constantemente intenta borrar, hacer desaparecer nuestra historia– es el gesto estético-político prominente de esta escritura situada sobre su *site-specific art*.

3

Desde su irrupción en los años 60 y 70 el arte feminista adhirió a las consignas del movimiento feminista. Ana Mendieta fue una ferviente defensora de la política de los países tercermundistas como el suyo, y crítica aguda de las mal llamadas “altas culturas”, del racismo y sexismo que imperan aún en el campo del arte, como de los binarismos de género que expurgan a la “otra inapropiable”, al decir de la cineasta

y teórica poscolonial vietnamita Trinh T. Minh-ha. *Facial Hair Transplant* (1972) en que se coloca la barba de su amigo Marty Skal, es una muestra de este giro revelador. Como *Glassonbody* (1972), en la cual mediante un dispositivo transparente que permite observar la deformación de su rostro, senos, glúteos, pubis, contrapone las tecnologías de género sobre los cuerpos considerados monstruosos, como la exaltación del cuerpo cosificado.

Ocean Bird/Pájaro del Océano es el nombre del *film* que la Mendieta grabó en 1974 en el paisaje agreste de Oaxaca, México, antes del viaje de regreso a su país natal.

Imagen 5. OceanBird



Fuente: *OceanBird (Washup)* de Ana Mendieta (1974).

Entre 1973 y 1974 en Oaxaca desarrolla distintas acciones. *Mutilated body in landscape* es una de ellas donde aparece desnuda, con una tela completamente ensangrentada, con el corazón de un animal sobre su pecho.

“El *film* tomado en Oaxaca, muestra un oxímoron: *un ave flotando sobre la superficie azul oscura del océano puede permanecer allí sin ofrecer resistencia al tiempo ni al océano*” (Bidaseca, 2020). Un animal y una mujer, un acto de sacrificio/transferencia y una emergencia identitaria, o devenir animal, y oxímoron: un ave nadando en el océano, contrarrestando la fuerza al peso gravitacional de las alas mojadas.

Flowersonbody, realizada en El Yagul, sitúa su cuerpo cubierto de florecillas blancas, entre las rocas, la tierra y la vegetación. En *Sweating Blood*, la cámara enfoca la cara de la autora con los ojos cerrados, y de forma paulatina, muestra cómo brota sangre desde el cabello hasta cubrir como un manto su rostro.

En las tradiciones espirituales de los pueblos Yoruba en África, fuente de la cual ella bebió, las plumas y las alas tienen una fuerte significación y forman parte de ritos y ceremonias. El sincretismo supone una opción para escapar a la absolutización de la dominación.

El gallo blanco es el animal que los ñáñigos –sociedad secreta masculina que usaba rituales de la santería afrocubana, tradiciones espirituales de los yorubas en África y tradiciones del catolicismo– sacrifican en sus ritos preparatorios.

Mendieta vio las obras como una fusión con el territorio insular y con su ancestralidad indígena taína. Las formas que ella inscribió se refieren a antiguas deidades femeninas y maternas. Son vaginas, son rostros femeninos que deja esas obras en las paredes de La Cueva del Águila, basándose en la técnica que utilizaban los indígenas: *Maroya*, *Guabancex*, *Iraye*, *Guanaroca*, *Alboboa*, *Bacayú Madre Vieja ensangrentada*, *Guacar*. *Nuestra Menstruación*, *Atabey* e *Itiba Cahubaba* son el repertorio de las diez siluetas femeninas, inspiradas en las diosas de la cultura taína.

Conversando en 2014 con su curadora Petra Barrera del Río en el Museo del Barrio, Nueva York, me relató que antes de su regreso a Cuba, Mendieta se interesó por las religiosidades de matriz africana, e investigó las prácticas artísticas de los pueblos Yoruba y de sus mujeres, quienes para hacer el tránsito de su casa a la de sus compañeros, llevaban consigo tierra que comían en el camino hacia otra aldea.

PERSISTENCIA

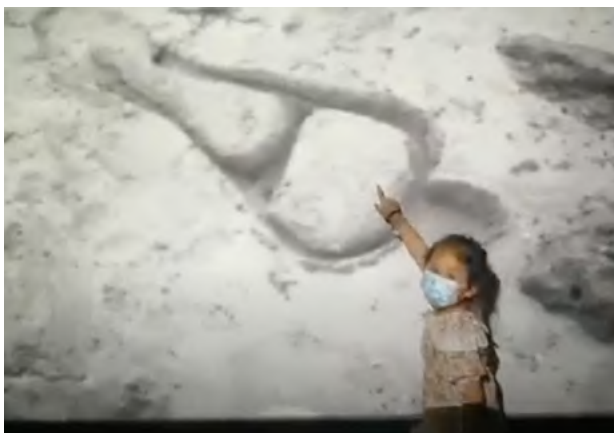
Los momentos crean tiempos, expanden los gestos poéticos efímeros de su obra que persisten. Frente a las profundas crisis ecológicas globales, las formas vibrantes del agua en las *performances* como en las prácticas curatoriales de la Bienal en Shanghái continuarán explorando las posibilidades de otras lecturas de su obra.

Su cosmovisión artística fue inspirada en “la creencia que la Energía Universal que lo recorre todo, desde los hombres hasta los espectros, desde los espectros hasta las plantas, desde las plantas hasta la galaxia” (1988, citado por Barrera del Río).

Entre Asia del Este y América ladina, brota el espíritu *qixi*, la respiración de una palabra. Estas “trasposiciones temporales y espaciales” como las definí (Bidaseca, 2021), se mueven como formas vibrantes que se encuentran “en relación” (Édouard Glissant) conectando la

sensible presencia de una pequeña niña china atraída por el espíritu de Mendieta.

Imágenes 6 y 7



Fuente: fotografías de ZhONGhi Yuang.

El agua es memoria, es nuestro médium de conexión con el universo. ¿De qué otra forma habríamos sobrevivido sin la fuerza espiritual y ancestral, sino a través de formas de vincularnos con otras especies a través de las trasposiciones temporales y del tránsito de los cuerpos de agua?

BIBLIOGRAFÍA

- Bidaseca, Karina (2019). Territorializar las memorias, abrazar los mundos. Ana Mendieta, arte feminista situado. *Arquivos do CMD* (Universidad de Brasilia), 7(2), 46-57. <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31147>
- Bidaseca, Karina (2020). *Por una poética erótica de la Relación*. Buenos Aires: Ed. El Mismo Mar.
- Bidaseca, Karina (2021a) *Ana Mendieta. Pájaro del océano*. Buenos Aires: El Mismo Mar.
- Bidaseca, Karina (2021b) “Transmutaciones de un museo a cielo abierto. Ana Mendieta: por una práctica curatorial erótica multiespecie”. En Ana Laura Elbirt y Juan Ignacio Muñoz, *Los patrimonios son políticos*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura, Argentina / Ed. RGC. https://compartir.cultura.gob.ar/wp-content/uploads/2021/11/Los_patrimonios_son_politicos_FINAL.pdf
- Del Río, Petra Barreras. (1987). *Ana Mendieta: A retrospective*. [Catálogo]. Nueva York.
- Glissant, Édouard (2017). *Poética de la relación*. Buenos Aires: Ed. Universidad Nacional de Quilmes.
- Gonzalez, Lélia. (enero-junio de 1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro* (Rio de Janeiro), 92-93.
- Lorde, Audre. (1984). Uso de lo erótico: lo erótico como poder. En *Sister Outsider. Essays and Speechs by Audre Lorde*. Berkeley: Crossing Press.
- Mendieta, Ana (1982). Arte y Política. *Lumière*. <http://elumiere.net/especiales/mendieta/mendietaarteypolitica.php>
- Mendieta, Ana (2020a). *Feathers on a Woman. Silueta Works (1973-1977)*. San Francisco: San Francisco Museum of Modern Art.
- Mendieta, Ana (2020b). *Imagen de Yagul. Silueta Works (1973-1977)*. San Francisco Museum of Modern Art.
- Perreault, John (1988). Tierra y fuego. La obra de Mendieta. En *Ana Mendieta: A retrospective*. Nueva York: The New Museum of Contemporary Art.

Capítulo 16

COREOGRAFÍAS DE LA DENUNCIA

Prácticas artísticas y territorios de memoria*

Andrea Beltramo

Cuando me llamo a mí misma feminista, lo hago en el intento de dar cuenta de un modo asfixiante, inequitativo, opresivo, violento de vivir en este mundo y, al mismo tiempo, una propuesta para acabarlo para que otro advenga. Cuando me llamo lesbiana, es un intento de desplazar los límites no solo sexo-genéricos asignados desde afuera, sino sobre todo desde adentro: digo lesbiana, y algo en mí respira a aire nuevo de liberación. Con respecto a poeta, bueno... ahí hago silencio, y espero a ser hablada por la Poesía.

(Macky Corbalán, La primera militancia es en el lenguaje)

INTRODUCCIÓN

El proyecto *Coreografías de la denuncia. Prácticas artísticas y territorios de memoria* fue un proyecto curatorial coordinado por Andrea Beltramo y María Eugenia Cordero. *Coreografías* fue distinguido por el Fondo Nacional de las Artes con la adjudicación de

1. Ponencia presentada en el marco de la mesa “Diversidad cultural y poesía ¿hacia un canon imposible?” organizada por el grupo Poseía en el centro, durante las *VI Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2018). Publicado en *Poesía en el Centro* (junio de 2012). Macky Corbalán - Diversidad cultural y poesía ¿hacia un canon imposible? [Canal de YouTube]. <https://youtu.be/6pUIRtE1iDE>

la Beca Creación 2018. El objetivo inicial fue realizar un ciclo de encuentros donde convocar a artistas a reflexionar sobre sus archivos personales de procesos de creación de obra. Las artistas invitadas fueron Natalia Iguíñiz Boggio (Perú), Pao Lunch (Argentina), Gabriela Noujaim (Brasil), Gabriela de Laurentiis, Karlla Barreto Giroto (Brasil), Marina Sarmiento (Argentina) y María Laura Vázquez (Argentina).

El objetivo general de este proyecto fue dar continuidad a procesos en marcha sobre prácticas artísticas contemporáneas situadas y favorecer la experimentación y reflexión desde el entrecruzamiento con marcos teóricos de las ciencias sociales sobre epistemologías del Sur. Los objetivos específicos de aquella instancia fueron: 1) posibilitar el encuentro entre artistas de América Latina; 2) crear redes de trabajo conjunto y escenarios de divulgación que den continuidad a una plataforma de investigación/experimentación colectiva; 3) fomentar la perspectiva transdisciplinar en proyectos curatoriales; 4) desarrollar instrumentos en común para medir resultados en investigaciones con perspectiva curatorial de intervención social; 5) aproximar al público en general a marcos teóricos y experiencias artísticas contemporáneas con metodologías didácticas y dispositivos pedagógicos que reflexionen sobre prácticas situadas desde el arte; y, 6) construir un archivo en red de las acciones compartidas.

Aunque se trató de un proyecto independiente, el marco institucional que motivó la planificación de esta propuesta fue la invitación a desarrollarla durante las *VI Jornadas de Feminismo Poscolonial "Cuerpos, imaginarios y procesos de racialización contemporáneos en el Sur"*, que se realizaron durante los días 12 al 15 de noviembre de 2018, en Buenos Aires.

Las Jornadas tuvieron una importante difusión en redes sociales, prensa internacional y espacios de transferencia académica. En este sentido, el marco institucional se presentó como una oportunidad para dar continuidad a un proyecto anterior. Una plataforma de trabajo conjunto entre artistas que se inició en 2015 llamado *Interjecciones SUR [geografías de las violencias]*,¹ y funcionó como referencia y experiencia para el desarrollo de *Coreografías de la denuncia*.

1. Interjecciones SUR [geografías de las violencias] fue un proyecto fundado y coordinado por: María Eugenia Cordero, Danielle Spadotto y Andrea Beltramo.

Imagen 1



Fotografía: Interjecciones SUR (2018).

Nota: De izq. a derecha y de arriba hacia abajo: G. de Laurentiis, Pao Lunch, N. Iguíñiz, M. E. Cordero, M. Sarmiento, A. Beltramo, K. Giroto y G. Noujaim.

Imagen 2



Fotografía: Interjecciones SUR (2018).

Nota: Apertura de las Jornadas (2018) junto a Karina Bidaseca; performance de Marina Sarmiento y presentación de la obra de Pao Lunch.

PENSAR EL SUR COMO RELACIÓN

Interjecciones SUR fue parte de la programación del *III Congreso de Estudios Poscoloniales y Jornadas de Feminismo Poscolonial*, en la edición del año 2016. Fue un proyecto curatorial transdisciplinar que funcionó en tres dimensiones interrelacionadas: muestra expositiva, ciclo de actividades de formación/divulgación y una plataforma virtual

en red entre artistas emergentes de América Latina y el Caribe con artistas del Mediterráneo europeo. Promovió el intercambio teórico/práctico entre arte y ciencias sociales y puso en red a más de sesenta artistas y especialistas internacionales. Durante 2017 tuvo el apoyo de la Oficina de Cooperación Internacional de la Universidad de las Islas Baleares, España y fue ganador del Premio de Incentivo a la Cultura PROAC 2017 de Artes integradas, del Estado de San Pablo, Brasil.

Interjecciones SUR fue un proyecto colectivo que, si bien tuvo como punto de partida el entusiasmo, compromiso y dedicación de un equipo de coordinación, no se limitó a un tipo de curaduría sino a la construcción de un tejido participativo, en movimiento, cambiante y expansivo. En este sentido, es importante destacar los saberes situados, esos conocimientos que dan cuenta del contexto sociocultural en que tales prácticas fueron creadas y reflejadas en la producción de obra. Se trató de un verdadero desafío en un presente caracterizado por la precarización de las relaciones –tanto de producción como de afectividad–, y donde la flexibilidad, la espontaneidad y el nomadismo que antes eran características subversivas hoy se han vuelto elementos para la gestión cultural propias del neoliberalismo que atraviesa coyunturas locales y globales. De esta forma, la capacidad de acción y la vida quedan atrapadas en la lógica del *capital* y hacen de la creatividad, la reflexión crítica y la expresividad, fuerzas productivas de cultura, de regulación del trabajo y de la educación.

Dicho esto, cabe mencionar que todo el cuerpo de trabajo en *Interjecciones SUR* estuvo comprometido en indagar, construir y enfatizar otros modos de coexistir, de hacer y pensar a partir de las propuestas teórico/políticas de las reflexiones en torno a la colonialidad y las acciones anticoloniales, como alternativa transformadora.

Así, *Interjecciones SUR* se propuso como un espacio en extensión para compartir *otros* saberes y *otras* formas de acceso a las epistemologías ligadas a las identidades subalternizadas y homogeneizadas por el racionalismo de la modernidad instalado en las instituciones occidentales. Asimismo, la propuesta reivindicó la importancia de las *cartografías afectivas* que se van construyendo en un gerundio constante del hacer y del decir como posibilidad para trazar diálogos *otros*, frente a la burocratización de la vida para la eficiencia en la producción.

Interjecciones SUR tuvo cinco ediciones desde octubre de 2016, pasó por diversos territorios tanto institucionales, como geográficos y afectivos. Se realizaron tres convocatorias abiertas a toda América Latina y El Caribe y, en la edición de junio de 2017, se abrió para las Islas Baleares, España. A su vez, se invitó a participar a artistas de las redes de activismos y afectividad de las coordinadoras, tanto por compartir espacios políticos como específicos de formación y trayectoria.

Desde el inicio se proyectó cada exposición en el marco de actividades de formación y transferencia de saberes donde resultaron de vital importancia el reconocimiento de pedagogías alternativas y los espacios para compartir el desarrollo de los procesos creativos, su registro y mecanismos de archivos colectivos.

Imagen 3. Registro montaje Interjecciones SUR – Jornadas 2016



Fuente: Interjecciones SUR (2016).

RETAZOS, TRAMAS (IM)POSIBLES Y POÉTICAS DEL FRAGMENTO

La crisis nos ayuda a recuperar la noción aymara del pensar, un pensamiento lúcido individual con la cabeza y el pensamiento reflexivo de grupo, un modo de pensar con el corazón, los pulmones y el hígado. Hay que pensar con el hígado, es la única manera.

(Silvia Rivera Cusicanqui, 2016)

Imagen 4. Registro montaje Interjecciones SUR – Jornadas 2016



Fuente: Interjecciones SUR (2016).

La reconocida teórica feminista Karina Bidaseca (2018) escribió en su libro sobre arte y decolonialidad: “Las mujeres del Sur son narradoras de sus propias vidas” (p. 49). Se trata del capítulo donde presenta una

de sus tesis más interesantes sobre las narrativas de las violencias y las voces de las mujeres:

Spivak llevó al extremo su pregunta: ¿puede la subalterna hablar desde las teorías de la contra-modernidad cuando ella está más que a oscuras? En este lugar omitido y borrado que hoy emerge como un necesario espacio de escucha, mi tesis es que la ‘nueva razón imperial’ escribe el guion de los ‘fundamentalismos coloniales globales’ (culturales, religiosos, políticos, económicos y epistémicos) en los cuerpos racializados de las mujeres del Sur global. En tanto, la Historia que se conoce, la historia oficial, siempre es obra del colonizador. Él ha desacreditado el trabajo de alumbramiento de las *memorias orales* en favor de los archivos escritos del Estado, ante la apatía del mundo. Y, en esa Historia, las mujeres son representadas a través de [...] una ‘retórica salvacionista’ bajo una monoglosía: la *monoglosía del colonizador*. (Bidaseca, 2018, p. 52; itálicas de la autora)

El proyecto curatorial *Coreografías de la denuncia. Prácticas artísticas y territorios de memoria* indagó en los problemas de la construcción autobiográfica y sus alcances como parte de una comunidad. Cada una de las artistas invitadas realizó una indagación personal acerca de los límites de la auto-(re)-presentación, la denuncia de lo extirpado de la memoria, la pertenencia a una historia permeable y flexible. A partir de esto, se propuso el concepto curatorial “coreografías” para establecer una relación poética, espacial y en desplazamiento entre sus obras y buscó acompañar las búsquedas que las motivaron.

A la vez, *Coreografías* propuso una posición política desde la que artistas y curadoras fueron sujetos discursivos de una historia *otra*, construyéndose en presente, plural y en gerundio, desde las prácticas artísticas. Otra vez, como resalta Bidaseca:

A pesar de ser (re)escritas por otras mujeres, a menudo bajo retóricas salvacionistas y narrativas orientalizadas por Occidente que eliminan todo rastro de contemporaneidad, no deja(rá)n de contarse mutuamente historias. Suele haber mucha riqueza en las conversaciones con las mujeres que en el género de las escrituras etnográficas, ya que una parte de esa riqueza se pierde inevitablemente, por más sensibles que estas se muestren. (p. 49)

Así, Natalia Iguíñiz Boggio, Gabriela Noujaim, Gabriela de Laurentiis, Pao Lunch, Karlla Barreto Giroto, Marina Sarmiento y María Laura Vázquez hurgaron y escalaron hacia adentro de sus propios archivos, sus investigaciones, acciones y dispositivos. Reescribieron otras historias y juntas, construyeron un coro de voces e imágenes donde el encuentro entre los seis proyectos artísticos fue pensado con el *tono* de lo coreográfico donde es tan importante el conjunto de obras/cuerpos como las distancias entre ellas.

El ciclo tuvo su continuidad durante todo el año 2019 en formato Círculos de Estudio, en la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina, en el que se programaron siete actividades en torno a las prácticas artísticas y las estéticas descoloniales. La fragilidad que vino después, a partir de la irrupción global del coronavirus, interrumpió el gerundio que venía siendo este proyecto. Pero eso, ante tanta incertidumbre, dolor y pérdida, apenas importa más allá de esta pequeña memoria.

Imagen 5. Afiche del Proyecto



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

CÍRCULOS DE ESTUDIO

Coreografías de la denuncia

Prácticas artísticas y estéticas descoloniales

Jueves 16 de mayo Guerreras. Proyecto fotográfico Eleonora Ghidoli 14 a 16hs	Jueves 13 de junio Mis viajes, memorias coreográficas (2014-2018) Marina Sarmiento 14 a 16hs	Jueves 22 de agosto El barrio como materia prima. LPEP Franci Paredes 14 a 16hs
Jueves 14 de noviembre El arte feminista descolonial de Ana Mandieta Karina Bidaseca 14 a 16hs	Jueves 21 de noviembre Todas las Tecnas serán viejas Juan Miceli 14 a 16hs	Jueves 28 de noviembre poner el cuerpo. de qué modo, como, para qué cloadet gracia 14 a 16hs
Jueves 12 de diciembre Documentación en primera persona Melina Seldes 14 a 16hs	Organizan PROGRAMA POSCOLONIALISMO, PENSAMIENTO FRONTERIZO Y FRANS FRONTERIZO DE LOS ESTUDIOS FEMINISTAS, GÉNER, UNESAM Directores: Karina Bidaseca, Doctores en Cs. Sociales UBA, docente e investigadora IDAES/UNSAM Integran: Analina Solariño / Eleonora Ghidoli / Lucía Ruffini Ludovick / Sonia Zaki Karina Moreno / Leticia Simoni / María Magdalena Ana María Domínguez Michelle Aragón / Francisco Martín / Natalia Lustman Invitados: María Eugenia Cardozo (Brazil), Patricia Grotz (Brazil) y Andrea Aldasoro (Brazil)	
Aula 7 Edificio Ciencias Sociales Campus Miguelite Av. 25 de mayo 1021, San Martín, Prov. Bs. As.	ABIERTO A LA COMUNIDAD INSCRIPCIONES circulosdeestudio@unsam.edu.ar www.unsam.edu.ar	

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN SECRETARÍA ACADÉMICA círculos de estudio

Fuente: UNSAM (2019).

La memoria es ese territorio de la imprecisión donde todo debe ser reescrito, todo debe volver a elaborarse a partir de señales equívocas, de elementos robados al tiempo, arrancados a la tierra, capas como capas de yacimientos arqueológicos.

(Estrella de Diego, 2002)

BIBLIOGRAFÍA

- Bidaseca, Karina (2018). Etnografías feministas “post-heróicas”.
Escritos en los cuerpos racializados. En *La revolución será
feminista o no será*. Buenos Aires: Prometeo.
- De Diego, Estrella (2005). *Travesías por la incertidumbre*. Barcelona:
Seix Barral.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2016). *Sociología de la imagen. Miradas
ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Capítulo 17

FEMINISMOS Y CORPORALIDADES DESDE EL CARIBE ANGLÓFONO

**Laura Stephens-Dublin, un cuerpo que se expresa
desde su estética y territorialidad***

Andreina Bermúdez Di Lorenzo
y Laura (Denise) Stephens-Dublin

PUNTO DE PARTIDA...

Imágenes 1 y 2



Fotografías: Bermúdez y Pérez Santana (2020).

El siguiente trabajo se propone interpretar y dialogar a partir de construcciones corporales expresadas a través del ejercicio físico de mujeres afrodescendientes, que viven en San Vicente y las Granadinas. El interés de este estudio radica en establecer un diálogo entre las fotografías, la historia de vida de estas mujeres vicentinas y su relación con el cuerpo. En esta oportunidad, la compañera invitada es Laura (Denise)

* Este texto fue presentado en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2020).

Stephens-Dublin, quien forma parte de este trabajo como espacio insurgente y emancipador para visibilizar formas de expresión corporal.

Imagen 3



Fotografía: Bermúdez y Pérez Santana (2020).

Se trata de partir del ejercicio físico y corporal que realiza Laura y reflexionar sobre la colonialidad del poder sobre el cuerpo, en tanto la raza es el eje central de procesos dominantes. Como idea a defender está en que el arte de Laura Stephens-Dublin irrumpe en sensaciones dolorosas y traumáticas que encierran la posibilidad de esos cuerpos-otros de ser y de emanciparse. Cuerpos que aun padecen los maltratos, las violaciones de procesos colonizadores y cuyas heridas aún no han sanado.

Imagen 4



Fotografía: Bermúdez y Pérez Santana (2020).

Esta creación pretende irrumpir en la concepción colonial del culturismo moderno o el fisicoculturismo entendido históricamente como

una forma de transgredir el cuerpo. Por tanto, se propone realizar la puesta en escena de Laura Stephens-Dublin con el objeto de visibilizar cómo la cuerpa femenina afrodescendiente constituye una fuerza no solo física sino también mental, espiritual y cultural.

El trabajo inicia, en un primer momento, con una síntesis de la historia de vida de Laura Stephens-Dublin como mujer, feminista, deportista y militante de las causas revolucionarias en la región caribeña, particularmente en San Vicente y las Granadinas, tierra de pueblos afrodescendientes e indígenas. En un segundo momento se destacan algunos aspectos relevantes de la vida de Laura en tanto la concepción que tiene del fisicoculturismo como forma de vida, devenidos a partir de la entrevista a profundidad realizada a Laura. La tercera parte se construyó con elementos teóricos de Zanele Muholi (2018), en una suerte de establecer algunos paralelismos entre la artista africana y Stephens-Dublin, cuerpas afrodescendientes.

Imagen 5



Fotografía: Bermúdez y Pérez Santana (2020).

Como producto concreto y de esencia en este trabajo, se presenta una producción audiovisual, entrevista de personalidad, realizada a Laura (Denisse) Stephens-Dublin en un hermoso lugar natural de San Vicente y las Granadinas, conocido como *Table Rock* en Vermont, a través de la cual, la invitada hace un ejercicio de descolonización como forma de transgresión a otras formas de ver, leer y sentir el cuerpo, a partir de la práctica del fisicoculturismo como forma de vida, así como lograr una articulación entre la concepción de feminismo y las corporalidades como instrumento de emancipación en el Caribe Anglófono. Para acompañar esta creación, se ha diseñado un folleto –en español e inglés–, tomando en cuenta que la lengua originaria de Laura es el inglés–, sobre algunos elementos más destacados por Stephens-Dublin. Se reconoce el trabajo de Francisco Manuel Pérez Santana quien

participa en la edición del video y en la captura de la cuerpa de Laura a través de su lente.

UNA VIDA Y SUS CICATRICES...

“Yo he escogido empoderarme a mí misma y en esa interacción empodero a otros”

(Stephens-Dublin, 2020).

Laura Denisse Stephens-Dublin es una mujer que ha tenido que superar momentos oscuros en su vida para ser ahora un referente en su país. Una mujer que a los 16 años fue violada por su hermano y abusada por sus hermanas; una mujer que condena y denuncia toda forma de violencia contra las mujeres. Una mujer que desde joven decidió incursionar en el fisicoculturismo para lograr liberarse, para que el dolor de aquellos momentos tristes y dolorosos en su vida salieran de su alma; cicatrices que aún están presentes pero que han hecho de Laura, tal y como ella lo afirma, la mujer negra fuerte que es hoy, una mujer que no teme el defender sus principios y creencias.

Imagen 6



Fotografía: Archivo Stephens-Dublin (s.f.).

Laura se ha visibilizado en diferentes facetas, ha realizado por muchos años trabajo comunitario; el canto ha sido un elemento integral en su desarrollo, practica algunos deportes, en especial el fisicoculturismo.

Laura tenía 19 años cuando comenzó a hacer fisicoculturismo, en esa época estaba pasando por un momento profundamente triste, estaba deprimida y muy triste, “Ese fue el momento más oscuro en mi vida [...] fui abusada por mi hermano y hermanas. A los 19, yo investigué sobre el entrenamiento porque si tú entrenas, se va, el dolor se va [...] el fisicoculturismo fue un escape para mí” (Stephens-Dublin, 2020).

Imágenes 7 y 8



Fotografías: Archivo Stephens-Dublin (s.f.).

EL FISICOCULTURISMO, ESTILO DE VIDA... PASIÓN... ARTE

El origen del fisicoculturismo radica en la antigüedad, en Grecia, en la necesidad de formar y preparar físicamente a los hombres cuando se quería que los gladiadores mostraran su fuerza y resistencia cuando tenían que pelear. El fisicoculturismo está asociado a la idea que un hombre tiene una musculatura hipertrofiada, sin embargo, estos son prejuicios de los años 80 y 90. Actualmente, se hace referencia a la categoría *fitness*, que se basa en un modelado del cuerpo tanto para hombres como para mujeres. En algunos países de nuestra América, el fisicoculturismo es considerado como un deporte siempre que este contribuya a la ejercitación sana del cuerpo, en otras latitudes no ocurre lo mismo, pues está asociado al consumo de psicotrópicos y otras sustancias ilícitas.

En el arte de Laura, ella constituye el centro de sus movimientos que la hace también un sujeto colectivo cuando visibiliza a través de su activismo situaciones que nos tocan a quienes la observamos. Laura encuentra en el fisicoculturismo una posibilidad de subvertir los sistemas de poder, porque para ella ejercitar su mente y su cuerpo es un acto político y estético. El fisicoculturismo hizo mucho por ella, como mujer y hasta hoy ella se siente beneficiada de haberse formado

como fisicoculturista “*hizo mucho por mi vida, hizo mucho por mi sexualidad... ¿sabes qué hubiese pasado si yo no hubiese practicado fisicoculturismo? Yo no hubiese tenido el conocimiento para saber cómo recuperarme completamente*” (Stephens-Dublin, 2020).

El trabajo que realiza Laura irrumpe magistralmente en lo que la industria cultural continuamente ha producido como un fenotipo femenino. El arte de Laura Stephens se asemeja en cierta forma a lo expuesto en el arte de Muholi –lógicamente en la diferencia artística que cada una representa–, Muholi se muestra y defiende sus ideas desde la militancia que, las mujeres negras, africanas lesbianas producen, crean y transforman realidades.

A través de las propuestas visuales de Muholi, las mujeres afrodescendientes nos reconocemos en las mujeres que han aportado a la sociedad, y lo que esta artista hace es un trabajo extraordinario para mostrar que son personas potentes que escriben y publican libros, que se forman como escritoras y que son también académicas. La lucha de Muholi como activista visual, tal y como ella se define, ha sido visibilizar a través de la fotografía, rostros y vidas de personas que aportan al desarrollo de la sociedad. Las personas deben conocer estos rostros que son rostros de hombres y mujeres que luchan diariamente. Su arte en blanco y negro muestra a lesbianas, transexuales y rompe con los estigmas que existen en contra de la sociedad africana.

El trabajo audiovisual que se presenta como producto del Seminario *Escritos sobre el cuerpo: estética feminista situada y decolonialidad del poder*, visibiliza lo que significa el fisicoculturismo para Laura Stephens como una forma de denuncia de las mujeres que son maltratadas, violadas y asesinadas, develando entonces la conexión entre racismo y el patriarcado, lo que ha demonizado y satanizado el ser de las mujeres negras en el mundo. Prácticas culturales capitalistas que se inscriben en la transmisión del odio en contra de las mujeres de generación en generación.

El arte de Laura, su activismo físico tiene un objetivo central, es sensibilizar a las generaciones presentes y futuras sobre la posibilidad que existen diversas rutas para denunciar, para combatir formas de opresión, violación, de dominación y colonización. Laura hace un llamado a los procesos de educación, base esencial para evitar las violaciones que se han desarrollado en San Vicente y las Granadinas en contra de las jóvenes. Y que, a través de la educación, la población en general comprenda y respete a las mujeres, porque merecen el mismo respeto y el reconocimiento que tienen los hombres.

Para Laura, mostrarse a sí misma, desde una concepción no comercial y capitalista del fisicoculturismo –pues irrumpe en la estética de la industria cultural–, significa también la posibilidad de dialogar consigo

misma, lo que implica sanar consigo misma y decirle al mundo que el arte desde el ejercicio físico y mental de una activista-activista negra es maravilloso, creador y liberador. Es realmente inspirador reconocernos en el arte de Laura, en su manera de lograr construir una ruta que nos aleja del dolor, aunque el dolor pareciera siempre estar presente. Su compromiso con su pasión como lo es el fisicoculturismo es una manera de decir que hay esperanzas en un mundo donde nos respetemos todes y donde nos abracemos protegiéndonos les unes a les otros para lograr nuestra emancipación espiritual, regional y global.

Imágenes 9 a 14



Fotografías: Bermúdez y Pérez Santana (2020).

MUCHO CAMINO POR ANDAR... ESPERANZAS

A través de esta entrega audiovisual, a partir de la entrevista y de las fotografías realizadas a Laura Stephens-Dublin, se tiene la certeza que las fotografías que se presentan constituyen un medio para defender su identidad y la de millones de mujeres negras que han sido violadas y maltratadas. Este trabajo ha contribuido permanentemente a cuestionar sobre la pregunta hecha por Muholi “*¿Cuál es mi responsabilidad como ser vivo, como ciudadanx de Sudáfrica sobre los crímenes de odio en el mainstream de los medios de prensa?* Eso es lo que me mantiene en vela todas las noches” (Muholi).

Urge interpelarnos permanentemente y actuar conforme a ¿Cuál es nuestra responsabilidad como ser vivo, como ciudadanx de nuestra América sobre los crímenes de odio, sobre las infinitas expresiones de racismo en el mainstream de los medios de prensa? en nuestras sociedades donde la violencia de género se ha constituido en una práctica habitual. La valentía de Laura expresada en su arte constituye la reivindicación de un espacio artístico cultural e identitario para la mujer negra, es la antítesis de lo que las corporaciones mediáticas producen y muestran al mundo. Asumir una contra cultura en favor de la visibilización de los aportes de los movimientos afrodescendientes, de las mujeres que defienden sus derechos, así como de todos aquellos grupos vulnerables es un desafío colectivo, es una deuda histórica y social que tenemos todes.

En síntesis, desde el paralelismo entre el arte de Zanele Muholi y el de Laura Stephens se destaca: 1) Stephens-Dublin hace énfasis en la importancia en que otras mujeres se reconozcan por lo que son, por sus orígenes, en esa máxima de Muholi (2018), “Tú vales, tú cuentas, nadie tiene el derecho a menospreciarte: por tu apariencia, por tu raza, por tu expresión de género, por tu sexualidad, por todo lo que eres [...]”. 2) Así como Muholi cuenta sus propias historias que ocupan espacios desde narrativas visuales insurgentes y motiva a otras personas a utilizar herramientas artísticas como instrumento de denuncia, Stephens a través del ejercicio físico y mental hace un llamado a las mujeres a confiar en sí mismas y a creer que es posible ser libres e independientes.

Por tanto, como resultado de este trabajo y de las actividades realizadas en el Seminario *Escritos sobre el cuerpo: estética feminista situada y decolonialidad del poder*, se defiende la idea que existen estéticas feministas (diversas, multidimensionales), en tanto cada colectivo feminista se define, se construye y se concibe desde sus intereses, preocupaciones y puntos de encuentros que nos convocan a promover prácticas otras que nos permitan vivir, vivir en libertad. Se afirma con firmeza que el arte que presenta Laura Stephens expresa un tipo de

estética feminista como alternativa para lograr procesos de emancipación en nuestras naciones, las estéticas feministas son siempre colectivas, creativas e insurgentes.

A continuación, se presenta el enlace del video que se ha preparado como elemento esencial de este trabajo: <https://www.youtube.com/watch?v=CKsHCyjO054>

BIBLIOGRAFÍA

- Artishok* (27 de abril de 2018). Zanele Muholi rescata la historia de negros queer y trans de Sudáfrica. <http://artishockrevista.com/2018/04/27/zanele-muholinegros-queer-trans-sudafrica/>
- Bermúdez, Andreina (2020). Feminismos y corporalidades desde el Caribe Anglófono [Entrevista en profundidad realizada a Laura Denisse Stephens-Dublin en San Vicente y las Granadinas]. <https://www.youtube.com/watch?v=CKsHCyjO054>
- Domínguez, Javier (5 de octubre de 2017). Zanele Mohuli: la celebración de la melanina. *Wiriko, artes y culturas africanas*. <https://www.wiriko.org/artesvisuales/zanele-muholi-somnyama-ngonyama/>

V. AUTOETNOGRAFÍAS

Homeplace (a site of resistance).

When I was a young girl the journey across town to my grandmother's house was one of the most intriguing experiences. Mama did not like me to stay there long. [...] I remember this journey not just because of the stories I would hear. It was a movement away from the segregated blackness of our community into a poor white neighborhood. I remember the fear, being scared [...] because we would have to pass that terrifying whiteness

bell hooks

[El hogar (un lugar de resistencia)]

Cuando era una niña tenía que cruzar el pueblo para ir a la casa de mi abuela. Esta era una experiencia muy extraña. Mamá no quería que me quedara por mucho tiempo. [...] Recuerdo ese viaje no solo por las historias que oía. Era un movimiento lejos de la segregación negra de nuestra comunidad a la del barrio de los blancos pobres. Recuerdo el miedo, estar muy asustada [...] porque tenía que cruzar a través de esa blancura aterradora].

bell hooks (traducción nuestra)

Capítulo 18

AUTOETNOGRAFÍA DESDE LAS FRONTERAS

Diásporas y movimiento*

Selfa A. Chew

UN VERBO FAMILIAR

“Linchar” es la palabra clave. Abre mis recuerdos. Se mete como una pequeña cuña en todos mis pensamientos. Me hace permanecer en estado de alerta, desconfiar de la calma. Linchar es un verbo absurdo. Somos una familia extraña: creemos que es posible que nos pase todo a nosotros, incluso el morir colgados de un árbol, quemados, asesinados de frente, de rodillas, por la espalda. Si me pidieran que describiera a mi padre tendría que callar que recuerdo los varios tonos en los que pronunciaba la sentencia, no de él, sino de una multitud, seres sin forma dispuestos a quemarnos por el más pequeño gesto reprochable, o sin razón, porque sí, por divertirse, por desquitarse. “Linchar” era el verbo más conjugado por mi padre en situaciones de inseguridad, de angustia, pero también el más impreciso. Distantes de la experiencia histórica, nuestro espíritu no tiene documentados los eventos. Somos una familia que revivió por mucho tiempo el trauma del movimiento antichino desde el instinto. La violencia simbólica nos dio pistas para entender a nuestros padres, pero no la historia completa. Hoy sé que en México hubo cacerías de inmigrantes chinos y japoneses, de sus hijos. Porque apenas van apareciendo números, nombres, lugares,

* Conferencia impartida en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2020).

responsables, el verbo linchar continúa flotando entre nosotros como si fuera la única prueba de que existimos como un pueblo disperso. A grandes rasgos diré que llevo el trauma de la colonización en mi ADN: mis ancestros paternos son cantoneses, mis antepasados maternos, indígenas mixtecos. Soy inmigrante. Resido en los Estados Unidos y mis identidades fluyen constantemente: Soy de origen cantonés, mixteco. Soy chicana, asiática americana, fronteriza, doctora en Historia, capitalina, madre, compañera, activista, amiga, e hija. Enfrento diariamente varios sistemas de opresión en ambos lados de la frontera en la que vivo debido a mi fenotipo, edad, etnicidades, idioma y activismo. Disfruto de privilegios basados en mi nivel de educación formal, heterosexualidad, ciudadanía doble, estado marital, y empleo en el sector académico.

HISTORIZAR PARA ENTENDER MI AUTOETNOGRAFÍA

El propósito de este texto es examinar bajo un lente etnográfico algunas dimensiones culturales, históricas y políticas de mi existencia diaspórica. La tarea es imposible de cumplir en su vertiente descolonizadora sin el apoyo de un análisis histórico. Describir culturas transcontinentales precisa discutir el origen del proceso de migración ya que los estudios etnográficos retratan el presente de una cultura pero no las raíces de sus prácticas culturales, sus historias de constante desposesión y reinenciones. Y el origen de las diásporas asiáticas en el continente americano pasa por las invasiones europeas de Asia. Este proceso se expresa, entre otros ejemplos, en la conquista española de las islas Filipinas y la integración de personas secuestradas, esclavizadas, o contratadas de diversas áreas de Asia en el circuito de la Nao de China en Nueva España. Los abusivos tratados de comercio utilizados por Gran Bretaña a fin de forzar la compra y consumo del opio en China y la extracción del té para su disfrute en Inglaterra, se agregan a la lista de intervenciones extranjeras. El intercambio de té por opio, desventajoso para la población China en todos los sentidos, se mantuvo con el uso del ejército británico y a pesar de la resistencia de diferentes sectores chinos.

Los tratados de comercio y leyes internacionales impuestos militarmente se integraron en redes globales de saqueo sistematizado que eventualmente incluyó a Estados Unidos. Entre las Guerras del Opio del siglo XVIII (Bard, 2000) y las guerras contra Iraq y Afganistán hay una larga lista de ataques bélicos devastadores para las poblaciones empobrecidas (Espiritu, 2014). En la configuración de relaciones coloniales, los inmigrantes de la clase trabajadora que huyeron de países asiáticos violentados ingresaron con grandes desventajas a las mismas sociedades que crearon las condiciones para su desarraigo. Solamente

las personas clasificadas como “blancas” eran elegibles para naturalizarse en este esquema racial.

El carácter patriarcal y simultáneamente racista de la explotación capitalista en Estados Unidos se formalizó con la Ley Page. A partir de 1875, este instrumento legalizó prácticamente el rechazo a la inmigración de mujeres asiáticas y, con su exclusión, se redujo la posibilidad de formar familias y fincar con las generaciones nacidas en los Estados Unidos, derechos civiles (Lowe, 1996, p. 11). Altamente sexualizadas, las mujeres de origen asiático enfrentaron diversos sistemas de opresión: económico, racial, y de género. Sobrellevaron dobles cargas patriarcales frecuentemente; sin embargo, cumplieron funciones económicas y culturales importantes.

En 1882 la Ley de Exclusión China de 1882 nombró y excluyó por primera vez, específica y abiertamente, a todo un grupo racializado (Lee, 2003). A esta nueva barrera para detener la inmigración china, se agregaron eventualmente otras para impedir el acceso a la inmigración asiática. Debido a esta agresiva política antiasiática es que mi abuelo, Chio Sam, emigró a México y se instaló en el norte con el sueño de cruzar algún día la frontera. Y a pesar de haber formado una familia en su nuevo país y de nunca haber regresado a Cantón, su provincia en Asia, se convirtió en el eterno extranjero, como lo declara la historiadora Mae Ngai (2004); en un ser humano sin derechos civiles o laborales ni protección de un Estado nación.

TODOS LOS ASIÁTICOS SON CHINOS

Escribo este texto mientras se discute a nivel internacional el trato que los inmigrantes chinos recibieron en México durante la revolución de principios del siglo XX. El presidente de México, Manuel Andrés López Obrador, públicamente ha solicitado disculpas por la llamada Masacre de los Chinos en Torreón, supuesta responsabilidad de las fuerzas revolucionarias en Mayo de 1911 (Osorio, 2021). Aunque también fueron asesinados algunos inmigrantes japoneses y otras personas de origen asiático, se han contabilizado a todos como “chinos”. Desde que el imperio español trasladó y reguló la existencia de sus subalternos asiáticos en la Nueva España, los indígenas filipinos fueron racializados como “chinos” así como quienquiera que hubiese arribado de Asia (Seijas, 2014). Hasta la fecha, coreanos, vietnamitas, filipinos, chinos, taiwaneses o japoneses, son llamados “chinos” en México.

Tras la Masacre de Torreón, la persecución se prolongó hasta los años 30. La proximidad a asiáticos étnicos, aun a los que eran ciudadanos por nacimiento o naturalización, victimizó a las mujeres mexicanas que habían formado familias con hombres de origen

chino en México. Durante ese periodo, sufrieron acoso de individuos y organizaciones antichinas. Las mujeres de las familias sino-mexicanas fueron obligadas a abandonar sus domicilios y se les expatrió. Se vieron despojadas de su capital o medios sociales de protección al partir hacia sociedades desconocidas en Asia. Los sistemas legales de inmigración las convirtieron en personas sin nacionalidad, sin Estado (Schiavone-Camacho, 2012).

Las imágenes de los archivos de la guerra civil durante la que cientos de seres humanos de origen asiático fueron perseguidos en un acto de exterminio sino-fóbico son escasas. La expulsión de los inmigrantes chinos, sus hijos sino-mexicanos y sus esposas mexicanas ha sido apenas reconstruida a través de la ardua investigación hemerográfica, de correspondencia personal, e historias orales (Schiavone Camacho, 2012). Destacan, en cambio, en la memoria de la revolución los tonos indigenistas que vendrían a embellecer los murales de los pintores oficiales de la nación posrevolucionaria: aquellas que invocan el mestizaje y cultivan la necronostalgia entre los beneficiarios de la colonización de los sures globales.

El legado visual de la revolución deja constancia de luchas armadas indígenas e incluye la participación de las mujeres. Aparenta eximir a la sociedad mexicana posrevolucionaria de responsabilidades en la creación de sistemas globales raciales. La celebración nacionalista del mestizaje indígena/español oculta la violencia ejercida en contra de las poblaciones racializadas y la continuidad colonial de las jerarquías patriarcales antiinmigrantes y antiindígenas. A pesar de la disculpa ofrecida apenas hace unos días por la Masacre de Torreón, los integrantes de la diáspora china seguimos excluidos de esa supuesta suma de identidades que es la raza de bronce vasconceliana. El modelo de jerarquías raciales coloniales se ha transformado ideológicamente en México; sin embargo, el sistema operativo de control de poblaciones establece compartimentos similares a los establecidos por los procesos colonizadores europeos y de Estados Unidos. Y los quehaceres científicos se encuentran inmersos en la ideología nórdica colonizadora.

CONVERGENCIAS DE LAS DIÁSPORAS ASIÁTICAS

La Segunda Guerra Mundial volvió a convertir a un grupo asiático en el principal enemigo de la nación en México. El presidente Manuel Ávila Camacho convino en seguir los planes del gobierno estadounidense para desplazar y encarcelar a toda persona de origen japonés a partir de 1942 y hasta 1945. Los japoneses étnicos que residían en la frontera de México con Estados Unidos perdieron sus bienes, al recibir órdenes de trasladarse a zonas de control en el interior del

país. Cientos de hombres y mujeres se vieron forzados a aceptar el ingreso a granjas que funcionaron como campos de concentración (Chew, 2016). Desde Coahuila, Rodolfo Nakamura llegó hasta la ciudad de México en busca de su padre, quien había seguido las órdenes de abandonar su negocio y familia en la comunidad minera de Palao. Apenas con cerca de 10 años, Rodolfo Nakamura viajó cientos de kilómetros solo hasta el campo de Temixco donde su padre había sido internado junto con otros inmigrantes japoneses y sus hijos. Supimos de esta separación hasta muchas décadas después de haber crecido como vecinos y familia extendida en la ciudad de México. Aunque reconocíamos nuestras diferencias étnicas, celebrábamos similitudes. Compartíamos la cultura nortea, el gusto por las tortillas de harina, el arroz blanco y las palabras cariñosas de la señora Josefina Villegas, esposa de Rodolfo Nakamura. Solamente hasta que le pregunté específicamente si tenía memoria del programa de desalojo de los japoneses mexicanos, el señor Nakamura abrió el dique que contenía un torrente de experiencias dolorosas. Como mi padre, había callado los detalles del despojo.

La historia de Rodolfo Nakamura, como las de otras comunidades asiáticas, es la secuencia de un daño colectivo y generacional. El trauma no se registra únicamente entre aquellos que sufrieron directamente el golpe del racismo antiasiático. Existe el dolor colectivo, las heridas antiguas innombrables, el silencio que gobierna nuestros gestos. Y esas son susceptibles de sanarse en comunidad. Como asiáticos mexicanos hemos sobrevivido al racismo, en parte, porque nuestras comunidades diaspóricas articulan relaciones interétnicas que no obedecen al esquema de relaciones políticas, a la lógica nacionalista, de los Estados naciones de los que formaron parte nuestros ancestros. Mi vida familiar se constituyó también de personas a las que llamamos tíos, tías, primas y primos, de origen coreano y chino que no tienen el parentesco requerido por el sistema social dominante en México o en Estados Unidos. Aunque rechazamos la generalización del término “chino” que describe a todas las personas de origen asiático, estamos dispuestos a extender nuestro concepto de familia y existe la posibilidad de entender que el movimiento antichino es en realidad un movimiento supremacista blanco.

LA AUTOETNOGRAFÍA

Si el objetivo de las etnografías es estudiar los rasgos culturales de un grupo particular, el origen eurocentrista de este campo académico y método de investigación hace del quehacer etnográfico un proceso hegemónico. Linda Smith Tuhiwai señala el carácter colonizador del mundo académico cuando afirma que “‘Research’ is probably one

of the dirtiest words in the indigenous world's vocabulary" (1999, p. 1) porque encubre el carácter subjetivo y colonizador de las ciencias sociales.¹ No obstante, las investigaciones autoetnográficas hacen posible el cuestionar el propósito de la ciencia occidentalizante, positivista y colonizadora. Franz Fanon (1963) es ejemplo de esta mirada descolonizadora con la que intentamos construir procesos liberadores utilizando herramientas que en las manos del colonizador, son opresoras. Las metodologías descolonizadoras que propone Linda Tuhiwai Smith y practicó Franz Fanon pasan por afirmar nuestra humanidad y capacidades intelectuales. Las autoetnografías confirman sistemas dobles de conocimiento: Nos conocemos, pero conocer a quienes tienen poder sobre nosotros es esencial para nuestra supervivencia. Nos conocemos y también conocemos otras versiones de nosotros mismos a través la impresión que los otros, los poderosos otros, tienen de nosotros, sugiere W. E. B. Du Bois (1903) al utilizar el concepto de "conciencia doble".

Estoy altamente consciente de la imagen que otras personas tienen de mí y el peligro que implican mis identidades raciales, de género y culturales. Mi fenotipo se considera desechable, soy "linchable" simbólicamente, y también físicamente, dependiendo del objetivo de quienes tienen el poder de causar daño. El 3 de agosto de 2019 un hombre blanco viajó 650 millas desde su casa en Allen, Texas hasta El Paso, mi lugar de residencia. Asesinó a 23 personas e hirió a otras tantas tras haber expresado "this attack is a response to the Hispanic invasion of Texas"² (Baker y Shear, 2019). Entre las víctimas se encuentran al menos cuatro familiares de varios amigos.

Otra dimensión de la violencia a la que los miembros de la diáspora asiática nos encontramos expuestos es la que se expresa a través de los ataques y asaltos continuos en todo Estados Unidos. El asesinato de seis mujeres asiáticas en Atlanta, Georgia, el 16 de marzo de 2021 puso nuevamente de relieve la hipersexualización de las mujeres asiáticas, entre otros rasgos de sus estereotipos letales (Hee Lee, 2021). Si bien nos ha impelido a reactivar un movimiento panasiático, y he participado como catedrática activista en varios eventos educativos contra el racismo antiasiático, el nivel de presencia en la calle ha sido nulo en El Paso, Texas, debido a la pandemia. Visito frecuentemente varios sitios en Facebook en los que intercambiamos perspectivas e información sobre eventos que afectan a la comunidad asiática a nivel nacional e incluyo material sobre la historia de las comunidades de las

1. Mi traducción de la cita de Smith: "[...] la palabra misma, "investigación", es probablemente una de las palabras más sucias en el vocabulario del mundo indígena".

2. Mi traducción: "Este ataque es una respuesta a la invasión hispana de Texas".

diásporas asiáticas entre mis estudiantes. Trato de establecer vínculos entre los diferentes grupos étnicos que pudiesen resultar en alianzas. En forma orgánica, se han configurado [n...] de mujeres. En el mes de mayo colaboré con el Museo del Holocausto en El Paso facilitando la conversación sobre el racismo antiasiático y, después, dirigiendo un círculo de lectura a partir de la obra de George Takei sobre los campos de encarcelamiento de los japoneses y japoneses-americanos en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. Aunque no existe un grupo dedicado al problema de la colonización de Palestina, distribuyo por mi cuenta información y material audiovisual sobre la historia de esta comunidad. He logrado que se integren los cursos de Historia Afroamericana e Historia Asiática Americana en el tronco común de mi universidad. Trabajo constantemente, en parte sin compensación, produciendo plusvalía para mi departamento académico y la institución que me emplea, pero también capital para los estudiantes con los que trabajo.

Entre más laboro, más afirmo involuntariamente el estereotipo de la “minoría modelo”. La idea de que debo evitar la violencia demostrando que merezco ser aceptada, no expulsada, violentada sigue viviendo como motivo para trabajar sin descanso. No obstante, no soy discreta ni callada. Por muy insegura que me sienta de mi manejo del idioma inglés, rompo silencios. Y el riesgo es alto: como académica en los Estados Unidos también existo profesionalmente en los márgenes. No tengo plaza, puedo perder mi empleo en cualquier momento, no tengo derechos y mi posición es siempre oficialmente temporal aunque he permanecido por más de 20 años en la misma institución. Aunque mi contrato es de nueve meses, diseño clases, organizo eventos, atiendo estudiantes, participo en comités casi todos los días del año. Esta es la cultura académica en Estados Unidos. Los ejes de opresiones interseccionales son también raciales, de clase y género (Corley, 2020), y la discriminación se origina entre colegas, empleados y estudiantes.

Durante la pandemia he trabajado desde casa con mayor intensidad que cuando daba clases presenciales. Trabajar remotamente es un privilegio que me ha permitido disfrutar de mi casa. Hay señales materiales en todos los cuartos de las culturas de mis ancestros, imágenes, objetos colocados con veneración como recordatorios de mis raíces. Mi condición de inmigrante eterna me permite incorporar costumbres y tradiciones de mis múltiples ancestros y de las microsociedades en las que me desenvuelvo, aun cuando los elementos esenciales han desaparecido.

Mi abuelo y mis tíos se negaron a enseñarnos a hablar cantonés porque deseaban que nos viesan los demás como mexicanos. Nunca

se cumplió la meta de “pasar” completamente como mexicana, pero perdí la oportunidad de hablar esa lengua china. Mi hijo aprendió a hablar mandarín y vivió en China por un tiempo. La certeza de que la violencia colonial es real guía la mayoría de mis actividades, como afectaron las de mi padre, madre y abuelos, pero ahora mi hijo y yo caminamos hacia nuestras raíces.

Mi red de apoyo profesional, así como de participación y acompañamiento comunitario, se compone mayoritariamente de mujeres. Sin mis camaradas y amigas no podría sobrevivir la ansiedad de saberme frágil en un sistema patriarcal y racista. Estoy segura de que he transmitido traumas inherentes a mi experiencia de inmigrante racializado a mi hijo, pero también ha heredado el deseo de construir realidades en donde el respeto por las diferencias prime, en donde cese de existir el verbo “linchar” como un recordatorio de nuestra vulnerabilidad. A su vez, mi hijo se rodea de mujeres que cultivan epistemes descolonizadoras. La lucha sigue, la esperanza vive.

BIBLIOGRAFÍA

- Bard, Solomon (2000). Tea and opium. *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 40, pp. 1-19. <http://www.jstor.org/stable/23895257>
- Baker, Peter y D. Shear, Michael (4 de agosto de 2019). El Paso shooting suspect's Manifesto echoes Trump's language. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2019/08/04/us/politics/trump-mass-shootings.html>
- Chew, Selfa A. (2015). *Uprooting community. Japanese Mexicans, World War II, and the U.S.-Mexico borderlands*. Tucson: University of Arizona Press.
- Corley, Jacqueline (julio de 2020). “Where are the women of color in academia”? *Forbes*. <https://www.forbes.com/sites/jacquelynecorley/2020/06/27/where-are-the-women-of-color-in-academia/?sh=7a9bcff56401>
- Du Bois, W. E. B. (1903). *The souls of black folks*. Nueva York: Bantam Classics.
- Espiritu, Yen Le (2014). *Body counts: The Vietnam War and militarized refuge(es)*. Oakland: University of California Press.
- Fanon, Franz (1993). *The wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press.
- Hee Lee, Michelle Ye (Mayo 27, 2021). This could have been me. *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/nation/>

- interactive/2021/
asian-american-women-community-atlanta-shooting/
- Lee, Erika (2003). *At America's Gates: Chinese Immigration during the Exclusion Era, 1882-1943*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Lowe, Lisa (1996). *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*. Durham: Duke University Press.
- Ngai, Mae M. (2004). *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America*. Princeton: Princeton University Press.
- Osorio, Camila (17 de mayo de 2021). La disculpa diplomática de López Obrador por la masacre de chinos en 1911. *El País*. <https://elpais.com/estaticos/contacte/>.
- Schiavone Camacho, Julia (2012). *Chinese Mexicans: Transpacific Migration and the Search for a Homeland, 1910-1960*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Seijas, Tatiana (2014). *Asian slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Linda T. (1999). *Decolonizing methodologies*. Londres: Zed Books.

Capítulo 19

DIÁSPORA: REFLEXIONES DE LA MUJER PALESTINA*

Maissa Kahtib

En diciembre de 2020, participé en una mesa redonda virtual en Argentina sobre “Mujeres de las diásporas”. Cuando recibí la invitación, estaba muy reacia a participar por muchas razones, pero la principal es la imprevisibilidad de volver a visitar las experiencias; es como abrir una lata de gusanos o una lata de tesoros perdidos. Afortunadamente, una querida colega y amiga me animó a participar. Unos meses más tarde, las organizadoras de este panel de discusión me extendieron una invitación pidiéndome que ampliara mi artículo para contribuir a una colección sobre las mujeres en la diáspora. Pasé por la misma vacilación por la que había pasado por participar en el panel de discusión. Parece que el problema no está en este tipo de invitaciones, sino en un comportamiento arraigado de ambivalencia. Esta vez decidí enfrentarme a esta ambivalencia y embarcarme en este viaje de escritura. En este documento, arrojaré luz sobre algunos puntos y perspectivas sobre la diáspora que son relevantes para mi propia experiencia. Espero que a través de este examen de mi viaje de la diáspora, los lectores y yo podamos acercarnos al impacto de la diáspora en la vida de uno. Este ensayo se organiza en torno a dos dimensiones significativas

* Conferencia impartida en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2020). Traducción libre del inglés realizada por Marta Sierra y Karina Bidaseca.

de las diásporas: por un lado, los lugares materiales –corporales y espaciales– donde ocurren esos desplazamientos asociados con los viajes y el exilio y, por otro, los entornos fluidos y las redes que conectan a personas distantes. Lugares, culturas y épocas. Es necesario enfatizar que lo que estoy compartiendo aquí de ninguna manera representa las experiencias de otras mujeres diaspóricas.

Soy una mujer académica palestina-estadounidense que ha estado viviendo en los Estados Unidos durante muchos años. Soy una mujer que nací y crecí en un refugio palestino en el Líbano. Siempre que comparto esta parte sobre mí con estudiantes, colegas y amigos, inmediatamente veo signos de confusión en sus rostros. Es fundamental explicar brevemente esta parte antes de continuar con mis reflexiones sobre la diáspora. La creación del Estado de Israel en 1948 en Palestina fue el comienzo de la diáspora palestina. Desde entonces, los palestinos se han dispersado en los países árabes vecinos: Siria, Jordania, Líbano e individualmente en América y Europa. A pesar de una pléthora de derechos humanos internacionales y varias resoluciones de las Naciones Unidas que otorgan a los palestinos desplazados el derecho al retorno durante los últimos setenta y tres años, Israel y sus aliados occidentales lo han negado constantemente.

Durante mucho tiempo, crecer como una refugiada palestina nacida y criada en el Líbano fue muy desconcertante para mí. Mi padre es un refugiado palestino y mi madre es libanesa. Mi padre tenía ocho años cuando él y su familia, como muchos otros palestinos, buscaron refugio en el Líbano debido a las masacres y la ocupación israelíes. Heredé el estatus de refugiada de mi padre ya que la ley libanesa de naturalización es patrilineal.

Antes de profundizar más en mi viaje de la diáspora, es vital poner sobre la mesa los elementos y aspectos principales de la diáspora para examinar, cuestionar y discutir como premisa de claridad y comprensión de las identidades de la diáspora. Son muchas las preguntas que surgen cuando utilizamos el término “diáspora”. Cuál es el Significado de Diáspora. ¿Ha cambiado el significado con el tiempo? ¿Qué implica la diáspora? ¿Son homogéneas las experiencias diaspóricas? ¿El género juega un papel en la configuración de las identidades diaspóricas? ¿Es la diáspora un viaje unidireccional o multidireccional? ¿Cómo identificamos las identidades diaspóricas? ¿Y cuál es el impacto individual y colectivo de la diáspora?

Diáspora es un término resbaladizo. Su significado cambia según la cultura y el período al que se aplica y también en relación con el género y la situación socioeconómica de la persona en diáspora. La diáspora ha experimentado cambios a lo largo del tiempo. La perspectiva clásica de la diáspora fue inmigratoria, asimilacionista y nacionalista,

donde las naciones y los Estados naciones fueron tomados como puntos de referencia fijos contra los cuales se definieron las identidades diaspóricas (Brubaker, 2005, p. 7).

Hoy, diáspora es un término omnipresente. Solía estar restringido a los discursos académicos y políticos. Ahora, diáspora es vernáculo; se ha convertido en un sustantivo colectivo que se utiliza para referirse a cualquier persona que no esté en casa (Brubaker, *op. cit.*). Entonces, ¿qué se puede considerar una diáspora? Según William Safran, la diáspora es una migración masiva que implica un exilio forzado y un período tenso y prolongado de reasentamiento y plantación de nuevas raíces en regiones de nuevo destino (2011). La diáspora también se refiere a los grupos que cruzan las fronteras voluntariamente y que se establecen en lugares diferentes a los de sus orígenes. La diáspora es también una categoría que implica múltiples conexiones a través del espacio y flujos de ideas e información más allá de una nación singular (Georgiou, 2010).

La diáspora es un proceso complicado en el que el espacio, el lugar, el tiempo y las relaciones pueden desdibujarse, superponerse o construirse rígidamente. La diáspora tiene muchas caras y significados según el período del que estemos hablando y en qué dirección miremos: el país de donde se fue o el país de acogida donde se forma parte de una comunidad que tiene algún tipo de cohesión socioeconómica o política. La diáspora implica identidad, trauma, acomodación, asimilación, pertenencia, movilidad para cruzar fronteras y fronteras, erosión y mantenimiento de fronteras visibles e invisibles, y un acto persistente de negociar lo viejo y lo nuevo. Como sostienen Crane y Mohanram, la diáspora es “la oscilación entre lo extraño y lo familiar” (2000). En el nuevo contexto de la diáspora, ya no se asume que los migrantes hacen una ruptura brusca de sus países de origen. De hecho, las conexiones culturales y las redes socioeconómicas siguen siendo fuertes en los nuevos destinos ahora. El viaje desde casa, la migración de retorno o el viaje a un nuevo destino, no son todos unidireccionales ni finales. Los movimientos son en diferentes direcciones, de regreso a casa y también a varios destinos nuevos. Por tanto, la diáspora es un proceso multidireccional; Implica una relación dual e incluso múltiples relaciones tanto con la patria como con la tierra de acogida y quizás también con nuevos destinos.

Para mantener este artículo cerca de mi propia historia de la diáspora, ahora me centraré en dos elementos de la diáspora que jugaron un papel importante en la configuración de mi identidad: la apatridia y la pertenencia. La apatridia es un marcador de identidad. La apatridia es una falta, ausencia o exclusión de una sociedad, país o incluso de la jerarquía global. Para algunas poblaciones, la apatridia

es un estatus político similar al de la ciudadanía o membresía política (Story y Walker, 2016), pero para mí la apatridia ha sido desempoderador y silenciador. Apátrida para mí niega la existencia misma de una patria a la que pueda pertenecer.

Crecí aprendiendo a navegar la discriminación y el racismo diarios contra los palestinos en el Líbano. Al crecer como refugiado palestino, me di cuenta de las políticas inhumanas y brutales que prohíben a las personas con estatus de refugiado como yo vivir una vida normal como mis parientes, amigos y compañeros libaneses y privarnos de la libertad y los derechos humanos. No pude asistir a escuelas públicas ni a hospitales estatales ni seguir una carrera que requiera una licencia como médico, abogado o ingeniero. Los palestinos nacidos en el Líbano no pueden poseer propiedades ni un negocio, no pueden tener un trabajo en el gobierno, no pueden unirse al ejército ni siquiera votar. Vivir en el Líbano me impactó mucho. Me convertí en una mujer insegura, asustada y ansiosa por ser apátrida. Yo era el “otro”, rechazado y forzado sistemáticamente a irse. Mientras vivía en el Líbano, tuve que cruzar fronteras visibles e invisibles a diario. Había puestos de control dentro de la ciudad y entre las ciudades del Líbano. Los puestos de control estaban afiliados a diferentes grupos políticos y tenían diferentes agendas políticas, pero tenían una cosa en común: el odio contra los refugiados palestinos. A lo largo de los años que viví en el Líbano, fui testigo de varias guerras. Algunas de estas guerras fueron parte de la polifacética guerra civil libanesa que duró quince años y otras fueron invasiones israelíes. Ser una niña refugiada palestina me puso en mayor riesgo de ser secuestrada, violada o asesinada. En una de las guerras, tenía trece años. La guerra fue entre musulmanes y el Partido Cristiano Falangista en Saida. Recuerdo vívidamente el ataque de pánico de mi padre cuando algunos de los soldados de la milicia falangista (Partido al Kataeb) conducían por nuestro vecindario anunciando por megáfonos que habían ganado la guerra y que todas las niñas y mujeres musulmanas serían violadas más tarde. Aquí fue la comprensión más dura del impacto de ser una niña durante los conflictos armados.

A lo largo de mi vida en el Líbano, mi identidad se vio muy afectada por las leyes libanesas de muchas formas. Primero, aprender el dialecto libanés de mi madre, comer su comida libanesa y relacionarse con primos y amigos libaneses eran las únicas conexiones permitidas con la herencia de mi madre. Ni siquiera se permitió que los bienes de mi madre fueran entregados a sus hijos palestinos. En tales casos, las mujeres libanesas prefieren vender sus activos y usar el dinero en efectivo para sus hijos. A pesar de que nací y crecí en el Líbano, se me negó el derecho a reclamar al Líbano como mi país de origen y ser libanés

por nacimiento, ya que la ley libanesa permite la naturalización solo a través de un padre libanés. Entonces, ¿qué hay de ser palestino? Reclamar Palestina como mi lugar de origen era ilegal, ya que Palestina ya no existía. Mi desconcertante experiencia de pertenencia comenzó temprano en mi vida.

Además, la mayor parte de mi educación fue en escuelas privadas, excepto en la secundaria. Ya sea en la escuela privada o pública, la situación era la misma en lo que respecta al plan de estudios. Mi herencia e historia palestinas no estuvieron presentes en mi educación. Nunca estudiamos nada sobre Palestina ni cubrimos a ninguno de los autores palestinos. Al comienzo de cada día escolar, cantaba el himno nacional libanés junto con los otros estudiantes libaneses. A lo largo de cada año académico, celebré el Día de la Independencia Libanesa y el Día de la Bandera Libanesa. No estoy en contra de que un palestino celebre las vacaciones libanesas, pero estoy en contra de los mensajes contradictorios del sistema libanés. Por un lado, participar en celebraciones o días festivos libaneses representaba un entorno inclusivo para la ciudadanía. Por otro lado, los palestinos en el Líbano se ven privados de simples derechos humanos, lo que los convierte en el “otro rechazado”. Mis clases de historia cubrieron una variedad de períodos históricos en el mundo árabe y el mundo occidental, pero Palestina siempre estuvo ausente. La nacionalidad de “apatridia” que me dieron estuvo ausente perpetuamente en mi educación formal. La narración de mi padre sobre su infancia en Palestina fue mi única fuente de conocimiento para alimentar mi identidad palestina dormida.

Mi vida en el Líbano me hizo experimentar la falta de pertenencia a un lugar, una identidad nacional y una comunidad. No sabía quién era. El rechazo, el miedo, la discriminación y el racismo me obligaron a ocultar mi identidad palestina durante muchos años. Todo en mí era libanés (dialecto, vestimenta, comida, música, actividades sociales, amigos, etc.), excepto mis papeles oficiales. La experiencia me impactó emocionalmente, afectando mi capacidad para conocer mi verdadero yo y mis pasiones. Mi principal objetivo siempre fue conseguir la aceptación de los demás. Siempre tuve miedo de ser descubierto como el “otro”. Actué por miedo y una necesidad desesperada de pertenecer y existir. No sabía lo que quería estudiar o hacer en mi vida. Lo único que estaba claro era la urgencia de cruzar una frontera diferente, la urgencia de partir.

Cuando cumplí 22 años, me mudé a los Estados Unidos. He estado en los Estados Unidos durante los últimos 27 años. Mi relación con el término “diáspora” comenzó en los Estados Unidos a través de mi educación superior. La primera vez que escuché la palabra “diáspora” fue en 2002. Asistí a una conferencia sobre la diáspora africana

donde académicas afroamericanas presentaron su trabajo sobre las identidades de la diáspora. También durante mi programa de maestría, parte de mi trabajo de curso fue sobre estudios de Oriente Medio. Durante esos años, sentí la necesidad de aprender sobre mi situación como árabe-estadounidense a medida que el odio contra las personas del Medio Oriente aumentó después del 11 de septiembre de 2001. Mahmoud Darwish y Edward Said fueron los primeros que me presentaron a la diáspora palestina. Vale la pena señalar aquí que en el Líbano ninguno de los académicos palestinos que escribieron sobre el desplazamiento y la lucha palestina fue incluido en el plan de estudios. Algunas de estas obras fueron excluidas intencionalmente y otras fueron censuradas.

Aquí, en los Estados Unidos, la curiosidad de la gente sobre mi identidad no me resonó bien. Experimenté discriminación y racismo en varias etapas de mi vida y por diferentes razones. A veces se debía a mis rasgos físicos: piel morena, cabello oscuro y nariz árabe grande y de punta caída. En otras ocasiones mi acento fue el motivo de cuestionar mis competencias y de no ser seleccionado ni siquiera incluido. También hablar árabe con mis hijos en lugares públicos me convirtió instantáneamente en un extraño, poniendo mi crianza bajo el microscopio para su examen.

Mi origen árabe, musulmán del Medio Oriente había contribuido a esas experiencias de alteridad y alienación. En los últimos 20 años de la política exterior estadounidense en el Medio Oriente, muchas veces fui seleccionado para ser el experto en proporcionar un análisis político sobre las principales cosas que están sucediendo en el mundo árabe. Me convertí en el representante “oficial” de todos los árabes en varias instituciones educativas (la escuela de mis hijos y mi escuela de posgrado) y de las organizaciones comunitarias locales. Representar mi historia, mi cultura, mi gente me mantuvo nervioso todo el tiempo. Fue una carga pesada de llevar como individuo frente a un poder gigantesco y feroz, los medios occidentales, que ha estado haciendo principalmente lo contrario: tergiversando. Estas tareas asignadas me privaron de la oportunidad de tener estabilidad emocional para adaptarme a este nuevo lugar, de ser una mujer joven que solo quería construir una familia, una red social y una carrera, y que simplemente quería pertenecer. La tergiversación, los estereotipos y la discriminación han estado presentes en todos los aspectos de mi vida. Todas estas experiencias me alienaron; me hicieron forastera dentro de la puerta, como siempre me sentí en el Líbano. Tal realidad limitó mis desesperados esfuerzos por tener una voz, incluir mi narrativa, pertenecer, tener un hogar.

Esta falta de pertenencia ha creado mi estado intermedio: “aquí y allá” siendo “esto o aquello”, que es evidente en varias partes de mi vida. Mi carrera ha sido problemática en la mayoría de los formularios y encuestas. En la mayoría de los casos, se aconseja a los árabes que marquen “blanco” u “otro”. Ambas opciones refuerzan mi estado de no pertenencia. Cuando se trata de mi origen étnico, también estoy en ese espacio intermedio. Nací y crecí como musulmán. Mis padres fueron muy moderados en lo que respecta a las enseñanzas islámicas. Siempre me dieron la opción de practicar o no. Entonces he aprendido que la religión es tan personal y privada. Para muchos, no encajo en la imagen de una mujer musulmana ya que no hay una exhibición pública de mis prácticas religiosas. Siempre que alguien me pregunta de dónde soy, inmediatamente esta voz interior emerge para decir: “Soy de aquí y de allá”.

Mi vida académica como estudiante y, luego, como académica ha sido moldeada por esta posicionalidad intermedia. Para mis estudios de posgrado, elegí las ciencias de la salud interdisciplinarias. El curso consistió en cubrir diversas áreas de la salud, proporcionando un enfoque y perspectiva multidimensional y multidireccional sobre la salud. En el mercado laboral, un programa de este tipo dificulta que los reclutadores identifiquen el área específica de estudio, el enfoque de la investigación y la experiencia, ya que el programa cubre un área expansiva en salud que no se ajusta a las estructuras fijas de muchos trabajos. Es muy parecido a mi identidad diaspórica que a la gente le resulta difícil comprender el aspecto multidireccional de la diáspora y la fluidez de las fronteras cruzadas. Además, mi trabajo académico actual es otro ejemplo de esta posición intermedia. Trabajo entre dos departamentos: Idiomas y Lingüística, y Estudios de Mujeres y Género. Navegar entre dos departamentos, trabajar con diferentes personas, atender a estudiantes de diferentes carreras y con diferentes intereses, cumplir con las diversas tareas requeridas por cada departamento mientras construyo mi carrera refleja mi posicionalidad diaspórica de estar en espacios intermedios.

A nivel personal, viví durante varios años en una relación intermedia. Estaba casada pero soltera; siempre sentí que estaba sola. No importa cuánto traté de conectarme, pertenecer y ser parte del mundo de mi esposo, su perspectiva sobre el matrimonio y las circunstancias me mantuvo a distancia de esta relación matrimonial. Además, mi papel como hija y esposa refleja claramente esta situación intermedia. Por un lado, era la hija y la esposa obediente que se esforzaba por mantener las tradiciones y valores de la familia cumpliendo sus roles de género y al mismo tiempo volviéndome flexible para ajustarme al desplazamiento, deconstrucción y reconstrucción de varios espacios,

tanto exteriores como de alguna manera. Interior de la casa unifamiliar. Por un lado estaba trabajando duro para reclamar mi espacio en la vida social estadounidense a través de mi educación y carrera y por otro lado me ajustaba a los roles y dinámicas del espacio familiar (familia y comunidad). Dentro de esta dualidad, reconocí una obstrucción común, el patriarcado. En ambos espacios, encontré cómo el monopolio del poder y la autoridad de los hombres inhibe las voces de las mujeres y obstruye sus narrativas para mantenerse con vida.

Además, vivir en El Paso es otra parte de mi espacio intermedio. El nombre de esta ciudad significa literalmente el paso. Qué gran combinación con el viaje de mi vida. El paso ha sido un signo de movilidad, cambio y esperanza para mí. El Paso está en la frontera entre los hemisferios norte y sur: Estados Unidos y México. Una ciudad que tiene este apego a dos países. Una ciudad que es testigo de un flujo diario de personas en ambos sentidos. A pesar de que El Paso después de todos estos años se ha convertido en el lugar de lo familiar donde es cómodo y seguro, todavía siento la necesidad de regresar, pero no estoy seguro de a dónde ir. El Líbano nunca me ha otorgado el sentido de patria y Palestina ha sido una patria imaginaria que se dibujó a través de la narración de mi padre sobre su infancia. De lo que estoy segura es de mi mutabilidad, de la facilidad con la que cambio (y me cambian) de una cosa a otra, de lo inestables que son mis espacios y lugares, y todo por el fundamento perdido de mi existencia, el terreno perdido de mi origen.

Vivo en un espacio ambivalente de “erosión de fronteras”, así como de “mantenimiento de fronteras”, como lo describe Mohsin Hamid en “El fundamentalista reacio”, donde lo colectivo y lo individual, el pasado y el presente, y las identidades centrales y marginadas son esferas que superposición. Mi sed de pertenencia como mujer diaspórica ha enmarcado mi vida diaria, interacciones, opciones para difuminar la frontera buscando la inclusión o ver claramente la frontera aceptando la exclusión. Mi identidad diaspórica ha magnificado el aspecto de género de mi diáspora donde la hegemonía, la jerarquía, los estereotipos, la marginación y la discriminación están fuertemente presentes.

En conclusión, cuando hablamos de identidades diaspóricas, deberíamos pensar en el patrón cíclico de la migración; el ciclo interminable de la migración y las fronteras visibles, físicas, y las fronteras invisibles que los migrantes deben cruzar. Como sugiere Roger Brubaker, las identidades diaspóricas pueden interpretarse “como una ruptura brusca en las formas de analizar el mundo, y la otra es la supuesta transformación radical del mundo” (2005, p. 7). A través de una perspectiva poscolonial, debemos refutar la idea de fronteras e identidades fijas y reconocer la fluidez de la nación y la diáspora como

aspectos del discurso cambiante de la diáspora que dan forma a una realidad global actual. Es fundamental recordar que las experiencias de la diáspora no son homogéneas y todavía necesitamos mucho trabajo y esfuerzo para deconstruir la noción de que tanto la diáspora como la ciudadanía nacional son entidades fijas.

Ser mujer en la diáspora me impulsó a adquirir múltiples identidades en los espacios interconectados sociales, económicos y políticos que viajo y en los que resido. Siento que a través de mi viaje diaspórico he desarrollado la dualidad de pertenencia y no pertenencia; alejamiento del hogar y del no hogar a la vez. He desarrollado una identidad ambivalente, que continuamente libera un sentido de dislocación y discontinuidad en mi vida estable. Personalmente, pienso en mi identidad diaspórica en términos de un migrante ambivalente y un ciudadano global también. Aunque mi falta de pertenencia tiene sus limitaciones, también tiene la potencialidad de pertenecer a mundos diferentes, lo que es “la puerta de entrada a la globalidad en la propia vida” (Beck 2002, p. 24). También puedo decir que a medida que cruzo continuamente fronteras visibles e invisibles, mi proceso de pensamiento sufre una dislocación y reubicación y cambio de límites mentales, sociales y físicos donde me doy cuenta de que soy un refugiado, pero también soy un testigo. Estoy sola, pero siento la fuerza de todas las mujeres exiliadas del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, Ulrich (2002). The cosmopolitan society and its enemies. *Theory, Culture and Society*, 19(2), 17-44.
- Brubaker, Rogers (2005). The ‘diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1-19.
- Darwish, M.; Akash, M.; Forche, C.; Antoon, S.; El-Zein, A. y Joudah, F. (2013). Unfortunately, it was Paradise: selected poems. Oakland: University of California Press. https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt2855v1?turn_away=true
- Georgiou, Myria (2006). *Diaspora, identity and the media: Diasporic transnationalism and mediated spatialities*. Cresskill: Hampton Press.
- Georgiou, Myria (2010). Identity, Space and the Media: Thinking through diaspora. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 26(1), 17-35.
- Hamid, Mohsin (2007). *The reluctant fundamentalist*. Londres: Penguin Books.

- Safran, William (2011). Diaspora in Modern societies: myths of homeland and return. *Journal of Transnational Studies*, 1(1), 83-89.
- Said, Edward (1986). *After the Last Sky: Palestinian Lives*. Nueva York: Pantheon Books.
- Said, Edward (2000). Permission to narrate. En Moustafa Bayoumi y Andrew Rubin (Eds.), *The Edward Said reader*. Nueva York: Vintage Books.
- Shahwan, M. Najla (2020). The Struggle of Palestinian Women. *Daily Sabah*. <https://www.dailysabah.com/opinion/op-ed/the-ongoing-struggle-of-palestinian-women>
- Story, Joanna y Walker, Iain (2016). The impact of diasporas: markers of identity. *Ethnic and Racial Studies*, 39(2), 135-141. <https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1105999>

VI. NOSOTRES, TRADUCTORES DE MUNDOS

“Cuando todo lo demás se ha ido, el amor sostiene”.

bell hooks

Capítulo 20

VIVIENDO EN LAS FRONTERAS

Un encuentro con mujeres migrantes africanas en resistencia

Ángeles Castaño Madroñal

Cuando en 1991 inicié mi caminata etnográfica estudiando las relaciones transfronterizas y la cultura de frontera entre Andalucía y el Alentejo portugués, poco podía imaginar que las fronteras andaluzas sería una línea de trabajo ininterrumpida a lo largo de mi vida académica (Hernández et al., 1999). E (in-)surgente como los “ojos” del río Guadiana, cuyas aguas de cambiante naturaleza trazan buena parte de una de las fronteras por las que paseé y traspasé desde mi niñez más temprana.

Tras 30 años de actividad investigadora sobre frontera, cultura de frontera y relaciones interétnicas en Andalucía con Portugal y Marruecos, la perspectiva diacrónica no puede sino resultarme inquietante. La doble trama fronteriza que se ha ido construyendo sobre la Andalucía europea incide en la periferización y dependencia de sus gentes y territorios fronterizos, y en la exclusión e invisibilización de sus saberes, patrimonios culturales y articulaciones históricas (Castaño, 2018, 2020). Desde un enlazamiento declarado y que siempre he considerado inevitable, entre mis antecedentes personales y mi trayectoria investigadora como antropóloga, mi deambular científico por las fronteras ha ido impregnando una mirada y una escritura comprometida y posicionada con las gentes de estos márgenes. Mi producción actual es resultado de una trayectoria transformativa, tanto personal como académica, desde el inconformismo, el compromiso y la resistencia a los discursos hegemónicos establecidos en estas temáticas.¹

1. Mi articulación desde hace más de una década en las redes científicas de las Epistemologías del Sur con el CES en la Universidad de Coimbra, con CLACSO, y

Este trabajo es resultado del proyecto de investigación para la cooperación descolonial al posdesarrollo en el norte de Marruecos,² titulado “Migrantes. Mujeres Africanas Inmigradas con Menores Dependientes en el Norte de Marruecos”.³ En línea con Escobar (2011, 2014, 2019) y Miers y Shiva (2016) entre otros destacados, una cooperación descolonial al posdesarrollo, significa para nosotros, para nuestra red transmediterránea, que ha sustentado este proyecto de investigación, dejar los marcos de acción a los grupos locales que se implican en la acción participativa, promoviendo la intraculturalidad e interculturalidad que supone la revalorización de los saberes propios y particulares, degradados y desintegrados por décadas de cooperación internacional desarrollista regulada desde el Norte Global, y desde la acción de una traducción entre culturas en claves de las Epistemologías del Sur (De Sousa Santos y Meneses 2014). Donde la sostenibilidad de la vida no está separada de la salvaguarda ecoambiental, la soberanía alimentaria, el control de los propios recursos y su comercialización. La implicación co-elaborativa en redes Sur-Sur lo consideramos fundamental para buscar estrategias de desconexión del desarrollismo dependiente, que para el Mediterráneo y África tan sabiamente planteó como una necesidad para romper la colonización Samir Amin (1988).

Este trabajo indaga en dos vertientes que podrían parecer paralelas, pero se entrelazan. Pues los resultados no pueden ser enajenados de las prácticas de investigación. Las Epistemologías del Sur y el empeño en desarrollar una praxis académica descolonial con nuestros pares de la otra orilla, han definido nuestro enfoque atendiendo a dos dimensiones: una, es el tratamiento de la experiencia transmitida por las mujeres migrantes africanas; y la otra, es el acercamiento, o dicho de otro modo, las metodologías cualitativas que permiten la generación de conocimiento transdisciplinar en equipos multidisciplinares de otros modos posibles a los dominantes. En este proyecto, se ha trabado una trama colaborativa y participativa transnacional, que hemos construido en investigaciones sucesivas en los territorios fronterizos de Andalucía occidental, entre el equipo de antropólogas de la

la colaboración con la Cátedra UNESCO sobre fronteras, género y diversidad de UFGD, ha consolidado el contingente teórico y metodológico que fundamentan mis trabajos.

2. Financiado en 2016 por la Agencia Andaluza de Cooperación Internacional al Desarrollo, en el eje de investigación, bajo el patronazgo de la Fundación Sevilla Acoge, y con una duración de 24 meses.

3. La metodología del proyecto, los equipos participantes y su temporalidad se encuentran pormenorizados en la publicación a libre disposición online: https://sevillaacoge.org/wp-content/uploads/2020/06/Mujeres.en_.ruta_.pdf

Universidad de Sevilla y los equipos de sociología y de derecho de la Universidad Abdelmalek-Essaâdi.

Atendiendo a la experiencia de ser mujeres migrantes en tránsito por el Estrecho de Gibraltar, damos luz a la vivencia desde las voces. La vida en esta frontera y el modo en que la sienten y narran las mujeres que la hemos habitado define tres aspectos fundamentales en este estudio:

¿Cómo se vive o se puede vivir en esta frontera siendo mujer africana en tránsito?

¿Cómo se expresa el cambio ontológico y epistemológico del ser que se experimenta en el hecho de transitar y atravesar esta y otras fronteras?

¿Cómo se vive la frontera siendo mujeres andaluzas académicas en tránsito?

Por limitaciones necesarias, en este trabajo vamos a enfocar principalmente a los dos primeros.

LAS MÚLTIPLES DIMENSIONES DEL TERRITORIO FRONTERIZO DEL ESTRECHO

El hecho transcontinental de esta frontera sur y la importancia de su situación geoestratégica imprimen una serie de especificidades que pueden llegar a determinar la experiencia migratoria de muchas personas que la habitan y la cruzan. Estamos hablando de un territorio transcontinental, cuyas características geológicas, ecológicas, geográficas, económicas, sociológicas y políticas lo han definido históricamente como puente y como frontera al vaivén histórico de múltiples intereses, las más de las veces, ajenos a los habitantes del territorio. Los cambios geoestratégicos y los neocolonialismos del nuevo milenio han articulado el solapamiento de acciones directas transnacionales que intervienen el territorio desde diferentes ámbitos. Voy a desgranar algunas que considero de notable valor científico para la antropología social, y que permiten desvelar como se actúa en esa dimensión que construye el doble imaginario de puente/frontera:

1) Sobre este territorio se ha declarado en la UNESCO un patrimonio cultural y medioambiental reconocido(-ble) denominado Reserva de la Biosfera Intercontinental del Mediterráneo, la primera de esta naturaleza, declarada en 2006. Se traza sobre un millón de hectáreas, aproximadamente, sobre las sierras orientales de Cádiz en Andalucía, el cono marítimo que conecta el Estrecho de Gibraltar en su tramo

más corto de apenas 14,4 km, y el *jibāl*⁴ de la Península Tingitana en Marruecos. Esta construcción actúa sobre el territorio y el mar euroafricano compartido bajo lógicas medioambientales y de sostenibilidad ecológica, a menudo en acciones ajenas a sus habitantes naturales, sus saberes y sus necesidades.

Mapa 1. Estrecho de Gibraltar



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Reserva_de_la_biosfera_intercontinental_del_Mediterráneo#/media/Archivo:Reserva_de_la_biosfera_intercontinental_del_Mediterráneo.svg

2) Denominación de territorio MEDA en las políticas de cooperación al desarrollo y vecindad con la UE. Las wilayas de Tánger y Tetuán, situadas en la Península Tingitana se encuentran señalados como territorios marroquíes específicos en la política de vecindad y cooperación con Andalucía. Estas políticas se desarrollan en lo que comúnmente se denomina Región MEDA euromediterránea, estableciendo

4. Designa el plural en árabe de montaña: las montañas. De su derivación, se designa toda esta región del norte de Marruecos como Jbala.

una cadena territorial al sur de la Cuenca Mediterránea que es central en la política exterior de la UE en sus territorios vecinos inmediatos. La retórica de la estabilidad política, la sostenibilidad económica, la democracia, los DD. HH. y la seguridad son las justificaciones discursivas de los programas de intervención política bajo lógicas desarrollistas. El programa MEDA I se inició en 1996, y fue modificado en MEDA II en el 2000 centrándose en Argelia, Chipre, Egipto, Israel, Jordania, Líbano, Malta, Marruecos, Siria, Territorios Palestinos, Túnez y Turquía, pretendiendo sostener una zona euromediterránea de libre comercio. La última modificación se articula en el programa Europa Global 2021-2027, donde el Instrumento de Vecindad, Desarrollo y Cooperación Internacional (IVDCI) amplía la expansión transnacional de las políticas de Acción Exterior de la Unión Europea a África Subsahariana, Asia y el Pacífico y América y el Caribe. La Política de Vecindad y Cooperación al Desarrollo entre Andalucía y Marruecos, específicamente con Tánger y Tetuán, solapa en el territorio del Estrecho –considerado el corredor de mayor importancia geoestratégica del mundo para el flujo económico y de mercancías a nivel tricontinental– la intervención desde el patrimonialismo medioambiental como recurso de explotación turística y la construcción de redes económicas y flujos estables mediante la instalación también de modernas infraestructuras portuarias en Algeciras, Ceuta y Tánger, y alta tecnología de vigilancia y seguridad. Ello conlleva otros solapamientos en los que no nos vamos a detener, como la vertebración con programas de seguridad y militarización de la zona en la geopolítica de la OTAN.

3) Una política de frontera que interviene directamente la frontera de la ciudad de Ceuta (España) con la provincia de Tetuán (Marruecos) para la regulación de los flujos migratorios procedentes de África. Estas políticas y su innovadora tecnología de vigilancia y cuerpos especializados no dejan de perfeccionarse e implementarse desde el marco de Schengen (González, et al., 2012; Castaño, 2020). La Agencia Europea FRONTEX desarrolla las políticas de creación de cuerpos especializados en patrullaje, detección y detención de embarcaciones con migrantes en esta zona del Mediterráneo. Las políticas de la Agencia contribuyen a ligar las migraciones con otras actividades delictivas, como ilustra la Operación Minerva que desde 2005 combate terrorismo, inmigración y narcotráfico en Algeciras y Ceuta.

Sirva esta reducida muestra para ilustrar el complejo enrejado del territorio, donde el patrimonio medioambiental, cultural e histórico compartido, los intereses económicos y la política de seguridad institucionalizan relaciones históricas tradicionales donde lo único que sobra son las personas no sujetas, precisamente, a regímenes y

adscripciones institucionales. El único tipo de sujeto político que tiene libre circulación en la zona a ambos lados son aquellos “sujetos de crédito”⁵ que pueden demostrar recursos personales para ejercer una movilidad directamente capitalizable. Este entramado teje la vertiente occidental de la Frontera Sur más peligrosa del Mundo, la del Mediterráneo, según muestran las estadísticas de mortalidad migrante en fronteras.

LAS MÚLTIPLES ONTOLOGÍAS DEL VIVIR Y DEL TRANSITAR FRONTERAS

El título de esta comunicación es mucho más que un enunciado retórico. “*Viviendo en las fronteras*”, porque estas mujeres es lo que hacen durante un largo trayecto de sus vidas, cuando deciden salir de su hogar y su grupo parental e internarse en rutas migratorias que atraviesan muchas fronteras estatales del continente africano. Llegan a las puertas del Estrecho después de un peregrinaje que va de 15 días desde Mali a 4 o 5 años desde Camerún. En este límite, se encuentran, por la política de fronteras y de inmigración, obligadas a asentarse durante años en Marruecos. La imposibilidad de continuar su viaje hacia el Norte no ofrece más que dos opciones y una de ellas es la más rechazada: una, es quedarse en Marruecos tratando de conseguir una regularización en la política migratoria del país que le permita residir y moverse con respaldo documental en el territorio; y la otra, lo que se percibe como un inviable retorno. Hemos llegado a conocer en Tetuán mujeres con hijos a cargo que llevaban hasta 8 años residiendo en el país. Sin abandonar definitivamente la idea del salto a Europa.

Vivir en las fronteras, en las múltiples fronteras de África, el continente atrapado en la encrucijada colonial más perpetua se nos ha narrado como una exposición a múltiples formas de violencia (Castaño, 2018).

Lo vivible y lo invivable es una línea ontológica que queda establecida entre lo que se puede decir y lo que no se puede decir, que ha estado palpable en muchas situaciones a lo largo de nuestro estudio. Lo invivable es indecible e indescriptible (Butler y Worms, 2021) porque a menudo, por cuestiones sociales, políticas, e incluso psicológicas, no hay palabras para hacerlo “existir”, para transmitirlo y que pueda “ser” en lo dicho. Puede ser, como señala Frédéric Worms, peor que la muerte misma, por ser la muerte de quien vive su vida. En lo invivable

5. En algunas entrevistas a técnicos de grandes agencias de cooperación, este concepto de procedencia financiera es muy aplicado para identificar y regular los flujos económicos de los migrantes. Solo este tipo de crédito cambia ontológicamente la naturaleza política de los cuerpos en la movilidad internacional.

de las violencias narradas es la muerte violenta y sangrienta de seres queridos, lo inenarrable (Bidaseca, 2015). El impacto emocional en las mujeres migrantes de estos sucesos las transforma en supervivientes de la muerte vivida del prójimo próximo, y en luchadoras por superar los horizontes excluyentes de la propia supervivencia como mujeres migrantes, generando un lugar propio donde habitan en las múltiples interacciones con sus semejantes y los otros, como señala Judith Butler. Y además, tomando cuidado de lo viviente que las rodea, en el sentido de Worms.

También nuestro estudio ha sido un “encuentro *con mujeres migrantes africanas transfronterizas en resistencia*”, entre mujeres de aquí y de allí, que vivimos en la multiplicidad de las fronteras presentes y hemos conocido las fronteras coloniales del pasado. Un pasado que persiste en la memoria intergeneracional familiar de las personas naturales de estos territorios. Un saber ecológicamente situado en las fronteras (De Sousa Santos, 2009; Meneses, 2020a), una cultura de frontera (Hernández et al., 1999) donde el límite es relativo, una oportunidad y una complementariedad enriquecedora. Somos mujeres transfronterizas, en tránsito, pero también en contacto, estableciendo lazos entre nosotras. Y también habitando por los espacios y los tiempos para compartir que se han generado durante el proyecto. Espacios pensados como zonas de contacto, de encuentro y de conocimiento mutuo. Un habitar con estas mujeres en sus tiempos festivo-ceremoniales y sus celebraciones (Ramadán, Navidad, cumpleaños, nacimientos...) que ha supuesto encontrarse y reconocerse construyendo espacios de cohabitación y coparticipación a lo largo del proyecto. Dando espacio al sentir compartido y la conversación en la versión posible de cada una (Maturana, 1988) en una interrelación desde el habitar personal en el mundo de las fronteras. Mostrando el arrojo, la fuerza y la resistencia a los discursos tecno-políticos que se articulan en la biopolítica de las migraciones y la necropolítica de frontera –en el sentido de Mbembe (2011)– que degrada y deshumaniza. También, en ocasiones, espacios de expresión del dolor por las violencias vividas, espacios para escucharlo, para narrar(-se) recreando la memoria de las sucesivas fronteras, entre culturas diferentes, entre cuerpos de autoridad distintos... El recuerdo de las violencias sistémicas vividas por la doble discriminación de ser migrante y ser mujer negra.

Los contextos festivos del ciclo litúrgico musulmán y cristiano abren las puertas de las casas-hogares que comparten; pero también otros espacios compartidos han sido creados en los contextos de representación política en las distintas jornadas de transferencia del conocimiento, talleres de trabajo coparticipativo, reuniones para charlar y para la comensalidad, generados durante el proyecto en ambas

orillas. En todos ellos, sus voces y sus presencias dignificaron nuestro trabajo, y su interés por estar y ocupar este espacio político abrieron las puertas a sus campos de silencio, ha permitido construir nuestras praxis desde las Epistemologías del Sur.

En las migraciones hacia Europa la mirada que prevalece en la investigación extractivista se traza sobre tres propuestas dominantes que muestran la tendencia de la razón proléptica y la razón metonímica (De Sousa Santos, 2005) en este ámbito especializado y sus formas orgánicas de saber/poder. Una, destaca el rol y la situación de los hombres migrantes, especialmente de los africanos, genéricamente categorizados como “magrebíes” y “subsaharianos”. Dos categorías reduccionistas que restringen o anulan la consideración de la enorme diversidad cultural existente en todas las sociedades del continente africano. Otra, dibuja el perfil de mujeres-víctimas, anulando la importante capacidad de acción y decisión de las mujeres africanas, apuntalando así los programas y políticas intervencionistas que las apresa en dinámicas alienantes donde aprenden y reproducen pasividades e invisibilidades estructurales ajenas a sus marcos culturales de origen; las hacen objetos de intervención en programas asimilacionistas, humanitaristas y paternalistas. La tercera, los objetiviza en marcos discursivos economicistas donde los flujos existen porque hay intercambios económicos y/o, excepcionalmente, se cuela una pretendida antropología de intercambios simbólicos añadidos, fundamentando con ello las políticas instrumentalizadoras donde las personas son beneficiosas o no para los mercados, destacándose su capacidad económica y sus expectativas de futuro, sus redes y sus movimientos en ellas. Es una mirada entomológica donde el sufrimiento no existe o, si acaso, es superficialmente atendido como efecto colateral inevitable. Lo sistémico del fenómeno en el capitalismo que Sassen (2015, 2018) ha desvelado cuando se trata, forma parte de una retórica sin propuestas transformativas. Los migrantes son fenomenológicamente parte del todo del capitalismo global y, por tanto, tienen movimientos similares a la capacidad globalizadora del gran capital, transnacional y transmigrante.

Esta mirada apuntala la propia geopolítica de las migraciones en su dinámica internacional Norte-Sur, las políticas intervencionistas que pretenden gestionarlas en un mercado nacional-local, y la deshumanización de una parte globalmente expulsada de la humanidad producida como inexistencia (Castaño, 2020). Los 280,6 millones de migrantes según datos de 2020⁶ en tendencia de incremento constante

6. Dato obtenido del GMDAC de la OIM. <https://www.migrationdataportal.org/es>

desde el 2000,⁷ siguen apareciendo en estos enfoques como fenómenos de impacto local de una dinámica global inevitable. Sin embargo, lo más asombroso para mí es el modo en que la profundidad de las implicaciones de esta realidad que es vivida por millones de seres humanos permanece en la más absoluta oscuridad. Esta población, estos seres humanos, podrían considerarse equivalente a los habitantes de un octavo continente, cuyos parámetros de identidad como personas, se construyen sobre la experiencia del desarraigo, las violencias de la expulsión y el sufrimiento de la inexistencia, no solo de sí mismos sino de su descendencia que hereda su condición. Una buena parte de ellos, que consiguen seguir su camino fuera de las construcciones del “refugio humanitario”, trazan su existencia en el transitar.

Las mujeres migrantes africanas son las que cuidan, cargan, protegen y educan los niños habidos en el camino y por el camino. Ellas son, realmente, las cabezas y los cuerpos de familia, las que ejercen de facto el tutelaje, el cuidado y la protección de sus hijas e hijos. De ahí que nuestro proyecto se haya centrado en las madres migrantes y sus seres dependientes y descendientes. El nexo madre-hijo en la ruta genera mucho más que un vínculo maternal más o menos presunto y/o previsible en la conexión parental consanguínea directa que existe en su cultura materna. En el transitar construyen su red de relaciones interpersonales y colectivas de solidaridad, entre mujeres madres o no, que tiene un importante potencial grupal. El camino construye nuevos lazos familiares de pertenencia y sororidad para superar y comprender los nuevos desafíos a los que se ven abocadas, y para empaparse en los sentidos vividos por las otras y las propias, y un conocimiento situado adquirido sobre diversidades transitadas. Estas mudanzas y mutaciones culturales e identitarias, consecuencias de múltiples impregnaciones vividas se perciben en las oralidades, en el sincretismo de la oralidad fronteriza (Anzaldúa, 2007) con la que nos hablan, en la generación de nuevos lenguajes, cuyos significados se construyen y pertenecen a las culturas fronterizas o culturas de frontera. Se escribe en sus cuerpos, en los sabores y aromas (Meneses, 2020a, 2020b), en los acentos, en los significados y conceptos.

En el camino y en las fronteras se tejen nuevas formas de parentesco entre mujeres no solo de distintas nacionalidades estatales, sino

7. Según datos de la ONU, en 2019 eran 272 millones en el Mundo, de los que 79,5 millones eran forzados. https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020_es.pdf. Según ACNUR, en 2020 las personas refugiadas eran 82.381.000. https://www.unhcr.org/protection/resettlement/60d320a64/projected-global-resettlement-needs-2022.html#_ga=2.219321689.1959784342.1631444594-452946897.1631444594. Si bien no se ha podido acceder a datos actualizados, los campos de refugiados que gestionaba en 2014 eran 150.

intergeneracionales. Siendo el hecho de ser migrantes y el estar en tránsito la experiencia sobre la que se teje la sororidad. Una sororidad que no por ello es circunstancialmente espaciotemporal, sino que se extiende en el tiempo y en los territorios, entre las que se quedan y las que ya saltaron a la otra orilla. Los casos etnografiados de hermanas que migran en grupo protegiendo las jóvenes a las menores,⁸ y de jóvenes que se arropan en el saber de otras mujeres de mayor edad por encima de la consanguinidad y la procedencia, cuando llegan al límite posible de su trayecto en el norte de Marruecos, nos muestra modos de actuar como formas de poder donde el apoyo mutuo fortalece la resistencia de las migrantes africanas. También los apoyos que reciben por el activismo silencioso de mujeres marroquíes anónimas que se implican, a pesar de su pobreza en los barrios obreros de Tánger y Tetuán, en el sostén con una ayuda voluntaria entendida desde la hospitalidad islámica, basada en el alimento, la comida, el techo temporal y el silencio ante las autoridades, en un contexto de fuerte discriminación y racismo negro en distintos espacios de las ciudades-frontera y en la directriz política que regula la actuación de los cuerpos de seguridad.

Ellas recorren en su camino las venas abiertas de África –me apropio aquí de la escritura de Galeano. Pisan y caminan sobre las raíces desterradas del continente, experimentando en su piel y en sus cuerpos ese extenuarse de las tierras y los Pueblos, en las propias cepas del colonialismo que permanece y rebrota, reeditado en las violencias “globales”⁹ de esta fase neocolonial de grandes bloques, que interviene las migraciones, externaliza fronteras, transnacionaliza políticas y militariza los países africanos por “seguridad global”. La “vecindad” que recibe estas políticas está cada vez a más kilómetros. Se rescatan antiguos nexos coloniales que parecían olvidados o en declive, articulando efectivamente el desarrollismo y la cooperación internacional en el soborno de un obligado control de flujos migratorios y militarización de fronteras soberanas,¹⁰ ocultando estas praxis en el discur-

8. Nos referimos a las jurídicamente definidas como menores en España, por debajo de los 18 años.

9. Esta fase de los capitalismos globales inicia una nueva era neocolonial, donde la economía financiera y la geoestrategia militar van entrelazadas por lo tecnológico. En la UE, el cambio de ciclo en su política exterior se marca en los propios giros enunciativos de sus programas, como Europa Global 2021-2027 que hemos mencionado en el texto.

10. Nos referimos a las relaciones políticas en la Región MEDA anteriormente tratada.

so humanitarista que instala nuevos organismos de “observación”¹¹ y cuantificación de estos movimientos. Y es, en esos límites, donde los extenuados cuerpos de estas mujeres chocan con las violencias que sobre ellas ejercen cuerpos de su mismo color de piel.

Sabemos, por sus viajes narrados, que las mujeres se mueven en grupos como una forma de protección y cuidado sororal entre ellas, aunque van acompañadas de hombres miembros de sus familias o simplemente compatriotas. Hablamos de una generación migrante de mujeres muy jóvenes, que transitan por el continente con edades entre los 20 y los 24, con un caso acogido en el hogar de APISH de 3 hermanas tuteladas por la mayor con 14 años y las menores de 10 y 12.

A través de sus vidas narradas en estos encuentros, nos hemos planteado la complejidad epistemológica del tránsito, en su dimensión no simplemente de traslado migratorio de los cuerpos en un territorio, sino del ser. Y la complejidad del ser en tránsito durante años. Del nacer, vivir y crecer de ellas, de sus hijos, de las vidas migrantes entrecruzadas. Una dimensión epistemológica que nos enfrenta en toda su crudeza a una violencia panóptica materializada en las complejas barreras hipertecnológicas que construyen y siguen perfeccionando los Estados. La forma en que la responsabilidad de estos crímenes es trasladada a los Estados-otros africanos, como desviación exculpatoria en la trama de un imperialismo humanitario (Bricmon, 2008) que construye la representación civilizatoria del mundo, su racionalismo y su programa neocolonial imbricado en retóricas del desarrollo y democratización de los otros pueblos. Articulaciones de una necropolítica (Mbembe, 2011) de las migraciones africanas, consideradas expulsables y desechables, donde el feminicidio de frontera es un poliedro de violencias sistémicas donde se reconocen migrantes y autóctonas. Productor de un feminicidio ejercido sobre autóctonas porteadoras, autóctonas migrantes y migrantes negras. Estas articulaciones permiten comprender que la racialización de las violencias tiene también una componente de clase, si se entiende la explotación en condiciones inhumanas o de esclavitud como una categoría de estatus y semiesclavismo en las actuales praxis de los capitalismos.

El transitar lo hemos percibido como parte ontológica de la experiencia vital de estas mujeres encontradas indefinidamente emplazadas

11. Se ha inaugurado el Observatorio Africano de Migraciones (OAM) en Rabat el 18 de diciembre de 2020, Día Internacional del Migrante. Es el primer organismo de la Unión Africana que acoge Marruecos. Tras dos años de negociaciones al amparo y respaldo del Pacto Mundial para las Migraciones de la ONU celebrado en Marrakech el 18 de diciembre de 2018. En este contexto se establece un primer marco de coordinación internacional para “facilitar una migración segura, ordenada y regular” articulada en 23 compromisos.

en el norte de Marruecos donde viven, hacen sus redes personales y comunitarias, y paren y crían a sus hijos, sin dejar de plantearse continuar su camino hacia el Norte. Esta forma de vivir por años, que es transmitida a las nuevas generaciones del camino, genera otras formas de ser y estar en este mundo pluriverso. Una ontología que debe ser pensada, interpretada y atendida. ¿Podría ser también una nueva humanidad producida por la deshumanidad y el pensamiento abismal, paradójicamente liberada del imaginario del colonialismo nacional?¹² ¿Qué otras formas de existir y pensar(-se) como humanos en el Mundo puede generar la vida indefinidamente en tránsito?

Pero en medio de nuestro tratar de asir una traducción de su modo de existir, ellas nos interpelan, sabias, en la lengua fronteriza aprendida en el lugar habitado para sobrevivir en ese tránsito del ser y del estar que las aterriza en Andalucía. Termino con unas palabras que transcribo de la joven madre migrante, que participó como ponente en mesa redonda, Mariam Berete de Guinea Conakri, en la jornada final de transferencia de resultados de nuestro proyecto. Habla por sí misma, de las injusticias y las violencias expoliadoras que padecen, y de las propias formas de invisibilizarlas:

Cuando llegamos aquí y nos dan atención social nos preguntan si queremos dar en adopción a nuestros bebés. Que tendrán mejor vida nuestros bebés. Y yo digo: ¿qué pasa? ¡Les gustan los bebés negros, los quieren mucho los bebés negros! Si una mujer de aquí quiere un bebé negro que se case con un hombre negro. ¡¡Hay muchos hombres negros llegando aquí!! Los hombres negros también se quieren casar mucho con las mujeres blancas. Si tienen tanto cariño por un bebé negro ¿por qué no se casan con hombres negros?¹³

BIBLIOGRAFÍA

Amin, Samir (1988). *La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid: IEPALA.

Anzaldúa, Gloria (2007). *Borderlands / La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.

12. Con colonialismo nacional, nos referimos al imaginario Estado nacional transmitido por diversos instrumentos educativos que configura un modo dominante de estar y representar el Mundo. Por instrumentos educativos entendemos, en su sentido antropológico, una complejidad cultural transmisora de representaciones y sentidos.

13. Mesa redonda en las jornadas finales de transferencia de resultados del proyecto, celebradas en la sede de la AACID, Junta de Andalucía, el 14 de marzo de 2018.

- Bidaseca, Karina (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio*. Palma de Mallorca: Ed. UIB.
- Butler, Judith y Worms, Frédéric (2021). *Le vivable et l'invivable*. París: PUF.
- Bricmont, Jean (2008). *Imperialismo humanitario. El uso de los Derechos Humanos para vender la guerra*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Castaño, Ángeles (Dir.) (2018). *Feminización de las migraciones africanas y violencias sobre las mujeres en ruta*. Sevilla: Fundación Sevilla Acoge.
- Castaño, Ángeles (2019). Fronteras a la Humanidad: nuestro Mediterráneo común construido como confín de los derechos humanos en la UE. En Boaventura de Sousa Santos y Bruno Sena (Coord.), *El pluriverso de los derechos humanos: la diversidad de las luchas por la dignidad*. Madrid: Akal.
- De Sousa Santos, Boaventura (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes, pp. 31-84. En VV. AA. *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo.
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- Escobar, Arturo (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, pp. 23-62.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- González, Tania; Montañés, Virginia y Gil, Sandra (2012). Política migratoria, migración irregular y derechos humanos en el Mediterráneo español. El impacto del control migratorio en los tránsitos de la migración africana hacia Europa, pp. 700-721. En *VII Congreso Migraciones Internacionales en España. Movilidad humana y diversidad social*. Bilbao: s.d.
- Hernández, Elodia; Castaño, Ángeles; Quintero, Victoria y Cáceres, Rafael (1999). *Fiesta y Frontera. Transformaciones de las*

- expresiones simbólicas en la franja fronteriza de Huelva*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Kothari, Ashish et al. (2019). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.
- Maturana, Humberto (1988). Ontología del conversar. *Revista terapia psicológica*, 10(7), 1-14.
- Mbembe, Achile (2011). *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Mies, Marie y Shiva, Vandana (2016). *Ecofeminismo. Nueva edición ampliada*. Barcelona: Icaria.
- Meneses, María Paula (2020a). Sabores, aromas y conocimientos: desafíos a una epistemología dominante, pp. 385-408. En Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, *Construyendo las Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.
- Meneses, María Paula (2020b). Diásporas y contactos de saberes y sabores. *Revista Memoria*, 3(275), 77-79.
- Sassen, Saskia (2013). *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa fortaleza*. Madrid: Siglo XXI.
- Sassen, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz.

Capítulo 21

REFERENTES AFROCENTRADOS DESDE LA DIVERSIDAD PARA DESCOLONIZAR LA EDUCACIÓN

Una mirada cruzada entre España y Senegal

Alejandra Salmerón Ntutumu (Evui)
y Sébastien Lefèvre*

INTRODUCCIÓN

Esta contribución es el fruto de un bonito encuentro hacia el 2015, cuando nuestros caminos se cruzaron en unas listas de difusión en internet. Nos enteramos de nuestros trabajos respectivos que representan un esfuerzo en la lucha por una cierta justicia epistémica con relación a las presencias africanas y afrodescendientes, dentro de la geopolítica global del saber dominado, aún hoy en día, por Occidente. Y dentro de esta geopolítica del saber global, África y su afrodescendencia no ocupa mucho lugar por no hablar de una invisibilización aguda. En efecto, nos dimos cuenta a través de nuestros intercambios, que a la vez en España y en Senegal-África la situación era casi la misma. En España no hay referentes afro relevantes con los que los africanos y afrodescendientes se puedan identificar. Ya sea en los medios de comunicación, en la producción cultural o en la educación. En Senegal, la educación representa un mimetismo ciego de lo que se da en Francia-Occidente. Así que intentamos en este trabajo operar una mirada cruzada de los dos contextos para mostrar ciertas transversalidades que testimonian de una misma colonialidad. Nuestra observación no es del todo pesimista, ya que mostramos vías posibles

* Les autores fueron panelistas en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial* (2020).

para descolonizar la educación visibilizando propuestas arriesgadas y valientes, que desde la contranarrativa están rompiendo estereotipos, prejuicios y abriendo el camino hacia una nueva realidad más global y justa.

REFERENTES AFROCENTRADOS DESDE LA DIVERSIDAD PARA DESCOLONIZAR LA EDUCACIÓN DESDE ESPAÑA

NUESTRA SOCIEDAD Y NUESTRAS ESCUELAS SON CADA VEZ MÁS DIVERSAS

España es uno de los países de Europa donde más ha crecido la población migrante desde principios de los 90. Si a esto sumamos su pasado colonial y su posicionamiento geográfico (desde Cádiz se pueden ver las luces de las casas del norte de África), podemos decir que España es uno de los países de Europa con mayor diversidad cultural.

Contando con los datos más recientes sobre estimaciones de población con ascendencia africana visible en España, socialmente denominada negra o negra mestiza, hablaríamos de un total de 700 mil personas de ascendencia negra empadronadas en España¹ y de más de 1,2 millones de personas de acuerdo con otros estudios recientes donde se han realizado estimaciones considerando aquella población no censada (Toasijé, 2020, p. 40). Esto vendría a ser más de un 2,6% de la población española. Y estos datos son solo estimaciones, puesto que en España las leyes restringen la recogida de datos estimados como sensibles, como la ascendencia racial.

Con relación al porcentaje de alumnos de diferentes procedencias o españoles con orígenes diversos, en las principales comunidades autónomas como Cataluña, donde existe mayor afluencia de población migrante y con mayores índices de movilidad, los centros públicos de primaria ya tienen cerca de un 16% de niños con diferentes ascendencias.²

MI IDENTIDAD CULTURAL, MI DERECHO

Ya en la convención de derechos del niño del año 1989 se reconoció el derecho del niño a su propia identidad, a la libertad de expresión, pensamiento, conciencia y religión, así como a la identidad y no discriminación, prestando especial atención a la diversidad cultural y racial.

1. Véase http://www.inclusion.gob.es/oberaxe/es/publicaciones/documentos/documento_0128.htm

2. Véase <https://rivistedigitali.erickson.it/educazione-interculturale/archivio/vol-17-n-2/diversidad-cultural-e-igualdad-de-oportunidades-en-la-escuela-de-cataluna-espana-retos-y-desafios/>

La cultura y la forma en la que esta se expresa es una de las características más evidentes del ser humano. Así queda reflejado en la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales de la UNESCO (2005):³ “La diversidad cultural es una característica esencial de la humanidad” y en el informe posterior: “Invertir en diversidad cultural y en diálogo intercultural” (2009).⁴

La UNESCO, además, tiene entre los ejes principales de sus políticas la conservación de las tradiciones orales para la diversidad cultural, una materia pendiente en la sociedad española. En él mismo informe se destaca la importancia de la recuperación de la tradición oral para facilitar la cohesión social y resolver los conflictos de las memorias.

A finales de 2014, en la recta final para alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio, la UNESCO reafirmó su alegato y su acción en favor del vínculo que une la cultura y el desarrollo sostenible.

Este alegato, unido a la necesidad de incluir la cultura, y más en concreto la diversidad cultural, como uno de los ejes principales para el desarrollo sostenible de los pueblos, tuvo como consecución final la referencia abierta a la diversidad cultural en el marco de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de 2030 adoptados en septiembre de 2015 por las Naciones Unidas.

Es en ese mismo año, 2015, cuando la ONU proclamó “El Decenio Internacional para los Afrodescendientes” (2015-2024) en su Resolución 68/237. Marcando un hito en la lucha y el reconocimiento de los derechos de los pueblos afro, afrodescendientes y la diáspora.⁵

Sus objetivos principales son:

- Promover el respeto, la protección y la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de los afrodescendientes, como se reconoce en la Declaración Universal de Derechos Humanos;
- Promover un mayor conocimiento y respeto a la diversidad, la herencia y la cultura de los afrodescendientes y a su contribución al desarrollo de las sociedades;

3. Véase <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/the-convention/convention-text>

4. Véase https://oibc.oei.es/uploads/attachments/73/Invertir_en_la_diversidad_cultural_y_el_di%C3%A1logo_intercultural_2009.pdf

5. Véase <https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent/background>

- Aprobar y fortalecer marcos jurídicos nacionales, regionales e internacionales de conformidad con la Declaración y el Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, y asegurar su aplicación plena y efectiva.

EL PELIGRO DE LA HISTORIA ÚNICA

En una sociedad diversa se hace necesario crear un discurso polifónico que dé cabida a varias voces. Si vivimos en un mundo donde la diversidad es lo habitual, entendemos que igual de diversa debe ser la producción cultural y las historias que nos hablen de nuestras sociedades.

La novelista nigeriana Chimamanda Adichie Ngozi⁶ en su archiconocida charla: “El peligro de la *Historia única*”, nos habla de la necesidad imperiosa de “crear nuestras propias historias”, nos enseña una gran lección sobre la atención a la diversidad cultural y nos advierte que, si solo escuchamos una historia sobre una persona o un país, corremos el riesgo de caer en una incomprensión grave.

Chimamanda además coge el testigo de otras escritoras y escritores africanos y afrodescendientes que apuestan por la creación literaria desde la experiencia. En el año 1970, la escritora afroamericana y premio Nobel de literatura Toni Morrison, escribió su novela *Ojos azules*. Una novela donde la protagonista, Pecola, es una niña negra y pobre cuyo sueño es tener los ojos azules de las muñecas blancas. Las muñecas “bonitas”. Era el cruel retrato de una sociedad donde los niños querían “ser el otro”, aquel que era la imagen representativa de la belleza, la inteligencia y el éxito.

Los niños y niñas conforman sus identidades y su autoestima en base a la observación de su mundo y a su posicionamiento y reconocimiento en él. Son además más sugestionables a las representaciones puesto que su visión a edades tempranas está exenta de crítica constructiva. Los peques a partir de 5-6 años ya empiezan a preguntarse por qué otras personas tienen un aspecto diferente al suyo.

Los estudios ya lo han constatado, la falta de representación en los medios provoca que nos consideremos “poco importantes” o “insignificantes”. Es lo que se conoce como alienación simbólica (Miller, 2003). Otros estudios ya han evidenciado que, si los niños de determinado

6. Véase https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es

origen no leen nada acerca de sí mismos en los libros, tienen mayores posibilidades de tener una baja autoestima.⁷

A pesar de esta constatación, las estadísticas prueban que sigue existiendo una falta de representación en la literatura infantil o una falta de bibliodiversidad. Por poner un ejemplo, Estados Unidos, uno de los países con mayor diversidad del mundo sigue publicando un 50% de literatura infantil con personajes caucásicos, identificados como “blancos” según datos de 2018,⁸ seguido de un 27% de representación de animales y un 10% de personajes afro o afrodescendientes.

En la década de los 40 el matrimonio formado por dos psicólogos afroamericanos Mamie Phipps Clark y Kenneth Bancroft Clark, puso de manifiesto que los niños y niñas poseían prejuicios y estereotipos como consecuencia de la discriminación racial. “La prueba de la muñeca negra” consistía en mostrar a niños afroamericanos de seis a nueve años dos muñecas, una de tez blanca (que correspondía a la imagen de una persona caucásica) y la otra de tez negra (que correspondía a una persona afroamericana) (Pathe, 2016). Durante el experimento el matrimonio realizó diferentes preguntas a los niños y niñas, entre ellas: Señálame la muñeca que sea la “buena”, señálame la muñeca que parezca la “mala”, señálame la muñeca “fea”, dame la muñeca que se parezca a ti.

Los pequeños atribuían características de buena y linda a la muñeca blanca, y asociaban lo feo y malo a la muñeca negra. El estudio es además doblemente impactante porque muestra que esos mismos prejuicios son asimilados por los niños y niñas negros, mermando su autoestima y reproduciendo prejuicios asimilados por una sociedad racista. Este experimento tuvo un gran impacto y al día de hoy se realizan pruebas similares en diferentes países.

AVANZANDO HACIA UNA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Las conclusiones de la experiencia de los Clark fueron usadas para confirmar que la segregación racial en las escuelas podía alterar el pensamiento de los jóvenes acerca de las personas afroamericanas, provocando que interiorizaran estereotipos que dieran lugar a creencias y comportamientos racistas. También demostró como el racismo institucional acaba menoscabando y mermando la autoestima y el reconocimiento de toda una comunidad desde la más tierna infancia.

7. Véase https://www.huffpost.com/entry/why-diversity-in-children_b_7718510?guccounter=1

8. Véase <https://readingspark.wordpress.com/2019/06/19/picture-this-diversity-in-childrens-books-2018-infographic/>

Con estos precedentes, puede resultar obvio pensar, que la etnoeducación con un enfoque intercultural resulta más necesaria que nunca para poder construir una sociedad más humana y justa, en la que todos los niños y niñas puedan llegar a tener el lugar que les corresponde, por el simple hecho de ser personas,

Sin embargo, en España, por atender al ejemplo que nos concierne, la situación sigue resultando problemática y poco alentadora.

No en vano, los expertos coinciden en que en España no existen protocolos específicos contra casos de racismo en los colegios. Sin embargo, las cifras de acoso escolar apuntan que el *bullying* que sufren los hijos e hijas de migrantes ha aumentado en casi tres puntos entre 2015 y 2017, y roza ya el 10% del total de los casos de acoso escolar. También aumentó en tres puntos el número de víctimas de otras nacionalidades, que ya son el 6% del total. Los datos, extraídos del III Estudio sobre el Acoso Escolar y Ciberbullying, de la fundación ANAR, que detectó 590 casos durante 2017,⁹ nos permiten acercarnos a esta realidad, aunque no dan una panorámica completa, ya que, por ejemplo, muchos niños y niñas que sufren acoso escolar por el color de su piel son españoles, y por tanto no forman parte de las estadísticas mencionadas al no ser migrantes.

El estudio muestra que este tipo de acoso es el que más se ha incrementado en estos últimos años. Casos tristemente conocidos como el de Camila, una niña afrodescendiente que llevaba sufriendo acoso escolar por su color de piel desde los tres años,¹⁰ no son aislados. La experiencia nos dice además que, en España, el 100% de las personas que pertenecen a alguna minoría racial, ha sufrido alguna vez en su vida agresiones verbales o físicas por el color de su piel.

Las universidades no se libran de la falta de protocolos y de la impotencia de los estudiantes ante los ataques racistas y xenófobos, algunos de ellos de parte de los mismos profesores blancos. Por ese mismo motivo, un grupo de investigadores de la Universidad Complutense de Madrid desarrolló en 2019 una guía para combatir las diferentes formas de racismo en el entorno universitario.¹¹ Esta guía incluye acciones, protocolos y herramientas extensibles a otros entornos educativos de primaria y secundaria. De esta manera, el equipo liderado por la profesora e investigadora Patricia Rocu, pretende

9. Véase <https://www.anar.org/wp-content/uploads/2018/09/III-Estudio-sobre-acoso-escolar-y-ciberbullying-seg%C3%BAAn-los-afectados.pdf>

10. Véase <https://www.elsaltodiario.com/racismo/camila-contr-la-comunidad-de-madrid-primer-juicio-contr-el-racismo-en-un-colegio->

11. Véase <https://www.ucm.es/data/cont/docs/1376-2019-03-18-Gu%C3%ADa%20Afrodescendencia.pdf>

visibilizar no solo el racismo más evidente que parte de la agresión verbal o física, sino aquel racismo “simbólico” o “cotidiano”, enmascarado en viejas estructuras coloniales y mentales, que aún persisten.

El 10 de diciembre de 1948, en la Declaración Universal de Derechos Humanos las Naciones Unidas, se fijaron las bases para la educación intercultural. Así mismo, la Unión Europea contempla como uno de los objetivos específicos de su Programa Sócrates, fomentar la dimensión intercultural de la educación.

En España, la actual Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE), sancionada en 2013, tiene como uno de los objetivos principales conseguir la igualdad de oportunidades de todo el alumnado a través de un sistema educativo inclusivo. Sin embargo, ¿estamos realmente avanzando hacia una educación intercultural más global?

La triste realidad es que por mucho que las leyes avancen y se proclamen así mismas inclusivas, no lo son, puesto que el desarrollo de una educación intercultural exige unos recursos, herramientas y formación adecuadas. Sigue existiendo una demanda de recursos materiales, personales y de formación que en la mayoría de los casos acaba provocando discrepancias y resistencias entre los docentes. Así mismo un cambio en el paradigma educativo implica un cambio mismo en las estructuras de poder.

Por poner un ejemplo muy evidente, la presencia de la población afro en los libros de texto españoles es prácticamente inexistente. Se produce una clara “invisibilidad” porque en la mayoría de los casos no aparece, como si no formaran parte de la comunidad hispanohablante y por lo tanto de su cultura. Sin embargo, cuando aparecen o son visibles podemos hablar de “mala visibilidad” porque, aunque sean visibles, a menudo no están representadas de la manera adecuada. Hablamos nuevamente de la *historia única* ya mencionada en este artículo.

Muchos de los españoles desconocen que hay personas de Guinea Ecuatorial que ya tenían DNI español desde el momento de su nacimiento, o que la exclusión de la población gitana en España tiene como hito fundamental la redada autorizada por Fernando VI en julio de 1749. Por supuesto, una cuestión inabordable en este artículo por su extensión sería una completa revisión de los libros de texto y su contenido desde primaria a secundaria, atendiendo a los diferentes matices que se omiten con alevosía. Sería interesante mencionar que la riqueza económica de la banca española y de algunas de las grandes fortunas de familias de renombre del reino de España, se cimentó gracias a la esclavitud. O que algunos de los centros esclavistas más importantes de Europa eran Sevilla y Valencia.

Esta situación proviene de un contexto colonial y de una construcción social que sigue aún vigente y que llama a un verdadero movimiento decolonial didáctico.

REFERENTES POSIBLES DESDE OTRA ESPAÑOLIDAD

Los niños necesitan personas de referencia en las que puedan fijarse. En mi caso, nunca nadie en la escuela me enseñó que las personas afro fuesen capaces de hacer algo más que ser colonizadas, esclavizadas y evangelizadas. Es decir, solo se hablaba de ellas, y muy por encima, cuando se hablaba de la colonización de África, de la esclavitud o de la evangelización de sus habitantes.

Así las cosas, ¿por qué nos vamos a dudar de que las personas negras no hicieron nunca nada?

A raíz de la necesidad imperante de contar nuestras propias historias, en los últimos años hubo un resurgir de nuevas voces desde la comunidad afroespañola que buscan compensar con iniciativas culturales y artísticas el problema ya abordado del “relato único”, contrarrestar la dictadura del conocimiento eurocentrado y luchar por una merecida justicia cognitiva.

En España, el doctor Antumi Toasije lleva más de dos décadas trabajando contra la invisibilización histórica del pueblo afroespañol en sus charlas, publicaciones y artículos académicos, dando a conocer la desconocida historia del pueblo afroespañol y datando la presencia e influencia de la cultura africana en la península ibérica (Toasijé, 2009).

En los últimos cinco años, aprovechando la flexibilidad de la autopublicación y las estrategias de *marketing online* para la captación de fondos como el *crowdfunding* o micromezenazgo, ha habido un relativo incremento de libros publicados para público infantil y adulto desde la comunidad afro y afrodescendiente.

Dentro del género novela podemos destacar el libro *Hija del camino*, de la periodista y activista Lucía Mbomío (2019), cuyos derechos de autor han sido adquiridos recientemente por la productora Netflix para adaptar una serie; la novela de autor *Herederás la tierra*, del escritor Edjanga Jones Ndjoli (2015); o *El aroma de los mangos* de Paulo Akam (2018). También podemos encontrar diferentes novelas autobiográficas que hablan del duro peregrinaje de las personas migrantes hasta llegar a España como *3052: Persiguiendo un sueño* del activista senegalés Mamadou Dia (2012).

Dentro del género de la poesía podemos destacar la voz de Yeison Fernando García López (2016) y el archiconocido César Brandon (2018) ganador del programa televisivo *Got Talent* en España.

En el género del activismo, son varias las voces que están aportando con su visión y análisis a la problemática racial en territorio español. Se puede destacar la novela *Ser mujer negra en España* (2018) y *Minorías: Historias de desigualdad y valentía* (2021) de Desirée Bella-Lobedde; y el libro recientemente publicado *Qué hace un Negro como tú en un sitio como este* del activista Moha Gerehou (2021). Sin olvidar el libro *Cuando somos el enemigo* (2019) del activista y panafricanista Jeffrey Abé Pans; o *Metamba Miago. Relatos y saberes de mujeres afroespañolas* (2019), autoeditado por la Librería Afro, especializada en cultura y literatura africana, United Minds.¹²

Dentro del género de la literatura infantil (tan necesaria por abordar la problemática de la representación a edades tempranas), podemos destacar *El viaje de Ilombe* (2017) de la editorial POTOPOTO. Una editorial que además de publicar y visibilizar cuentos africanos adaptados para peques, se conforma como un proyecto socioeducativo que visibiliza recursos para la diversidad y cuentos africanos adaptados de tradición oral, para empoderar a la comunidad afrodescendiente y reconstruir nuestras memoras. Otras iniciativas de gran valor son, *Mujeres negras en la ciencia* (2019) y *African-meninas: Liderazgo Femenino en el continente africano* (2019). Iniciativas coordinadas por Zhintia Palomino y la doctora Karo Moret Miranda, historiadora afrocubana y afrofeminista, respectivamente.

Dentro del cómic destacamos el trabajo de Ramón Esono,¹³ ilustrador, bloguero y dibujante autodidacta, que compagina su pasión por el dibujo, con su activismo contra la dictadura que gobierna su país: Guinea Ecuatorial.

Por supuesto, no podemos dejar de mencionar a los autores ya consagrados. Africanos que escriben en español y que se han abierto un hueco en el duro sector de las letras españolas como María Nsúé, Donato Ndong, Remei Sipi, Justo Bolekia, Juan Tomás Ávila Laurel, Agnes Agboton, Inongo Vi Vakomé, Ángela Nzambi o Trifonía Melibe, serían solo algunos de ellos.

Dando el salto al cine, debemos mencionar el trabajo incansable del colectivo The Black View,¹⁴ un colectivo de actores y actrices negros españoles, que cansados de que solo les ofrezcan papeles de personajes en situaciones desfavorecidas y en contextos ofensivos y denigrantes, ha decidido crear un espacio en el que generar oportunidades de trabajo y referentes para las presentes y futuras generaciones.

12. Véase <https://unitedminds.es/>

13. Véase <https://www.lavanguardia.com/internacional/20180917/451843257747/ramon-esono-dibujante-obiang-guinea.html>

14. Véase <https://theblackview.com/theblackview/>

Dentro de la baja representatividad de directores negros y directoras negras encontramos a Santiago Zannou,¹⁵ el director laureado por *El truco del manco* ganador de varios premios Goya a la mejor dirección novel y a Tony Romero:¹⁶ director, productor y guionista.

A destacar también la presencia de mujeres poderosas en este selecto elenco de mujeres directoras. Mujeres que ya que empiezan a ser conocidas dentro del circuito cinematográfico internacional, con bastante éxito. Entre ellas nos encontramos con la antropóloga cubana residente en España Aida Bueno,¹⁷ directora de la premiada internacionalmente *Guillermina*,¹⁸ Medhin Tewolde, directora de *Negra*¹⁹ e Isabel Lola²⁰ directora del cortometraje *Besop@*. Tres películas que han recibido varios reconocimientos y premios fuera de España. Por otro lado, no podemos dejar de mencionar al versátil Rubén H. Bermúdez, fotógrafo y director madrileño, ganador del premio a la mejor película nacional en la 18 edición del festival Documenta Madrid en 2021 con su primer cortometraje: A todos nos gusta el plátano²¹ y creador del foto libro: *Y tú, ¿por qué eres negro?* (2018).

Dentro del universo de las artes plásticas en España, podemos encontrar grandes y dignos representantes como la fotografía identitaria de Agnes Essonti²² y Monserrat Anguiano, artista afrocatalana, residente en Barcelona que presenta una pintura de carácter activista, antirracista, y feminista.²³ Por supuesto otro referente destacado sería la fotógrafa Angelica Dass, que con su proyecto fotográfico *Humanae*,²⁴ quiere utilizar el retrato para acercar a personas de todo el planeta desplegando una gama cromática de los diferentes colores de la piel. Mencionar también el trabajo artístico de Justo Alioundine Nguema (conocido como Yast Solo) y Moisés Eyama, pintores y buques insignia del “arte de la interpretación interactiva”,²⁵ un movimiento pic-

15. Véase https://es.wikipedia.org/wiki/Santiago_Zannou

16. Véase https://www.youtube.com/watch?v=B_0m9v97clQ&feature=youtu.be

17. Véase <https://www.cccb.org/es/multimedia/videos/aida-bueno-sarduy/235026>

18. Véase <https://www.potopoto.es/guillermina/>

19. Véase <http://www.negradocumental.com/en/>

20. Véase <https://afrofeminas.com/2020/05/04/isabel-lola-directora-y-guionista-lo-que-no-aparece-en-los-medios-no-existe/>

21. Véase <https://www.documentamadrid.com/peliculas/todos-nos-gusta-el-platano>

22. Véase <https://www.radioafricamagazine.com/agnes-essonti-un-viaje-multicultural-desde-la-raiz-y-la-feminidad/>

23. Véase <https://www.montserratanguiano.com/>

24. Véase <https://angelicadass.com/es/fotografia/humanae/>

25. Véase <https://www.youtube.com/watch?v=mKyjRwJfaJo>

tórico afroespañol que aúna varias generaciones y que cuenta con su propio manifiesto y un libro.

En relación a las artes escénicas es imprescindible mencionar la iniciativa Periferia Cimarronas, un espacio autofinanciado en Barcelona (dentro del mítico barrio de Sants), donde desarrollar proyectos culturales, desde una perspectiva afrocentrada, afrofeminista, con los valores de la economía social y solidaria. La iniciativa está impulsada (entre otras) por la actriz y directora de la compañía ‘No es país para negras’, Silvia Albert,²⁶ el Sindicato de Manteros²⁷ (Top manta) y Denise Duncan²⁸ (directora y dramaturga). A esto hay que sumar el trabajo de Gorsy Edu,²⁹ que nos acerca mediante la narración la música y la danza los saberes de la cultura ancestral del país africano hermanado con España: Guinea Ecuatorial y la labor imprescindible en la conservación de las tradiciones orales de Boniface Ofogo³⁰ como cuentacuentos, y alternativamente, escritor de literatura infantil.

Queremos terminar esta sección con un componente sonoro, son varios los y las artistas que con sus voces llevan años hablando del valor de la diversidad y de la identidad cultural en sus canciones, al tiempo que visibilizan la problemática del racismo en España. Para mencionar algunas raperas y raperos: Frank T., Jota mayúscula, Chojin, Negro Bay, Ariana Puella, Yuma, Miss Yaisa o Kraze Negroze, son solo algunas de las voces más conocidas dentro del panorama del rap social afroespañol.

También podemos encontrar voces femeninas poderosísimas, conocidas algunas de ellas internacionalmente como: Concha Buika, Marga Mbande, Atrid Jones, The sey Sisters o la jovencísima Rebeca Ango Bueriberi (Böitaari).

Finalmente, mencionaremos la iniciativa “afroespaña”.³¹ Una iniciativa de la Secretaria de Estado de Migraciones de España cuyo objetivo es crear un banco de datos de materiales e iniciativas de las personas africanas y afrodescendientes para contribuir desde la contra narrativa, a romper estereotipos y prejuicios que alejen a la sociedad española del “encasillamiento” y de las ideas preconcebidas existentes sobre las personas africanas y afrodescendientes. Y que busca el

26. Véase <https://www.potopoto.es/no-es-pais-para-negras/>

27. Véase <https://manteros.org/>

28. Véase <https://afrofeminas.com/2019/05/29/entrevistamos-a-la-dramaturga-denise-duncan-que-estrena-negrata-de-merda/>

29. Véase <https://www.potopoto.es/el-percusionista-de-gorsy-edu/>

30. Véase <https://www.potopoto.es/cuentos-y-leyendas-bonifogo/>

31. Véase <https://xn--afroespaa-s6a.es/>

reconocimiento de la contribución de las personas africanas y afrodescendientes al desarrollo de la sociedad española.

REFERENTES AFROCENTRADOS DESDE LA DIVERSIDAD PARA DESCOLONIZAR LA EDUCACIÓN DESDE SENEGAL

EL PELIGRO DE LA HISTORIA ÚNICA: REFLEXIONES A PARTIR DEL HISPANISMO

Desde 2016, estamos impartiendo clases en el departamento de Lengua Española y Civilización Hispánicas de la Universidad Gaston Berger, en Senegal. Las grandes líneas que presentamos en esta contribución parten de esta experiencia y también de nuestra formación de hispanista que recibimos durante los cinco primeros años de universidad en Francia, donde cursamos una carrera de estudios ibéricos e iberoamericanos.

Partamos primero de la definición acuñada por los diccionarios que hacen autoridad. En el diccionario de la Real Academia Española, por ejemplo, se entiende por hispanismo “giro o modo de hablar propio y privativo de la lengua española”; “vocablo o giro de la lengua española empleado en otra”; “empleo de vocablos o giros españoles en distinto idioma”; “dedicación al estudio de las lenguas, literaturas o cultura hispánicas”.³² Es este último significado el que nos interesa aquí. Es decir, el que hace mención a los “especialistas” del hispanismo que investigan y estudian todo lo que concierne a las lenguas, las literaturas y las culturas. Es la misma definición que aparece en el diccionario de Manuel Seco: “estudio de la lengua y cultura hispánicas”. En cuanto al diccionario de María Moliner, observamos una definición centrada a partir de España: “Afición a España o sus cosas”; “estudio de las cosas relacionadas con España, especialmente su lengua y literatura”.

Cuando hablamos de hispanismo, el problema es que nos situamos a partir de un punto de partida (España) o de una raíz (española). Y es en función de este espacio que vamos a ver, definir y delimitar lo demás y los demás. Por ejemplo, cuando se habla del mal llamado “Descubrimiento” de la mal llamada “América” siempre se habla de las poblaciones prehispánicas, reproduciendo en sí estas limitaciones geográficas y culturales a partir de las que vemos el mundo, es decir a partir de España y su herencia. Prehispánicas se podría entender por *antes* de los “españoles” que de hecho no existían en sí al llegar.

32. El término cultura aparece en singular, cabría de preguntarse, a no ser que sea un error, por qué mientras que los términos de lengua y literatura aparecen en plural.

Pero ¿por qué antes? ¿Por qué no podríamos llamar, a los “españoles”, post-indígenas o post-Abya Yala?

El término de *hispanismo* cobra una visión hegemónica en sí. Y qué decir del hispanismo después de la llegada, que sigue siendo hispanismo, o sea, ¿podemos seguir hablando de hispanismo tras más de quinientos años de mestizajes forzados y/o voluntarios sin caer en una versión hegemónica y la *historia única*? ¿No tendríamos que definirlo de otra manera para no partir de una sola esencia? El hispanismo que sea la/s lengua/s; la/s literatura/s o la/s civilización/es no puede servir para caracterizar a toda la variedad de contextos lingüísticos y culturales.

Entonces, desde este “descubrimiento” el hispanismo lo que hace es más bien, para retomar un concepto del filósofo Enrique Dussel (1994), “encubrir” al no-hispanismo, es decir a los pueblos originarios, a los descendientes de africanos, a los africanos de habla española. A parte de la lengua, ¿qué es lo que une a un mixteco de la costa pacífica mexicana, o a un afrocolombiano del Cauca colombiano con lo que se entiende por hispanismo? Muchas veces el español en las zonas pobladas por los pueblos originarios viene como segunda lengua y no como primera.

En Palenque, Colombia, se habla palenquero antes que español.

Y ¿qué podemos decir del español en el único país de África que oficialmente habla español, Guinea Ecuatorial, donde se maneja un uso plurilingüístico de las lenguas y donde el español no es forzosa-mente la lengua más hablada?

Con estos ejemplos queremos mostrar esta *historia única*, que no puede ser de otra, ya que al definir el hispanismo nos centramos en “España” y descartamos a las otras vertientes que construyeron lo que se podría entender con esta noción.

Este eurocentrismo parte del norte hacia el sur, es decir, de la ex potencia o *madre patria*, hacia los ex conquistados-colonizados. Estamos frente a una geopolítica cultural y social que surgió de un pasado, que queramos o no, proviene de una situación sociohistórica peculiar, imbuida de conquistas, colonización, neocolonización o poscolonización.³³

33. Este aspecto se puede ver hasta nuestros días con el caso reciente de la crisis del 2019 en Bolivia, donde la oposición no indígena del norte del país al expresidente Evo Morales proclamó que iban a reintegrar la Biblia al parlamento nacional.

EL HISPANISMO FRANCÉS: LA SERPIENTE QUE SE MUERDE LA COLA O EL MONÓLOGO OCCIDENTAL

Ahora bien, estas ideas podrían parecerse a una caricatura o fabulación nuestra. Sin embargo, una presentación mínima de lo que se enseña dentro del hispanismo refleja esta visión de un hispanismo con *historia única* y es ahí donde se puede ver claramente el peligro.

En efecto, si tomamos lo que se llama hispanismo francés, observamos que en las carreras de español se estudia principalmente la traducción (francés/español), la gramática y la lingüística españolas, la expresión oral y escrita en español, las civilizaciones de España e hispanoamericana, así como sus literaturas.³⁴ Por lo común en estas carreras no aparecen las problemáticas relacionadas con las otras vertientes del hispanismo como son las poblaciones originarias (afrodescendientes o africanas) de habla española.

Esta carencia se reproduce a la hora de formar a los futuros docentes de español. En los concursos de reclutamiento franceses para la enseñanza secundaria (12-18 años) los temas que tienen que trabajar los aspirantes no contienen otras problemáticas que las estudiadas durante la carrera. Y esto resulta normal porque los formadores reproducen lo que ellos estudiaron. Y lo que estudiaron no fue otra cosa que un hispanismo heredado de cierta geopolítica del saber. De los diez años de nuestra carrera universitaria como estudiante y aspirante docente para secundaria, vimos un solo tema relacionado con la Cuba esclavista en los concursos de reclutamiento. Los demás temas no aludían sino a temas clásicos entorno a la literatura y civilización hispánicas e hispanoamericanas. La gran ausente, por otra parte, del hispanismo francés, es desdichadamente Guinea Ecuatorial y los demás autores africanos de habla hispana en el continente africano y en España.

Y esta reproducción se ve también en los perfiles de reclutamiento de los profesores de universidad. Desde que terminamos nuestra tesis en el 2013 no hemos visto hasta hoy un perfil claramente definido con relación a los pueblos originarios ni afrodescendientes ni africanos de habla español que hubiera podido abordar cuestiones de literaturas, de civilizaciones, de géneros, de historias, de identidades y representaciones, etc. En alguna ocasión tuvimos la oportunidad de dialogar con un colega hispanista, profesor de universidad inmerso en los protocolos de formación y reclutamiento de los futuros docentes (secundaria y universidad), sobre la invisibilización de estas poblaciones y nos comentaba que no aparecían porque los intitulados de los perfiles

34. Las carreras de filologías hispánicas no difieren mucho en cuanto a contenido curricular.

de reclutamiento eran bastante generales para poder incluir muchas subtemáticas, y que estas temáticas se incluían dentro de este marco general. O sea, que no era necesario definirlo claramente ya que se sobreentendía.

Esta invisibilización es fruto de un círculo vicioso; ya que los primeros hispanistas empezaron a formar a los futuros hispanistas que formaron a los estudiantes. Futuros docentes con las mismas matrices del saber heredado de un hispanismo eurocentrado.

Y este círculo vicioso, o más bien esta serpiente que se muerde la cola, sigue actuando. Esto lo podemos observar de hecho en los libros escolares de Español en Lengua Extranjera. Hicimos para otra contribución un análisis de veintitrés libros escolares de secundaria franceses en cuanto a las presencias afrodescendientes.

Y llegamos a la conclusión, de que aunque se podía encontrar alguna que otra mención sobre el tema, ni una sola secuencia de clase abarcaba el tema consecuentemente. Resultó claro que la mayoría de los libros incluían fotos de afrodescendientes de “hispano-américa” [*sic*], y a veces hasta de afrobrasileños, pero sin un contenido real o una verdadera exploración de la temática propia de estas cuestiones. Otras veces, se podía abordar una problemática relacionada con la temática afro, pero que eludía su contenido cultural y sociohistórico. Y las secuencias que abarcaban la temática afro la hacían a menudo a partir de un enfoque esencialmente histórico a cerca del comercio triangular y la axiología colonial, es decir, el sistema de castas. La observación general en cuanto a los libros escolares es bastante clara: existe muy poca representación de las poblaciones afrodescendientes. Y cuando dichas poblaciones están representadas, no gozan de un tratamiento relevante.

EL HISPANISMO SENEGALÉS: LA SERPIENTE QUE MUERDE LA COLA A LA SERPIENTE QUE YA SE MORDÍA LA COLA O LA REPRODUCCIÓN DEL MONÓLOGO OCCIDENTAL

Es menester ahora, por estar dando clases en Senegal, hacer hincapié a lo que se llama el hispanismo senegalés (por no hablar del hispanismo africano). Si el hispanismo francés es una serpiente que se muerde la cola, el hispanismo senegalés es una serpiente que muerde la cola, a la serpiente que ya se mordía la cola.

Primero porque se utiliza la expresión hispanismo senegalés copiando de hecho un concepto válido para España-Europa, pero no forzosamente para el contexto senegalés. ¿Qué sentido tiene hablar de hispanismo en Senegal si no es para cuadrar con una oferta académica presente en Europa? O, dicho de otra manera, hablar de hispanismo en Senegal refleja el grado de mimetismo presente en el currículo

senegalés. Y este aspecto lo vemos en los contenidos curriculares de nuestros departamentos de español en Senegal. En efecto, si hacemos una comparación entre las clases que se dan en la Universidad Gaston Berger (UGB) y la mayoría de los departamentos de español de Francia o de filología hispánica en España, observamos claramente grandes similitudes. La única diferencia se sitúa en la inclusión de la historia de África por parte de la UGB y la inclusión, a partir del tercer año de licenciatura, de literatura y civilización afrohispanica de Guinea Ecuatorial en el quinto semestre, y de América latina y el Caribe para el sexto semestre.

Cabe precisar, que en el máster de literatura siguen estas materias y en él de lingüística los estudiantes tienen clases sobre lingüística y lenguas africanas.

Esta conclusión, no es de extrañar, porque el hispanismo senegalés surgió de la matriz franco-europea. La enseñanza del español en la Universidad de Dakar surgió según testimonia uno de los primeros hispanistas senegaleses, a partir de un hispanista francés que sugirió dicha enseñanza en los años 60. A principios de diciembre de 2020 tuvo lugar en Dakar dentro de las sesiones del Instituto Cervantes llamadas *Tribuna del hispanismo*, una mesa redonda titulada: “El hispanismo senegalés”.³⁵ La mesa redonda duró más de dos horas y fue solamente a los cincuenta y ocho minutos que se habló de las literaturas “hispanoafricanas” por parte de los hispanistas senegaleses presentes en la mesa redonda. También cabe señalar que no mencionó a ningún autor afrodescendiente de Abya Yala o del Caribe, tampoco de África o de las nuevas generaciones de escritores afroespañoles. Pero si mencionaron a Juan Madrid y Santa Teresa de Jesús. Estos detalles muestran el grado de colonialidad que impregna la visión del hispanismo que tienen los hispanistas senegaleses.

Una visión que contrarresta incluso con lo que propone como visión filosófica el Instituto Cervantes en Dakar, primer centro como tal en el África subsahariana. En efecto, en sus propósitos, la política de difusión de la lengua y culturas hispánicas del Instituto Cervantes se quiere de tipo intercultural y pluriversal. Durante esta mesa redonda, el director del Instituto Cervantes comentó la ambición de esta implantación en Dakar que es ir más allá de la diplomacia cultural y promover el respecto a la interculturalidad y pluralidad. La visión que tiene el Instituto Cervantes es bastante plural ya que están integrando a su biblioteca a los autores de Guinea Ecuatorial y su diáspora en España y a afrodescendientes de “América” y el “Caribe”. Una de

35. Véase https://www.youtube.com/watch?v=OQu0J_QcDaA

las ambiciones apuntalada es tener una programación que refleje esta multiculturalidad del español.

EL ALUMNADO SENEGALÉS: EMPEZANDO A DERRUMBAR JERARQUÍAS GEOPOLÍTICAS

El propio alumnado universitario en Senegal ya está pidiendo esta pluralidad. Un joven estudiante tomó la palabra durante el intercambio tras la mesa redonda para hacer notar la carencia de libros actualizados en el seno de las bibliotecas de las secciones de español y sobre todo una ausencia de la literatura africana en español y de libros afrohispanicos. La contribución de este estudiante no es algo marginal. En nuestras clases dedicadas a la literatura y civilización afrohispanicas.³⁶ observamos las mismas preocupaciones. He aquí un testimonio de un estudiante de tercer año de licenciatura en la sección de español:³⁷

Desde mi primer contacto con la lengua española en el colegio nos contaban que esta lengua era la lengua de Cervantes y nos citaban autores españoles o latinoamericanos pertenecientes a la aristocracia “blanca” de la península ibérica o criollos. Sin embargo, al descubrir por primera vez en tercer año de licenciatura la civilización y literatura afrohispanicas, descubrí que esos autores no eran los únicos representantes de la civilización hispanica en su conjunto, a pesar de sus talentos y calidad literaria.

En efecto, había autores “negros” de igual calidad que estos últimos. Pero desgraciadamente, eran víctimas de un racismo epistemológico. Las clases de civilización y literatura afrohispanicas me permitieron descubrir aquella literatura olvidada o incluso voluntariamente oculta por una élite que se otorga el privilegio de escoger el tipo de saber que se tiene que enseñar en la escuela.

En resumen, estas clases me permitieron levantar el velo sobre un aspecto de la civilización hispanica desconocida del gran público [...] y sobre el aporte y el papel crucial desempeñado por los “negros” en la lucha de liberación de América latina del yugo imperialista sin hablar del cimarronaje y de los palenques de América del Sur.

Estas obras estudiadas en clase son de importancia capital para entender el racismo estructural de nuestros días y esto fue posible gracias a las clases de literatura y civilización afro que me informaron sobre estos aspectos.

36. Afrohispanico es el término oficial, por eso lo empleamos tal cual, pero preferimos el de afrodiáspórico por tener una visión global de los procesos socioculturales afroabyalenses y africanos.

37. Para un análisis más detallado véase “Changó el gran putas leído, analizado y vivido desde las Costas africanas. El caso de clases de literatura y civilización afrodiáspóricas en Senegal” (Lefèvre, 2020).

Como se puede observar, el testimonio del estudiante es bastante clarividente, pero sobre todo sincero. Y muestra el recorrido de la gran mayoría de los estudiantes de español de Senegal, quienes aprenden de todo, menos cosas que se podrían relacionar con sus culturas. Además, el contexto histórico permite estos puentes entre África, Abya Yala y Europa, porque solamente en “América Latina” ya existe un mínimo de un 30% de población afrodescendiente, según los censos. Sabiendo que los censos se basan en el autorreconocimiento de las personas, seguramente la presencia de afrodescendientes supera, incluso, esta cifra oficial. Y en España la diáspora africana y su descendencia es cada vez más numerosa.

REFERENTES POSIBLES DESDE OTRO HISPANISMO

Por consiguiente, la pregunta que tenemos que formular cuando hablamos de hispanismo es: ¿otro hispanismo es posible? O ¿se puede pensar lo que se llama Latinoamérica / Hispanoamérica / América Latina sin pensar referirse a África o a los pueblos originarios? ¿Qué sería América latina sin el aporte de África? ¿Qué sería Europa sin el aporte de África? Y de la misma manera ¿qué sería América latina y Europa sin el aporte de los pueblos originarios? La verdad y la justicia epistémica exigen plantear estas cuestiones para poder pensar otro hispanismo desde la diversidad y la inclusión. Y basta con citar algunos ejemplos para entender lo que queremos mostrar. El primer ejemplo es el de la conquista de México. Muy pocas personas saben que esta “aventura” se llevó a cabo, también, gracias a africanos que combatían al lado de los conquistadores. El libro del profesor gabonés Nicolás Ngou-Mve (2020) investigó y mostró la participación de los bantús en este momento histórico.

El segundo ejemplo es el de las famosas independencias que casi siempre se atribuye a Simón Bolívar y otros libertadores del siglo diecinueve. Sin embargo, históricamente los primeros pueblos libres de Abya Yala fueron obra de africanos y africanas. Los más conocidos, por haber dejado huellas escritas, son los de Yanga en México y Palenque en Colombia, a principios del siglo diecisiete, o sea, dos siglos antes de los demás movimientos independentistas abyalenses.

Pero muchas veces no están tomados en cuenta por falta de conocimiento, o simplemente, porque se considera que no había un movimiento consciente y organizado a nivel global. Solo que, tenemos otro ejemplo de un movimiento global, consciente y masivo que tuvo éxito, constituido por la primera república libre del Caribe, es decir, Haití. Sabiendo que además Haití posibilitó las campañas de Bolívar, este último habiendo ido a pedir ayuda a la recién constituida república. Y sin embargo, la mayoría de las veces, no se habla de Haití

como un movimiento fundador de las independencias del Caribe y del continente.

El tercer ejemplo lo constituye todas las obras físicas en la que participaron los africanos y africanas como es el caso de la muralla de Cartagena de Indias, los diferentes ejes de comunicaciones, las actuales fundaciones de la casa blanca de Washington, los canales, los ferrocarriles, la domesticación de la naturaleza, etc.

El cuarto ejemplo podría ser el aspecto musical y cultural. América, en su conjunto, baila sobre presencias musicales africanas: el jazz, la samba, la cumbia, el vallenato, el babalú, el mapalé, la puya, la champeta, la chirimía, el son, la milonga, el tango, los diablos, los toros, los sones de la tortuga, el son de artesa, los cantos afrocubanos, así como los géneros musicales denominados posteriormente por la industria disquera como salsa, el guaguancó, la charanga, entre otros. La lista se volvería exhaustiva y cabría hacer una serie de estudios etnográficos, puesto que en cada país de América y el Caribe existe una diversidad de prácticas culturales afrodescendientes muy presentes. Qué decir también del aspecto culinario, la manera de condimentar los alimentos, de cocerlos o asarlos, las maneras de matar y despedazar a los animales, las diferentes formas de guisar los caldos como por ejemplos los sancochos afrocolombianos del pacífico. En el terreno artístico, el uso de ciertos colores revela la herencia directa de las culturas africanas, el uso de ciertas máscaras para los bailes, las esculturas. En la literatura, la presencia omnipotente de la poesía oral recuerda a la figura del *griot* africano, aquí podemos citar como homenaje a los cien años de su natalicio en 2020, a la obra magna del autor afrocolombiano, Manuel Zapata Olivella, *Changó el gran putas* o también a las famosas décimas de Nicomendez Santa Cruz, el poeta afroperuano.

DEL PELIGRO DE LA HISTORIA ÚNICA A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA HISTORIA PLURAL: CONOCERSE A SÍ-MISMO PARA AMARSE

La lista de referentes posibles desde otro hispanismo para la inclusión de la diversidad es muy larga, casi infinita, ya que las poblaciones afrodescendientes de Abya Yala tienen igual presencia que las europeas.³⁸ Y los procesos de reconocimientos constitucionales que tienen lugar en Abya Yala muestran la vía a seguir. En efecto, países como Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, Panamá, etc. reflejan esta política

38. Y dentro de este hispanismo haría falta tratar del África de habla español en cuanto a publicación escrita y de su diáspora y descendencia en España.

de inclusión y de diálogo pluriversal que son necesarios y posibles.³⁹ Necesarios porque implica que la gente pueda encontrar modelos y espacios con los que identificarse para poder seguir existiendo a partir de lo propio y no vivir con otras historias y otros vestidos culturales ajenos y/o impuestos. Estos reconocimientos, permiten la posibilidad de existir y escribir una historia plural. Presentamos aquí otro testimonio de una estudiante que cursó cinco años en la sección de español y que hace un balance de las clases de literaturas y civilización afrohispanicas. Este testimonio ilustra muy bien lo que intentamos desarrollar con estas últimas ideas:

[...] las clases sobre lo afro me permitieron comprender que toda la comunidad afro necesita a sus hijos para reivindicar el sitio que merece en el mundo y por ende ser consciente del papel que yo como universitaria, tengo en este asunto. Por otra parte, tener clases sobre lo afro han hecho que yo asuma más mi físico de mujer negra, es verdad que yo he conservado mi piel negra, pero hay otros aspectos propios de África que me molestaba en mí, y las clases de civilización y literatura afro me ayudaron mucho a aceptar que África también tiene sus propios cánones de belleza tan válidos como los de los demás continentes. Con este libro, aprendí que contrariamente a lo que se suele contar, los africanos tienen sus propias civilizaciones, su identidad y muchas virtudes con sus poderes sobrenaturales. Además, me di cuenta de la importancia de la oralidad en esta novela.

Observamos que las clases desde otro hispanismo contribuyó a crear en ella un sentimiento de autoestima pero también de revalorización de su propia cultura y finalmente transportarla a un espacio de empoderamiento.

CONCLUSIÓN

Esta contribución muestra, al fin y al cabo, como lo anunciamos en la introducción, que no hay mucha diferencia entre el contexto español y el contexto franco-senegalés-africano hasta tal punto que podríamos confirmar sin temor que hay una colonialidad específica que marca África y su afrodescendencia, heredada de un contexto hegemónico de dominación histórica iniciado desde 1492.

Esa necesidad imperante de luchar contra *la historia única* donde dominan los prejuicios, el estereotipo y el constructo de raza ideado por una parte del mundo, es lo que ha motivado la creación de proyectos e iniciativas afroespañolas y afrohispanas que están rompiendo con las narrativas dominantes, para mostrar que otro camino desde

39. Por supuesto que estas políticas de reconocimiento no resuelven 500 años de monólogo occidental, como lo vimos con el conflicto surgido tras las elecciones presidenciales de 2019 en Bolivia.

la diversidad, el entendimiento, el respeto y el valor de la pluralidad, es posible. Y como hemos demostrado en este artículo, el cubrir esa necesidad es imperante y más necesario que nunca, para que nuestras niñas, niños y jóvenes, nunca lleguen a pensar o decir la terrible frase: “mamá, quiero ser el otro”.

Descolonizar la educación, ya no solo es necesario, es urgente, es un imperativo para favorecer la justicia cognitiva, favorecer la confianza en sí mismos de los alumnos, favorecer el empoderamiento, favorecer la construcción de seres en adecuación con sus culturas endógenas, favorecer la interculturalidad, y, en definitiva, criar seres humanos libres y felices.

BIBLIOGRAFÍA

- Abé Pans, Jeffrey (Coord.) (2019). *Cuando somos el enemigo*. Barcelona: Editorial Mey.
- Akam, Paulo (2018). *El aroma de los mangos*. Barcelona: Ediciones Wanafrica.
- Bela-Lobedde, Desireé (2018). *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Ed. Plan B.
- Bela-Lobedde, Desireé (2021). *Minorías: Historias de desigualdad y valentía*. Barcelona: Ed. Plan B.
- Bermúdez, Ruben H. (2019). *Y tú, ¿por qué eres negro?* Barcelona: Ediciones Wanafrica.
- Brandon, César (2018). *Las almas de Brandon*. Madrid: ESPASAesPOESÍA.
- Dia, Mamadou (2012). *3052 Persiguiendo un sueño*. Murcia: Ediciones Cepaim.
- Dussel, Enrique (1994). *1492, el encubrimiento, hacia el origen del ritmo de la modernidad*. La Paz: UMSA/Plural Editores.
- García, Yeison Fernando (2012). *3.052 Voces del impulso*. Madrid: Centro de Estudios Panafricanos.
- Gerhou, Moha (2021). *Qué hace un Negro como tú en un sitio como este*. Barcelona: Península.
- Jones Ndjoli, Edjanga (2015). *Heredarás la tierra*. Barcelona: Ed. Carena.
- Lefèvre, Sébastien (2020). Changó, el gran putas leído, analizado y vivido desde las costas africanas: el caso de clases de literatura y civilización afrodiaspóricas en Senegal. *Visitas al Patio*, 14(1), 180-200. <https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/visitasalpatio/article/view/2610>

- Mbomío, Lucía Asué (2019). *Hija del Camino*. Londres: Penguin Random House.
- Metamba Miago (2019). *Relatos y saberes de mujeres afroespañolas*. S.d.: Autoeditado por United Minds.
- Miller, Tony (2003). *Television: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*, Volume 2. Londres: Taylor & Francis.
- Moret, Karo (Coord.) (2018). *African-meninas*. Madrid: Ediciones PHREE + Motto.
- Ngou-Mve, Nicolás (2020). *Luchas y victorias de los esclavos bantú en México siglos XVI-XVII*. Madrid: AECID.
- Pathe, Michael (Ed.) (2016). Chapter 2 Doll studies as social assessment. En *Celebrating 40 Years of Play Research: Connecting Our Past, Present, and Future*. Falls Village: Hamilton Books.
- Salmerón, Alejandra [escritora] y Mba, Lydia [ilustradora] (2017). *El viaje de Ilombe*. Murcia: Editorial social POTOPOTO.
- Toasijé, Antumi (2009, enero). The africanity of Spain: Identity and problematization. *Journal of black studies* (Sage), 39(3).
- Toasijé, Antumi (2020). Los desafíos de las comunidades africanas y africano-descendientes en España. En Itxaso Domínguez de Olazábal y Elsa Aimé González (Coords.), *Informe África 2020. Transformaciones, movilizaciones y continuidad*. Madrid: Fundación Alternativas.
- Zhintia, Palomino (Coord.), (2019). *Mujeres negras en la ciencia*. S.d.: Autoeditado por la asociación Afrofalegas.

Capítulo 22

VIOLAÇÃO RELIGIOSA À CIDADANIA DAS MULHERES EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA*

Tânia Mara Campos de Almeida

INTRODUÇÃO

A violência de gênero, especialmente aquela dirigida às mulheres, constitui-se em um espaço teórico e de intervenções, fundado a partir das reivindicações dos movimentos feministas internacionais e brasileiros desde os anos 1970, com forte apoio da academia e organizações da sociedade civil. Compõe um campo linguístico e legal em si mesmo ao contribuir para a nomeação e o enfrentamento do fenômeno nas esferas da segurança pública, da saúde e do judiciário, levando à criação de uma abordagem política singular em termos de Direitos Humanos, leis e serviços públicos especializados, coordenados pelo poder estatal nos seus diferentes níveis e amplamente apropriados pela sociedade civil.

A qualificação e a análise da problemática da violência contra as mulheres ocorreram à medida que os estudos científicos desconstruíram a ideia corrente de que o aparato sexual era inerente à natureza das mulheres e dos homens, colocando as concepções socioculturais acerca dos sexos fora do âmbito biológico, inscrevendo-as na história das relações entre os gêneros. Por sua vez, desfizeram o argumento

* Conferência dada no *IV Congreso de estudios poscoloniales e VI jornadas de feminismo poscolonial* (2018), Buenos Aires.

de que a violência contra as mulheres estaria ligada aos significados atribuídos, de modo essencializado, à masculinidade, feminilidade e aos vínculos entre homens e mulheres.

É pela perspectiva feminista de gênero que se entende o fato da violência contra as mulheres emergir da alteridade, enquanto fundamento distinto de outras violências. Ou seja, esse tipo de violência não se refere a atitudes e pensamentos de correção, controle e aniquilação do outro, que venha a ser um igual ou que é visto nas mesmas condições de existência e valor que seus perpetradores. Pelo contrário, tal violência é motivada pela desigualdade baseada na diferença sexual e assim qualificada desde o universo familiar, onde as relações de gênero se constituem no protótipo primevo das relações hierárquicas e discriminatórias (Kuchemann; Bandeira e Almeida, 2015).

Paradoxalmente, as instituições que deveriam acolher as mulheres em situação de violência e garantir seu direito à uma vida cidadã na nossa sociedade muitas vezes as revitimiza, exatamente por não adotar a perspectiva de gênero em seus princípios, práticas e capacitações de seus/suas agentes, tornando-se um contrassenso (Almeida e Bandeira, 2004). O exercício pleno da cidadania feminina sofre resistências, causadas, dentre várias motivações, por ideias costumeiras e crenças conservadoras, que atravessam a cultura patriarcal brasileira por longa data.

O presente artigo visa, portanto, abordar a importância dessa perspectiva de gênero no apoio, fortalecimento, proteção e assistência a essas mulheres, favorecendo-as acessar e usufruir de seus direitos e estimulando a consolidação da ordem moderna de dignidade humana a todas as mulheres de nossa sociedade. Afinal, trata-se de grande e profundo esforço e empenho coletivos à desconstrução dessa tradição patriarcal e misógina como forma de explicar tal fenômeno social, que é a violência contra as mulheres, e de justificar a sua manutenção e reprodução enquanto relações normais e naturalizadas (Almeida e Bandeira, 2005).

O CAMPO DE PESQUISA E INTERVENÇÃO PELO OLHAR DE GÊNERO

A correlação da violência com a condição de gênero originou-se sob a inspiração das questões e reivindicações dos movimentos feministas. Desde o início dos anos 1970, em particular as feministas norte-americanas e latino-americanas denunciavam a *violência contra a mulher*. Porém, uma década depois é que tal fenômeno veio a ser legitimado como fenômeno de estudo acadêmico e área de pesquisa científica nas Ciências Sociais e Humanas.

Embora o uso da expressão *violência contra a mulher* possa ter diversos significados, dependendo de suas implicações empíricas e

teóricas, segundo Almeida (2007), seus variados usos semânticos têm, muitas vezes, sentidos equivalentes nas distintas nomações: violência contra a mulher, violência doméstica, violência intrafamiliar, violência conjugal, violência familiar e violência de gênero. Os diversos significados dessas categorias adquirem desdobramentos e implicações teóricas e práticas, em função das condições e situações específicas de sua concretude.

Em outras palavras, ao escolher o uso da modalidade *violência de gênero*, entende-se que as ações violentas são produzidas em contextos relacionais e que têm cenários sociais e históricos não uniformes, tanto que pode se interconectar com outras violências do nosso meio social, como a racial, a étnica e a de classe econômica. A centralidade dessas ações violentas incide sobre as mulheres e os grupos tidos como feminizados (crianças, idosos, LGBTQIs), quer sejam violências físicas, sexuais, psicológicas ou morais, tanto no âmbito privado como público, sendo ainda mais expressivas dentre coletivos que vivenciam um somatório articulado de opressões, tais como as mulheres negras, indígenas, ciganas etc. A expressiva concentração deste tipo de violência ocorre historicamente sobre os corpos femininos (ainda mais sobre aqueles considerados racializados, etnicizados e pobres) e as relações violentas existem porque as relações assimétricas de poder permeiam a vida rotineira em todas as relações sociais.

Assim, a atuação da militância feminista, sociedade civil e academia criaram condições históricas, políticas e culturais integradas e necessárias ao reconhecimento da gravidade da questão, conferindo novos contornos a tratados internacionais, leis e políticas brasileiras. Essas forças convergiram para um agir sobre as instâncias públicas, contribuindo para a politização dos casos de violências de gênero e para a demanda por uma resposta contundente do Estado pós-ditadura militar no Brasil. Este, por sua vez, foi pressionado e passou a atender às reivindicações, legal e formalmente, com: a criação a partir dos anos 1980 das *Delegacias Especiais de Atendimento às Mulheres* (DEAMs); a assinatura da Convenção Belém do Pará (1994) via a participação do Brasil na Organização dos Estados Americanos (OEA); a instituição, em da Lei 11.340 – “Lei Maria da Penha”, voltada à erradicação, coibição, punição e prevenção da violência doméstica e intrafamiliar, criminalizando-a; e várias outras medidas, como a relativamente recente Lei do Feminicídio, que alterou o Código Penal brasileiro em 2015, prevendo o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio e a incluí-lo no rol dos crimes hediondos (Bandeira e Almeida, 2015a, 2015b e 2016; Bandeira, 2014a e 2014b).

Hoje, no mínimo, três grandes instituições públicas estão diretamente envolvidas no enfrentamento à violência contra as mulheres:

secretarias de segurança pública; tribunais de justiça juntamente com seções do ministério público; e secretarias de saúde dos estados da federação e do Distrito Federal (DF). Paralelamente, instituições educacionais e a mídia estão diretamente envolvidas na prevenção e coibição a esse fenômeno social. Contudo, muitas vezes observa-se que, ao recorrerem a essas instituições para entenderem o que lhes ocorre, denunciarem a violência sofrida, serem protegidas e tratarem de suas feridas físico-emocionais, as mulheres são desqualificadas moralmente e colocadas sob suspeição pelo olhar dos/as seus/suas agentes.

Esses/as, motivados/as por antigas crenças e valores tradicionais, seguem tratando esses crimes não contra a pessoa da mulher e sua dignidade humana. Mas concebendo as mulheres como provocadoras dos homens, como suspeitas em suas intenções e como desrespeitosas em relação aos bons costumes. Ou seja, elas são vistas *grosso modo*, no senso comum e dentro das referidas instituições e meios comunicação, contrárias à conservadora ordem patriarcal e, por conseguinte, se tornam rapidamente culpadas pela violência que sofrem, sendo julgadas e colocadas no lugar de responsáveis pelo crime, não aquele ou aqueles que o perpetra, o qual na grande maioria das vezes é um homem ou um grupo de homens.

Os/as agentes dessas instituições emitem opiniões misóginas, estabelecem protocolos arbitrários sem serem necessários para os procedimentos que lhes dizem respeito, arbitram a respeito dos comportamentos das mulheres, abusando da autoridade que lhes outorga seus cargos e investigam as condutas femininas, tendo-as permanentemente sob o crivo negativo. As mulheres, ao buscarem direitos básicos e fundamentais à garantia de suas vidas enquanto indivíduos, acabam, enfim, se tornando reféns de uma complexa engrenagem da moral patriarcal concentrada nas mãos do Estado, representado por suas instituições e seus/suas representantes. Afinal, sem a perspectiva de gênero, o Estado acaba por se colocar sempre na posição de grande perito e delegante dessa superioridade de confessor e examinador da verdade patriarcal. Vários/as destes/as agentes, por sua vez, transformam as mulheres vítimas em réis, inclusive, com o corriqueiro acréscimo de adjetivos pejorativos como pecadoras e diabólicas, sujas e abjetas, mentirosas e sórdidas.

A EXPERIÊNCIA EM DELEGACIAS ESPECIAIS DE ATENDIMENTO À MULHER (DEAMS)

Sem dúvida, o impacto positivo, prático e simbólico, causado pelas DEAMs no país é indiscutível, não apenas pela importância de ter ampliado o acesso das mulheres ao sistema de segurança e, na sequência, a outros sistemas – sendo muitas delas excluídas socioeconomicamente

de várias esferas da sociedade. Esse tipo de delegacia especializada significou um ganho à conscientização das mulheres contra a opressão masculina e pela busca de cidadania. Contudo, embora as DEAMs tenham sido asseguradas pelo Estado por meio de aparato policial específico, o que valida um direito social coletivo ao se reconhecer que grande parte das brasileiras sofre agressões cotidianas, nem sempre a presença de valores diferenciados dos demais atendimentos policiais é nelas observado. Tais delegacias especializadas deveriam possibilitar escuta e olhar distintos em relação ao parâmetro masculino habitual da violência, o qual condena, revitimiza às mulheres e as desestimula a denunciarem.

Ainda persistem problemas de diversas ordens nas DEAMs e nos serviços públicos voltados ao combate e ao atendimento deste tipo de violência, desde as suas criações, que foram majoritárias nos anos 1980 e 1990. Ressalta-se a dificuldade em qualificar adequadamente os/as agentes públicos/as para perceberem os processos de opressão a partir da vivência das mulheres, assim como dos mecanismos concretos que reproduzem as desigualdades de gênero por uma perspectiva crítica (Bandeira e Almeida, 2004a, 2004b e 2006; Almeida; Mesquita e Bandeira, 2004).

Em muitas situações no meio policial, predomina o imaginário patriarcal que se coaduna e se reforça com estereótipos conservadores: as mulheres são as responsáveis por provocar a agressão ou continuam com seus agressores por serem safadas. Algo de errado fizeram para merecer apanhar e os homens devem lhes corrigir, sendo moral e naturalmente os possuidores de autoridade para tal. Com a prerrogativa de que estes casos são assunto da esfera privada e que as mulheres são suas deflagradoras, o sentimento de responsabilidade dos/as policiais e, conseqüentemente, a iniciativa em intervir nos casos ficam reduzidas (Buzawa e Buzawa, 2003). Em paralelo, os ofensores são vistos com problemas de ordem pessoal e esporádicos, os quais os levariam ao comportamento violento (alcooolismo, desemprego, nervosismo etc.) e que os destituem de serem responsabilizados ou punidos, assim como dificulta se perceber a entranhada estrutura de poder entre os gêneros em questão.

Em pleno século XXI, as diversas violências e os assassinatos de mulheres continuam aumentando, embora não sejam mais explicados oficialmente como crimes de honra. Houve um deslocamento das razões que passaram a justificar formalmente a persistência da violência de gênero neste momento, centrando-se principalmente na argumentação de que a mulher não está obedecendo ao homem ou cumprindo bem seus papéis sociais de mãe, dona-de-casa, filha e esposa, exatamente por estar voltada ao trabalho, estudo ou redes sociais.

Pela abundância de atos recorrentes de violência, nota-se que a ordem tradicional se ressignifica permanentemente, remodelando os padrões e os valores sexistas. A “verdadeira vítima” seria idealizada, apenas aquela que cumpre absolutamente com todos os papéis de submissão e desvalorização frente ao homem, sendo dele dependente emocional, social e economicamente (Bastos e Almeida, 2012).

Logo, não há uma ruptura significativa nas estruturas antigas, que ordenam e regem as hierarquias e os papéis femininos e masculinos na esfera familiar. Isto é, as concepções dominantes de feminilidade e masculinidade ainda se organizam a partir de disputas simbólicas e materiais, que operam no interior dos espaços domésticos que, por conseguinte, acabam por se projetar a outras searas, encontrando-se resistentes em espaços laborais, estudantis, públicos e institucionais que deveriam primar pela laicidade, cidadania e por assegurar os direitos individuais a uma vida plena, sem violências e dignidade humana.

NO JUDICIÁRIO

A manutenção dos ordenamentos familiares sob a sacralidade religiosa do lar silencia a mulher agredida desde tempos remotos e do antigo imaginário misógino das sociedades patriarcais (Almeida e Bandeira, 2016). A lógica familista heteronormativa alia-se aos motivos aparentemente desencadeadores da violência e que são sempre frequentes nas conciliações dos conflitos domésticos e interfamiliares realizadas por expressiva parte dos/as representantes do judiciário, cabendo à mulher: reatar a relação afetivo-conjugal, rejeitar o pedido de separação, abdicar-se da independência econômica e da satisfação do trabalho e do estudo fora de casa, aceitar a agressão como expressão de ciúmes, entre outros.

No campo do judiciário, então, percebe-se um reforço na idealização da família (Porto e Costa, 2010), também com visão estereotipada dos papéis de gênero exercidos por homens e mulheres, tanto que a violência nesses contextos acaba sendo considerada elemento costumeiro constitutivo das relações entre gêneros, conjunto de ações que, sob essa ótica, não oferece perigo para elas e que não se enquadra no estatuto jurídico como crime. Há um sério reforço da discriminação sobre a mulher, levando à sua revitimização e ao uso da violência doméstica ou familiar para corrigir, educar e submetê-la, afastando-lhes o acesso à justiça.

A violência de gênero, gerada na intimidade conjugal e de afeto, revela a existência do controle social sobre os corpos, a sexualidade, as atitudes e as mentes femininas, evidenciando, ao mesmo tempo, a inserção diferenciada de homens e mulheres na estrutura familiar

e societal, assim como a manutenção das estruturas de dominação deles sobre elas. Em outras palavras, a violência física, psicológica, patrimonial, moral e sexual está sendo permanentemente reproduzida como uma forma natural de expressão de poder e controle, já que se ancora na violência simbólica disseminada fortemente por linhas religiosas cristãs conservadoras, que ora estão presentes no judiciário de modo explícito ora estão de modo implícito fundamentando decisões de vários/as juízes/as no país.

Um caso emblemático foi o do juiz Edilson R. Rodrigues, afastado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) da comarca de Sete Lagoas, MG, em 2010, depois de expor declarações discriminatórias em sentença judicial, no seu blog e em entrevistas contra a Lei Maria da Penha e as mulheres, por exemplo: “O mundo é masculino e assim deve permanecer”; “essa lei é um conjunto de regras diabólicas”, bem como “a desgraça humana teria começado por causa da mulher”. A Associação de Magistrados de Minas Gerais o defendeu junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) e este o inocentou¹.

Mas outros casos com menor repercussão midiática e das redes sociais encontram-se circulando rotineiramente nos tribunais e em outras esferas de representantes e fiscais da lei. Um exemplo curioso e revelador de que crenças religiosas não apenas embasam entendimentos e posicionamentos de agentes públicos/as de modo direto ou implícito em suas expressões e interações com as mulheres em situação de violência, mas também se encontram presentes na tessitura de práticas violentas diz respeito a um procurador, que era um dos responsáveis pela investigação sobre o ex-presidente Luiz Lula da Silva ter praticado tráfico de influência no Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES): Douglas Kirchner, demitido do Ministério Público Federal (MPF) em 2016 por espancar, torturar e manter sua esposa em cárcere privado dentro de uma igreja evangélica em Rondônia, com o apoio e práticas de violência por parte de uma pastora, uma vez que a jovem esposa era vista como endemoniada por desejar estudar e se recusar a manter relações sexuais com o marido². Sua advogada, Janaina Paschoal, jurista, professora universitária e uma das autoras do

1. Para maiores informações, ver os seguintes sites: <http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2011/02/juiz-que-comparou-lei-maria-da-penha-regras-diabolicas-tenta-voltar.html> e <http://g1.globo.com/politica/noticia/2011/03/agu-pede-ao-stf-afastamento-de-juiz-que-criticou-lei-maria-da-penha.html>. Acesso em: 02/03/2020.

2. Maiores informações ver os sites: <http://www.viomundo.com.br/denuncias/douglas-kirchner-que-se-omitiu-em-sequestro-e-carcere-privado-da-esposa-sera-demitido-o-globo-tenta-vender-a-ideia-da-advogada-janaina-de-que-lula-foi-o-responsavel.html> e http://www.cnmp.mp.br/portal/images/Corregedoria/Portarias_-_2015/portaria_65_2.pdf. Acesso em: 23/03/2020.

processo de *impeachment* contra a presidenta Dilma Rousseff afirmou que Douglas era inocente por se tratar de um “típico caso de liberdade religiosa” (o que não convenceu o Conselho do Ministério Público, declarando Douglas não detentor de idoneidade moral para exercer o cargo).

Essa dinâmica perversa de diluir e fazer desaparecer as evidências dos diversos tipos de violência, bem como de realizar outras ações de caráter violento, sob a naturalidade do arcabouço religioso não só dificulta o acesso aos direitos das mulheres, mas também os destina apenas a algumas delas: aquelas consideradas “verdadeiras vítimas”, rótulos também inspirados por representações patriarcais que elegem como mulheres autênticas aquelas que cumprem com os seus valores e suas concepções sobre o feminino tradicional.

O caso da atriz Luana Piovani que, ao buscar o abrigo da Lei Maria da Penha em situação de violência desferida pelo seu ex-namorado em 2008, o também ator Dado Dolabella, reforçou a ideia de que há uma necessidade de eleição de verdadeiras vítimas por meio de parâmetros morais (DINIZ, 2013), uma vez que a 7ª Câmara Criminal do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro (TJRJ) anulou a sentença, alegando que o Juizado Especializado de Violência Doméstica e Familiar não teria competência para julgar, declarando que a atriz não era hipossuficiente nem encontrava-se em situação de vulnerabilidade³. O desembargador do caso negou-lhe a proteção da lei por considerá-la uma mulher poderosa frente aos homens, não submissa à casa e nem deles depender economicamente.

OS SERVIÇOS DE SAÚDE: ACOLHIMENTO ÀS MULHERES AGREDIDAS

Com o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher-PAISM em 1984, do Ministério da Saúde (MS), foi a primeira vez que se consolidou uma ação para as mulheres no âmbito da saúde pública – apesar de seus campos equivalerem à especificidade da saúde reprodutiva. O conservadorismo com que a saúde da mulher vem sendo abordada está em consonância com as representações sociais patriarcais, já que novas práticas e desdobramentos políticos, desvinculados dos determinismos biológicos, aí pouco avançam (Bandeira e Almeida, 2008). A implantação de programas referentes a mulheres em situação de violência só se efetivou por volta de 1996, com a participação dos movimentos feministas e de especialistas na definição de diretrizes para orientar as ações correspondentes.

3. Em abril de 2014, os ministros do Supremo Tribunal de Justiça (STJ) decidiram, por unanimidade, pela aplicação da Lei Maria da Penha na referida denúncia de agressão feita pela atriz.

Nesse processo, foram estabelecidas as medidas de prevenção e tratamento dos agravos decorrentes da violência doméstica e sexual como prioritárias, a partir da indução de políticas locais, por meio de assessoria técnica e financiamento de projetos. A partir de 1998, documentos normativos para orientação da prática em serviços de saúde também foram elaborados. Para Silveira (2006), a principal barreira no campo da saúde é o despreparo das/os profissionais para lidar com as usuárias, mas também o impacto subjetivo nelas provocado pelo trabalho com o cotidiano da violência.

Isso leva a pensar sobre a importância do Estado em oferecer serviço constante de sensibilização, capacitação, apoio terapêutico, grupos reflexivos, dentre outras iniciativas para que os/as profissionais não se vejam sozinhos/as tendo que lidar com suas próprias histórias familiares e domésticas de violência, transferidas nos casos que atendem, com as angústias, os desafios e as complexidades que o fenômeno da violência em si apresenta e em uma sociedade em que está bastante disseminado.

Afinal, se não há espaços do Estado em que os/as agentes públicos/as possam se colocar sob autorreflexão e perspectiva crítica de gênero sobre sua atuação e os impactos que sofrem no dia a dia do atendimento a situações de violência, mais facilmente as ideias e crenças patriarcais arraigadas emergem nessas lacunas para auxiliar lhes na elaboração de sentido a essas experiências e para enfrentá-las como um modo de manutenção de certa estabilidade emocional. Por isso, não é difícil encontrar falas de resignação à violência entre profissionais de saúde: “A mulher tem que buscar muito a religião para ver se melhora, se aprende. A mulher sábia edifica o lar, a tola o destrói. A violência no lar é coisa do inimigo e ele tem que ser vencido pela sabedoria da mulher” (Dados de pesquisa de Penso *et al.*, 2010).

No que diz respeito aos serviços de abortamento legal, em decorrência de estupro, essas questões tensas emergem com grande força. Afinal, os/as profissionais de saúde nessas situações têm mobilizadas suas crenças morais, sejam elas religiosas ou não. Trata-se exatamente de um terreno muito movediço na nossa sociedade entre a mulher vítima da violência sexual e a mulher criminosa, se fraudadora da gravidez declarada como resultado de uma violação sexual. Soma-se a isso o fato do aborto colocar em cheque um pilar da representação patriarcal e religiosa conservadora sobre a “verdadeira mulher”: a mulher-mãe e a sacralização da maternidade.

O Código Penal e a Norma Técnica do Ministério da Saúde de 2005/2012 apresentam aos/as profissionais de saúde as bases da política de atendimento às mulheres e adolescentes vítimas de violência sexual – uma vez grávidas de estupro, podem optar por levar a gravidez

adiante ou interrompê-la, devendo, em ambas as situações, receber apoio necessário à sua decisão enquanto direito garantido. Quando optam pelo aborto, não precisam apresentar boletim de ocorrência ou laudo do Instituto Médico Legal no serviço público de abortamento: sua palavra deve ter credibilidade ética e legal, pois os procedimentos médicos não podem ser confundidos com procedimentos reservados à polícia ou à justiça (Brasil, 2012).

Entretanto, a realidade não acontece desse modo no cotidiano das mulheres: negativas sobre a realização do aborto advêm mesmo frente à evidência de violência sexual e sua vontade expressa e/ou de seu/sua responsável legal no caso de crianças e adolescentes; impedimentos emergem por parte de documentação arbitrária e regras informais estabelecidas por cada serviço; interpelações e inquisições duvidosas e exaustivas lhe são destinadas, escassez de serviços existentes no país; ausência de médico/a que se disponha a efetivar o procedimento; dentre outros motivos impeditivos de se usufruir esse direito.

As práticas desses/as profissionais fazem parte de um forte dispositivo de governabilidade e o domínio que exercem sobre os corpos das mulheres acaba por constituir-se em um poder soberano. Como mostra detalhadamente Dios (2016), a autoridade das equipes de saúde em avaliar se a mulher sofreu ou não um estupro, torna-se uma autoridade inquestionável e se associa ao poder administrativo extrajurídico. A tomada de decisão não está atrelada apenas às equipes, mas a uma perversa engrenagem administrativa que leva o serviço a funcionar de uma maneira em que a mulher passa por várias revitimizações.

Haja vista que o acesso ao serviço exige provas de verdade objetiva e subjetiva. Tais provas estão na fala e na confissão da mulher, no testemunho entendido como aquilo que vai além da palavra, que pode ser acessado pelos/as profissionais de saúde via corpo, imagens, escrita, murmúrios, silêncio e inserção da mulher em um universo simbólico próprio da instituição de saúde, no qual ela precisa saber como se comportar e conseguir se comportar exatamente dentro de um protocolo arbitrário e estabelecido pela aferição rigorosa por parâmetros patriarcais e condenatórios. Dios (*idem*) mostra ainda que as provas estão na participação de um terceiro, o testemunho legitimado, que terá a voz e o discurso de verdade. Essas provas fazem parte de uma economia moral da saúde – uma engrenagem biológica, mas também política, cultural e social – à qual resta a mulher se submeter para tentar ter acesso a um direito.

Em particular, a verdade que se busca nos casos de violência sexual, de modo coerente com a moral patriarcal, é o trauma. A verdadeira vítima não é apenas aquela que sofreu o estupro, mas aquela que ficou traumatizada por ter sido estuprada e que também ficará

traumatizada pelo drama de consciência em optar por fazer o aborto, negando a dita natureza maternal da mulher e correndo o risco de ser punida religiosamente e se auto punir pelo resto dos seus dias. Por isso, Dios (2016) diz que profissionais desconfiam do relato de uma mulher não chorosa ou que, ao terminar o procedimento do aborto, se diz aliviada. Essa é a linguagem do trauma, a partir da qual se busca sinais que atestem se a mulher viveu ou não um estupro, e está em conflito sobre levar adiante ou não a gravidez. Mas a autora chama a atenção para o fato de que a busca por uma subjetividade específica da mulher por meio da linguagem do trauma revela mais aquele/a que interpela, do que aquela que viveu a experiência; enfim, diz mais de quem sustenta o discurso autorizado, crível e legítimo.

Enquanto a condenação do aborto por igrejas cristãs é um campo de culpabilização moral das mulheres sobre suas decisões individuais, profissionais de saúde têm receio de serem vistos/as como imorais, aborteiros/as, criminosos/as, coniventes com a violação da ordem moral e religiosa hegemônica, bem como de acharem que estão sendo enganados/as. Esse receio reforça a necessidade de exames e testes para provar a verdade do estupro, colocando o sistema de saúde e seus/suas agentes como mais uma interlocução opressiva e violenta às mulheres à procura das “verdadeiras vítimas”, as “verdadeiras mulheres” que podem gozar muito precariamente de algum direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem dúvida, foram os movimentos feministas que tiveram uma atuação múltipla e fundamental em relação ao combate e ao enfrentamento à violência de gênero: por um lado, visibilizaram a violência da qual as mulheres eram e continuam sendo as vítimas preferenciais. Retirou o fenômeno da esfera privada, legitimando-o como um problema político, legal e de saúde pública, envolvendo os direitos humanos das mulheres e dessencializando-o da biologia pela perspectiva de gênero. Por outro lado, os movimentos feministas sempre questionaram o ordenamento patriarcal estruturador da ordem familiar e normatizador da sexualidade e dos corpos, voltando-se contra o controle patriarcal e religioso sobre as relações íntimas, evidenciando aí não apenas as desigualdades de poder, mas a ameaça que significavam à integridade física, moral e psicológica das mulheres (Bandeira, 2014b).

Portanto, os atos e as reflexões da militância feminista, associados à comunidade acadêmica e grupos de mulheres organizadas, possibilitaram, ainda, apontar as dificuldades de seu enfrentamento dentro das instituições públicas. Afinal, esta violência que se origina no modo como se estruturam as relações entre homens e mulheres no âmbito doméstico e familiar segue nas relações dos/as agentes públicos/as

com as mulheres, contribuindo para a reprodução, sob novas formas, da *violência de gênero*.

Contudo, o próprio Estado moderno, que foi concebido como o palco para se pautar e garantir os direitos individuais das mulheres, se mostra perverso ao ocupar a posição de perito soberano e agente moralizador da ordem patriarcal, daquele que exige provas, exames e testemunhos, os quais impedem a subjetivação plena das mulheres, recriando a opressão sobre elas e resubmetendo-as à eterna condição de “verdadeiras vítimas” para tentarem obter seus benefícios legais conquistados a duras penas.

Michel Foucault (1997) discorreu sobre a confissão como um dos rituais mais importantes para a produção de verdades no Ocidente. Desde a Idade Média, a confissão tem sido amplamente difundida, seja na justiça, pedagogia, medicina, religião e relações cotidianas, e vem sendo considerada quase como algo natural. Apesar de ser vista como possibilidade de libertação e meio para acesso a direitos, na realidade a confissão é um exercício de poder. Desenrola-se numa relação de poder porque não se confessa sem a presença, mesmo que virtual, de um outro. Mas não é um outro qualquer, é alguém e/ou uma instituição legitimado para tal, que impõe a confissão e a avalia; alguém que intervém para julgar, punir, inocentar, perdoar, resgatar, purificar e curar – no caso, os/as agentes públicos/as da segurança, do judiciário e da saúde, o que pode se estender a outros representantes institucionais como os/as educadores/as.

Segundo Foucault (*idem*), nesse jogo de poder, o lado dominante não é o daquele que fala, que viveu a experiência, mas o daquele que interroga e ouve. É a partir da escuta de quem detém o poder que o discurso poderá ser considerado verdade e uma verdade de interesse à ordem pública. Assim, como Dios (2016) bem argumenta, a confissão só se dará a partir do momento em que houver uma escuta, ou seja, quando houver alguém do outro lado, detentor de um suposto saber que legitime e transforme a fala do sofrimento vivido pela violência nas categorias aceitáveis.

Nessa relação de poder, a pessoa que escuta, mais do que traduzir o discurso do outro, criará verdades. Tal poder se evidencia nas relações entre os/as agentes públicos/as e as mulheres, dessubjetivando-as, tornando-as incapazes de se representarem fora dos seus parâmetros, os quais muitas vezes são patriarcais e se coadunam facilmente com tradições cristãs conservadoras, que alimentam a superioridade moral sobre outras formas de pensamentos, sentimentos e práticas humanas. Haja vista que, segundo Segato (2003), a violência moral é a argamassa para todos os outros tipos de violência de gênero, para o sistema hierárquico e de poder, podendo ocorrer sem ofensa verbal

explícita, por meio de gestos, atitude ou olhares, uma vez que se inscreve no ambiente costumeiro e, também, em algumas paisagens religiosas.

A violência moral onipresente se coloca como a base legitimadora para as relações de força, potencializadora da dimensão simbólica conservadora e possuidora de um peso emocional maior que o cognitivo e o legal. Nesse sentido, o Estado moderno, que parecia ser o guardião dos direitos humanos, se mostra aqui identificado com o julgador moral transcendente e soberano do mundo patriarcal. Além disso, esse Estado se mostra não só incapaz de garantir uma vida sem violência às mulheres, porém como mais um perpetrador de violências de gênero, nutridor de dinâmicas de superioridade moral e patriarcal, ou seja, violadoras da cidadania plena das mulheres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, T. M. C. e Bandeira, L. M. (2005). Das redescrições agressivas às redescrições sagradas: religião e gênero em dois casos de violência sexual. In: Almeida, T. M. C. de e Costa, L. F. (Orgs.), *Violência no cotidiano: do risco à proteção*. Brasília, DF: Universa e Liber Livros.
- Almeida, T. M. C. e Bandeira, L. M. (2016). Misoginia, violência contra as mulheres e direitos. In: Barbosa, T. K. de F. G. (Org.), *A Mulher e a Justiça*. Brasília: AMAGIS/DF.
- Almeida, T. M. C. e Bandeira, L. M. (2004a). A violência contra as mulheres: do acolhimento à in(tolerância). In Almeida, T. M. C.; Bandeira, L. e Mesquita, A. (Orgs.), *Violência contra as mulheres; a experiência de capacitação das DEAMs da região Centro-Oeste*. Brasília: AGENDE.
- Almeida, T. M. C. e Bandeira, L. M. (2004b). Políticas públicas destinadas ao combate da violência contra as mulheres – por uma perspectiva feminista, de gênero e de direitos humanos. In: Almeida, T. M. C.; Bandeira, L. e Mesquita, A. (Orgs.), *Violência contra as mulheres: a experiência de capacitação das DEAMs da região Centro-Oeste*. Brasília, DF: AGENDE.
- Almeida, T. M. C. e Bandeira, L. M. (2004c). Políticas públicas e violência de gênero: uma discussão com base na rotina das DEAMs da região Centro-Oeste. In Almeida, T. M. C.; Bandeira, L. e Mesquita, A. (Orgs.), *Violência contra as mulheres; a experiência de capacitação das DEAMs da região Centro-Oeste*. Brasília: AGENDE.

- Almeida, T. M. C.; Mesquita, A. e Bandeira, L. (2004). A inscrição policial nas teorias sobre violência de gênero e a escrita desse processo. In Almeida, T. M. C.; Bandeira, L. e Mesquita, A. (Orgs.), *Violência contra as mulheres; a experiência de capacitação das DEAMs da região Centro-Oeste*. Brasília: AGENDE.
- Almeida, S. de S. (2007). Essa Violência mal-dita. In Almeida, S. de S. (Org.). *Violência de gênero e políticas públicas*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Bandeira, L. e Almeida, T. M. C. (2006). Análise dos questionários avaliativos das capacitações em violência de gênero nas delegacias especializadas de atendimento à mulher. In Almeida, T. M. C.; Bandeira, L. e Mesquita, A. (Orgs.), *Violência contra as mulheres; a experiência de capacitação das DEAMs da região Centro-Oeste*. Brasília: AGENDE.
- Bandeira, L. e Almeida, T. M. C. (2008). Desafios das políticas e ações em saúde diante da violência contra as mulheres. *Ser Social (UnB)*, 10, 183-212.
- Bandeira, L. M. (2014a). Femicídio: a última etapa do ciclo de violência contra a mulher. *Revista do Observatório Brasil da Igualdade de Gênero*, abril, 9.
- Bandeira, L. M. (2014b) Violência de gênero: a construção de um campo teórico de investigação. *Sociedade e Estado (UnB. Impresso)*, 29, 325-689.
- Bandeira, L. M. e Almeida, T. M. C. (2015a). Vinte anos da Convenção de Belém do Pará e a Lei Maria da Penha. *Revista Estudos Feministas*, 23, 501-517.
- Bandeira, L. M. e Almeida, T. M. C. (2015b). Políticas públicas de enfrentamento à violência contra as mulheres e o sistema de justiça. In Machado, B. A. (Org.), *Justiça criminal e democracia II*, V. 2. São Paulo / Brasília: Marcial Pons / Escola Superior do MPDFT.
- Bandeira, L. M. e Almeida, T. M. C. (2016). Relações de gênero, violência doméstica e familiar contra a mulher – A Lei Maria da Penha no Governo Federal. In: Nanes, G. (Org.), *Mulheres, agenda política e desenvolvimento: pesquisas contemporâneas no Brasil e países andinos*. Recife: UFPE.
- Bastos, L. F. e Almeida, T. M. C. (2012). A função parental e os papéis sociais de pai e mãe na contemporaneidade. In: Penso, M. A. e Almeida, T. M. C. de (Orgs.). *Direitos e conflitos psicossociais: ações e interfaces disciplinares*. São Paulo: Roca.

- Brasil (2012). *Norma Técnica sobre Prevenção e Tratamento dos Agravos Resultantes da Violência Sexual Contra Mulheres e Adolescentes*. Secretaria de Atenção à Saúde Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Ministério da Saúde/Governo Federal.
- Buzawa, E. S. e Buzawa, C. G. (2003). *Domestic violence: The criminal justice response*. 3ª ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Diniz, D. (2008). *Poderosa demais*. Artigo publicado no “Estadão” em 6 jul. 2008. Disponível em: <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,poderosa-demais,1050876>. Acesso em: 23/05/2017.
- Dios, V. C. (2016). *A palavra da mulher: práticas de produção de verdade nos serviços de aborto legal no Brasil*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde/UnB.
- Foucault, M. (1997). Subjetividade e verdade. In *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Kucheman, B. A.; Bandeira, L. M. e Almeida, T. M. C. (2015). A categoria gênero nas ciências sociais e sua interdisciplinaridade. *Revista do CEAM (UnB)*, 3, 63-81.
- Penso, M. A. *et al.* (2010). O atendimento a vítimas de violência e seus impactos na vida de profissionais de saúde. *Temas em Psicologia*, 18, 124-139. Ribeirão Preto.
- Porto, M. e Costa, F. P. (2010). Lei Maria da Penha: as representações do judiciário sobre a violência contra as mulheres. *Estudos de Psicologia*, 27(4), out./dez. Campinas.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad de Quilmes.
- Silveira, L. P. (2006). Serviços de Atendimento a mulheres vítimas de violência. In: Diniz, S.; Silveira, L. e Mirim, L. (Org.), *Vinte e cinco anos de respostas brasileiras em violência contra a mulher (1980-2005) – alcances e limites*. São Paulo: Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde.

VII. *PERFORMANCES Y RITUALES*

“Lo nuevo, siempre viene”.

Marielle Franco

(socióloga y activista lesbianofeminista afrodescendiente)

Capítulo 23

CARTAS A ANA MENDIETA

Karina Bidaseca, Kekená Corvalán,
María Laura Vázquez y Lucía Nuñez Lodwick

Al enfatizar el trasfondo poético de la exposición, y la relevancia de grandes pensadoras feministas, la exposición presenta trabajos de artistas contemporáneas que abordan cuerpos y territorios, exilios y fugas, sanación. Las historias que narran se relacionan con un marco de tiempo de violencias que continúa hasta hoy. Si la exposición pudiera ser una cartografía, las obras podrían entenderse en relación con las energías de un magma, volcanes entre archipiélagos donde brota la fuerza de la hermandad.

La convocatoria que abrimos desde este nuevo espacio MAGMA en confluencia con ParaTodesTode recibió más de 80 obras de artistas y artistas de América Latina y Caribe.

Cartas a Ana Mendieta fue una idea compartida que se gestó para recibir obras de artistas contemporáneas, que fueron mostradas en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial* del 1 al 4 de diciembre de 2020 (modalidad virtual). El equipo curatorial fue integrado por Kekená Corvalán y Para Todes Tode, Karina Bidaseca y María Laura Vázquez con la colaboración de Lucía Nuñez Lodwick.

Las historias superponen figuraciones en tiempos efímeros, propios del arte de la artista cubana.

Con la recepción de más de 80 obras, acontecieron tres exposiciones en 4 sedes virtuales, acompañándonos el Museo de Bellas Artes

René Brusau (Resistencia, Chaco), el Complejo Cultural Néstor Kirchner¹ (Río Gallegos, Santa Cruz), el Museo Municipal Carmen Funes (Plaza Huíncul, Neuquén) y el Museo Casa Municipal López Claro² (Azul, Provincia de Buenos Aires), homenajeando a las compañeras que viven en nosotras.

Artistas y artistas de todo el mundo, se reunieron para seguir territorializando y corporalizando nuestros deseos, despertarlos, compartirlos, sostenerlos, hacerlos crecer, sabiendo que en la profundidad de la noche, son nuestras prácticas estéticas y sociales, lo que hagamos colectivamente, lo que nos cobija.

Descentradas, federales, feministas, transfeministas, poscoloniales, negras, indígenas, migrantes, diversas, de y para todos los sures, para todes, fueron nuestras jornadas que vuelan como pájaros libres hacia todos los puntos cardinales, celebrando nuestra memoria y afirmando nuestros futuros.

Karina Bidaseca junto a Kekená Corvalán
y María Laura Vázquez.

Equipo curatorial

ARTISTAS PARTICIPANTES

Adriana Albi, Adriana Martínez, Alejandra Nores Monzon, Amalia Boselli, América López, Ana Britos, Ana Fiol, Ana Pobo Castañer, Anabel Perego, Analau Blejer, Analía Godoy, Andrea Brunotti, Bettina Muruzábal, Caña con Ruda, Caro Guiña, Carolina Mantiñan, Carolina Moncada, Catherine Cerf Hill, Ceci García, Celeste Mandrut, Celina Yohai, Christian Luza, Claudio Paolasso, Colectivo Kukily, Daniel Mora, Daniela Catena, Daniela Fernández Mosquera, Daniela Mion, Diana Dowek, Diiána Guzmán, Doris Difarnecio, Dulce López, Elena García, Estefanía Quijada, Esther Julia Castiglione, Fabiana de Pinho, Fava da Silva, Felisa Sánchez, Gabriela Juárez, Gabriela Manfredi, Gloria Polo, Graciela Rodríguez, Guadalupe Carrizo, Guillermina Grinbaum, Ianina Lois, Ileana Diéguez, Juliana Giraldo Calderón, Karina Schenzle, Karla Córdoba Acosta, Kris Fuentes, La LolaMora, Las Mingas, Laura Camila Montenegro, Laura Forchetti, Laura Julieta, Laura Ponce, Lorena Coka, Lorena Rodríguez, Lucía Alvarez, Lucía Bianchi, Lucrecia Esteban, Luisa Lerman, Lupetrinia, Luz Darriba,

1. Ver <https://m.facebook.com/watch/1706758922698351/1276743676032303/> y <https://www.facebook.com/artesvisualessantacruz/photos/pcb.5039566589417551/5038574242850119/>

2. Ver <https://www.facebook.com/museolopezclaroazul-102315727902764/> y <https://azulescultura.com.ar/cartas-a-ana-mendieta-en-el-museo-lopez-claro/>

Magdalena Beccarini, Mara, Marcela Cortez, María Laura Vázquez, María Lorena Ledesma, Mariana Bellone, Mariana Garfinkel, Mariana Taberniso, Mariela Beker, Marina Abregu, Marisa Núñez Caminos, Matheus Tanajura, Mailys Girodon, Mel Zurita, Melina Ojagman, Miriam Peralta, Mirta Gendin, Mirtha Ferreyra, Nilda Rosemberg, Noe Dominguez, Pamela Fogaza, Pamela Iglesias Carranza, Paola Ferraris, Paola Roman, Patricia García, Paul Sebastián Mesa, Paula Fredjkes, Regina Victoria Cupo, Renata Malachias, Rosana Linari, Rocío Corbera, Roma Vaquero, Rosendo Díaz, Roxana Toledo, Savia Flor, Silvana Solari, Silvia Alejandra García, Silvia del Gesso, Silvia García, Sofía Falini, Sofía Vieyra, Susana Zapata, T.E.T.A., Tamara Goñi, Teresa de la Fuente, Valeria Abinet, Verónica Bonta, Verónica Cohen, Verónica Valeria Ledesma, Victoria López.

MAGMA. ANA MENDIETA. POR UNA POÉTICA ERÓTICA DE LA RELACIÓN /

TEXTO CURATORIAL PARA EL MUSEO LÓPEZ CLARO, AZUL

Karina Bidaseca

La artista cubana Ana Mendieta, exiliada en los Estados Unidos y víctima de feminicidio, grabó en Oaxaca varios *films* antes de regresar a la isla. Su cuerpo-archipiélago, sus escrituras performáticas en el mar, sus “Siluetas”, vaginas que resignifican el arte rupestre son talladas en piedras caliza en las cuevas de las Escaleras de Jaruco, en La Habana en los años 80. Conforman un archivo vivo que despliega nuevas “poéticas eróticas de la Relación”.

En 2018 en Buenos Aires, en el MAMBA, ocho registros performáticos fueron proyectados en una sala donde las pantallas exhibían sus obras realizadas en las décadas de los 70 y 80. “*Ocean Bird*”; “*Paracaídas*”; “*Perro*”; “*Respiración del pasto*”; “*Moffit Building Piece*”; “*Huellas del cuerpo*”; “*Esculturas rupestres*”; “*Sin Título*” de la serie “*Siluetas*”, la más conocida de la artista.

La convocatoria que abrimos desde este nuevo espacio NuSur en confluencia con ParaTodesTode recibió más de 80 obras de artistas y artistas de América Latina y Caribe. A vuelo rasante, podemos observar obras en que la fusión orgásmica entre el cuerpo y paisaje es estimulada por un latido de la tierra, tal como se muestra en la obra de Ana, “*Respiración del pasto*”.

En esas fusiones es posible percibir un movimiento sísmico subterráneo que nos sacude e invade; un latido jadeante que se exagera cortando nuestra respiración.

Muestras del poder erótico que la afrofeminista Audre Lorde en “Los usos eróticos del poder”, definiese como el que puede expandir esos límites impuestos por el orden de dominación, al decir: “[...] el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo”.

Propuse así, hablar de una “poética (erótica) de la Relación” (Bidaseca, 2020) uniendo esta obra con el pensamiento del poeta Édouard Glissant. Un erotismo que busca constituirse en “el espacio entre la incipiente conciencia del propio ser y el caos de los sentimientos más fuertes”. Es, escribe Lorde, una sensación de satisfacción interior que siempre aspiramos a recuperar una vez que la hayamos experimentado”.

Sus poemas publicados en su libro *Chosen poems – Old and New, en Between Ourselves* son las llamas titilantes de las Siluetas de Fuego de Ana Mendieta que se observa en algunos de los trazos.

Un acto ritual profundamente erótico nos arroja a una temporalidad. En esta, “No existe ningún pasado original que redimir: existe el vacío, la orfandad, la Tierra sin bautizar del principio y el tiempo que nos mira desde el interior de la Tierra” (Mendieta, 1988).

Al enfatizar el trasfondo poético de la exposición, y la relevancia de grandes pensadoras feministas, la exposición presenta trabajos de artistas contemporáneas que abordan cuerpos y territorios, exilios y fugas, sanación.

Las historias que narran se relacionan con un marco de tiempo de violencias que continúa hasta hoy. Si la exposición pudiera ser una cartografía, las obras podrían entenderse en relación con las energías de un magma, volcanes entre archipiélagos donde brota la fuerza de la hermandad.

Las historias superponen figuraciones en tiempos efímeros, propios del arte de la artista cubana.

¿Dónde está Ana Mendieta? Sigue siendo el grito colectivo que se hace escuchar ante la justicia patriarcal que permanece, aunque amenazada. Buscada en los museos y en su trayecto dramático entre el exilio y su muerte en 1985. Siendo arrojada del piso número 34 de un edificio en Manhattan que compartía con el pintor Carl André, la pregunta retórica ¿Dónde está Ana Mendieta? marcó un parteaguas en la historia de la desigualdad de género en el campo del arte. Las organizaciones feministas como Women’s Action Coalition (WAC), llevaron

sus pancartas hasta las puertas del Museo Guggenheim, que exponía la obra de André, principal sospechoso de su muerte repentina. La interpelación ponía en el lugar la ausencia de un cuerpo, cuya espiritualidad se elevaba cuan la velocidad estrepitosa de su materialidad pulverizada en fragmentos, órganos estrellados contra el piso. Él fue absuelto, conserva su libertad y celebridad. Ella asesinada, excluida y ausente, busca justicia. La piel se eriza.

Esta pregunta interpuesta por el movimiento feminista puede ser pensada al interior mismo de su obra, como una propuesta de desmaterialización que trasciende, a través de la configuración de siluetas y huellas.

Los lazos entre las movilizaciones feministas de los setenta en las calles, de las que Ana Mendieta participó activamente desde una posición interseccional de género y racial y el desarrollo de las teorías feministas críticas, afrofeministas, anticoloniales, descoloniales, y queer, se imbrican mutuamente entre complicidades sororas para exigir cambios políticos radicales, como la autonomía corporal, los derechos reproductivos.

En un momento en que las violencias contra los cuerpos de las mujeres están afectando la vida en todo el mundo, la pregunta es: ¿Cómo es posible pensar en el entremedio de las categorías de “lo bello” y “lo efímero” el agenciamiento de las mujeres que son testigos de la experiencia traumática? ¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de justicia simbólica?

Las artistas presentadas en *Cartas a Ana Mendieta* logran transmitir una imagen de un puzzle compleja, aunque esperanzadora.

Los poemas y cartas, las potentes contribuciones de Diana Dowek, Ileana Diéguez, a la teoría cultural brindan información valiosa sobre las obras presentadas en la exposición y los temas abordados por lo que desencadena este hito en la historia del movimiento feminista que abrazamos en las *VII Jornadas de Feminismo Poscolonial*.

Buenos Aires, 1 de diciembre de 2020.

Capítulo 24

ARTE ACCIÓN “ÁGUILAS A GALLINAZO”

Doris Difarnecio (CO/MX) y Catherine Hill

El ritual / performance es un proceso dialógico, horizontal, colectivo, en otras palabras, una manera creativa para buscar transferir conocimiento y afecto.¹

Imagen 1



Fotografía: Catherine Hill.

Karina Bidaseca (KB): Buenas tardes, es un placer recibirlas: a Doris Difarnecio y a Catherine Hill y Aniara Rodado en este panel, en el cual estamos muy orgullosas porque Doris además ya ha estado

1. Esta conversación guiada por Karina Bidaseca en el espacio del V Congreso de Estudios Poscoloniales y VII Jornadas de Feminismo Poscolonial se desarrolló el 2 de diciembre de 2020 con las artistas Doris Difarnecio, Catherine Hill y Aniara Rodado, online. Agradecemos su valiosa contribución artística a las jornadas. La desgrabación contó con la colaboración sorora de la Lic. Lucía Wappner.

en nuestras Jornadas Feministas y celebrando los diez años nos pone muy felices tenerte nuevamente a pesar de la virtualidad. El panel de hoy va a estar siendo un panel relacionado con lo que nosotrxs deseamos construir como lenguajes artísticos dentro del Congreso. Este siempre ha sido atravesado por prácticas artísticas y activistas. Doris nos va a compartir una *performance* que es realmente hermosa, que se llama “Video: Águilas a Gallinazo”, que es un ritual-*performance*, como un proceso, dialógico y colectivo. En otras palabras, una manera creativa para buscar transferir conocimiento y afecto. Estamos aquí listas para ver el video y que Doris y Catherine nos cuenten acerca de él.

Doris Difarnecio (DDF): ¡Muchas gracias!
[Proyección de video].

KB: Impresionante, Doris, realmente muy potente la experiencia. Quiero que nos cuentes un poco el contexto, el por qué...

DDF: ¡Absolutamente, con muchísimo gusto! La traducción de la narración hecha por Chill, artista visual, activista y educadora: “Las águilas son el símbolo del patriotismo tanto para Estados Unidos como para Rusia. Las águilas son símbolos del patriotismo de dos cabezas tanto en Rusia como EE. UU. Se convirtieron en el buitre de tres cabezas en la pintura, “Águilas a Gallinazo” donde necesitaba expresar mi ira y repulsión por los acontecimientos que tomaban lugar en ese tiempo. La victoria en las elecciones de Donald Trump por ejemplo. Quería que esta pintura fuera mi Guernica, Pero tanto la imagen como la realidad política que la rodea crearon una estética demasiado repugnante para contemplar. Doris Difarnecio y yo decidimos en esta acción, ritualizar su destierro”.

Arte Acción es una plataforma interdisciplinaria de *performance* y política, nacida en 2008, con presencia digital, integrada por activistas, académicos y organizaciones de derechos humanos y es dedicada al fomento cultural, la investigación académica y el *performance* entendido como forma de lucha y resistencia. En ese sentido, la apuesta de la plataforma, como su nombre lo indica, es por un lado articular la creatividad, el arte y el *performance* como intervención social/política y por otro lado se enfoca articular lo erótico, lo decolonial y lo pedagógico, en la búsqueda de iniciativas –que incluyen proyectos de creación individual o colectiva.

Como activista-artista-académica, mi trabajo explora temas de violencia, memoria y práctica en el *performance* como acto de resistencia. De 2007 a 2014 dirigí el Centro Hemisférico de Performance y Política

en Chiapas, México, un centro satélite del Instituto Hemisférico de Performance y Política de la Universidad de Nueva York. Recibí una beca Fullbright en 2019 para implementar tales técnicas en Colombia con las comunidades indígenas Embera, negras y LGTBQI+. Catherine Hill es artista visual, feminista, educadora y activista.

Nuestro objetivo en la pieza es desarrollar una comprensión multifacética de los efectos sociales y estéticos de las prácticas artísticas. “Águilas a Gallinazo” fue un proceso dialógico y horizontal. Repasar las diferentes formas de relacionarnos Chill y yo como pareja lésbica en el transcurso de nuestro proceso creativo nos conllevó a entender y recalcar que, desde el inicio de nuestra colaboración, el proceso siempre implicaría el aporte de cada una de nosotras, actuando de acuerdo a nuestras ideas, a nuestras formaciones culturales, a nuestras formas de pensar. En mi caso, soy una mujer birracial negro colombiana hija de padres inmigrantes en Estados Unidos la cual ha sido determinante en mi vida.

El *performance*, para nosotras, es un recurso ontológico, creativo y político para ser y estar en contra de los fundamentos de ciencias o campos de producción de conocimiento que siguen uniendo la categoría de la mujer a una lógica biologicista, donde al final el cuerpo es destino. Somos sujetas de nuestra propia historia y reconocemos que el tiempo es como un constante devenir. La acción, “Águilas a Gallinazo,” busca atravesar a su audiencia desde el poder del rito como arte milenario que puede ser traducido en un poder esclarecedor que enseña y transforma. De esta misma manera, el ritual, la danza, el destierro de la pintura creada por Chill cuestiona los códigos de género y sexualidad que se construyen siempre con relación a otras formas de identificación. Nos interesa traer al debate crítica sobre cómo los códigos de género requieren continuidad y repetición para mantenerse en el poder.

“Águilas a Gallinazo” creada en colaboración con mi pareja, Catherine Hill, se enfoca en cómo desarticular y deconstruir el discurso dominante que oprime, domina y violenta el cuerpo de la mujer. El imaginario que creamos es solo un punto de referencia para comprender otras formas contemporáneas y actuales de participación política. Entendemos y creemos que la transformación social se hace intercambiando de qué manera se vive, piensa y se lucha. Crear la pieza implica y busca un compromiso y acto pedagógico feminista decolonial. La pieza busca abrir posibilidades, impulsar preguntas como: ¿Cómo se resuelven los asuntos de traducción y diversidad cultural para crear e imaginar fuertes alianzas artísticas, sociales y humanas? ¿Por qué bailo la cumbia, encima de una pintura, en el desierto del suroeste de Nuevo México? ¿Puede existir aquí un diálogo de saberes que sea

honesto y verdadero, que podamos transferir hacia quien observa la pieza para en efecto, reaprender a conocer nuestra historia-nuestro ritual?

Esta acción performativa, *Eagles to Vultures*, se encarna en el cuerpo y ritual dando paso a pensar con algún tipo de inteligibilidad la experiencia de vida no como “algo” que se posee y que es el origen de nuestra explicación, sino justamente como aquello que debe ser explicado, el objeto mismo del conocimiento (Scott, 1992). Este intercambio artístico y transformador nos permite entender la teoría de Augusto Boal que propone romper con la pasividad del espectáculo entre actor y audiencia. Esta práctica liberadora, busca superar la distancia entre actor y espectador que reproduce la misma dinámica entre opresores y oprimidos. De acuerdo a Boal: “Una vez que el ser humano conozca y torne expresivo su cuerpo, estará pues habilitado para practicar formas teatrales que lo liberen de su condición pasiva, y lo transformen en sujeto de la acción: actor y protagonista” (1978). De igual manera, el proceso creativo nuestro busca resaltar el trabajo expresivo con el cuerpo para apuntar hacia *su problemática*. La pieza es punto de referencia que contradice y cuestiona la dominación y opresión del cuerpo de la mujer. En otras palabras, al pensar, reflexionar y escenificar desde el acervo íntimo, buscamos promover estrategias hacia el desarrollo de la sensibilidad y la capacidad crítica sobre nuestras vidas.

Producir conocimiento y arte desde nuestra experiencia de vida, memoria y cuerpo nos permite comprender las maneras de cómo hemos sido constituidas. Nosotras con esta pieza buscamos cambiar esas dinámicas para buscar nuevas formas de contar y dejarse contar y producir procesos de subjetivación empoderantes para hacernos dueñas de nuestras existencias.

KB: ¡Muchísimas gracias, Doris y Catherine! Hermosísima *performance*, hermosísima posibilidad de pensar los lenguajes artísticos en virtud también de esa memoria de la que tanto habla siempre Doris y que ha dejado su huella en nuestras jornadas.

Capítulo 25

TEJIENDO PRÁCTICAS DE LAS ARTES Y LA VIDA

Grupo de trabajo: arteMA en diálogos con otros

*Experiencias estéticas, territoriales, comunitarias,
resonancias poéticas y artistas.*

*Conversación sobre nuestras prácticas artísticas, poéticas y
políticas; en términos de compartir estrategias, por fuera de ciertas
normativas, abrazando lo que amamos y creemos. Rizomando
feminismo. Desde las “artes domésticas”, visuales y sonoras, desde
el sonido del viento hasta el de las palabras y de los colores.*

INTRODUCCIÓN

*Frente a la crisis mundial de esto que vulgarmente conocemos
como macropolítica, se contraponen la micropolítica, que nos
recuerda que la vida es profundamente singular y diferente en cada
comunidad, y que la mejor forma de responder a las necesidades
y sueños de las mismas es, sin duda, unimos en diálogos y
proyectos creativos, abiertos a la no-determinación del futuro*

(Andrea Molfetta).

En el marco de las VII Jornadas de Feminismo Poscolonial V Congreso de Estudios Poscoloniales “Una nueva poética (erótica) de la Relación, para una nueva política de lo diverso y de las futuridades. Abriendo mundos poscoloniales”; somos convocadas por el camino recorrido de compañeras de militancia feminista descolonial, que nos brindan la oportunidad de compartir vivencias desde nuestras prácticas colectivas, artísticas y desde los territorios del Sur.

Desde arteMA Colectivo de Artistas, en camino a los 10 años de activismo colectivo, invitamos a un encuentro/charla en donde nos vinculamos desde las siguientes preguntas:

- ¿Cómo articular las fuerzas vitales de creación y vida?

- *¿Qué estrategias utilizar para operar en colectivo/comunidad?
¿Cómo trabajar desde la autonomía?*
- *¿Micropolíticas, macropoéticas? Las intersecciones del deseo.*

Las resonancias que emergen y se funden desde los manifiestos de los colectivos y proyectos que han sido convocados y nuestros intereses, que se hacen rizomas.

Como dice Suely Rolnik, intentamos crear territorios relacionales temporales para generar sinergias colectivas: vitales, experimentales y de emergencia.

Repensar desde nuestras cuerpas, contextos, fracasos, prácticas de resistencia y miradas oblicuas; nuestros espacios y construcciones colectivas. Repensar para formularnos más preguntas y operar desde el tejido sensible que nos interpela en el presente.

En 2015, el NI UNA MENOS irrumpe nuestros caminos y allí nos encontramos, accionando en las marchas, compartiendo conceptos y vivencias. Leemos coralmente a Silvia Federici y su emblemático libro “Calibán y la Bruja”. Rastreamos antecedentes que nos resonaban y la autora fue desmenuzando. Nos encontramos en los cuerpos de aquellas mujeres que fueron acusadas de herejes y quemadas, se escucha cantar: “*Somos las nietas de quienes quemaron en la hoguera*”. Multitudes de diversidades de cuerpas nos aglutinamos, maquillamos con colores vividos y salimos al ritual de cada tres de junio. Muchas mujeres salieron por primera vez de sus hogares hacia una marcha de mujeres, eso se respiraba, muchas otras tienen años de militancia. Niñas, jóvenes, madres y abuelas al grito de “basta”.

En sintonía pusimos en discusión nuestras prácticas artísticas, nos autodefinimos como colectiva feminista, nos fuimos transformando y el clamor de las calles acompañó nuestras acciones.

Nosotras con otros, si bien fuimos cinco las integrantes del colectivo siempre invitamos a sumarse a quienes se sintieran interrogados por nuestro llamado o consigna y participar de acciones puntuales. Nuestras acciones se confabulan como antídoto para resistir las crisis, para poder intervenir desde la “poética de la emergencia”, confluencia de otredades que en la disidencia se cruzan para representar lo no representado.

Para esto invitamos a otros colectivos a dialogar sobre sus experiencias en distintas territorialidades, en donde habitan formas estéticas y políticas que nos aglutinan y también enseñan a articular estrategias de acciones.²

2. Enlace para ver la carpeta virtual con las fotos <https://drive.google.com/drive/folders/1MSiR2rhZEoVu62sWbUhfCowlDU1n8l9f?usp=sharing>

Capítulo 26

PRÁCTICAS FLOTANTES PARA NO NAUFRAGAR

Taller Flotante, Proyecto “Río Feminista”,
Diana Campos y Ana Julia Bustos

Imagen 1



Fotografía: Taller Flotante.

Diana: Tenemos algo como para iniciar con una lectura sobre cuáles son nuestras prácticas y las lógicas de nuestras prácticas; sobre todo porque “Río Feminista” se desprende de Taller Flotante. Y “Taller Flotante” es una plataforma de proyectos, una asociación civil que lleva

adelante diversas iniciativas en el territorio del Delta y a la vez fue sumando mujeres desde una grupa llamada Orilleras. La idea es contarles un poquito cómo se fue dando este recorrido.

Carpa Islera fue uno de los primeros proyectos que permitieron abrirnos camino a otros tantos. El estar en Isla hizo posible desarmar falacias, demostrando que se llega, se navega; que es posible el encuentro, entre “centro” y “orillas”. Del 2012 al 2013, el proyecto Carpa Islera se fue desarrollando, articulando con docentes de escuelas isleñas para tener ese destino, tejer Carpa Islera y escuela. Así se llevaron adelante propuestas culturales-educativas solicitadas por les maestres. De esta manera fuimos conociendo cada comunidad isleña. Las cuales se reúnen y habitan en función de su escuela. Entablamos lazos, mayormente con mujeres, maestras, cocineras, madres, vecinas y alumnas. Podemos decir que fueron nuestras primeras prácticas fundantes territoriales. Escuchamos sus necesidades y deseos, para desde ellos iniciar acciones colectivas que desarrollamos en proyectos sucedidos y sostenidos.

“El andar en esos años la isla, nos permitió hacer lecturas de nuestras prácticas para ir las modificando, ajustándose a cada comunidad y tener una visión clara del territorio desde sus voces...”.

Esa es la idea de cómo vamos nosotras organizándonos. Ahora, Ana Julia les va a contar cómo ha sido este trabajo intenso que hemos tenido desde 2018, 2019 y 2020.

Ana Julia: Es un honor estar acá, compartiendo con artistas, activistas tan importantes para la construcción del feminismo, del pensamiento decolonial, del pensamiento situado, de las prácticas. Río feminista queríamos mostrarlo en imágenes y no pudimos conseguir la técnica pero los vamos a tener que hacer sentir y sonar. También lo pueden buscar en redes: @riodemujeres.riofeminista y @taller_flotante. Hoy Río Feminista, además de ser un proyecto de Taller Flotante, es una red. Una red que conecta diferentes territorios y grupos de la cuenca del Río Paraná y Río de la Plata. Pero, ¿cómo se fue formando esto?

Yo no estuve desde el inicio sino que me contagié después. Las compañeras empezaron a participar –como decía Diana– de muestras en las que ponían en pregunta, en concepto y en reflexión este lugar invisible de las mujeres en las prácticas en la construcción y la producción de comunidad, de arte, la producción de valor en los territorios líquidos, de humedal. Así participamos de la muestra “Para Tode Tode”, con intervenciones en las paredes, con imágenes, con gráfica. Se participó de dos años consecutivos dentro de la muestra; poniendo esta pregunta en torno a la invisibilización de las mujeres en el río y sentenciando la necesidad de pensar la ría, como un lugar habilitado

de manera distinta desde el feminismo. Empezó a tomar cuerpo la necesidad de construir una red que ya existía –como nombraba Diana antes, en los encuentros, salidas, visitas intercambios con Taller Flotante, esta red ya iba conectándonos– y lo que se comenzó a tejer sobre todo en 2019 fueron unas expediciones, generación de encuentro en las islas en la zona de Victoria, Entre Ríos. Para encontrarnos con esas mujeres cesteras, artistas y productoras del río que tenían esas historias y esas voces para contar y visibilizar.

Este primer proyecto ya llamado “Río de mujeres, río feminista” nos llevó a la producción de podcast. Este año Bere Canet, Victoria Duran Mansilla y Angelina Pedemonte integraron el equipo para la producción gráfica y de audio del Podcast llamado “Río de mujeres” (disponible en Spotify y YouTube) que tiene seis episodios. Los mismos fueron parte del programa de radio que realizamos durante 2020 en Casa Radio, de la Asociación de Amigxs Casa de la Cultura, Paraná, Entre Ríos; que nos convocó a participar de la grilla y realizamos el programa “Río Feminista” durante la segunda mitad del año los viernes por la noche. Ese camino, por el lado de la comunicación radial y por el lado de la visibilización de las voces de las mujeres del río se juntó con la generación y la búsqueda de potenciar la red de río feminista que desde fines del 2019 había empezado a tener contacto a través de WhatsApp. Durante 2020, dada las condiciones de pandemia y aislamiento, decidimos comenzar a movilizar el grupo a través de algunas reuniones virtuales; de encuentro, de conversaciones y de intercambio en la red. Fuimos encontrándonos con situaciones en las que ya esas voces y esas formas de narrar los territorios desde las mujeres tenían que tomar mayor protagonismo. Nos pronunciamos por el tema de las quemas, tuvimos participación en las Comisiones de Ambiente de la Cámara de Diputados y Senadores de la Nación por el tratamiento y sanción de la Ley de Humedales. Intentamos empezar a tener mayor conciencia de cómo esas voces también podían tener un lugar, o *debían* tener un lugar, en esa incidencia política. Incidencia política pensada no como separada de la acción artística, de comunicación y de trabajo colectivo que se viene haciendo desde abajo, desde el territorio, en Río Feminista; sino como parte de una misma construcción.

Diana: Nos manifestamos también con lo que ha sido en Entre Ríos el caso Etchevehere. Hemos sido partícipes de acompañar todo lo que el Proyecto Artigas vino a abrir, en el marco de la toma de tierra en la provincia.

En base a este tejido que venimos desarrollando, y en el marco de las prácticas flotantes feministas, como las llamamos; vamos bordando, tejiendo, generando acción en nuestro territorio de río.

Como cierre-apertura de esta intervención, les vamos a contar qué se pone en acción desde nuestras prácticas...

Imagen 2. Intervención



Fotografía: Taller Flotante.

PRÁCTICAS FLOTANTES PARA NO NAUFRAGAR

Diana Campos

Andamos para que el territorio nos modifique, nos ajuste a su visión, desde sus voces.

Aprendemos a ver con los ojos del territorio; echando vista, en lo que podemos hacer

Abrazamos la gestión como práctica artística.

Bordeamos los marcos de la belleza señalada por les habitantes, extendiéndola en propuestas Activas - Autogestivas.

Buceamos en las estructuras afectivas de los contextos.

Desarmamos el dualismo centro-periferia, para re-construir la oxigenación en lo agotado.

Despertamos en vocaciones, re-dotando de sentido el espacio-tiempo.

Descubrimos sentimientos que se experimentan solo en la levedad de la humedad.

Inventamos argumentos en la lectura silenciosa de los tiempos. Por fuera de las gramáticas del poder institucional.

Escuchamos.

Experimentamos. Para empatizar.

Expandimos repertorios.

Leemos las claves de lo situado, para crear nuevas palabras.

Mutamos las relaciones asimétricas por simétrica.

Postulamos la diversidad epistémica.

Proyectamos intenciones, promovemos el arraigo isleño porque adoramos vivir.

Pensamos nuevas estructuras culturales para el desarrollo local.

Pellizcamos. Necesidades y deseos.

Pulsionamos de manera distinta lo afectivo.

Rituamos, por el disfrute mágico entre el río y la calle.

Nos Borrarnos entre el paisaje, nos calamos en su frescura

Nos Encontramos. Somos todas una. Somos todes tode. Une es en simultáneo con y encima del otre, tramando nuevos mundos posibles.

Nos Pronunciamos ante las injusticias, las pegamos en las calles, las arrojamos sobre edificios, las contamos en los diarios, en las radios, hacemos que las Mujeres del Río, hagan de él, un Río Feminista.

Nos sumergimos en nuevas formas para el hacer de la esperanza la Cultura.

¿Por qué?:

Porque el Recorrido es poético

Porque la Obra es colectiva, escénica de enunciación y deseo.

Porque el Barro nos enseñó a ser masa.

Porque Somos polvo chi'xi, de culebras, ranas, camalotes, sapos (Silvia Riviera Cusicanqui)

Porque el Ensayo, la Experiencia es nuestro lenguaje

Porque Nuestros diálogos son desde las relaciones reales, desde nuestras prácticas artísticas a los vínculos, lo intangible.

Porque los objetos...ya no alcanzan.

Porque el viaje se impone como fuerza de nuestras prácticas, para descolonizar lo citadino, y sabernos parte de un solo territorio sin fronteras, el del agua. Reconociéndonos iguales en un mismo sentipensar, desde lo situado. Siendo parte de una red.

Porque la Confianza es la que sostiene proyectos

Porque Somos Territorio en movimiento

Porque nuestros cuerpos son el soporte para despartriarcalizar la mirada.

Porque Recuperamos lo doméstico en las prácticas de la libertad humane.

Capítulo 27

FIELTRANDO ARTE Y VIDA **Presentación de Proyecto Visitantes**

Gabriela Hernández y Álvaro Martín

Imagen 1. Desplazamientos por Puelmapu



Fotografía: Visitantes.

Hola a todes, a continuación vamos a compartir algunos aspectos sobre nuestro trabajo y experiencias en esta parte del Sur, en las patagonias. Preparamos una presentación breve con algunas imágenes como soporte de nuestro relato: compartimos pantalla. Antes de meternos de lleno en la presentación, nos gustaría realizar una pequeña introducción sobre nosotres porque imaginamos que existen muchas personas que están aquí en el conversatorio (o leyendo esta publicación)

y no nos conocen. Somos Visitantes, somos Proyecto y Espacio Visitantes, tres formas complementarias, una forma de diálogo o una posibilidad de encontrarnos con otros y poner a andar propuestas que ligan nuestras vidas con prácticas artísticas.

Para nosotros, Visitantes, el territorio es fundamental en la construcción de nuestro trabajo, vivimos en el noroeste de la provincia del Chubut, región llamada Comarca Andina, un lugar habitado de manera ancestral por el pueblo Mapuche al que luego se sumaron diferentes oleadas migratorias, entre ellas los hippies en los 70-80 y a partir de ese fenómeno se fue consolidando la construcción de *Sitio Mágico y Natural* como atractivo turístico. Mucha gente viene a vacacionar, a experimentar otros estilos de vida o simplemente a desconectar de sus rutinas, así que estamos en un lugar donde hay mucha circulación de personas, un territorio con mucha diversidad cultural y cambios constantes, aspectos socioterritoriales de los que fuimos aprendiendo a lo largo de estos años. Siguiendo ese flujo que caracteriza al lugar donde residimos construimos la idea de *Espacio Visitantes*, que es nuestra casa-taller pero también es un sitio expandido: los cerros, los lagos, los ríos y las experiencias que ahí proponemos. Por otro lado, también está *Proyecto Visitantes*, que es una suerte de plataforma de trabajo de investigación y creación, en donde trabajamos con otros, como por ejemplo con Archivo Tuna con quien coordinamos *Hacia un Socialismo topográfico*, o con la Dársena con quienes llevamos adelante el Laboratorio El Relámpago, entre otros proyectos.

Pero antes de introducir a las preguntas que eran los disparadores para este encuentro, quisiéramos compartir un concepto o idea que proponemos desde Visitantes y que tiene que ver con cómo, de alguna manera, entendemos parte de nuestra práctica: este concepto es el de *fieltrar*. Y cuando hablamos de la acción de *fieltrar*, nos estamos refiriendo a la posibilidad de construir fieltro. El fieltro es un textil no tejido, esto quiere decir que en su constitución no hay trama ni urdimbre, sino que se compone a partir de un enredo o maraña fruto de una serie de acciones como el amasado, la humedad, el calor y el contacto entre estas diferentes fibras que van construyendo ese textil. Para nosotros las prácticas artísticas tienen que ver con eso, con *fieltrar-nos* con otros en el territorio. Al mismo tiempo, intentamos poner esta idea de *fieltrar* en una acción o ritual cuando viene un visitante a nuestro espacio, es decir, invitamos al visitante a construir juntos un fieltro material, un paño común, amasar juntos esas fibras. Creemos que *fieltrar* es una buena síntesis de nuestro trabajo, porque por medio de esa metáfora podemos reflexionar sobre los procesos que no tiene principio ni fin definidos, en consonancia el concepto de rizoma, al mismo tiempo creemos que implica también otras cosas, recupera

las ideas en torno a las pieles y abrigos que nos cubren y conectan. Por otra parte, nos gustaría mencionar que apreciamos otros fieltros en nuestros entornos cercanos entre diferentes formas de vida humana y no humana, ya que para nosotros no solo se trata de construir sino de aprender a leer esas uniones, cómo se acoplan, se ligan, se anudan un montón de fibras de manera constante en nuestro entorno, las relaciones entre arte y vida para nosotros están también en esa sensibilidad de la apreciación, en la experiencia cotidiana de visitantes.

Desde nuestra perspectiva, analizando qué significan las prácticas de arte y vida, y a partir de las preguntas y de algunas reflexiones que estuvimos realizando en el transcurso de estos días con motivo de este conversatorio, quisiéramos comenzar mencionando, que tal vez el hecho de vivir en una zona patagónica alejada de grandes centros urbanos –la cual es una decisión política– nos ha hecho generar estrategias de creación y formas de vida de alguna manera distinta al de muchas ciudades con mayor infraestructura e instituciones vinculadas al campo artístico. Aquí, por ejemplo, las políticas públicas culturales son muy limitadas y generalmente están asociadas al turismo, los escasos recursos destinados se concentran en Fiestas Nacionales u otros eventos de carácter espectacular, dejando de lado gran parte de las producciones culturales, lo cual motiva aún más el desarrollo de proyectos autogestivos. Para nosotros es un desafío dialogar con las narrativas de lo “mágico y natural” y desplegar nuestras búsquedas artísticas, políticas, estéticas y filosóficas, pensándonos como parte de esta complejidad que cotidianamente nos atraviesa; y es con relación a estas búsquedas que vamos a mencionar los siguientes aspectos vinculados a los ejes de este encuentro.

En primer lugar, reflexionar acerca del vínculo entre arte y vida nos lleva inevitablemente a pensar nuestras prácticas artísticas desde la posibilidad de trascender nuestras disciplinas, en donde la articulación con distintas personas de diferentes lugares y campos del saber nos permitió generar otro tipo de vínculo con nuestro territorio y con otros territorios. Otro aspecto importante para nosotros en nuestra práctica está vinculada a la generación de comunidades en apoyo mutuo, y la inquietud de propiciar espacios de diálogo, intercambio y creación a partir de diferentes propuestas y formas de encuentro, que en un principio estaban pensadas para la presencia cuerpo a cuerpo y que con la pandemia se obturó momentáneamente. Es frente a este nuevo contexto que tuvimos que crear otras formas de encuentro, de creación e intercambio –ya sea desde la virtualidad o desde una presencialidad *otra*.

Tal como mencionamos anteriormente, el trabajo de visitantes se constituye y cobra sentido –en gran parte– cuando sucede con otros, y

es desde esta perspectiva que queremos compartirles dos experiencias que están en curso. La primera se llama *36 vistas al Cerro Piltriquitrón*, proyecto pensado inicialmente a partir de una serie de encuentros en ese cerro –que es la montaña que cobija a nuestro valle, la Comarca Andina– y que con la pandemia se vio truncado. Entonces reformulamos la propuesta para poder realizarla a la distancia; de esta manera construimos *otra fase* de nuestro proyecto inicial y la adaptamos a esta nueva coyuntura, realizando un trabajo en etapas: la primera tenía que ver con la posibilidad de encontrarnos a través de un intercambio con personas de diferentes lugares y de diferentes trayectorias de vida y de creación en torno a un ejercicio que consistía en “*mirar el cerro*” y con ello poder pensar en *mirar* al territorio ¿*desde donde vemos el cerro?* ¿*Cómo vemos el cerro?* ¿*Qué nos dice el cerro?* ¿*Qué podemos decir sobre el cerro?* Luego vino una segunda etapa en donde invitamos a otras personas a *mirar* a través de las vistas de quienes participaron en la primera etapa “Vistas con las vistas, vistas a través de las vistas, vistas hacia las vistas, vistas por las vistas, vistas más allá de las vistas, vistas antes de las vistas. *36 Vistas al Cerro Piltriquitrón* es una publicación autogestiva y colaborativa que reúne vistas imágenes, vistas palabras, vistas acciones, vistas sonoras, miradas individuales y grupales [...]”. En ambas etapas de trabajo –que luego se tradujeron en dos publicaciones digitales– confluyen el deseo de mirar con otros un territorio, de poder construir otras miradas y otras territorialidades; y también que circulen otras voces sobre aquello que vemos.

Imagen 2. Proyecto 36 Vistas al Cerro Piltriquitrón

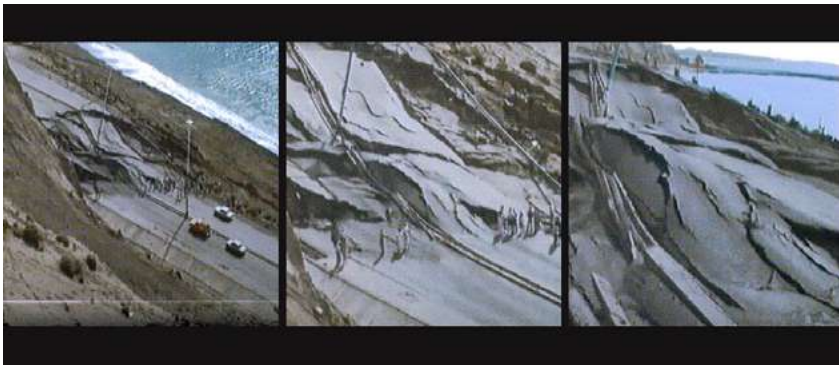


Fotografía: Visitantes.

La segunda experiencia que queremos compartirles se llama *Hacia un Socialismo Topográfico*, y es una plataforma de creación, pensamiento y trabajo colaborativo coordinado entre Archivo Tuna que está en la Costa Sur de Chubut (Comodoro Rivadavia) y nosotres que estamos en la Cordillera Norte de la provincia (El Hoyo) en donde, entre otras cosas, buscamos reflexionar y problematizar acerca de qué figuras constituyen imaginarios que ubican o piensan a distintos territorios de la región patagónica como zonas de sacrificio. En ese sentido, nuestro primer espacio de trabajo es el Laboratorio Cerro Chenque, sitio construido para pensar junto a otras personas de distintos campos de saber, acerca de qué figuras construyen imaginarios sobre el Cerro Chenque –cerro emblemático de la ciudad de Comodoro Rivadavia–, pensando a esa zona de la provincia como un territorio históricamente constituido como una gran zona de sacrificio debido a la industria hidrocarburífera y las rutas nacionales que la atraviesan –también llamadas rutas del extractivismo.

Finalmente, quisiéramos mencionar que estas dos experiencias que les hemos compartido son proyectos que aún seguimos trabajando y que, aunque no estén terminados, consideramos importante ponerlas en valor y compartirlas para poder seguir pensando juntas nuestras prácticas de arte vida.

Imagen 3. Hacia un socialismo topográfico. Lab Chenque: Alud



Fotografía: Visitantes.

Capítulo 28

EL CINE QUE NOS EMPODERA

Presentación de Cine comunitario

Andrea Molfetta

Imagen 1



Fotografía: Cecilia Fiel y Jorgelina Barrera Pignone. Archivo del Grupo DOCSA
/ Estéticas y Políticas del Cine Sudamericano.

Frente a la importante tendencia estilística del cine documental de los años 2000 conocida como documental performativo, en la que el filme es narrado por el mismo director que filma, decidí cuestionarme esta presencia hegemónica de la primera persona del singular e indagar cómo sería un cine hecho por una primera persona del plural: un cine del “nosotros”.

Arte producido por colectivos, al poco tiempo percibí que todas las experiencias audiovisuales que me interesaban eran parte de la cultura comunitaria. Y así nació el proyecto de investigación “El cine que nos empodera: mapeos, etnografía visual y ensayos del cine comunitario del Gran Buenos Aires sur y Córdoba”. Comenzamos organizando un equipo de nueve investigadores de las dos provincias, con quienes hicimos un trabajo de campo muy detallado, a lo largo de un año, para identificar los grupos de vecinos y diversas organizaciones sociales en las que se hacía cine comunitario. Realizamos entrevistas etnográficas a cada uno de ellos. No se trataba de un cine censado por el Estado, ni de un cine registrado por el INCAA. Así, tejer redes, conversar punto a punto, uno por uno, fue la estrategia desde el inicio.

Obtuve un importante subsidio del CONICET, lo que nos permitió montar dos talleres de mapeo colectivo del cine comunitario en cada provincia, invitando a esta actividad a todos los realizadores contactados. Resultados directos de estos talleres de mapeo colectivo fueron el nacimiento de la Mesa del Cine Social y Comunitario de Córdoba, el impulso dado a la constitución del Foro Bonaerense por una Ley Provincial del Audiovisual, y el nacimiento de dos festivales nacionales de cine comunitario, el Festival INVICINES, el Cine de los Invisibles, y el FIBAV/Festival InterBarrial Audiovisual –el primero, en Córdoba, y, el segundo, en Lanús.

Luego de realizados los talleres de mapeo, realizamos por segunda vez una rueda de entrevistas, profundizando lo conversado con cada uno a partir de preguntas formuladas a partir de los marcos simbólicos de cada entrevistado. Fue importante repreguntar sobre las mismas nociones, conceptos y referencias utilizadas por los mismos actores. En simultaneidad, y desde el inicio, íbamos eligiendo los casos más destacados, ya sea por su trayectoria o por su impacto, construyendo así un archipiélago de casos paradigmáticos de todo este sector del cine. A estos casos seleccionados los acompañamos en su quehacer con nuestras cámaras a lo largo de dos años, fruto de lo cual nacieron dos hermosos documentales, uno sobre cada una de las provincias. Acompañar a estos actores significó no solo el desarrollo de vínculos recíprocos de confianza, cuanto la posibilidad de ponernos a disposición para sumarnos a las luchas que se llevaban adelante en cada colectivo. El cine comunitario no se produce per se. Es un cine que se suma en cuanto estrategia a todo tipo de luchas por la inclusión social: hábitat, trabajo, género, tercera edad, infancia, personas en situación de encierro, excombatientes de Malvinas, adolescentes, mujeres jefas de familia, líderes barriales.

De hecho, todos los casos eran resultado del proceso de implementación de la Ley 26.522, de Servicios y Medios de Comunicación

Audiovisual, ley de referencia mundial cuanto a la democratización de la comunicación. Esta maravillosa ley, prácticamente derogada a los 6 días de asumido el gobierno macrista con el DNU 247, establecía que el espacio audiovisual argentino se dividiría por igual en tres sectores: la comunicación pública estatal en todos sus niveles, de lo municipal a lo nacional; la comunicación privada con fines de lucro, y, por último, la comunicación comunitaria. De esta forma, la ley hizo que una cantidad importantísima de políticas del Estado se direccionasen a la estimulación de la diversidad y pluralidad de las voces en la comunicación, democratizándola, así como construyendo un carácter genuinamente federal de nuestro territorio audiovisual.

Para comunicar, primero había que saber contar audiovisualmente, y por eso el estímulo y fomento de los talleres de cine comunitario en todo el país fue formidable. Comunidades de todo tipo, escolares, carcelarias, de jubilados, de estudiantes, de vecinos, de trabajadores, de extrabajadores, hospitalarias, etc., encontramos que los procesos comunitarios se caracterizaban, todos ellos, por dos grandes trazos.

El primero fue el hecho de que todo proceso de decisión era colectivo y horizontal. Todos los integrantes decidían, conjuntamente, qué se filmaba, cómo, por qué, para qué y para quiénes. Así, la horizontalidad en la toma de decisiones fue central en su definición. No había más un director o grupo de realizadores conduciendo el destino de un filme, sino que eso era decidido y realizado entre todos y por todos.

El segundo factor se relaciona con la exhibición: los filmes eran pensados no para llegar a las pantallas de las salas, o a la TV, sino para ser exhibidos en sus mismos espacios, así como en espacios similares o hermanados por las condiciones sociales, económicas y culturales. Así, la exhibición del cine comunitario posee una característica circularidad: nada más motivante que finalizar un taller de cine *express*, por ejemplo, en el que se filmaba un corto en 24 h, y estrenarlo frente a los mismos realizadores, sus familias, amigos y vecinos, para después distribuirlo viralmente a través de la internet entre otros grupos similares.

Así, el cine comunitario se emparenta con el Tercer Cine que definieron Solanas y Getino en 1969. Ya no se trataba de un cine producido industrialmente, con fines de lucro, ni de un cine de autor destinado a las elitistas instituciones del arte, sino un cine al servicio de los procesos de transformación social y, por lo tanto, político. La gran diferencia entre el tercer cine tal como concebido en los años 60 y 70, y el cine comunitario actual, estaba en la dimensión de lo político. Si en los 60 se aspiraba nada más ni nada menos que a la revolución tricontinental en América Latina, África y Asia, en los tiempos actuales la transformación política está en lo que Guattari (1978) bautiza

como revolución molecular. Una revolución que sucede en el campo de la subjetividad, ya que el poder decir algo, contarlo desde el propio punto de vista, nos transforma profundamente, haciéndonos salir de un pasivo consumo masivo de los medios hacia procesos creativos en los que la elaboración del propio relato nos permite modificarnos, crecer, compartir y, así, construir comunidad desde el hacer cine. De esta forma, en el cine comunitario no importa tanto el producto final, sino el proceso, ya que aprender a contar y poner en imágenes y sonidos las propias historias y paisajes les permiten a estos grupos de personas autopercebirse de otro modo, expresar sus voces, generar nuevos consensos basados en sus propias preocupaciones, transformarse fortaleciendo la trama comunal, tanto por el quehacer audiovisual en sí, cuanto porque poseen una historia en común y un futuro sobre el cual reflexionar juntos.

Imagen 2



Fotografía: Cecilia Fiel y Jorgelina Barrera Pignone. Archivo del Grupo DOCSA / Estéticas y Políticas del Cine Sudamericano.

En las revoluciones moleculares, lo que se juega de lo político ya no pasa por las grandes estructuras representacionales generadas en el siglo XIX –partidos políticos o grandes sindicatos. Frente a la crisis mundial de esto que vulgarmente conocemos como macropolítica, se contrapone la micropolítica, que nos recuerda que la vida es profundamente singular y diferente en cada comunidad, y que la mejor forma de responder a las necesidades y sueños de estas es, sin duda,

unirnos en diálogos y proyectos creativos, abiertos a la no-determinación del futuro.

De este modo, la vida narrativa de los “yoes” en el cine quedaba desnuda en su lugar más doloroso: la soledad. Mientras tanto, unidos por vivencias y experiencias del orden de lo común, la vida narrativa de estos tantos “nosotros” expresa, con toda vitalidad, que el cine, lejos de morir, continúa esparciéndose como el agua sobre la tierra, en un mundo en el que nunca estuvimos tan bien equipados como hoy, un mundo en el que casi todos tenemos una cámara en el bolsillo y la posibilidad de compartir nuestros breves, pero singulares y potentes relatos, por todos los otros “*ghettos*” hermanados del mundo, superando toda clase de fronteras.

El cine comunitario permite que las herramientas audiovisuales sean apropiadas por las comunidades, quienes las suman como una estrategia más para los procesos y luchas que protagonizan por un mundo mejor. Cine hecho por iguales, de decisiones horizontales, de historias y paisajes en común, el comunitario es un campo audiovisual de por sí heterogéneo y absolutamente libre, aunque muchas veces se reproduzcan, fagocitados, los modelos narrativos de los medios masivos, no sin antes hacerlos pasar por una auténtica antropofagia (Andrade) que reafirma la diversidad y la singularidad de nuestros orígenes y culturas.

Hoy, este proyecto de investigación se desplegó en una nueva dimensión que seguimos tejiendo: hemos fundado en octubre del 2020 la Red Argentina de Cine Comunitario, de la que participan ya más de 15 provincias, y en la que nos organizamos para darle visibilidad, legitimación y obtener fuentes de fomento y financiamiento para todo este sector, red que realizará su primer Encuentro Nacional el 21 y 22 de agosto de este año.

¡Viva el cine comunitario!

Capítulo 29

CAMINO A LOS 10 AÑOS DE ARTIVISMO COLECTIVO

arteMA Colectivo de artistas: Amalia Boselli,
Caro Guiña, María Laura Vázquez

Imagen 1. Intervención urbana



Fotografía: Manifiesto arteMA Colectivo de artistas.

Nuestro colectivo se constituye como una micro-comunidad de mujeres que opera de forma autónoma y autogestiva. Los intereses que abordamos se construyen en base de poder ejercer una fisura en la cultura desde las prácticas artísticas. Entendiendo a los acontecimientos artísticos como hechos ligados profundamente a la vida en todas sus instancias y con todas sus contradicciones.

Intentamos deconstruir cánones instaurados por el patriarcado y tejemos en redes caóticas, otras formas de hacer, de pensar y vivir.

Todas nuestras acciones son el resultado de un extenso proceso de trabajo que se fusiona desde distintas instancias, tanto teóricas como del hacer fáctico. No trabajamos con una disciplina específica, sino que utilizamos la técnica necesaria para cada acción. No tenemos reglas fijas, si tenemos muchas vivencias compartidas que nos permiten abordar un proyecto sin saber dónde va a terminar.

NOS UNE EL RÍO

Al encontrarnos en un estado de desamparo y búsqueda como artistas, tomamos la decisión de retirarnos a una “auto residencia” en donde a modo de re-fundación del colectivo, nos encontré debatiendo sobre nuestra condición de artistas mujeres argentinas.

A fines de noviembre del 2013, en el arroyo Gélvez en el Delta del Paraná, un territorio de humedales, donde está la Residencia para artistas de la Fundación de Augusto y León Ferrari. Difícil de llegar por agua y por tierra, porque es en un arroyo que no está dragado, hay que cruzar 14 puentes, no hay electricidad, y fue todo como una experiencia desértica, que para nosotras nos unió como colectivo.

Desde el 2011 somos colectivo arteMA, pero es en este viaje, sin senderos marcados, sin bases ni condiciones se llamó Auto Residencia.

No sabíamos, cuando uno hace un viaje iniciático con artistas, con amigas, conocidas, que nos íbamos tejiendo, como dice el nombre de este encuentro, no se sabe mucho el devenir, no? Pero sí algo se intuye, algo como en nuestras cuerpos, cómo esos bichos que están en ese tronco en el video que estamos viendo, sentía que no era cualquier viaje y que ya la muestra colectiva, que era lo que nos había unido en un comienzo, se empezaba a entramar otra cosa y venían esos años de urgencia, de emergencia, de vidas que iban transitando muchas cosas en este heteropatriarcado, arteMA entonces renacía, empezó ahí y sigue hasta el presente, a conformarse como colectiva, y a su vez que nosotras internamente íbamos gestando nuestra obra en base a vivencias, política, y reacciones a lo que estaba sucediendo, nos íbamos también relacionando con el territorio, en este caso del de esos viajes iniciáticos, que yo creo, y lo elegimos para poner en este video *Auto-residencia*, que nos dio ese inicio de colectivo, de algo que se está gestando, que está naciendo. (Amalia Boselli)

Imagen 2. Las calles nos encuentran



Fotografía: Manifiesto arteMA Colectivo de artistas.

Imagen 3. Acción Vomite Todo Aquí



Fotografía: Manifiesto arteMA Colectivo de artistas.

El vómito no se piensa, no posee planificaciones ni ensayos generales. El vómito sucede, emana sin pedir permiso porque debe expulsar, sacar para afuera del cuerpo lo que sobra, lo que está herido.

Producir una expresión bajo un impulso de algo que duele, que late, que ha quedado atragantado, que fue digerido por nosotres mismos. Que ha comido todos los mandatos culturales y también coloniales sin preguntarse nada.

A partir del 2015 nuestras acciones toman las calles, escuelas, centros culturales, reflejo de una época de catarsis desde el grito Ni Una

Menos. Realizando la acción-participativa de resistencia poética **VOMITE TODO AQUÍ**. La escritura catártica, transformada en poesía visual, comenzó como un primer gesto que se opone a la cultura hegemónica patriarcal. Invitamos a pensar y reflexionar: ¿Qué palabras, qué frases dan cuenta de lo que te urge, de lo que estalla dentro del cuerpo? Allí les participantes se animan a decir y escuchar sus voces, y así escribir, vomitar. La acción es un registro de sus ideas, gestos, testimonio de época, una cosmogonía identitaria, en donde el presente se hace grito y el pasado memoria.

Empezamos con las acciones performáticas, con las salidas en las calles, con lo que acontece, escuchando también en muchos de nosotres que “Todo territorio es político”, somos nosotras colectivo arteMA, este rizoma del feminismo. En las marchas a favor de la legalización del aborto, que tanto estamos esperando en este 2020 y estas formas de la poesía de lo urgente que nos transmiten, que somos el medio nosotras Colectiva arteMA para que se genere este arte del Vómito. Sosteniendo y abrazándonos en esta acción que es el **VOMITE TODO AQUÍ** que nosotras hemos dejado que nos atravesase, no hay algo muy pensado, sino que vamos acopiando, escuchando y leyendo lo que otros nos dejan, a modo Vómito y nosotras jugando con los medios que tenemos para canalizar y el vómito es algo que va siendo por varios lugares, entonces no hay una cosa fija no tenemos reglas ni nada sino que es en el juego mismo y siendo conscientes de que cada palabra que estamos poniendo, va siendo puesta en práctica caminar la palabra, todo lo que es eyectado a todes nos atraviesa y así es como queremos que “se caiga”, de la forma más amorosa. (Caro Guiña)

Esta acción se compiló en el libro objeto *Vomite todo aquí* de la editorial Milena Caserola, con 500 copias únicas con tapa serigrafada artesanal.

Imagen 4. Acción Colectiva arteMA



Fotografía: Manifiesto arteMA Colectivo de artistas.

ARTEFACTO

Es una pieza audiovisual que opera en doble sentido: como registro de *performance* y como cortometraje documental. Forma parte de la serie “Vomite Todo Aquí”, realizada por arteMA Colectivo de Artistas.

Un colectivo de mujeres aborda una camioneta con parlante en el techo, que simula las características de un “chatarrero”, comprador ambulante de objetos viejos típico de los barrios periféricos. Utilizando ese recurso estético para distribuir los “vómitos” producidos por cientos de participantes en distintos contextos y tiempos.

Si bien la *performance* en el sentido más tradicional del término se ha caracterizado por la utilización de los cuerpos de les artistas para enfrentar al poder y las normativas sociales; en ArteFacto se crea un dispositivo híbrido para sustituir al cuerpo. Este medio que es ideado para la filmación de la acción performática en formato de cortometraje está compuesto por un megáfono, que opera de boca y una cámara portátil anexada al mismo que suministra el registro a modo de ojo.

Podemos establecer cierta resonancia con el concepto de “cuerpo sin órganos” de Gilles Deleuze. Este cruce de testimonios leídos por las artistas en la parte trasera del vehículo, sumado al dispositivo de acción y registro en simultáneo constituye la acción performática y el registro de esta, sin intervención de otra mirada exterior que dé cuenta del acontecimiento. En la pieza las voces resuenan como ecos que traen a quienes las escribieron al gran “set de filmación”, que son las calles casi desiertas del área del Conurbano norte de Buenos Aires, Rincón de Milberg. Allí en territorios de frontera, en donde las desigualdades de clase son históricas y las desigualdades de género se magnifican, la *performance* circuló y los vómitos fueron escuchados.

Enlace de YouTube: Artefacto

Falta enlace



Imagen 5. Intervención en la Feria del Libro



Fotografía: Manifiesto arteMA Colectivo de artistas.

Capítulo 30

CURADURÍA AFECTIVA. PARA TODES, TODE

Kekena Corvalán

Imagen 1. Edición Plan de lucha (CCHC)



Fotografía: Centro Cultural Haroldo Conti (2019).

#Paratodestode es una experiencia expositiva abierta, incluyente e indisciplinar para visibilizar cruces entre arte, cultura y géneros desde las prácticas artísticas y artivísticas, con convocatoria a mujeres, lesbianas, tortas, maricas, travestis, trans, no binaries, intersex, agénero, género fluido y otras sensibilidades no hegemónicas.

Opera desde la “curaduría afectiva” poniendo en juego una energía específica que emerge territorializando deseo. Territorializar el deseo

es hacer aparecer condiciones por las que instancias colectivizantes sostienen de tal modo la potencia de sus enunciaciones que logran interrumpir el circuito ideológico y vital de una sociedad con enunciados otros.

Energía específica, porque es:

1. Colectiva.
2. Interseccional.
3. Desmarcada.
4. Creadora de sus propios contextos (¡es que territorializar es esto!).

El ParaTodesTode tuvo dos ediciones:

1. Plan de lucha, 9 de marzo de 2019: Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. Predio Ex ESMA. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
2. Políticas del Deseo, 4 de marzo de 2020: Centro Cultural Kirchner. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

PLAN DE LUCHA

El sábado 9 de marzo, al día siguiente del segundo paro nacional y movilización de Mujeres, quedó inaugurada la muestra colectiva Para todos, tode, donde más de 100 artistas y comunicadoras mujeres, lesbianas, trans, travestis y no binaries se reunieron en el Conti desde diferentes puntos del país y experiencias creativas, militantes y educativas para poner en común e interpelarse desde sus prácticas.

Territorializar el deseo, despertarlo, compartirlo, sostenerlo, hacerlo crecer, sabiendo que en la oscuridad de la noche, son nuestras prácticas culturales, lo que hagamos colectivamente, lo que ilumina. La muestra incluyó recitales, *performances*, talleres, proyecciones, fotografías, poesía y diferentes activaciones ligadas a la temática que propone la muestra en lo que estuvo abierta al público hasta finales de mayo.

Desde Buenos Aires, escribir una reflexión sobre la labor curatorial de, para y con artistas mujeres, lesbianas, trans, travestis y no binaries, plantea una vez más, como primer paso, la cuestión del canon. Canon de fronteras dobles; hacia afuera, como una contraposición a exigir mayores espacios en un campo signado por una abrumadora presencia de varones cis y minoritariamente, de mujeres cis, y hacia adentro, para cuestionar también esa doble segregación que deja en

la invisibilidad total a numerosos artistas que sostienen su práctica desde hace décadas sin llegar nunca a ser considerados, invitades, incluidos en las exposiciones centrales, que incluso llevan adelante curadoras mujeres. En todos los casos, cánones sobre corporalidades y deseos.

Por eso, Para Todes, Tode es una exposición de artes ampliadas que pone en diálogo y en paridad crítica y amorosa, prácticas artísticas y culturales de todo el país y del Río de La Plata. Así, se miran cara a cara y comparten espacios haciendo nuevos territorios, artistas de Formosa y Ushuaia, de Córdoba y Río Gallegos, de Tucumán y San Luis, de Buenos Aires y San Juan, mapeando una gran siembra de otros posibles.

Este proyecto provoca un corte de acontecimientos en el girar de distintas experiencias recorriendo el arte latinoamericano por fuera de las normas. Y en este sentido, en el de incluir otros territorios, recién comenzamos en el campo de las artes visuales a situarnos en el lugar incómodo pero feliz en el que nos replanteamos una representatividad injusta por lo escasa. (Valentina Mariani, Corrientes)

Es desde este impulso desde donde deseamos que en el Conti sea Para todes, tode. Sentimos que lo que debe aproximar un encuentro en torno a Géneros y Memoria como un ardor feliz y creativo, es otra interseccionalidad de historias, territorios y cuerpos como modo de inscribir un más allá posible de las relaciones de poder que la historia del arte reproduce como pocas institucionalidades. Y esto será no solo mostrando lo invisible, sino provocando posibles historizaciones e historiografías que reformulen los predominios y las hegemonías naturalizantes.

Que contemple otros modos de hacer, otras representaciones, imaginarios, organizaciones, comunidades, que trascienden los límites de nuestra ciudad. Buenos Aires es una ciudad históricamente parada de espaldas al resto del país y del resto del continente latinoamericano.

Hito Steyerl lanza una frase que debe actuar como un estímulo para pensarnos en toda la potencia de las prácticas artísticas, museísticas y curatoriales: Si el arte contemporáneo es la respuesta, la pregunta es: ¿cómo se puede hacer para que el capitalismo sea más bello? Para nosotres, bello no será nunca, en todo caso será el lugar en donde se sostengan todas las contradicciones. Desde allí, territorializar el deseo, despertarlo, compartirlo, sostenerlo, hacerlo crecer, sabiendo que en la oscuridad de la noche, son nuestras prácticas culturales, lo que hagamos colectivamente, lo que ilumina. En los peores momentos de la historia, es la cultura la que da respuesta y batalla, desde la polifonía brillante de la solidaridad.

Aquí entonces lanzamos esta estrella, actividades en el exponer colectivo, en la búsqueda más allá de los cánones, en este mapearnos inclusivo, en esta afectación entre prácticas productoras de otras chances de existencia que son re-existencia viva. Un algo de lo que se expone vive en la intimidad de talleres, centros culturales, rutas, calles y patios de escuela... Un gesto amoroso, y por tanto, potente y político, colecta y reúne, resitúa e interpela. Estaremos aquí para contarnos, para tenernos en cuenta, en la doble escala a la vez: asamblea y mesa de cocina, gestionándonos y encontrándonos desde las historias que ya estamos haciendo y que son nuestras.

Imagen 2. Edición Políticas del Deseo (CCK)



Fotografía: María Laura Vázquez (2020).

POLÍTICAS DEL DESEO

Inaugurada el 4 de marzo en el marco de la semana de la Mujer Trabajadora, organizada de manera conjunta entre el flamante Ministerio de la Mujer, Géneros y Diversidad y el Ministerio de Cultura la Nación de Argentina, reunió esta vez representantes de todas las regiones del país y de ciudades del mundo, contándose con la participación de 281 artistas visuales y de artes vivas, distribuidos en 3 pisos del Centro Cultural Kirchner de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, el más grande de Sudamérica, ocupando una superficie expósita que también constituyó un récord de las exposiciones de proyectos feministas y transfeministas del mundo.

COLECTIVO LA POTENCIA

TEXTO CURATORIAL

Protagonistas de esta cuarta ola que nos desafía a seguir moviendo el mundo, y, por primera vez, interpeladas por las voluntades de un Estado que nos piensa como parte fundamental de las políticas públicas, nos visibilizamos en la intersección de la cultura, los géneros, el arte y la sociedad.

Porque nos sentimos convocades y convocantes compartimos un nuevo ejercicio de curaduría afectiva desde las artes visuales y las artes vivas, abarcando lenguajes, soportes y formatos de carácter tradicional como son la pintura y la escultura, con producciones entrelazadas por las artes domésticas y de cuidado, las declaraciones artpolíticas, las intervenciones performáticas, los activismos, y las propuestas ecofeministas.

Dentro de este nuevo marco, y acuerpadas en el Centro Cultural Kirchner como punto de partida, reunimos proyectos de artistas, fotógrafas, poetas, compositoras, músicas, cantantes, bailarinas y diseñadoras de todo el país. Una exhibición que nos interroga acerca de las categorías y subjetividades identitarias desnaturaliza las fronteras de las artes, celebra la autonomía vibrante de los cuerpos y otorga un lugar central a la diversidad de género y a las disidencias en diálogo y paridad.

Así, lo que se ofrece es una cartografía de artistas singulares y colectivos que articulan escalas de acción local, nacional, regional, internacional, en el aporte de más de 300 creadoras, de 18 a 88 años.

Nos empuja la marea de las pibas, las reivindicaciones trans, travestis, tortas, maricas, no binaries, agéneros, de géneros fluidos, de mujeres y lesbianas, pensando la autogestión de nuestras políticas afectivas en articulación imprescindible y responsable desde la gestión pública, conformándonos en interlocutoras de un Estado que se sensibiliza con nuestras resistencias, en la certeza de que la soberanía de nuestras cuerpos es una de las claves fundamentales para pensar una Argentina libre, justa, federal, plurinacional, popular y democrática.

a) Somos las Hijas

Somos las hijas...de todas las creadoras que nos antecedieron, de nuestras madres pintoras y escultoras que trabajaron por los derechos de las artistas mujeres afirmando su querer, desde las primeras décadas del siglo pasado hasta este hoy que es tan brillante porque ellas lo iluminan. Somos parte de una historia hermosa, de miles de hacedoras, con las que hacemos y deshacemos espacios en la afirmación

de nuestros cuerpos sintiendo y pintando, pensando y esculpiendo, construyendo y deconstruyendo imágenes e imaginarios.

Se incluyen aquí trabajos de un amplio arco, presentando artistas de recorridos centrales y de otros recorridos, y las más pequeñas que aún transitan las escuelas de arte. Porque somos las hijas y también las madres. Gladys Silva, provincia de Buenos Aires.

b) Vivas y Deseantes

La libertad de sentirnos y pensarnos como realmente deseemos es lo que guía el sistema de obra de los proyectos artísticos que se exponen en estas salas. La potencia de otros posibles, que nos brindan los recursos expresivos constelando una nueva suavidad en el cielo del deseo. Porque este cuerpo es mío y no se toca, no se viola y no se mata. Porque este cuerpo es mío y baila, crea, dice, y pone en el mundo estrellas danzantes.

c) Rematriadas

Matrices de una diáspora en constante relocalización de anhelos y sueños, Rematriadas nace de las ganas de tener aquí, en los días de este marzo histórico, a las grandes maestras que, aunque transitan otras experiencias y recorridos desde otras ciudades, indudablemente riegan con sus poéticas las semillas de nuestras miradas.

En las obras de Ana Gallardo, Claudia Fontes, Liliana Porter, Magdalena Beccarini, Marie Orensanz y Nora Ancarola abrazamos y traemos a todas las que viven más allá de los límites de esta patria, en un gesto que quiere dejar amorosamente expresado que las sentimos parte de lo que somos, que están incluidas en este nuevo amanecer cultural, en esta victoria, en esta certeza potente de que las mujeres, las que movemos el mundo, nos representamos en nuestros afectos sin importarnos las distancias. Así, México DF, Brighton, Nueva York, Milán, París y Barcelona son ciudades hermanas de las nuestras argentinas desde donde pulsamos nuestras prácticas artísticas, y ellas, las hacedoras de otros presentes se nos reúnen en este aquí y en este hoy enriqueciendo el sentido de nuestro estar juntas.

d) El deseo cuerpífica

Nadie sabe lo que puede un cuerpo, nunca mejor citado que aquí. Miles de mundos que existen solo si están dentro de este, toda vez que la intensidad se presenta y el deseo se territorializa, se hace roce, se pone en conexión, se dice a sí mismo, sacude estereotipos, cuestiona destinos biológicos, se celebra colectivamente, reivindica el valor

de ser mariposa en un mundo de gusanos y abre nuevas chances de existencia.

Los proyectos que se exponen en este eje de Políticas del Deseo afirman una voluntad estética porque son en sí mismos una declaración de derechos de los cuerpos a desplegar su propia potencia compositiva.

e) Éticas del Cuidado

Numerosos proyectos en las prácticas artísticas contemporáneas focalizan la necesidad inevitable de ocuparse de las tareas de cuidado, agenciando en un mismo gesto poético acciones cotidianas con tácticas y estrategias de cuidado global, con un mismo sentido de urgencia. Desde un mandato que la irresponsabilidad patriarcal impuso como dominación a las mujeres, se valorizan aquí las tareas domésticas como proyectos poéticos y

fundamentalmente festivos, lo que podríamos llamar artivismos, abarcando desde la soberanía alimentaria hasta el cuidado del cuerpo como pliegue de lo íntimo revolucionario. Lo político es personal, es plan de lucha efectiva, es compromiso ético, es búsqueda estética y es el deseo inquebrantable de mover (y cuidar) un mundo para todes. Ro Textil, Chubut.

Kekena Corvalán: curadora general.

DE LAS AUTORAS Y AUTORES

DE LAS COORDINADORAS

KARINA ANDREA BIDASECA

Obtuvo los títulos de doctora y magíster (Universidad de Buenos Aires) y de posdoctora en Ciencias Sociales (Universidad de Manizales/CINDE-PUC-São Paulo-COLEF/Clacso y Flacso. Investigadora principal CONICET. Profesora titular EIDAES-UNSAM/UBA. Desde 2013, en CLACSO, coordina el Programa Sur-Sur y se desempeña en la co-coordinación académica de la Especialización en Epistemologías del Sur (CLACSO/CES, Universidad de Coimbra); la Especialización en Estudios afrolatinoamericanos y caribeños; y el Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur. Integra el Grupo de Trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas. Es responsable del Programa en sistemas agroecológicos andinos (Fundación McKnight/CLACSO). Fundó el Núcleo Sur-Sur, de estudios poscoloniales, performances, pensamiento afrodiaspóricos y feminismos (NuSUR/EIDAES-UNSAM). Actualmente dirige la investigación “Tramas del artivismo. Cartografías de la resistencia frente al ecocidio” (CONICET). Escribió numerosos libros sobre feminismo des y poscolonial: *Ana Mendieta. Pájaro del océano* (Buenos Aires: Ed. El Mismo Mar; y de próxima aparición en portugués); *Por una poética erótica de la relación* (Buenos Aires: Ed. El Mismo Mar); *Feminismos y poscolonialidad* (Buenos Aires: Godot);

Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina y Caribe, África, Oriente (CLACSO/EIDAES-UNSAM); *La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial* (Buenos Aires: Prometeo). Desde 2010 es fundadora y Directora Ejecutiva del *Congreso de Estudios Poscoloniales y Jornadas de Feminismo Poscolonial*.

MARTA SIERRA

Profesora de literatura y estudios culturales latinoamericanos y de estudios de género y la mujer en Kenyon College, en Ohio, Estados Unidos. Es doctora y magister en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Rutgers, New Jersey, Estados Unidos. Ha publicado numerosos ensayos sobre las representaciones del espacio urbano en América Latina, y las conexiones entre medios y literatura. Ha coeditado *Transnational Borderlands in Women's Global Networks: The Making of Cultural Resistance* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011). Integra el Núcleo NUSUR (IDEAS/UNSAM) como profesora invitada. Es docente de la Especialización en Epistemologías del Sur de CLACSO/CES, Universidad de Coimbra. Desde 2011 es fundadora del *Congreso de Estudios Poscoloniales y Jornadas de Feminismo Poscolonial*.

DE LAS AUTORAS Y AUTORES

MARÍA ANTONIETA ANTONACCI

Es magister y doctora en Historia por la Universidade de São Paulo, Brasil. Se desempeña como profesora e investigadora en PUC-São Paulo.

MICHELLY ARAGÃO GUIMARÃES COSTA

Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becaria doctoral CONICET. Es investigadora del Núcleo Sur-Sur de Estudios poscoloniales, performance, identidades afrodiaspóricas y feminismos (NUSUR-EIDAES/UNSAM) y del Núcleo feminismos, agroecología y ruralidades (UFRPE/Brasil). Integra el Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur (CLACSO) y la Red de Feminismo y Agroecología de Noreste de Brasil.

ARTEMA

Es un colectivo activista feminista, fundado en 2011 en Argentina. Sus miembros actuales son: Amalia Boselli: argentina, escritora, educadora, integrante del colectivo arteMA. Caro Guiña: argentina, artista visual, tallerista, integrante del colectivo arteMA. María Laura Vázquez:

argentina, investigadora, docente en FADU-UBA, realizadora audiovisual, integrante del colectivo arteMA, NUSUR, CLACSO.

ANDREA BELTRAMO

Coordinadora de BARDA Confluencias, curadora y productora. Es integrante del grupo de investigación “Desigualdades, género y políticas públicas” en la Universidad de las Islas Baleares (DGIPP/UIB). En Argentina, integra el Núcleo de Estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos (NUSUR-EIDAES/UNSAM). Acompaña procesos artísticos; escribe y su trabajo articula la investigación en arte y archivos desde un abordaje descolonial.

ANDREINA BERMÚDEZ DI LORENZO

Coordinadora Académica del Instituto Venezolano para la Cultura y la Cooperación Hugo Chávez Frías en San Vicente y las Granadinas.

MAURA BRIGHENTI

Doctora en Ciencias Políticas en la Universidad de Bologna (Italia) e investigadora social del Núcleo Sur-Sur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos (NUSUR-EIDAES/UNSAM). Integra el Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur (CLACSO). Es sociente de la Especialización en Epistemologías del Sur (CLACSO/CES, Universidad de Coimbra).

ANA JULIA BUSTOS

Argentina, Prof. Filosofía, integrante de Río Feminista, Taller Flotante.

ROSA CAMPOALEGRE SEPTIEN

Rectora de la Universidad de la Diáspora Africana, afroactivista cubana, ministra de Igualdad de Género del Estado de la Diáspora Africana. Coordina el Grupo de Trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas de CLACSO. Es profesora de la Especialización en Estudios afrolatinoamericanos y caribeños de CLACSO.

DIANA CAMPOS

Argentina, Directiva de la Esc de Artes Visuales de Victoria E. Ríos, arteducadora, gestora y artista del colectivo Arte in situ, Taller Flotante, Río Feminista.

TÂNIA MARA CAMPOS DE ALMEIDA

Profesora del Departamento de Sociología e integrante del Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Mulher (NEPeM) de la Universidade de Brasília (UnB).

ÁNGELES CASTAÑO MADROÑAL

Es doctora en Antropología Social en 2003 por la Universidad de Sevilla (US). Profesora en el Departamento de Antropología Social de la US. Miembro del Grupo de Investigación para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía (GEISA). Integrante del Grupo de Trabajo de Epistemologías del Sur de CLACSO. Ha desarrollado estudios sobre inmigración, procesos de exclusión social y racismo en Andalucía; relaciones interétnicas, procesos identitarios y patrimonio cultural en la frontera hispanoportuguesa; redes migratorias transnacionales entre Andalucía y Región Jbel (Marruecos); y codesarrollo en Marruecos. Mantiene dos líneas de investigación: Patrimonio e Interculturalidad; y Colonialidad enfocando los procesos de periferialización en el Norte desde la teoría decolonial y los estudios poscoloniales. Investigaciones recientes destacadas: Managing International Urban Migration-Turkey, Italia, España (MIUM_TIE) financiado por UE Programme External Actions of The European Community: Promotion of the Civil Society Dialogue Between EU and Turkey (2008-2009), Coord. Universidad de Koç (Estambul) Dir. Ahmet İçduigü; “The Semantic of Tolerance and (Anti-)Racism in Europe: Public Bodies and Civil Society on a Comparative Perspective”, (TOLERACE)-UE 7 Framework Programme 2010-2013, Coord. CES (Universidad de Coimbra), Dir. Boaventura de Sousa Santos.

SELFA A. CHEW

Catedrática en el Departamento de Historia y el Programa de Estudios Afroamericanos en la Universidad de Texas en El Paso, Estados Unidos. Autora de *Uprooting Communities: Japanese Mexicans, the Borderlands and World War II* (Premio *International Latino Book*, 2016; y Premio *Southwest Book Award*, 2016).

KEKENA CORVALÁN

Investigadora, docente, escritora y curadora feminista. Ha realizado numerosas narrativas curatoriales, en espacios y museos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Bahía Blanca, Coronel Suárez, Rosario, Córdoba, Santiago del Estero, Neuquén, Río Gallegos, Caracas, Lima y Montevideo. Gestionó y curó las dos ediciones de la exposición colectiva, transfeminista y federal #paratodestode. Cofundadora de la

editorial El mismo Mar. Integra el Núcleo Sur-Sur de estudios poscoloniales, performáticas, identidades afrodiaspóricas y feminismos (NUSUR/EIDAES/UNSAM). Entre sus libros se destacan: *Artistas latinoamericanas. Una recorrida de diálogos conceptuales* (La Habana: Artecubano ediciones/Wilfredo Lam); *Historias de cabeza partida* (Buenos Aires: Ediciones del Bien); *Curaduría afectiva* (La Plata: Ed. Cariño); *Activar el roce, compartir la sensibilidad. El libro de las Cau-rencharlas* (Buenos Aires: Cultura viral Federal/El mismo Mar).

VIVIAN DELFINO MOTTA

Profesora del Instituto de Ciência, Educação e Tecnologia de São Paulo, Brasil. Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidade de Campinas. Cursó la maestría en Agroecología por la Universidade Federal de São Carlos. Es Ingeniera agrónoma por la Universidade Federal de Viçosa, Brasil.

DORIS DIFARNECIO

Es directora de ARTEACCIÓN: una plataforma digital para el arte como acción pública y resistencia contra el feminicidio, la violencia sexual, la homofobia y el racismo. Entre 1999 y 2016, fue directora teatral de la Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA) en San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México), un grupo de mujeres mayas que utilizan el teatro como herramienta para la educación, la preservación de las comunidades indígenas. y derechos de la mujer. Se desempeñó como directora del Centro Hemisférico, un satélite del Instituto Hemisférico en Chiapas entre 2008 y 2013. Su maestría en estudios culturales y sociología son de la Universidad Autónoma de Madrid, y el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA, en Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas), respectivamente. Actualmente vive en Portugal. <https://centrohemisferico.wordpress.com/>, <https://arteaccionchiapasmexico.wordpress.com/>

CLAUDE DUIGNON ROUGIER

Doctora en Estudios Hispanoamericanos. Coordinadora de *Revue d'Etudes Décoloniales*.

LAURA GARCIA CORREDOR

Doctora en Antropología Social (Universidade Federal do Río Grande do Sul, Porto Alegre / Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires). Magister en Estudios de la Cultura (Universidad Andina Simón Bolívar, Quito). Licenciada en Educación en Ciencias Sociales (Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá). Es docente e

investigadora social de la Universidad de José C. Paz y del Núcleo Sur-Sur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos (NUSUR-EIDAES/UNSAM). Coordina el Grupo de Trabajo AC&SE- CLACSO.

PAOLA GRAMAGLIA

Dra. en Filosofía. Docente e investigadora, CIFYH. Prof. Adjunta Regular (a cargo) Cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana, Escuela de Filosofía, UNC. Directora del Proyecto Secyt (Consolidar) (2018-2021). Directora de la Revista *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*.

CATHERINE HILL

Nació en los Estados Unidos. Es artista visual feminista con una gran trayectoria como educadora, creadora, activista y pensadora rebelde sobre temas como el calentamiento global.

MAISSA KAHTIB

Profesora asociada de Estudios de género y mujeres. Directora del Programa Árabe. Investigadora principal y becaria NSA de la Universidad de Texas, El Paso, Estados Unidos.

SÉBASTIEN LEFÈVRE

Profesor investigador en la sección de Lengua Española y Civilizaciones Hispánicas de la Universidad Gaston Berger, Saint Louis, Senegal. Investiga las culturas e identidades de la diáspora africana intentando incluir África en las lecturas que propone sobre Abya Yala y el Caribe. Por otra parte, desarrolla una reflexión sobre las representaciones de los y las afrodescendientes, de los y las africanos, en los libros escolares.

IANINA LOIS

Comunicadora (UBA), doctora en Sociología (EIDAES/UNSAM) y magister en Política, Sociedad y Género (FLACSO). Se especializa en temas de comunicación y salud, género y comunicación organizacional. En sus trabajos, se interesó sobre por las políticas sociosanitarias y los temas relativos al discurso médico y científico. Es profesora e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y del Instituto de Ciencias de la Salud de la UNAJ. Coordina el Departamento de Comunicación del Centro Cultural de la Cooperación.

VERÓNICA RENATA LÓPEZ NÁJERA

Dra. en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente realiza una Estancia Posdoctoral en la Universidad Iberoamericana, en el Posgrado de Antropología Social.

MARÍA LUGONES

Nació en la ciudad de Buenos Aires, el 26 de enero de 1944. Su infancia transcurrió en Los Toldos y en la ciudad de Morón, donde su familia tenía una casa de fin de semana. Su deceso ocurrió en la ciudad de Syracuse, Nueva York, Estados Unidos, el 14 de julio de 2020. Fue una filósofa argentina egresada de la Universidad de California, reconocida por sus aportes teóricos a los feminismos decoloniales y su activismo como mujer de color en los Estados Unidos y, luego, en Bolivia. Fundó la Escuela Popular Norteña en Valdés, New Mexico. En 1973 obtuvo su master en Filosofía por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Wisconsin, Madison. En 1978 consiguió su título de doctora en Filosofía, expedido por la misma universidad. Su tesis doctoral se enfocó en el concepto de la amistad en la *Ética a Nicómano*. Entre las contribuciones más importantes de Lugones mencionamos: *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppression* (2003); “Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color” (México: *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2005); “Playfulness, ‘World’-Travelling, and Loving Perception” (Cambridge: *Hypatia*, 1987); “Toward a Decolonial Feminism” (Cambridge: *Hypatia*, 2010).

CLAUDIA MIRANDA

Profesora de la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Brasil, y de la Especialización en Estudios afrolatinamericanos y caribeños de CLACSO. Integrante del Grupo de Trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas de CLACSO.

ANDREA MOLFETTA

Es escritora e investigadora del CONICET. Fundadora y primera presidenta de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual (AsAECA).

AGUSTINA MOLINA

Licenciada en Antropología (Universidad Nacional de Córdoba) y doctoranda en Ciencias Antropológicas (Universidad Nacional de Córdoba) y becaria doctoral del CONICET. Es investigadora social del

Núcleo Sur-Sur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos (NUSUR-EIDAES/UNSAM).

LUCÍA NUÑEZ LODWICK

Doctora en Sociología (EIDAES/UNSAM). Magister en Sociología de la Cultura (EIDAES/UNSAM). Lic. en Sociología (EIDAES/UNSAM). Integrante del Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur (CLACSO) y del Núcleo Sur-Sur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos (NUSUR-EIDAES/UNSAM). Es docente de la Especialización en Epistemologías del Sur de CLACSO/CES, Universidad de Coimbra.

JULIETA PEREIRA CRESPO

Integrante del Proyecto Secyt (Consolidar) (2018-2021). Investigadora CIFYH. Editora de la *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*. Becaria CIN, UNC.

KATSÍ YARÍ RODRÍGUEZ VELÁZQUEZ

Obtuvo su grado de bachillerato en Estudios Hispánicos y una maestría en Gestión y Administración Cultural en la Universidad de Puerto Rico, recinto de Río Piedras. Realiza estudios doctorales en el Programa de Africana Studies de Brown University. Se desempeña como docente de la Especialización en Estudios afrolatinoamericanos y caribeños de CLACSO.

ALEJANDRA (EVUI) SALMERÓN NTUTUMU

Ingeniera de Telecomunicaciones, Coach Intercultural, emprendedora social, editora y escritora del libro para niños *El viaje de Ilombe*. Afroespañola de ascendencia ecuatoguineana nacida en Murcia, España. Ha vivido en España, California, Italia, Perú y Colombia. Creó la asociación sin ánimo de lucro Afromurcia en movimiento y el proyecto editorial POTOPOTO, con el que busca educar en la diversidad, romper estereotipos y empoderar a la comunidad afro.

RITA LAURA SEGATO

Nació en Argentina. Obtuvo los títulos de Master of Arts (1978) y *Ph.D.* (1984) en el Departamento de Antropología Social de la Queen's University of Belfast, Irlanda del Norte, Reino Unido de Gran Bretaña. Es profesora emérita de la Universidad de Brasilia, donde fue docente del Departamento de Antropología y de los *Programas de Posgrado en Bioética y en Derechos Humanos*. Es investigadora sénior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Brasil. La agencia española

de noticias EsGlobal la incluyó por dos años consecutivos entre los 30 intelectuales iberoamericanos más influyentes. En 2018 recibió el Premio Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales *CLACSO 50 años*. En 2019, la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina, creó la Cátedra de Pensamiento Incómodo Rita Segato. Es co-coordinadora del Curso de Especialización en Estudios afrolatinoamericanos y caribeños de CLACSO. Publicó, entre otros escritos: *Las estructuras elementales de la violencia* (Buenos Aires: Prometeo, 2003); *La Nación y sus otros* (Buenos Aires: Prometeo, 2007); *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (México: Ed. Universidad del Convento de Sor Juana, 2006); *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (Puebla: Pez en el Árbol, 2014); *L'Oedipe noir* (París: Petite Bibliothèque Payot, 2014); *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una Antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo, 2015); *Santos y Daimones. El politeísmo afro-brasileño y la tradición arquetipal* (Buenos Aires, Prometeo, 2020).

LAURA (DENISE) STEPHENS-DUBLIN

Es vicepresidenta de la Asociación de Amistad Vicentina y Venezolana en San Vicente y las Granadinas (VENVIFA).

Taller Flotante, Proyecto “Rio Feminista”

Integrado por: Diana Campos, argentina, directiva de la Escuela de Artes Visuales de Victoria E. Ríos, arteducadora, gestora y artista del colectivo Arte in situ, Taller Flotante, Río Feminista; y Ana Julia Bustos, argentina, profesora de Filosofía, integrante de Río Feminista, Taller Flotante.

MARA VIVEROS VIGOYA

Es doctora en Antropología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS); master en Estudios Latinoamericanos (IHEAL, París III) y economista por la Universidad Nacional de Colombia Universidad Nacional de Colombia. Es codirectora de la Especialización en Estudios afrolatinoamericanos y caribeños de CLACSO.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Este libro es una apuesta relacional que viaja entre debates teórico-políticos estéticos, propuestas artísticas y actos vitales de transferencia para generar resistencias colectivas a cualquier pretensión de universalidad. Es una invitación a ir más allá de las abstracciones de un pensamiento sin tiempo, cuerpo y lugar; y a deshacer y desaprender las gramáticas del poder para reemplazarlas por una “poética erótica de la relación”. En este caso, inspirada por los feminismos de la contigüidad y de la escucha empática y amorosa que buscan reparar y sanar las heridas coloniales que producen binarismos, separan pensamientos y afectos e instauran la división naturaleza/cultura.

Mara Viveros Vigoya.

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



9 789878 132075