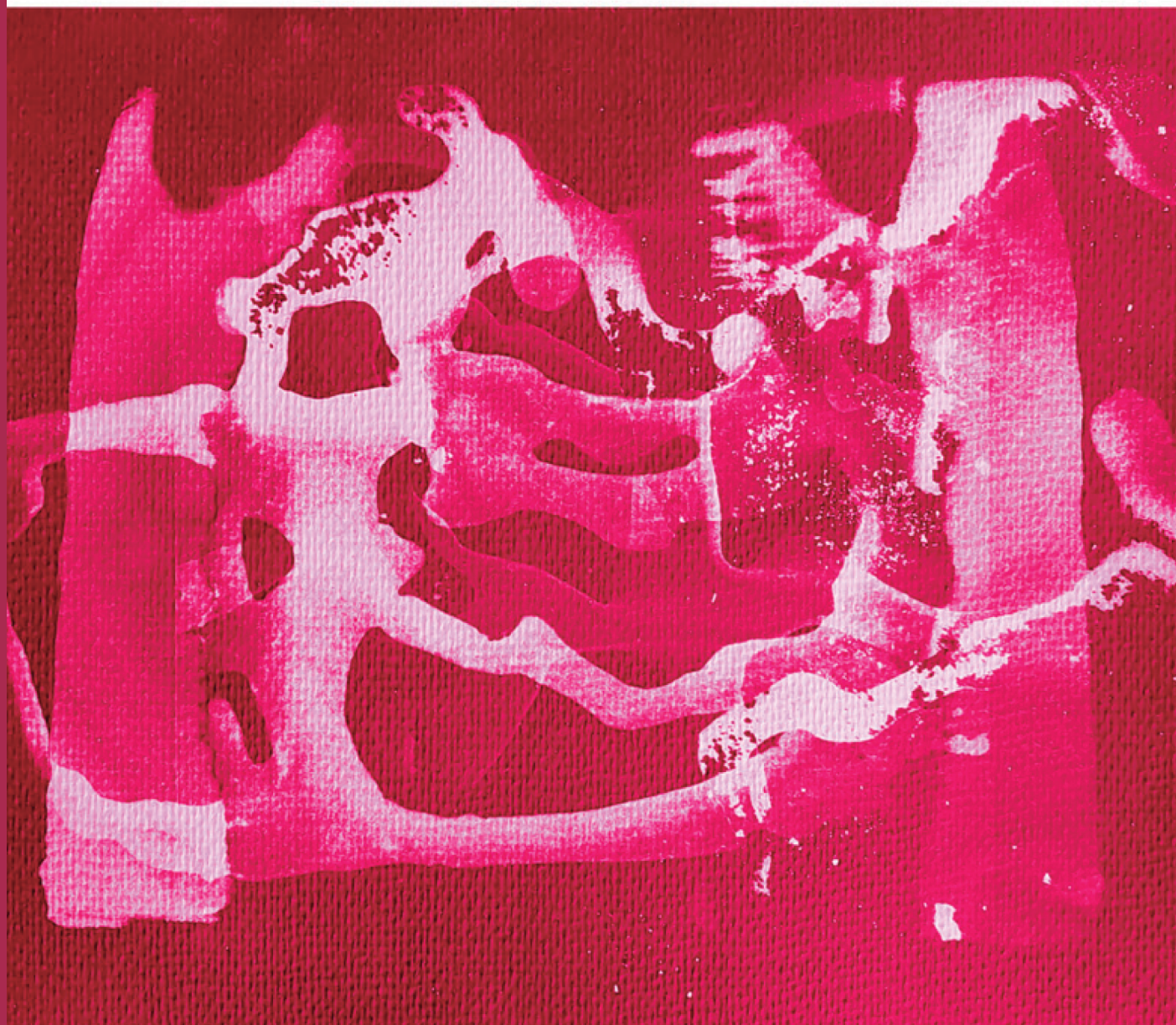


Prólogo de Carlos Figari

PENSARRES FEMINISTAS ENTRE LOS MARGENES

Elsa Ponce y Rocío Arévalo



AUTORXS

Ayelén Tissera - Elsa Ponce - María José González -
Marianela Gamboa - Naím Garnica - Nair Gramajo

PENSARES FEMINISTAS ENTRE LOS MÁRGENES

Elsa Ponce – Rocío Arévalo
Compiladoras

Pensares feministas entre los márgenes / Ayelén Tissera ... [et al.] ; compilación de

Elsa Ponce y Rocío Arévalo. - 1a ed. - Catamarca : Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-661-432-0

1. Feminismo. I. Tissera, Ayelén. II. Ponce, Elsa, comp. III. Arévalo, Rocío, comp.
CDD 305.4201

Diagramación de Interior: Juan José Salas (ECUUNCA)

Arte de Tapa: Nair Gramajo

ISBN 978-987-661-432-0

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

E.C.U. 2022

Avda. Belgrano 300 - Pab. Variante I - Planta Alta - Predio Universitario - San Fernando del Valle de Catamarca - 4700 -

Catamarca - República Argentina

Prohibida la reproducción, por cualquier medio mecánico y/o electrónico, total o parcial de este material, sin autorización del autor.

Todos los derechos de autoría quedan reservados por el autor.

PENSARES FEMINISTAS ENTRE LOS MÁRGENES

Elsa Ponce – Rocío Arévalo

Compiladoras

Autorxs

Ayelén Tissera

Elsa Ponce

María José González

Marianela Gamboa

Nair Gramajo

Naím Garnica

Comité de revisión y evaluación

Eugenia Roldán (UNC-CONICET)

María Victoria Dhabar (UNC-CONICET)

Andrea Flores (UNSa)

<i>Prólogo</i>	7
Carlos Fígari	
<i>Introducción</i>	13
Elsa Ponce y Rocío Arévalo	
<i>Filosofía ventrílocua: pensando la acción colectiva “No nos callamos más”</i>	16
Elsa Ponce	
<i>Sobre romanticismo, sirenas y vampiras. Una lectura de lo femenino en la época de Goethe</i>	34
Naim Garnica	
<i>Feminismos indígenas: un aporte contextualizado para un amplio debate</i>	49
Ayelén Tissera	
<i>Desde una hermenéutica de la sospecha hacia una destotalización de los regímenes de verdad. Abordajes sobre la tensión entre los modos de ser mujer y hombre en Orlando: A Biographie de Virginia Woolf</i>	61
María José Gonzalez	
<i>Diálogos transfronterizos de dos transfeministas antiextractivistas del sur. Experiencias desde cuerpos-territorios marcados por el neoextractivismo</i>	72
Marianela Gamboa y Nair Gramajo	
<i>SON URGENTES LOS FEMINISMOS ANTIEXTRACTIVISTAS. Problematizar las herencias coloniales modernas en los feminismos catamarqueños</i>	97
Marianela Gamboa	
<i>DEVENIR MIGRANTE VIRTUAL</i>	112
Nair Gramajo	

Siempre es para mí un placer y un honor participar en diferentes instancias académicas generadas en la Universidad Nacional de Catamarca y particularmente con mi compañera académica y de vida Elsa Ponce. Resalto, académica y de vida, porque ambos pertenecemos a una generación universitaria que no entendía la vida académica sino como una lucha traducida en militancia, algo tan diferente a lo que hoy sucede a nivel global y, por ende, cada vez más a nivel nacional y local. Una academia hoy cada vez más burocratizada, precarizada y con una aceleración productiva desgarradora que no permite centralizar y focalizar en temas reales, en el abordaje, reflexionar sobre las posturas epistemológicas y puntos de partida – y de llegada- de una investigación. Nuestra tarea como docentes e investigadorxs parece hoy desarrollarse en un clima de incentivos perversos e hipercompetición basados en la lógica de las métricas cuantitativas de desempeño que engloba la casi totalidad de las tareas de investigación (Edwards and Siddhartha, 2017). Resulta difícil hacer ciencia hoy fuera de estos parámetros de control, aceleración y frustración.

Tampoco adherimos nunca a la vertiente de interpretación “anfibia” post 2021, como equilibrio entre militancia y teoría, simplemente porque nuestra teoría era nuestro cuerpo, ni más ni menos. No investigamos algo, nos identificamos con ese algo en la medida (según mi lectura de Arendt) que el Otro nos ataca. La mirada que nos proscribe produce identidades que luchan y, por nuestra particular posición, lo hacíamos desde la teoría científica, con otro giro que complejizaba aún más la cuestión: desde y contra ella, claramente. Desde una ciencia, “herramienta del amo” (Lorde, 1984), para subvertirla en instancias emancipadoras desde nuestros propios cuerpos situados.

Lo primero que me gustaría señalar es que este trabajo también se inscribe y es heredero de una línea de trabajo consistente en el tiempo que desde hace al menos dos décadas surgió en la UNCa - al mismo tiempo que a nivel nacional, aunque esto no siga los registros canónicos de la historia intelectual argentina centrada siempre en el capitalocentrismo. Concretamente en grupos como la Cátedra Libre de Estética y Política y la Comisión Antirepresiva y Antidiscriminación donde se leyeron y debatieron por primera vez autorxs del pensamiento feminista y de la teoría queer - e incluso se celebraron encuentros nacionales al respecto - y desde donde se combatió sin cuartel dentro de la UNCa los avances permanentes de las mineras, participando a la vez de las primeras redes y asambleas de resistencia en la provincia.

En la coyuntura actual este trabajo llega en el momento justo que tiene que llegar dialogando-denunciando-escupiendo, con la rabia y la urgencia que ameritan estos tiempos. La escritora Margaret Atwood escribió recientemente un artículo que tituló “Yo inventé Gilead. El Tribunal Supremo de Estados Unidos lo está haciendo realidad”, en donde plantea que las peores pesadillas de su distopía autoritaria parecen cobrar vida; pero esto no es solo el gran imperio (y el segundo y el tercero) sino una reacción urbe et orbe. Por otro costado, con una impronta similar y en una extrañísima alianza y concordancia con la derecha más rancia, ciertos feminismos radicales nos devuelven a la esencia de los cuerpos del binario patriarcal a la vez que obturan las voces de tantas

compañerxs y sus particulares experiencias en nombre de un ideal-feminismo blanco y occidental.

En este contexto de efervescencia ya es hora de que las capas tectónicas de la UNCa comiencen a moverse. Por tal motivo lo primero que me gustaría destacar de este trabajo al cual fui invitado a prologar es su propuesta doblemente fértil en el ámbito de la academia local: la propia introducción a una temática poco o marginalmente trabajada y la modalidad subversiva de tratamiento escritural, expresivo y canónico.

Destaco en este sentido la valentía del libro de atreverse a la crítica tanto de cuestiones profundamente arraigadas en las prácticas institucionales –ocultas y no ocultas– de la Universidad, así como en la tradición humanística de la misma y la crítica a las justificaciones de tales cuestiones en pos de una armonía restauradora del “para que nada cambie”.

El primer capítulo del libro escrito por Elsa Ponce se inicia precisamente con la descripción de los procesos de concienciación sobre el papel subalterno y la violencia ejercida sobre las mujeres de la UNCa. La razón patriarcal, naturalizada en formaciones discursivas compartidas tanto entre profesorxs como alumnxs, violenta desde estereotipos manifestados y acosa directa e indirectamente. Elsa analiza entonces los complejos modos de reacción y respuesta institucional cuando tal discurso se expone públicamente a partir de una acción colectiva de protesta y denuncia llevada a cabo por estudiantes denominado “No nos callamos más”. Frente a denuncias de esta situación existirían ciertos protocolos de actuación institucional que paradójicamente terminarían exponiendo a sus víctimas, por un lado, y siendo funcional a la razón patriarcal que ahora se manifiesta por “prescriptivas preocupadas en apaciguar las interpelaciones que la politización deja visible”, por otro. La reacción usual, tal como relata Elsa, es universalizar la sospecha en términos de injusticia, es decir: “pero no todos los docentes”, un movimiento defensivo en la línea de lo que Robin DiAngelo (2018) llama “white fragility”, consistente en la reacción de indignación, la contra argumentación, el sentimiento de incompreensión que reinstalan el equilibrio racial -en este caso el de género- y evita el verdadero diálogo sobre el asunto. Finalmente, Elsa invita a pensar tópicos vinculados al dolor de la injusticia, a las contradicciones afectivas de quienes denuncian a la articulación de reivindicaciones y otras normas de maltrato en las unidades académicas.

El texto de Naim Garnica es un retrato histórico en clave filosófica. Funciona a modo de un relicario que uno abre y visualiza una imagen que nos trasporta a otros mundos. Naim analiza especialmente dos ejemplos: lo femenino en Schlegel y la vampira de Goethe. En el primer caso, para presentar valoraciones subversivas de lo femenino en la época, al criticar el rol doméstico al que eran asignadas y su predisposición en cambio a la poesía y a la filosofía. En *La novia de Corinto* de Goethe, en tanto, las vampiras desde el misterio subvierten el orden moderno como alegoría fronteriza en la confrontación del paganismo y el nuevo orden cristiano. Su preocupación en sendos análisis es la búsqueda de subjetividades disidentes en el contexto del romanticismo europeo, donde lo femenino aparece como una “fuerza crítica en el contexto de la cultura”.

En “Feminismos Indígenas”, Ayelén Tissera rescata la importancia vital que tiene la interseccionalidad crítica en el marco del pensamiento feminista. Vivimos en época de intensos debates y divisiones en el movimiento feminista con posturas abiertamente

enfrentadas a partir de la negación de la autonomía de muchas mujeres para reivindicar sus experiencias situadas y el intento de otras, generalmente asociadas a un feminismo blanco radical, de imponer desde una lógica colonial un feminismo virtuoso y universal. En este contexto es importante hablar de las distintas posibilidades de pensar los feminismos en plural en tanto existen tantas formas de opresión con sus particulares cruces de género, raza y clase en las más diversas culturas. Ayelén aporta su reflexión desde su posición indígena y racializada llamando a construcciones que rescaten y recreen memorias colectivas comunales de las sociedades precoloniales, pero advirtiendo que estos también puedan entrar en debate o tensión al ser integrados inevitablemente en formas de pensamiento del presente. Esta es una variante crítica de recuperación del pasado muy novedosa en el contexto de la Universidad de Catamarca. Durante años mantuvimos discusiones con las investigaciones y proyectos de los departamentos de historia, filosofía y en general de la Facultad de Humanidades, sobre la idea de la “recuperación de memorias” por su idealización naífe del pasado pre-colonial sin advertir, como también advierte Ayelén a partir de la lectura de Butler, los problemas que presentan los trazos del patriarcado subyacentes en tales culturas.

El trabajo de María José González resulta instigante, tanto por el tratamiento de la cuestión como por la lógica de la exposición: la traducción y la interpretación como superación de diferentes distancias, del uno y del otro en tiempos diversos y contextos diferentes, los juegos de cambios genéricos del Orlando de Virginia Wolf, los juegos de la autora con el lenguaje, ella misma como autorx, su época como audiencia y la necesidad de superar todo junto. Lo femenino se encuentra en la poesía que confunde el significado masculino y lo subvierte y abre puentes para la experiencia semiótica de creación. No obstante, Orlando vuelve desde la significancia para poder comunicar, aunque claro que ya no hay ida ni vuelta en esa puerta hermenéutica para pensar con ellx, (Wolf, Orlando, quién, conmigo ¿importa?).

Los últimos trabajos del texto han sido producidos o bien en conjunto o separadamente por Marianela Gamboa y Nair Gramajo. Los textos han sido “escritos/escupidos” desde cuerpos-territorios a modo de autobiografías como relatos situados. Son textos transgresores que se mueven siempre en los márgenes de la semántica, en las zonas de frontera y por momentos de la redacción canónica, en una variante crítica que les otorga una poderosa potencia política. Establecen un continuo “entre los cuerpos-territorios marcados por el neoextractivismo-heteropatriarcal-colonial y los procesos de alterización” en los que la violencia sobre los mismos se asienta sobre la idea de legalidad. Legalidad que en los “Sures” se afirma en tanto dialécticamente se niega según regulaciones culturales que mantienen el status quo y que se configura como parte del aparato de legitimación del sistema extractivista que fuerza las nociones occidentales del derecho para adaptarlas al eterno continuum de extractivismo y genocidio del mundo subalterno y de toda disidencia.

En este contexto los cuerpos “engenerados-racializados” constituyen el marco de tensión donde los transfeminismos, los feminismos antirracistas y el feminismo antiextractivista confrontan ciertas corrientes del feminismo blanco que coloniza a la vez que regula desde el aparato del estado y si es necesario incluso activa los aparatos de represión en nombre de una “emancipación” unidimensional y obligatoria.

Para ir cerrando este prólogo me gustaría sumarme a las reflexiones vertidas en el libro, las que también en gran parte hago propias. Esta compilación, a mi juicio, se inscribe y se inserta en el flujo de una neo tradición como la que proponen lxs Laboria Cuboniks: “cultivar conexiones entre insurgencias fracturadas” vinculadas a la interpretación y praxis científicas en el ciberespacio que produzca quiebres en un universo de hegemonías digitales y culturales. Como señala Nair Gramajo: “nuestros sentires ciborgizados, nos permiten multiplicarnos en estas birealidades, destruir para construir nuevas formas de afectarnos, de distorsionar las formas añejas de generar política para con las cuerpas”.

Desde el punto de vista de quienes hacemos ciencia, este libro invita a poseer – y poner -un cuerpo o tener un punto de vista en cualquier discusión, es decir, parafraseando a Haraway (1988), un conocimiento situado, “una visión que vea” desde una objetividad encarnada y se haga responsable de su mirada. Pensar y actuar otras formas posibles de hacer ciencia fuera de la repetición sin alternativas de producción científico-capitalista: “no más cosificación de lo natural como criterio de lo normal” (Laboria Cuboniks). El conocimiento desde el punto de vista de los no marcados es frecuentemente fantástico, distorsionado, irracional, imperfecto. Ciborgización, como migración entre la fluidez y el choque de los límites que fijan los significados de las gramáticas coloniales.

Carlos Figari

Bibliografía

- Atwood, M. (2022). "I Invented Gilead. The Supreme Court Is Making It Real", *The Atlantic*, 13 de Mayo.
- DiAngelo, R. (2018). *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, Dreamscape media, Londres.
- Edwards, M. and Siddhartha R. (2017). "Academic Research in the 21st Century: Maintaining Scientific Integrity in a Climate of Perverse Incentives and Hypercompetition", *Environmental Engineering Science*. Enero 2017, 51-61.
- Haraway, D (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1988), pp. 575-599.
- Laboria cuboniks (s/d). Xenofeminismo. Una política por la alienación (<https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminismo-una-politica-por-la-alienacion/>)
- Lorde, A., (1984). "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", en Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, 110-113. Crossing Press, Berkeley.

El 2020 fue un año marcante para el mundo, pues debimos girar drásticamente, nuestra cotidianeidad y con ello nuestras percepciones e interacciones sufrieron una sintomatología que aún intentamos descifrar. En la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca, la agenda institucional y académica se detuvo por las mismas razones que en todas las instituciones educativas del país. Sin embargo, con Naim Garnica, docente e investigador del Departamento de Filosofía, decidimos desafiar esa parálisis y entre otras actividades tramamos un Ciclo de conversaciones que titulamos *Poliedro Filosófico: ideas y debates en el feminismo de la Segunda Ola*. Consideramos en ese momento que en las universidades argentinas se estaba produciendo un clima de reivindicación de la teoría y praxis feminista, aunque no generalizado en todas ellas, a la vez que advertíamos en nuestros claustros una vacancia de lecturas y discusiones que entendíamos imprescindibles para interpelar a las ciencias humanas y, por ende, a la filosofía.

Reunimos entonces en la organización de este ciclo a estudiantxs y amigxs interesadxs en decir y escuchar, pensar y debatir, algunos temas y problemas abordados por el pensamiento filosófico y político de los feminismos cuyas producciones se concentran en la segunda mitad del siglo XX y lo que va del siglo XXI. Invocando las cátedras de Epistemología I, a cargo de Naim, el Laboratorio de Estudios Políticos y Debates Regionales, Tramas y la cátedra de Filosofía Política, ambos a cargo de Elsa Ponce, dimos impulso a la concreción de esta experiencia con Rocío Arévalo, Laura Aroca, Eliana González Burgharelli, Marcia Herrera Castellanos, Nair Gramajo, Alan Rodríguez, Brenda Hidalgo y Vanesa Carrizo. Con el auspicio de la Secretaría de Extensión de la Facultad de Humanidades y durante las sesiones vía Meet presentamos una panorámica de la obra de Simone De Beauvoir, Betty Friedan, Kate Millet, Christine Delphy, Shulamith Firestone, Luce Irigaray, Gayle Rubin, Heidi Hartmann, Adrienne Rich, Monique Wittig, Nancy Fraser, Paul Preciado, Catharine MacKinnon, Yuderlys Espinosa Miñoso, María Lugones, Gloria Comesaña, Elvira López y Alejandra Ciriza. También invitamos especialmente al sociólogo Carlos Figari quien desde España nos acompañó en uno de los encuentros presentando y debatiendo el libro *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* compilado por Diana Maffía, como pretexto para problematizar algunos supuestos de autoras como Judith Butler y otras, así como reivindicar la praxis militante de Lohana Berkins, Mauro Cabral y Marlene Wayar.

Nos acompañaron e intervinieron en los debates estudiantxs, algunxs docentxs de nuestra Facultad, activistxs feministxs y otrxs de nuestro medio y público incluso de otros puntos del país. Nos dimos la tarea de presentar textos que aún no se han leído ampliamente en Catamarca y de proponer filmografía que acompañase la reflexión sobre el recorrido teórico que trazamos.

Al transitar los encuentros del *Poliedro* nos encontramos con experiencias, discusiones y lecturas del pensamiento y la práctica política feminista, con ello, para nosotrxs y para nuestrxs interlocutorxs emergió la posibilidad de recuperar en escritos estos intercambios con la misma intención que impulsamos la iniciativa del Ciclo. Es decir, em-

prendimos la construcción colectiva de un libro tramado en claves y regiones diversas con una convocatoria abierta para todxs aquellxs autorxs que quisieran compartir sus producciones, con el propósito de reivindicar lecturas y discusiones que interpelan desde los feminismos a las distintas áreas de conocimiento y a las organizaciones y experiencias activistas en ellas inscritas.

El debate durante el Ciclo, así como la preparación de los capítulos que aquí compartimos, nos depararon con contingencias de las agendas diarias de lxs autorxs, con dudas acerca de con qué género escritural trabajar y con inquietudes sobre la recepción de un entrecruzamiento de teorías, testimonios, preguntas y derivas de un campo de objetos de conocimiento e interrogantes epistemológicos y políticos, en incipiente desarrollo en nuestra universidad. El resultado es un libro escrito con grafías disidentes, que eliminan el uso de las mayúsculas, signo de autoridad masculina; que apela a la experimentación tipográfica rebasando las prerrogativas convencionales de los textos académicos; que reproduce testimonios y los problematiza al trasluz de algunas literaturas feministas.

Esta compilación apuesta, en fin, a una subversión escritural cual metáfora de nuestro anhelo, una subversión de las visiones de lxs generxs en la universidad pública y en nuestros escenarios sociales. Con ella deseamos se abran paso más y mejores debates en este nuestro territorio académico y cultural, diálogos comprometidos con la producción de conocimiento y la interpelación a las tradiciones de pensamiento y acción promovidas en nombre de los feminismos.

Elsa Ponce y Rocío Arévalo

Filosofía ventrílocua: pensando la acción colectiva

No nos callamos más

Elsa Ponce
UNCA - TRAMAS
elsaponce1@gmail.com

En las páginas que siguen me propongo aportar una minúscula contribución a las reflexiones e investigaciones sobre la violencia contra las mujeres en América Latina, que, como subrayan Roberto Castro y Florinda Riquer (2003), deambulan entre el empirismo ciego y la teoría sin datos. Sin embargo, no ignoro que en esta gran región hay también en curso trabajos que han superado esa lectura. De todos modos, antes que un juicio ético, intento abrir interrogantes de cuño filosófico como resultado de las conversaciones mantenidas durante del Proyecto de Extensión “Poliedro Filosófico: ideas y debates en el feminismo de la Segunda Ola”, que impulsáramos con Naim Garnica entre fines de 2020 e inicios de 2021. Este afán se inscribe también en lo que llamo hace algunos años, junto a otrxs filosofantxs (colegxs, amigxs y estudiantxs) una filosofía situada, que esta vez toma como objeto de preocupación un acontecimiento protagonizado en octubre de 2018 por el Colectivo Asamblea de Estudiantes Feministas de Historia, de la Facultad de Humanidades, en la Universidad Nacional de Catamarca. El mismo tuvo como epicentro la experiencia del Mural colectivo *No nos Callamos más*, por demás significativa para mí como docente, dado que hace ya casi tres décadas me asumo como voz disidente de las formas instituidas en términos de la enseñanza, las relaciones laborales y los diligenciamientos políticos en esta Universidad.

El texto pone en diálogo las voces de estudiantxs que protagonizaron dicha acción colectiva y que compartieron a través de testimonios individuales y grupales, con ideas propuestas por autoras que inspiran precisamente una crítica de lo que Celia Amorós (1991) llama una razón patriarcal, entendida como un repertorio de imágenes, prácticas y formas de un sexismo deplorable en las relaciones sociales, y dentro de las aulas universitarias, en este caso. Las voces que testimonian las motivaciones de esta protesta se contrastan con las de la autoridad instituida, a través de seis entrevistas, así como con las enunciaciones expuestas en el mural colectivo.

De modo que me propongo ejercitar un reconocimiento del modo de producir la política de la verdad, no solo sobre la situación que a continuación reconstruyen los testimonios, sino sobre los supuestos y axiologías que impregnan muchas de las prácticas de la cotidianeidad universitaria. En la actividad se desplegaron carteles que contenían denuncias /acusaciones sobre prácticas autoritarias, sexistas y de acoso a las estudiantes en distintos momentos del cursado de las materias. Si bien no se especificaban nombres de los/las docentes responsables de esas actitudes, la protesta se hizo pública incluso con réplica en redes sociales y medios de comunicación locales. Sobre su génesis resume uno de los testimonios:

Queríamos intervenir de algún modo para interpelar a esas frases, chistes,

comentarios que se repetían años tras años en el cursado de algunas cátedras, y que hasta se habían vuelto anécdota o recuerdo de las mismas. Queríamos desnaturalizar eso, porque en nuestro recuerdo de eso había sido vivido como un momento vergonzoso en el que no nos habíamos animado a responder y lo materializamos en la intervención “*No nos llamamos más*”. Fue en el marco de las elecciones de la Facultad de Humanidades que resolvimos realizar una intervención artística que visibilice los abusos de poder y la impunidad con la que se han manejado docentes y compañeros a lo largo de nuestro recorrido por las aulas de historia. La utilización de “manitos” hechas de cartulinas con la impresión de los testimonios, simbolizaron un freno a las violencias tanto físicas como verbales que sufrieron muchas de nuestras compañeras. (De la entrevista individual con unx de lxs ex integrantes de la AFEH el 14 de septiembre de 2021.)

¿En qué valores y representaciones se asientan las prácticas mediante las cuales las mujeres son blanco de escarnio, burla, acoso, silenciamientos y menosprecio en los espacios institucionales? Celia Amorós (1991) abre la pregunta para enseguida apuntar que persiste en la vida social una ideología sexista que consiste en una percepción distorsionada de la realidad siguiendo intereses de clase, remolcadas por un patrón conservador, sesgado o fijado en determinados modos de subalternidad entre los individuos. Pensemos en este sentido, con Van Dijk (2005) que “cualesquiera sean las ideologías, son principalmente algún tipo de ‘ideas’, es decir, son sistemas de creencias”. Esto implica, entre otras cosas, que las ideologías, como tales, no comprenden las prácticas ideológicas o las estructuras sociales (por ejemplo, iglesias o partidos políticos) basadas en ellas, porque una configuración de las relaciones sociales que se mantiene a lo largo del tiempo se reproduce gracias a dispositivos normativos y discursivos que hacen tolerante y tolerable formas de tratamiento de las mujeres y que toda vez que se cuestiona hace crujir las prerrogativas de la autoridad y los resortes institucionales. En ese sentido reconstruye la génesis de la protesta otra entrevistada:

A raíz de comentarios y chistes de parte de un compañero, en ese momento egresado reciente de Historia, y las risas y la condescendencia de un grupo de estudiantes con quienes algunas teníamos afinidad, una compañera de la Asamblea Feminista de Estudiantes de Historia (AFEH) nos comentó sobre las incomodidades que le generaba que siempre hicieran chistes de ese tipo. Desde allí, como colectivo, empezamos a recordar, a volver a pasar por el cuerpo, una serie de comentarios machistas que se dieron en clases o mensajes por fuera de los “perímetros institucionales” de parte de algunos profesores de nuestro Departamento. (De la entrevista a ex activistx de la AEFH, 14 de septiembre de 2021)

La movilización no fue improvisada, ni irreflexiva, como algunas afirmaciones de autoridades y docentes han sostenido a partir de aquellos días de octubre de 2018, tal como lo evoca una entrevistada:

Nosotras sabíamos que no éramos las únicas, porque algunas compañeras de manera individual en algún momento nos contaron sobre algunos maltratos o experiencias incómodas. Entonces decidimos recopilar testimonios de estudiantes de Historia que vivieron experiencias similares, profundamente dolorosas algunas, por medio de nuestras redes sociales, la página de Facebook de la AFEH y encuestas de Google. Decidimos utilizar las manitos, porque es simbólico, ya que expresa el gesto de parar, porque necesitábamos poner un freno a las situaciones de violencia machista que vivíamos cotidianamente en nuestra Universidad. Además, porque eso permitía resguardar la identidad de las compañeras que confiaron sus testimonios, no queríamos exponerlas. (De la entrevista con un ex activistx de la AEFH, 14 de septiembre de 2021)

La narración pone en aviso acerca de lo que Fraser identifica como una de las fortunas del feminismo, que desde la década de 1990 ha producido un doble cambio: “Por una parte, el giro al reconocimiento que representa una ampliación del conflicto de género y una nueva interpretación de la justicia de género, la cual no limitada ya a cuestiones de distribución, abarca ahora temas de representación, identidad y diferencia” (2015, p. 191). En ese sentido la autora nomina como “formas de subordinación de estatus específicas del género, al acoso sexual, la violación y la violencia doméstica; representaciones estereotipadas trivializadoras, objetificantes y despectivas en los medios de comunicación; menosprecio en la vida cotidiana; exclusión o marginación en esferas públicas y organismos deliberativos; y denegación de los derechos plenos y de protecciones iguales en lo referente a la ciudadanía” (p. 194). El análisis de Fraser guarda relación con otro pasaje de un testimonio que revela la percepción de indefensión en que se hallan las mujeres en una cultura preñada de ese androcentrismo antes descrito:

En este sentido, también hicimos algunas consultas a abogadas feministas cercanas, para cerciorarnos de que no puedan iniciarse acciones legales en contra de algunas de nosotras, que de alguna manera resultábamos más expuestas. Porque conocemos nuestro Departamento, sabemos que hay algunos Profesores y Profesoras que toman represalias. (De la entrevista colectiva con ex activistxs de la AEFH, 23 de agosto de 2021)

Fraser va más allá al caracterizar el androcentrismo instituyente de la vida social, lo sitúa como causa no sólo de una injusticia de reconocimiento sino de carácter distributivo, agenciada por mecanismos de producción de la desigualdad en términos económico-políticos, que demanda una concepción bidimensional del género y excede por cierto mi análisis, pues en la percepción de las entrevistadas tampoco se avizora como epicentro de las denuncias que tomaron cuenta de la acción colectiva que me ocupa. Cuando se combinan ambas perspectivas, el género emerge como una categoría de doble dimensión, la político-económica que compromete la crítica a las formas de la redistribución material de condiciones de existencia y una dimensión cultural-discursiva que lo incluye simultáneamente en el ámbito del reconocimiento. Fraser subraya que ninguna de esas dimensiones es meramente consecuencia indirecta de la otra.

Me detengo entonces en la dimensión cultural-discursiva, inscrita en las formaciones discursivas que en la cultura tienden a evidenciar cargas valorativas, antes que a expresar ideales sociales, que traducen como deficiencias o fallas, condiciones pues-

tas en contraste con una monovalencia de lo racional, formulando lo que aquí llamaré, siguiendo a Celia Amorós, razón patriarcal. Es decir, lo que se dice y se hace, tiende a revestirse de una tendencia dicotomizante respecto de la condición de ser mujer y ser varón, transcribe las pregnancies de un orden simbólico delimitado por el supuesto según el cual los hombres se piensan a sí mismos como epicentro de la cultura y a su vez ellos piensan a las mujeres como la encarnación de la naturaleza, acaso por su condición de seres reproductores de vida. La razón patricarcal, así entendida, nunca se expresa en estado puro, sino que se recubre con reformulaciones semánticas y justificaciones ideológicas, por lo cual recurro al análisis crítico del discurso, siguiendo a Van Dijk, quien señala que esta perspectiva:

Además de proveer bases para aplicaciones en varias direcciones de investigación, tiende singularmente a contribuir a nuestro entendimiento de las relaciones entre el discurso y la sociedad, en general, y de la reproducción del poder social y la desigualdad —así como de la resistencia contra ella—, en particular. ¿Cómo son capaces los grupos dominantes de establecer, mantener y legitimar su poder, y qué recursos discursivos se despliegan en dicho dominio? (1999, p. 3)

En ese sentido, las variaciones enunciativas que evidencian descalificación ético-política al activismo que protagoniza la protesta de las estudiantes, guardan correlato con las formas de establecer, mantener y legitimar esa dosis de dominio, en un contexto como el áulico, según relata otra de las entrevistadas:

La otra situación fue el año siguiente, cuando nos tocó cursar con uno de los “implicados” (indirectamente, porque había algunas frases que él había dicho) en la intervención, este Profesor es muy conocido por las expresiones misóginas, que muchas veces pretenden ser encubiertas a través de comentarios sexistas que realiza por medio de su esposa, en algunas ocasiones antes de decir algo, le pedía disculpas a nuestra compañera de antemano, “Ud. no se enoje por lo que voy a decir”, “ahora va a saltar a argumentar algo”, “solamente estoy siendo gráfico, en este periodo era así, usted sabe...” (De la entrevista individual con unx de lxs ex integrantx de la AFEH, 14 de septiembre de 2021)

Dicho correlato se manifiesta también como una forma de conciencia expresada en enunciaciones que traspasan la frontera de las condiciones de habla en un contexto que supuestamente sigue reglas comunicativas específicas, de modo tal que por una parte, habilitan un desborde de confianza de quien detenta una dosis mayor de dominio, permitida en dicho ámbito y a la vez inhabilitan la confianza estrecha entre sus partícipes tal como recuerda otro testimonio: “Si quiere ser ayudante de cátedra tiene que venir a tomar la chocolatada en casa”. (De un docente a unx estudiantx por chat de whatsapp, 2012, transcripto en el Mural *No nos llamamos más*)

Van Dijk (2005), evidencia que “las ideologías no son cualquier tipo de creencias socialmente compartidas, como el conocimiento sociocultural o las actitudes sociales, sino que son más fundamentales o axiomáticas” (p. 3), esto es, a priori no se problematizan. En la evocación de las estudiantes, resuenan no solo las expresiones de sus profesores, sino también de sus compañeros: “Ahora que ya abriste las piernas no vas a poder estudiar más” (De un estudiante de tercer año de historia a una compañera en el Mural *No nos callamos más*). Las ideologías así entendidas controlan y organizan otras creencias socialmente compartidas, que afloran bajo la forma de agresiones como esta: “¿De qué tenés miedo vos? ¿Quién te va a querer violar a vos?” (De unx estudiantx a su compañerx que expresaba que se sentía mal al caminar sola por la avenida, 2016, transcripto en el Mural *No nos callamos más*). Como señala Van Dijk:

Uno no se vuelve pacifista, feminista, racista o socialista de la noche a la mañana, ni hace un cambio de perspectiva ideológica básica de un día para otro. Normalmente son necesarias muchas experiencias y discursos para adquirir o cambiar las ideologías (2005, p. 3).

Ello explica que las creencias se expresen incluso sin resquemor en alocuciones lascivas, como retrata esta otra pieza enunciativa reproducida en la protesta: “Si así abre la boca para bostezar, cómo la abrirá para otras cosas” (De un docente refiriéndose a unx estudiantx en clase. Cátedra de segundo año. 2015 transcripto en el Mural *No nos callamos más*, 2018). Asimismo, Van Dijk apunta que las ideologías son la base de las representaciones sociales de grupos, incluyendo su conocimiento, que “Así, si los racistas alegan ‘saber’ que los negros son intelectualmente inferiores”, los xenófobos, los misóginos, los machistas, en fin, quienes esgrimen saber por qué dicen lo que dicen al inferiorizar a otros ejercitan una creencia prejuiciada a la vez sostenida socialmente (2005, p. 17). Es decir, quienes se afirman en una ideología, tienden a presumir conocer aquello que es su objeto discursivo, lo cual se evidencia en caracterizaciones sobre la estética corporal, como avisa otra de las denuncias expuestas por las estudiantes en el mural de testimonios: “¿Por qué te dejás el cabello largo? ¿A tu novio le debe gustar agarrarte de los pelos no?” (De un docente a una estudiante en cátedra de segundo año, 2015). Quien inferioriza, discrimina o segrega se conduce de modo lúdico, atravesando un campo discursivo que oscila entre la indagación y el juicio, que pone a prueba la soportabilidad de la burla, la insinuación, el escarnio. Si este es sorteado, no habría por qué delatarlo después, fuera de contexto y si se delata debe especificarse quién ha procedido de ese modo para resguardar a quienes no actúan así. Tal como lo señala otro pasaje de la entrevista con el secretario académico:

Durante las protestas denominadas “*No nos callamos más*”, en uno de los primeros eventos que consistió en intervenir el Salón Amarillo y la Cúpula del Trueno, me acerqué a algunas de las estudiantes que organizaban la actividad, para dialogar sobre la gravedad de las denuncias que estaban realizando, pues a pesar de que no sindicaban a ningún/a docente al ejercer su derecho de denuncia, también estaban creando sospecha sobre todas/os las/os docentes, lo cual constituía otro tipo de injusticia. (De la entrevista con el ex secretario académico de la Facultad de Humanidades)

Es notorio y notable cómo se apela al principio de inocencia allí donde el conflicto pone en cuestión algo más que las conductas deleznable de algunos individuos, se activan procedimientos y discursos tendientes a aplacar la comezón y al mismo tiempo se estimula a identificar el virus que ha causado la queja, para evitar males mayores, aunque uno y otro procedimiento requieren agenciar mecanismos administrativos excepcionales en la rutina institucional, o bien, la habilitación de instancias de deliberación y confrontación entre profesores y estudiantes. En este caso resolver el dilema desafía a convocar a otros actores, ampliar el radio de problematización de la protesta y poner en vilo a los demás estamentos de la institución, en definitiva.

La razón patriarcal opera de modo que incrusta en el lenguaje un repertorio de tipificaciones respecto de las personas, las cuales proyectan un derecho a la apetencia y a la vez el derecho a su satisfacción, como traduce este testimonio: “¿Ya te entregó la maicena? Se resiste la wacha” (...) O en declaraciones como esta: “Todas las mujeres cuando se reciben de profesoras, lo primero que hacen es comprarse carteras, nunca libros”. (De un docente a sus estudiantes en clase de tercer año. 2016-2017, transcripto en el Mural *No nos llamamos más*, 2018)

El acoso sexual se sustenta no solo en la falta de respeto a la voluntad o la conciencia de otro, actitud que como apunta Pernas tiene dos fuentes: “la posibilidad de identificarse con el otro y el reconocimiento de su poder” (Pernas, 2001 en Osborne, 2009, p.141). El sexismo obstruye esos sentimientos porque los varones no se identifican con facilidad con las mujeres debido a que han construido su identidad sobre la dicotomía radical a que refiere Amorós. Por ende, puede reducirse a objeto, desconocerle toda autoridad para cuestionar esa u otras prácticas masculinas, como refiere en ese sentido el testimonio que sigue: “Y como dice el refrán...si una mujer dice no es no sé. Si una mujer dice no sé es un sí. Y si dice sí, no es mujer”. (De un docente a sus estudiantes en una clase, 2013). La ilocución convierte a la mujer en objeto de predicados en los que su subjetividad es anulada.

Sin embargo, en la experiencia que reflexionamos, el sexismo también se visibiliza en actitudes de docentes mujeres. Es decir, la subjetividad de las víctimas es doblemente desconocida, primero por los varones que acosan y en algunos contextos como el que nos ocupa, la subjetividad es anulada, porque se objeta su autoridad para denunciar o cuestionar (Pernas, 2001 en Osborne, 2009, citado por Vasquez Laba, 2017), como evoca otra de las entrevistadas relatando una situación suscitada entre una profesora y una de las estudiantes activistas durante una clase:

Fue a los días de la intervención, durante el cursado de una Cátedra del Profesorado en Historia, la docente a cargo le pidió que se acerque y durante 30 minutos frente a todo el curso en voz alta le dijo que habíamos estado mal, porque “una cosa es buscar la igualdad de derechos y otra es ser feminista extrema y meterse con el trabajo de otros compañeros.

Hizo referencia con énfasis y repetidas veces con respecto a que habíamos puesto en riesgo el trabajo de un compañero, por una acción (la intervención) que probablemente para nosotras contiene otros intereses. Además, mencionó sobre una compañera

de la AFEH que era violentada por su pareja, ante la que “nosotras no hacíamos nada”. (De la entrevista colectiva con ex activistxs de la AFEH, 23 de agosto de 2021)

Al respecto, puede pensarse con Spender (1980) que las mujeres algunas veces están en condiciones de esclarecer las discursivas masculinas, pero por acción u omisión promueven una complicidad que finalmente preserva las categorizaciones que contienen, con lo cual perpetúan la visión dominante. Más aún, esas complicidades aportan a justificar la invisibilización o descalificación de las protestas, aun cuando hayan sido expuestas en el espacio público. En el caso que me ocupa, la omisión de quienes cumplían funciones de gestión en la institución refleja esa caracterización de Spender, como subrayan las estudiantes al informarme que en ningún momento la por entonces autoridad máxima de la Facultad, ni otra persona que tuviese a cargo la instrumentación del Protocolo de actuación frente a situaciones de discriminación, violencia de género, violencia psicológica y violencia sexual se comunicó con ellas.

De todos modos, debo subrayar que en el momento de iniciar la indagación que impulsó este texto, intenté entrevistar a la entonces decana de la Facultad de Humanidades, pero distintas contingencias frustraron esa posibilidad en tres oportunidades y si bien envié el cuestionario con anticipación, vía correo electrónico, tampoco se respondió la entrevista.

Norma escrita, regla ausente

En el concierto de la producción de nueva legislación, en defensa de los derechos civiles, Argentina es considerada un país vanguardista que, a juzgar por sus evidencias jurídicas, podría pensarse que ello es la consecuencia inexorable de una transformación radical de su cultura política, sus valores socialmente existentes y sus prácticas sociales. La nómina reciente de esos progresos jurídico-institucionales puede rememorarse al lanzamiento en 2005 de la Campaña Nacional por el aborto legal, seguro y gratuito que cosechara la ley IVE (interrupción voluntaria del embarazo) en diciembre de 2020; a la creación del Programa Nacional de Educación Sexual Integral mediante la ley 26.150, en 2006; luego a la ley de matrimonio igualitario en 2010; siguiendo, a la ley de Identidad genérica de 2012; a la propagación desde 2015 de la consigna *Ni una menos*, multiplicada toda vez que se perpetra un femicidio para denunciar y exigir juicio y castigo a los victimarios; y recientemente en 2021 a la ley del Cupo de Promoción al Empleo para Personas Travestis, Transsexuales y Transgénero. Me parece oportuno en este sentido retomar una discusión abierta hace ya dos décadas por un autor caro para los lectores filosóficos argentinos, Jürgen Habermas (1997), quien se preguntaba cómo es posible que el derecho asegure la democratización social, dado que las normas por él producidas se piensan mediante una racionalidad en gran medida desprendida de la racionalidad comunitaria, colectiva. El autor recorre los fundamentos kantianos de la relación entre facticidad y validez, es decir, entre hecho y derecho, en la visión occidental de este último y concluye que el Estado, al imponerlo, imprime también una pretensión de racionalidad

en nombre del resguardo de las libertades individuales. Sin embargo, dado su carácter compulsivo sobre el comportamiento de los sujetos, el derecho no instituye antes de su aplicación un sentido común renovado, un ideal de deber ser a consumir en la cotidianeidad social. A esa problematización Habermas agrega la pregunta por cómo es posible que la norma no inspire obediencia por razones morales, esto es, debido a su carácter protectivo de las libertades. Pues en principio, porque el derecho no siempre recoge las derivas de un consenso social sobre aquello que legisla, más bien siempre responde a una singularidad fáctica luego formulada con carácter de interés general. Hasta allí entendible, el derecho no impacta necesariamente en la intensificación de la conciencia sobre el deber ser para con otros, porque su carácter coercitivo se contiene al mismo tiempo en su posibilidad libertaria, esto es, puede auspiciar respeto moral, aceptación de sus prerrogativas, o bien, puede desconocerse en nombre del libre albedrío de los individuos.

Pero ¿y en la universidad, autoproclamada como locus de saber y reflexión, anclada desde 1918 por lo menos, en un ideario democrático, esto es, pluralista, tolerante con la diversidad de identidades y axiologías de sus miembros. ¿Cómo es posible que entre las normas que ella misma produce y los vínculos interpersonales que la constituyen se avisten tantos claroscuros? (véase Estatuto de la UNCa. art. 2).

Los contenidos del artículo 2 del estatuto de la Universidad Nacional de Catamarca plantean un universal vacío para describir los designios de ese ideario, que dista de lo que Rafael Blanco atinadamente especifica al afirmar:

en la universidad nos constituimos como cuerpos colectivos: académicos, estudiantiles, científicos, docentes, y también políticos, partidarios, gremiales, disciplinares, colegiados. Estudiamos, enseñamos e investigamos a partir de corpus textuales, de saberes, teorías, disciplinas, campos de conocimiento y tradiciones. Finalmente, como cuerpos racializados, genéricos y sexuados, atravesamos y conformamos el espesor de la vida universitaria en los lazos cotidianos. (2016, p.3, citado por Vazquez Laba, 2017)

Reconocernos y tratarnos como cuerpos racializados, genéricos y sexuados implicaría poner de bruceas nuestras propias representaciones y creencias sobre los otros, pese a que, en la Universidad de Catamarca, la Facultad de Humanidades ha recogido algunos de los postulados que abordan en términos de procesos, conflictos y decisiones jurídico-políticas estas categorizaciones, a través de distintas iniciativas, que van desde la creación de espacios formativos destinados a tematizar las nuevas reivindicaciones ya enumeradas, hasta la creación de dispositivos como el que aquí se describe:

Entre los diversos orígenes del Protocolo de actuación frente a situaciones de discriminación, violencia de género, violencia psicológica y violencia sexual de la Facultad de Humanidades, recuerdo que desde 2016 tanto en el ámbito de la Red de Facultades de Humanidades del Norte Grande, como

en el de la Asociación Nacional de Facultades de Humanidades y Educación (ANFHE) y en el del Consorcio de Decanos/as de Ciencias Sociales (CODESOC) se compartía la preocupación por las diversas formas de violencia presentes en cada unidad académica, la necesidad de abordar ese tipo de conflictos y la insuficiencia de los mecanismos reglamentarios vigentes. Fue paradigmático el caso de violaciones a estudiantes en Tucumán. En ese marco, en 2017, la decana de Humanidades de la Universidad Nacional de Misiones, Dra. Gisela Spasiuk, compartió con la decana Breppe el protocolo que recientemente habían aprobado en su unidad académica. Ese documento sirvió de base para la elaboración de nuestro protocolo. (De la entrevista con el ex secretario académico)

Ciertamente la acción colectiva *No nos llamamos más* no pasó desapercibida para la comunidad universitaria pues por una parte se invocó este instrumento para señalar la preocupación institucional sobre las vulneraciones sexo-genéricas y otras discriminaciones, en la Facultad, como recuerda unx de las entrevistadxs:

Las autoridades se acercaron a la intervención, aludiendo que existía un Protocolo de Violencia de Género, que en ese momento sí estaba disponible en la página de la Facultad de Humanidades, pero no era de público conocimiento para les estudiantes. Algunas les señalamos que sabíamos de algunas cuestiones a revisar del Protocolo, como la exposición por parte de las víctimas. Al tiempo el documento dejó de estar disponible en la web. (De la entrevista con unx ex activistx de la AFEH, 14 de septiembre de 2021)

Por otra, según relata el director del Departamento de Historia, los reclamos planteados por las activistas fueron recogidos institucionalmente, pues:

El 22 de octubre de 2018, se realizó una reunión del Consejo Asesor con la participación de representantes de todos los claustros, dentro de los temas a tratar figuró la problemática planteada por la Asamblea Feminista de Historia en el marco de dos jornadas de concientización, en función de lo solicitado por el pleno de la Asamblea se consideró necesario incluir estas temáticas en el Módulo de Articulación Común y se insistió en la necesidad de generar instancias formativas que permitan pensar a la Educación Sexual Integral (ESI) como contenido transversal en el Profesorado y en la Licenciatura de Historia. (De la entrevista con el ex director del Dpto. de Historia, 2 de julio de 2021)

Sin embargo, la indagación a otrxs ex –integrantes de la AFEH refuta que existiese deliberación alguna sobre los contenidos de la protesta y que hubiesen sido convocadxs para explicar, ampliar o analizar las situaciones delatadas en la acción *No nos llamamos más*. Ante la pregunta ¿Qué reflexión le merecen en términos éticos las implicancias de las denuncias expresadas en la protesta? Se responde:

El 6 de noviembre de 2018, se realizó una reunión del Claustro Docente de

Historia, entre los temas a discutir se incluyó la situación creada a partir de las intervenciones públicas de la Asamblea Feminista de Historia y su repercusión en medios de comunicación locales, en el intercambio de opiniones se propuso discutir los sentidos de las frases anónimas y considerar las situaciones de violencia simbólica allí denunciadas. Se recordó que existe un protocolo de Género vigente en la Facultad, pero que una consejera alumna consideraba que la normativa exponía a la víctima, por lo que se invitó a proponer las modificaciones necesarias a ese instrumento para evitar situaciones de este tipo y asegurar la protección de las denunciantes. Los y las docentes consideraron que era necesario sentirse interpelados, escuchar y reflexionar con urgencia sobre el carácter de las demandas realizadas por este grupo de alumnas del Departamento Historia. (De entrevista con el ex director del Dpto. de Historia, 2 de julio de 2021)

Las afirmaciones actualizan una retórica de la responsabilidad, en la que se pondera la relevancia de la queja hacia dentro de la institución, pero no da cuenta de una afectación inmediata, en este caso del claustro docente, que reconozca como agravio contra lxs estudiantes los comportamientos delatados en el mural colectivo. En esa dirección, la protesta produce una sinuosa trama de percepciones institucionales, acaso dirigidas a inspirar confianza, consuelo o acompañamiento, como indica otro pasaje del mismo testimonio:

Asimismo, procedí a sugerirles que formalicen la/s denuncia/s usando el protocolo de la Facultad o, si no les parecía adecuado, que lo hicieran en la justicia provincial, porque de esa manera habría posibilidades de lograr algún tipo de resarcimiento para las víctimas y, ojalá, un cambio en las conductas del profesorado. La respuesta que recibí fue que realizaban su denuncia de esa manera porque no se sentían seguras de hacer la/s denuncia/s. Para ellas, solamente iban a quedar expuestas al hacerlo y no se iba a lograr nada. (De la entrevista con el ex secretario académico, 15 de agosto 2021)

Coincidiendo con Vazquez Laba, ante el antagonismo las instituciones tienden a conducirse siguiendo dos orientaciones: una de cuño liberal clásico, que confina al dominio de lo privado las contiendas entre las personas, alentando una judicialización del conflicto; otra, de tipo republicana, que invoca políticas de protección a las víctimas de situaciones de violencia, como el protocolo referido, pero que no se accionan automáticamente y en última instancia quedan libradas a la contingencia. Retomo y suscribo aquí un principio de la literatura feminista de mediados del siglo pasado que concibe la distinción entre lo público y lo privado como una clausura del carácter político de lo personal, por ende, de los dominios de la vida ancorados en la sexualidad, la familia y el cuerpo, subsumidos a la razón patriarcal. Una razón que como señalé se expresa a través de prescriptivas preocupadas en apaciguar las interpelaciones que la politización deja visible, como se advierte en otro pasaje de la entrevista con el ex secretario académico:

Como expresé a las estudiantes, la acción colectiva que llevaron adelante seguía un propósito correcto de manera inadecuada, si interpretamos que lo que buscaban era castigar a las/os culpables. Pero si la intención era lograr que tomara estado público esta serie de hechos en el ámbito de la Facultad, fue exitosa. Ahora bien, me pregunto si es suficiente este tipo de coerción ejercida a través de la publicidad. Me temo que no. Porque así como esos actos sucedieron en la intimidad de las cátedras, nada asegura que se hayan menguado luego de las protestas. (De la entrevista con el ex secretario académico, 15 de agosto 2021)

En este punto hay coincidencias con las declaraciones de otrx activistx, en particular en términos de los destinatarios de las acciones institucionales en clave de igualdad de género:

Desde la intervención hasta hoy, la gestión llevó a cabo algunas medidas en marco de la “igualdad de género”, como el Protocolo de Violencia de Género; la capacitación al sector no docente de la Facultad de Humanidades con respecto a la Ley Micaela; algunas articulaciones con redes interuniversitarias; cursos de Postgrado de violencia de género, feminismo poscolonial. Sin embargo, no es información que esté socializada en la comunidad universitaria, por ejemplo, la mayoría de les estudiantes no la conoce; y, como se puede observar, no están dirigidas a las demandas específicas del sector estudiantil. (De la entrevista con unx ex activistx de la AFEH, 14 de septiembre de 2021)

El sexismo que aún preña las instituciones y la vida social entonces, es uno entre otros revestimientos de la opresión, que atraviesa las normas, los hábitos, los símbolos, forjando un carácter restrictivo e inmovilizador, de dispositivo, en definitiva, sobre el comportamiento de las mujeres en este caso.

Entretanto el director del Dpto. de Historia subraya:

Ciertamente la desconfianza de las estudiantes respecto a las instituciones es muy real. Pero sin una participación éticamente responsable de los que conformamos las instituciones, será imposible revertir tanto esas falencias en su funcionamiento como las conductas violentas en la labor diaria. Es decir, no es suficiente que tengamos un protocolo, aunque es relevante contar con dicha herramienta, por lo que la creación de mejores condiciones de convivencia sigue siendo una meta a lograr en todos los ámbitos y actividades de nuestra Facultad. (De la entrevista con el ex director del Dpto. de Historia)

Habita en las instituciones educativas, una ética bifronte, que por una parte se contiene en una semántica igualitarista y al mismo tiempo expone omisiones y comisiones de comportamientos que la contrarían. En ese sentido la respuesta institucional ante la experiencia que reflexionamos se desplegó en distintas formulaciones, que, por una parte, propician empatía con la queja expresada en el acercamiento personal del

ex secretario académico a lxs estudiantes para tomar conocimiento de los motivos de la protesta. Y por otra, señalizan una prescriptiva que actualiza la idea del deber ser en términos de las preceptivas dominantes en la institución:

La respuesta que recibí fue que realizaban su denuncia de esa manera porque no se sentían seguras de hacer la/s denuncia/s. Para ellas, solamente iban a quedar expuestas al hacerlo y no se iba a lograr nada. (De la entrevista con el ex secretario académico, 15 de agosto 2021)

El Protocolo de actuación frente a situaciones de discriminación, violencia de género, violencia psicológica y violencia sexual, aprobado en marzo de 2018 en la Facultad de Humanidades, en su art. 5 inc. C advierte que: “se evitará la reiteración innecesaria del relato de los hechos, como así también la exposición pública de la persona que denuncia o datos que permitan identificarla”. Sin embargo, durante la acción colectiva, como relata el secretario académico, las estudiantes fueron interpeladas porque su protesta creaba sospecha sobre todos los docentes, “lo que constituía otro tipo de injusticia”.

La puesta en escena de la voz institucional permite reconocer la colisión de dos visiones que por lo menos en los últimos años se tiende a problematizar en algunas instancias de la cultura institucional de nuestras universidades argentinas. Por una parte, la arraigada en la teoría feminista, que pretende leer más allá de su carácter fenoménico las situaciones de opresión y subordinación, reconociendo su matriz de carácter androcéntrico, autoritario, naturalizado en el sentido común e intolerable en una institución autoproclamada Casa de Altos Estudios. Por otra parte, esa visión es desestimada, o bien relativizada, o bien forzada a someterse a los mismos cánones de tratamiento que toda conducta producida en la institución universitaria. Procede aconsejando un deber ser que además de infantilizar a las estudiantes en este caso, recomienda cómo proceder para evitar daños mayores, antes que activar los propios mecanismos que se han creado para atender la singularidad, el acoso y el maltrato, en este caso. La afirmación de Amorós: “Todo sistema de dominación sabe bien cómo formular los términos del insoluble dilema del oprimido: sus reivindicaciones de igualdad serán irremisiblemente reconducidas a la integración en el sistema; sus reivindicaciones radicales de diferencia la condenarán a la irremisible marginación” (1991, p. 72) nos aproxima a entender que lo que aquí defino como inflexiones de la razón patriarcal interpenetra la sociabilidad y la institucionalidad en la que se amarran las conductas sexistas, discriminatorias o de minusvaloración, en este caso de las mujeres.

Ciertamente en esa lectura hay restos hegelianos, esto es, supuestos según los cuales lo real se concentra en esencias que muestran como contrapuestos valores, ideas, juicios, etc. pero que siguiendo el núcleo de los testimonios aquí expuestos se advierten entrecruzados o diluidos.

Hacia un manifiesto liminar contra la fosilización de la política

¿Es posible pensar en qué estadio estamos en este proceso enunciado a veces como un camino hacia el cambio de una cultura que ha causado dolor e injusticia y que a la vez ha sido objeto de burla y omisión de respuestas institucionales y normativas? La

reflexión de unx entrevistadx anticipa una certera respuesta:

Mientras recuerdo siento que vuelvo a pasar por el cuerpo dolores, incomodidades y otras sensaciones que incluso son contradictorias. Por un lado, porque me moviliza en mi historia personal, desde mi infancia hasta el día de hoy, sobre las situaciones machistas que atravesé. Por el otro porque en ese momento hubo algunos Profesores por los que yo tenía afecto, que habían sido acosadores o manipuladores con otras compañeras. Tiempo después, de manera más informal, en conversaciones en el patio nos preguntamos, ¿qué hacemos con estas contradicciones?, ¿cómo hacemos cuando son personas cercanas las que están implicadas en situaciones de violencia de género? (De la entrevista a unx ex activistx de AEFH, 14 de septiembre de 2021)

Pesar y pensar los límites de la demanda de justicia ha acarreado siempre no solo la conclusión sobre los anquilosados resortes institucionales, sino una puesta en el centro de gravedad de las condiciones de la formación ética de las jóvenes generaciones, como completa lx mismx entrevistadx sobre aquella asonada de octubre de 2018:

Fue una intervención necesaria para nosotras y para las compañeras, fue un pequeño acto de justicia, en un ámbito micropolítico, también para las generaciones que están cursando el Profesorado y la Licenciatura en Historia actualmente. Aun así, creo que es necesario problematizar algunas estrategias, propias del punitivismo, con las que no estoy segura de que se generen transformaciones profundas en las personas que son interpeladas. Muchas veces quienes son señalados y acusados como violentos, quizá sí dejan de actuar por miedo, pero la violencia se exagera en otros sentidos, no creo que se cure el dolor con más dolor, como dice Claudia Cesaroni. (De la entrevista con unx ex activistx de la AEFH, 14 de septiembre de 2021)

La conciencia respecto a las vacancias académicas, administrativas y discursivas sobre la injusticia de género recoge tópicos del inventario de reivindicaciones socialmente existentes, como da cuenta el testimonio que sigue:

Hay demandas vigentes, como la aplicación de la ley ESI en nuestros planes de estudios o el abordaje de las Cátedras desde la perspectiva de género. Hay algunas Cátedras que lo incorporan, pero queda a decisión de cada docente, no es una política de la gestión de la Facultad de Humanidades. En el Departamento de Historia la mayoría de las Cátedras asume una perspectiva patriarcal y occidental. Quienes intentamos dar algunos pasos para llevar algunas discusiones desde los feminismos somos les estudiantes, en algunos espacios de organización política (como agrupación estudiantil), desde las Ayudantías en las Cátedras, desde círculos de lectura e intercambios. (De la entrevista a unx ex activistx de la AEFH, 14 de septiembre de 2021)

Finalmente asumo que una filosofía preocupada en los problemas de la justicia de género ciertamente no puede agotarse en la reconstrucción y reflexión sobre experiencias como la que aquí he compartido. Quedan aún por revisar otras formas de maltrato en nuestras unidades académicas, aulas y espacios institucionales, en los que el racismo y las conductas discriminatorias se reproducen y refractan el estado del arte de la convivencia social, las percepciones y las prácticas individuales y colectivas. Creo, en sintonía con Nancy Fraser, que la tarea política de las universidades públicas es imaginar un porvenir en el que las formas de jerarquización social se extingan por obra de una teoría y praxis de la justicia que dirima en términos de una cultura política amplia la paridad de participación, que admita y consolide la interacción sostenida entre todos los miembros de la mal llamada comunidad universitaria. La tarea exige un desenmascaramiento de las prácticas autoritarias y discriminatorias como el ensayado por la Asamblea de Estudiantes Feministas de Historia de la Facultad de Humanidades, en la Universidad Nacional de Catamarca, en 2018 y que poco ha fructificado en el imaginario de nuestra unidad académica. Sean entonces estas páginas no sólo una reivindicación de esa asonada, sino una interpelación a los silencios y omisiones que continúan naturalizando el vergonzoso maltrato a las mujeres en las instituciones educativas. De allí el título de estas líneas, filosofía ventrílocua, porque asumo la voz de lo que otras y otrxs han enunciado para ensayar con ella una reflexión urgente sobre una parcela de nuestro presente.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Antrophos Editorial del hombre, Barcelona. Segunda edición. Versión digitalizada.
- Castro, Roberto y Riquer, Florinda (2003). "La investigación sobre violencia contra las mujeres en América Latina: entre el empirismo ciego y la teoría sin datos". *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 19 v (1):135-146, jan-fev.
- Estatuto de la Universidad Nacional de Catamarca. 2013.
- Fraser, Nancy (2015). *Fortunas del feminismo. Traficantes de sueños* - IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador. Versión digitalizada.
- Heller, Agnes (s/a). *Sociología de la vida cotidiana*. Edicions 62. Barcelona. Versión digitalizada.
- Spender, Dale (1980). *Man Made Language*. Pandora Express, Londres.
- Van Dijk, Teun A. (2005). "Ideología y análisis del discurso". *Utopía y Praxis Latinoamericana* V.10 n.29 Maracaibo Jun.
- Van Dijk Teun A. (1999). "El análisis crítico del discurso". *Anthropos*. Barcelona. Septiembre-octubre, pp. 23-36.
- Vasquez Laba, Vanesa (2017). "Lo personal es política universitaria. Incumbencias de las Universidades nacionales frente al acoso sexual". *La Aljaba Segunda época*, Volumen XXI, 13.

Sobre romanticismo, sirenas y vampiras. Una lectura de lo femenino en la época de Goethe

Naím Garnica
UNCA – CONICET
naimgarnica11@gmail.com

Introducción. Literatura y cultura dominante

Como ha mostrado históricamente el feminismo, la cultura se ha organizado en función de un binomio heteronormativo y jerárquico en el cual los valores asociados a la debilidad, la emoción y el sentimentalismo son parte de lo femenino. Mientras valores tales como la racionalidad, la fuerza y la dureza son constitutivamente masculinos. La cultura literaria no ha sido una excepción de estas valoraciones y la literatura fantástica tampoco ha quedado al margen. Muchas de las figuras literarias surgidas de una facultad como la imaginación o la fantasía no son capacidades de la razón ajenas a las determinaciones patriarcales y heteronormativas. Como sabemos, la razón también engendra monstruos. En ese caso, sirenas, esfinges y empusas griegas, brujas medievales, muertas vivas o vampiras, como también mujeres robots y muñecas automáticas modernas, forman parte y se encuentran dentro de las determinaciones de género.

Tales determinaciones habilitan el análisis atento sobre las figuras mencionadas. En su mayoría, dichas representaciones son identificadas con figuras femeninas que seducen, erotizan y engañan con la apariencia, es decir, con la belleza. Las numerosas historias que se cuentan de sirenas, brujas o vampiras hacen eje en el poder de lo bello para arrastrar jóvenes y buenos hombres a la muerte o, por lo menos, a un inminente peligro. En un reciente artículo, Andrea Abalia Marijúan señala:

De hecho, la feminidad ambigua que aúna ideas opuestas como humanidad y bestialidad están encarnadas ya desde la mitología grecorromana en un sinfín de tipos de mujer de temible sensualidad como la Esfinge, las Sirenas, las Estriges, las Amazonas o las Bacantes. Por sus malas artes y su afán de poder, a menudo son aniquiladas o transformadas en monstruos por héroes varones a fin de experimentar la gratificación que provoca su castigo y muerte, y así restaurar el orden patriarcal mediante la razón masculina. Medusa, decapitada por Perseo, es uno de los emblemas más claros de los temores del hombre y del caos al que conduce el poder en manos de las mujeres (...) la mayor amenaza para los varones de la antigüedad parece ser la belleza femenina que, precisamente por ser irresistible, puede hacerlos caer en desgracia. (Abalia Marijúan, 2020, p.110)

Ya en la modernidad literaria, muchas figuras que pertenecen a la literatura fantástica conservaron el esquema de la cultura machista que asocia lo femenino con la belleza y la muerte. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en cuentos como *El hombre de arena* de E.T.H. Hoffmann y otros similares, donde lo femenino es idealizado a los fines de encontrar una mujer perfecta que cumpla con los deseos del hombre. La oportunidad que la tecnología y las máquinas otorgan en esta época privilegia la fantasía de crear muñecas automáticas que cumplan con los deseos masculinos en la unidad familiar. Así, lo femenino se ve representado como un cuerpo artificial que puede cumplir la función del trabajo doméstico como sexual.

Otra figura paradigmática de este temor masculino es la sirena. Como las demás figuras, el origen de las sirenas guarda sus raíces en la mitología antigua y sus características tienen como arma la seducción mediante la belleza, fundamentalmente expresada en el arte y el canto. También, y al igual que las otras figuras, la sirena no dispone de una fuerza sin igual como es representada la monstruosidad masculina de un minotauro, por caso. En épocas venideras la sirena sufre las re-significaciones de cada caso. Por ejemplo, en el Medioevo es representativa de lujuria, pero en ocasiones beneficia a los humanos. En la Modernidad el cuento “La sirenita” de Christian Andersen de 1837 inmortalizará una representación de esta figura, la cual pretende volverse humana a partir del amor.

Pese a la caricaturización e infantilización posterior que sufrirá en la industria cultural, la sirena evidencia por lo menos tres elementos a atender. El primero, como señala Carlos Abraham (2019), es que las sirenas desde la Antigüedad hasta la Modernidad privilegian el esquema de enfrentamiento con el hombre y no con las mujeres. Abraham señala que “siempre el enfrentamiento se desarrolla entre hombres y sirenas, y no entre mujeres y sirenas” (2019, p.8). El segundo elemento, supone advertir la estructura etimológica como morfológica de la palabra sirena. La palabra sirena provendría del griego *seirén* / *seirá* que remitiría a cadena o atadura o “a la que encadena o la que ata”. Tal valoración muestra que todavía se asocia este valor a lo femenino con la idea de posesión obsesiva, la cual se verá agudizada en la visión machista del matrimonio. Un tercer elemento a considerar es la morfológica de la palabra en lenguas anglosajonas. En inglés se puede distinguir a la sirena griega como *siren* y a la sirena moderna como *mermaid*. Esta última palabra está compuesta por *mer* y *maid*. Este último término se emplea para designar al trabajo doméstico. En esa dirección, se puede notar cómo la sirena también mantiene la oscilación de ser una figura femenina que, por un lado, es signo de terror y miedo (por caso, el cuento “La sirena” de Emilio Vaamonde presenta a dicha figura como una *femme fatale*), mientras que, por otro, se la pretende ajustar a las normas sociales generales que se asigna a lo femenino (ejemplo de ello se puede ver en “Los siete pescadores y la sirena” de José Mora Guarnido).

No obstante, la sirena puede representar un modo de cuestionamiento a la sociedad burguesa y mercantil. En el contexto romántico, algunos autores la han retratado como un emblema de lo misterioso, lo maravilloso y lo legendario frente a la creciente mercantilización y explotación de la naturaleza en el siglo XIX. Cuentos como “Tristeza de las sirenas” de Catulle Mendès y “La sirena de la Fresnaye” de Paul Yves Sébillot muestran la des-espiritualización de lo humano y la sirena como contraparte de un mundo natural que ha devenido en un objeto que solo es explotado y cultivado en función de

la utilidad. De hecho, en el cuento de Mendès se presenta aquello que Theodor Adorno y Max Horkheimer presentaban en *Dialéctica de la Ilustración*, cuando veían despuntar en la *Odisea* el triunfo absoluto de la razón y del sujeto como dominador del objeto. La tristeza de las sirenas de dicho cuento se exhibe cuando el hombre prefiere volverse un completo ascético de sus placeres corporales mediante la racionalización de la sensibilidad. En el diálogo, las sirenas advierten de qué modo el pensamiento calculador de la racionalidad evita que su canto pueda tener algún efecto.

A lo largo de la época literaria romántica se verán agudizadas muchas de estas figuras. Doncellas que regresan de la muerte y son ajusticiadas por un héroe cristiano que las devuelve a su lecho de muerte, brujas que pretenden engañar a viajeros, vampiras que seducen a sus víctimas, entre otras figuras femeninas, son relacionadas a valores negativos como la muerte y el peligro. Como ha señalado Hal Foster (2008), la literatura romántica ha concebido a muchas de estas figuras femeninas bajo la clave patriarcal y misógina. Si bien el modelo privilegiado es el de las autómatas o muñecas, le cabe en general a las representaciones femeninas fantásticas del romanticismo (muertas vivas, vampiras, brujas, etc.) tal consideración. Como sostiene Foster:

[...] en la literatura romántica de principios del siglo XIX, estas figuras mecanizadas se convierten en dobles demoníacos del peligro y la muerte. Además, una vez codificadas como demoníacas, se las ubica dentro del género femenino [...] se enlaza con una ambivalencia psíquica, que vacila entre el deseo y el temor respecto de la mujer. (Foster, 2008, p.221)

Sin embargo, es posible encontrar en la época de Goethe y la filosofía del primer romanticismo alemán un conjunto de elementos de origen literario y filosófico que pueda orientarnos a un tipo de lectura distinta de la literatura romántica. Por caso, en la filosofía de Friedrich Schlegel se pueden hallar consideraciones sobre lo femenino que, tal vez, permitan realizar un tipo de lectura más crítica respecto del lugar que ocupa lo femenino en el romanticismo. En este trabajo empleamos dos ejemplos de esas consideraciones sobre lo femenino que no caen en el lugar común antes expuesto. Las consideraciones sobre lo femenino que se haya diseminado en la estética del joven romántico Fr. Schlegel y algunos textos de Goethe podrían ayudar a pensar bajo otra clave la relación entre lo femenino y lo romántico.

Friedrich Schlegel y lo femenino

Entre los autores románticos del período de Jena, el lugar y estatuto de lo femenino y la mujer como categoría social se destaca. Son numerosas las investigaciones desarrolladas en el último tiempo en este sentido, destacando no sólo el papel de estos filósofos como disruptivos al pensar el rol de la mujer de un modo distinto al predominante en su época, sino también el lugar que ocuparon durante el periodo romántico mujeres escritoras. No obstante, aquí solo recuperaremos, de forma breve, los análisis de Friedrich Schlegel, a los fines de encontrar en sus propuestas una valoración sobre lo femenino

que no cae en las consideraciones generales de las miradas sobre el romanticismo, tal como expusimos anteriormente. Si el lugar común para señalar al romanticismo europeo en general es un movimiento machista y constructor de representaciones misóginas, aquí recuperaremos los planteos de este pensador romántico alemán temprano para contradecir dicha mirada como también advertir en sus posiciones una valoración subversiva de lo femenino.

En los escritos de juventud de Friedrich Schlegel podemos identificar preocupaciones vinculadas a la cuestión femenina. Si bien su texto más destacado al respecto es su novela *Lucinde* (1798) también encontramos reflexiones en sus fragmentos y en textos como *Conversación sobre la poesía*, *Sobre la filosofía* o *Sobre Diotima*. Uno de los trabajos más esclarecedores respecto de la posición romántica temprana en torno a la feminidad es el que se halla en *Sobre la filosofía. A Dorothea* (1799). En ese breve texto, Schlegel se opone a que las mujeres sean entendidas socialmente a partir de los roles que la estructura del trabajo y de la familia le asignan. A su juicio, considera “un artificio de los hombres” entender “que la mujer es un ser hogareño” (Schlegel, 1994, p.71). Schlegel advierte que en la época moderna comienzan a circular doctrinas morales, libros de “buenas costumbres” y recomendaciones pedagógicas acerca del funcionamiento familiar y el lugar que ocupa la mujer en ese espacio domesticado y servil. Frente a ello, el joven romántico sostiene que la repetición de tales normas *sobre y para* la mujer, al mismo tiempo que se ritualizan, se vuelve la “más grosera vulgaridad y a la más cara trivialidad” (Schlegel, 1994, p.71) y, por tanto, criticables.

En esa dirección, Schlegel entiende que estructuras como la familia, la maternidad y el matrimonio pueden rebajar a las mujeres a un estado sin libertad. Según su mirada, “aun el mejor matrimonio, la maternidad misma y la familia pueden enredar y rebajar tan fácilmente a las mujeres con la necesidad, la economía y la tierra” (Schlegel, 1994, p.71). La oposición del autor ante estas reducciones de las mujeres se realiza en virtud de un diagnóstico social como espiritual.

Según su criterio, existen dos problemas. El primero está relacionado con las divisiones del trabajo existentes en la época: “las profesiones masculinas de las clases superiores se encuentran ya, de hecho, en relaciones algo más estrechas con las ciencias y las artes” (Schlegel, 1994, p.72), mientras que las mujeres, sean nobles o burguesas, son relegadas a la maternidad y “la administración del hogar” (Schlegel, 1994, p.72). Como se puede advertir, la división del trabajo está anclada en una separación sexual o genérica y no social. Schlegel muestra que tal situación atraviesa a las mujeres como género y no por su clase. No obstante, es de notar que la situación desigual se agudiza en aquellos sectores donde las posibilidades materiales son menores.

Frente a la pretensión de reducción de la mujer dentro de la sociedad burguesa, el joven romántico sostiene que la femineidad no puede rebajarse a estas trivialidades y considera a las mujeres como la tendencia más genuina para elevar la filosofía y la poesía. Schlegel presenta a lo femenino como el ideal de humanidad, pues dicha figura representa a su juicio una síntesis dinámica de diversos elementos. Incluso, en algunos pasajes de su obra establece una indistinción de género similar al andrógino que termina inclinándose por lo femenino como el elemento totalizador. En términos del autor:

[...] creo encontrar la figura femenina más humana. En el hombre más bello la divinidad y la animalidad están mucho más separadas. En la figura femenina ambas se confunden, plenamente, como en la humanidad misma. Y por ello tengo también por muy cierto que, en realidad, sólo la belleza de la mujer puede ser la más elevada; pues lo humano es por doquier lo más elevado, y es más elevado que lo divino (Schlegel, 1994, p.76).

Siguiendo el análisis de Liza Roetzel (1997), podemos señalar que lo femenino es un lugar para establecer la crítica a la cultura occidental dentro de la filosofía romántica. Las recurrentes identificaciones que autores como Schlegel hacen de lo femenino con aquellos valores que tradicionalmente se unen con lo masculino, aquí se ven subvertidos. En el romanticismo temprano “can be found in the reversal of Western philosophy’s equation of the subject with the masculine and the object with the feminine in Friedrich Schlegel’s statement, “the object is masculine, the subject feminine”” (Roetzel, 1997, p.365).

También, podemos constatar este argumento tempranamente en su texto *Sobre Diotima*, en el cual analiza los textos socráticos desde una mirada de género. El joven romántico cuestiona que historiadores y filósofos no hayan advertido el papel de la mujer en los diálogos. Schlegel se detiene en el hecho de que en la Antigua Grecia las mujeres están relacionadas con los valores de la virtud y el conocimiento y, por tanto, con la belleza y el bien. Ambos valores son superiores e ideales de la humanidad, por lo cual excluir del análisis filosófico a las mujeres en el contexto de la filosofía griega parece constituir un grave error como también contribuir a conservar una estructura desigual de género. De hecho, el autor se pregunta: “¿Cómo logró esta mujer griega una educación [*Bildung*], un espíritu que contradice tan fuertemente nuestra opinión común sobre las mujeres griegas?” (Schlegel, 1997, p.400). En su análisis, Schlegel persigue la convicción de que es posible encontrar una respuesta más compleja sobre el lugar de lo femenino en la Grecia antigua si atendemos el diálogo platónico. El autor es muy cuidadoso en no caer en lugares comunes que circulaban en la época y evita calificar a Diotima, la sabia que aparece en el *Banquete*, como una *hetera*.

Luego de un breve recorrido, Schlegel concluye que no es una *hetera* y que ese hecho evidencia la existencia de una clase de mujeres que acceden a la educación en el contexto griego. En virtud de esa deriva, Schlegel como gran erudito de la filosofía clásica griega, comienza a explicar las numerosas ocasiones en las cuales la mujer no solo tiene lugar en el plano filosófico, sino también como productoras de conocimiento poético y filosófico. Así, el joven romántico exalta el ejemplo de Pitágoras quien enseña, discute y comenta la obra de mujeres filósofas de la época. Así, el lugar que ocupan las mujeres en la lectura de Schlegel sobre la época griega contradice la opinión general. El joven romántico critica el descuido que se ha producido sobre el hecho de que las mujeres tuvieran un papel intelectual y social en el contexto griego. De ahí que Schlegel retome la idea de que “solo la independencia femenina” (1997, p.408) es buena y bella.

En esa misma dirección, Schlegel ratificará su percepción de lo femenino como libre, independiente y crítico del sistema social en el cual se lo pretende limitar en su novela *Lucinde* (1799). Allí, Schlegel retoma sus intuiciones sobre la educación (en el

sentido de la *Bildung*) femenina y el amor romántico a los efectos de mostrar lo problemático que pueden ser las instituciones como el matrimonio y la familia para lo femenino. Según su perspectiva, “el espíritu femenino guarda sobre lo masculino una ventaja: con tan solo una intrépida combinación puede apartarse de prejuicios de la cultura y de convenciones burguesas” (Schlegel, 2007, p.25). Schlegel es consciente de los problemas que la organización social de la familia burguesa tiene para las mujeres. Según indica, “en el amor femenino no hay niveles ni gradación alguna del aprendizaje, no existen generalizaciones, sino tantos estilos únicos como individuos” (Schlegel, 2007, p.27). Tal consideración muestra el rechazo de Schlegel a cualquier precepto de orden moral que se pretendía darles a las mujeres en el marco de las instituciones burguesas que empezaban a tener entidad a partir de la organización estatal a fines del 1700.

Las reflexiones teóricas de Schlegel sobre lo femenino se ven reflejadas en términos sociales en aquellos grupos intelectuales de los cuales los autores románticos participan. Precisamente, como comenta Elena Dobre (2019), las valoraciones a nivel filosófico se veían reflejadas a nivel social en la vida de los románticos. La creación de los salones de lectura liderados por mujeres escritoras refleja que la posición sobre la emancipación y la transformación de lo femenino no era una simple postura. La autora señala:

[...] entre 1780 y 1806 la ciudad de Berlín cobró vida debido a Henriette Herz, Dorothea Veit (la hija de Moses Mendelssohn), Rahel Levin Varnhagen, Sara Levy, entre otras. La mayoría eran mujeres judías, cultas y sofisticadas, que se atrevieron a romper los muros de la tradición del *ghetto*, teniendo el deseo de emanciparse y de romper con las limitaciones de su propia religión o clase social y, a la vez, construir una fuerza cultural alrededor de una comunidad de amor y amistad. Estaban unidas bajo el mismo objetivo: hacer algo por ellas mismas y salir de la vieja mentalidad de que las mujeres deberían estar dedicadas a la casa, a la familia y los hombres dedicados a la vida social. (2019, p.147).

La dinámica social del salón permitía la vida intelectual de muchas mujeres que cobraban importancia en sus intercambios epistolares tanto con los pensadores románticos como entre las propias mujeres que organizaban los salones.

Las valoraciones que Schlegel ofrece sobre lo femenino muestran que le es constitutivo un lugar fundamental dentro de la estructura filosófica del pensamiento romántico. El joven romántico exige que lo femenino deba ser pensado a partir de la libertad, el amor, la unidad, y la filosofía/poesía. Tanto lo femenino como lo filosófico son valores superiores de emancipación humana para el romanticismo temprano. De ese modo, la teoría de lo femenino de Schlegel invita a pensar de otro modo las figuras literarias antes indicadas y tratar de pensarlas en virtud del lugar crítico que ocupan al interior de la cultura. En el próximo apartado tomaremos la figura de la vampira de Goethe como una representación de ese lugar crítico que lo femenino ocupa en el primer romanticismo alemán.

Las vampiras

En este apartado nos detenemos a analizar una de las tantas figuras literarias de vampiras que han sido producidas por el contexto de la época de Goethe y el romanticismo literario. A los fines de puntualizar nuestra propuesta nos detenemos en una de las figuras más originarias, por su forma, género y tema. Nos referimos a “La novia de Corinto” escrita por Goethe. La intención es mostrar de qué modo esta vampira evidencia una forma de subversión al orden social en cual está inserta. Tal hecho, puede entenderse como una subversión de las valoraciones y normatividades que exigen limitar a estos personajes en las narrativas de época a la cual pertenecen. A su vez, cabe indicar que el cuento goethiano dará lugar a una estructura que será compartida en cuentos vampíricos como el de Sheridan Le Fanu.

En ambos cuentos es la alquímica mezcla de vampirismo, sexualidad y amor la que da cuenta de una fuerza anticivilizatoria que no puede ser leída como una corriente irracional, sino una forma de crítica a la cultura y la civilización en su propio seno. El amor romántico, en el caso que veremos brevemente, funciona como una resistencia a la integración armónica de las convenciones sociales como también frente a un supuesto orden natural de las cosas. La vampira de Goethe, y también la “Carmilla” de Le Fanu, contienen elementos de la cultura sentimental que se rebelan contra la compulsión moderna de disipar la diferencia y abrazar la homogeneidad. Contra aquel supuesto moderno de un mundo ordenado y armónico, las vampiras hacen palpar un infame caos de misterios y disrupciones que la modernidad, por lo general, intenta no revelar. Por razones de espacio nos limitaremos a analizar, exclusivamente, el texto de Goethe para concentrar nuestro examen como también el universo temático de la tradición literaria romántica.

“La novia de Corinto” de Goethe

El texto de Goethe se compuso a fines de los años 1700 y se publicó en 1798 en “Almanaque de las musas” dirigida por Friedrich Schiller. Suele atribuirse una doble inspiración del escritor alemán sobre la historia. Una tradición que inspira dicha narración aludiría a la historia de Apolonio de Tiana contado por Filóstrato. La otra tradición que actúa de fuente para la narración, más consensuada entre los especialistas, sostiene que Goethe se habría basado en *De Rebus Mirabilis* de Fregón de Trales (Cfr. Carrasco Conde 2016, Muñoz Acebes 2000). Dicha historia, narra la historia de amor de Macates, un joven que tiene por prometida a Filinión. En la historia, la prometida o amada se une en la noche a su amado y de día vuelve a la tumba. Con esa estructura narrativa, Goethe reinventa el cuento incluyendo algunos otros aspectos que resultan interesantes retomar. Como ha señalado Pilar Pedraza en “La madre vampira” (1999), el origen del cuento goetheano conserva todo tipo de esquemas culturales que remiten a la *empusa* griega. Pedraza refuerza la idea de que la inspiración de Goethe radica en la historia contada por Filóstrato,

pero en cualquier caso, dada las dos fuentes antes mencionadas, lo cierto es que se pueden ver estas referencias a la idea de *empusa* griega. Pedraza señala sobre “La novia de Corinto”:

[...] responde a la vieja tradición del regreso de las vírgenes muertas que no pudieron gozar en vida de la experiencia del amor, o de las jóvenes casadas que no llegaron a ser madres y vuelven de la tumba para sacudirse la frustración vengándose de quienes han sido más afortunadas que ella, las que arrebatan su prole. (1999, p.46)

A juicio de esta autora, el esquema brindado por la *empusa* griega será conservado en una extensa tradición de vampiras que devoran la sangre de jóvenes enamorados mediante la satisfacción de sus deseos carnales. Tal tradición se extiende desde la *Carmilla* de Sheridan Le Fanu, pasando por *La muerta enamorada* de Gautier, la Aurelia de Hoffmann en *Vampirismo* hasta la *Lilith* de McDonald.

En el caso de la historia de Goethe, ella se abre con la evidente confrontación entre dos mundos que cambiarán la historia de Occidente, a saber, el encuentro entre el paganismo y el incipiente cristianismo. De hecho, la apertura del cuento marca la transición que buena parte de la cultura de Occidente realiza: “Desde Atenas llegó a Corinto...” (Goethe, 2015, p.27). La ciudad elegida para la historia no es casual ni neutral. Es Corinto, esa ciudad que albergará al gran ideólogo del cristianismo: Pablo. Con la ambientación histórica, Goethe se da cuenta de lo problemático que será pensar en su protagonista narrativa. Como se ha señalado, la primera referencia a la vampira el escritor alemán la hace en género masculino (*Als ein seltner Gast / Sich zur offenen Tür herein bewegt*), a pesar de que en el siguiente verso se indica la figura de una muchacha (Cfr. Belmonte Trujano, C. y L. Castillo Medina, 2005). A su vez, por lo menos hasta la descripción completa de la joven vampira, se la indica con el neutro “Das” en algún verso más. En idioma alemán los artículos determinantes, a diferencia del español por caso, son tres: der, die y das. Los dos primeros señalan la diferencia binaria de género entre masculino y femenino, mientras el tercero ofrece la posibilidad de designar un “valor” neutro. Este dato nos permite ver el tránsito de Atenas a Corinto en términos lingüísticos, pues será con el cristianismo que las exigencias de definición genérica binaria se terminen imponiendo sobre los cuerpos.

Ya en el desarrollo de la historia y en la interacción de los personajes, ese “*Als ein seltner Gast*” se inclina a ser una mujer. Con esto, Goethe marca de qué modo la irrupción del cristianismo contiene una violencia que está lejos de entenderse. Corinto representa la conversión occidental al cristianismo y, por tanto, la condena de la protagonista a volverse una muerta viviente. Sin embargo, este hecho no termina allí. La aparición del cristianismo durante la narración muestra a la novia de Corinto sancionada por la ley cristiana, pero nutrida de vida por aquella ley pagana que invita a los muertos a regresar a la vida. Se podría decir que hay un entero choque entre ambas leyes, aunque el cristianismo asume la existencia de un caso que vence la ley y se convierte en la excepción a la regla: Cristo, quien regresa entre los muertos.

De ese modo, la ley cristiana va cercando las posibilidades de la novia de Corinto,

la cual no sólo tiene prohibido regresar a la vida, sino también declinar a su deseo. Precisamente, la interacción más inmediata entre la novia y su amado es un deber que suprime el deseo: “Atrás, joven, atrás, estate quieto / No debo yo gozar dicha ninguna” (Goethe, 2015, p.29). Así, Corinto y la ley cristiana aparecen triunfantes en el inicio del cuento. Ambas han logrado normativizar y regular el deseo, gracias a que han expulsado a los demás dioses como Baco o Ceres:

Ya no hay viejos dioses bajo este techo,
su alegre bullicio ya se ha marchado,
solo uno queda invisible en el cielo,
y un salvador en una cruz colgado.
Ya no se hacen ofrendas,
de toros o de ovejas,
mas a cambio, ay, un sacrificio humano. (Goethe, 2015, p.31)

Al mismo tiempo, la aparición de la madre revela más componentes que presentan a la vampira goetheana. Luego del encuentro entre los enamorados, la novia señala que su desdicha llegó cuando se le prohíbe amar a quien le estaba prometido. Una promesa familiar que toma a la novia como un objeto de intercambio de sus propias ofrendas al dios cristiano es la razón por la cual la novia de Corinto decide librarse. Contra el *dictum* familiar, la joven elige pasar al estado de no-muerta antes que vivir recluida en alguna forma de convento. Indica la novia a su madre:

Mas yo de esa estrecha cárcel oscura,
Me libré al dictar mi propia sentencia;
Los cánticos de tus frailes y curas
Y su bendición, ni valen, ni pesan.
Ni sus óleos ni sales,
Enfrían a los amantes,
¡ay! No enfría la tierra a un amor de veras. (Goethe, 2015, p.37)

La condición de no-muerta, de vampira, la habilita no solo a rechazar e impugnar la ley cristiana que pretende limitar su deseo, sino también que ejerce una forma de subversión a las condiciones sociales que pretenden limitar su libertad. Esta pretensión de subversión que la figura femenina de la novia de Corinto retiene se vuelve tan necesaria como desbordante sobre los condicionantes que la rodean: la ley cristiana, la madre, su propio deseo, la llegada del amanecer, etc.

La resistencia de la vampira de Goethe coincide en algunos aspectos con la figura femenina que habla en primera persona en *Confesiones de un alma bella* (2018). En este texto, una voz o un yo afirma su libertad pese a las limitaciones del contexto y busca por todos los medios disponibles la subversión de las normas. La narración muestra una joven que debe respetar un conjunto de preceptos de la alta sociedad cortesana para conservar y mantener su estatus en la valoración femenina como social. Sin embargo, en muchos pasajes esta voz o yo femenino rechaza esas normas y las subvierte a los efectos

de mostrar que su ritualidad las vuelve absurdas como quebrantables. Se puede leer en *Confesiones*:

Me quité la máscara y actué en toda ocasión como me lo dictaba el corazón. Continuaba amando tiernamente a Narciso; pero el termómetro, que antes estaba metido en agua caliente, colgaba al aire libre. [...]. Desgraciadamente, se enfrió mucho. Narciso comenzó a retraerse y a comportarse como un extraño. Era muy libre de hacerlo, pero mi termómetro caía tanto como él se retraía. Mi familia se daba cuenta de ello, me preguntaban, se sorprendían. Yo les explicaba con obstinación masculina que bastante me había sacrificado hasta entonces, que estaba dispuesta a seguir compartiendo con él, y hasta el fin de mi vida, todas las contrariedades, pero que exigía completa libertad para mis acciones, que mi hacer y dejar de hacer tenía que depender de mis convicciones, que, ciertamente, nunca había persistido obstinadamente en mis opiniones, sino que más bien me gustaba escuchar todas las razones, pero que como se trataba de mi propia felicidad, la decisión tenía que depender de mí, y que no toleraría ninguna clase de presión. (Goethe, 2018, p.75)

El relato de la voz de las *Confesiones* mantiene una similitud con la figura femenina de “La novia de Corinto”. Ambas figuras son femeninas e intentan mantener una resistencia contra el contexto de la narrativa tanto a nivel histórico como en la propia trama. En esa dirección, la literatura romántica muestra un tipo de fuerza crítica frente a lo pre-establecido. Como indica Helena Cortes Gabaudan, “la literatura romántica tematiza el amor como una fuerza irrefrenable que se rebela contra todas las convenciones sociales” (2015, p.44). A diferencia de la literatura gótica, esta tradición literaria muestra que el orden social se ve cuestionando desde el inicio a partir de la alianza entre erotismo y muerte. Al contrario del cuento goetheano, la muerte en la literatura gótica será un punto de partida, pues en “el mundo gótico Eros y Tánatos no pueden acabar despojándose como amantes románticos, porque son hermanos de cuna” (Cortés Gabaudan, 2018, p.45).

A modo de cierre

De ese modo, el vampirismo constituye un tipo de tema en el cual el amor romántico muestra su fuerza anti-civilizatoria, pero no en el sentido anti-racional. Antes bien, el movimiento anti-civilizatorio puede entenderse como una forma de crítica y resistencia a las predeterminaciones de las estructuras sociales y lingüísticas que normativizan a determinados sujetos. En este caso, la figura femenina se ve limitada por el contexto religioso y familiar y ante eso el vampirismo se transforma en una representación que resiste esa reducción contextual. Recuperando la teoría de lo femenino de Schlegel, podemos decir que figuras como la presentada por Goethe constituyen una subversión de las condiciones predeterminadas a las cuales la cultura pretende situar y reducir. La vampira de Goethe, como lo femenino en Schlegel, forma parte de una

valoración crítica de los discursos y momentos históricos que la rodean. No solo se resiste a la transformación sumisa y servil que se le pretende asignar, sino que también subvierte la valoración que descansa en ellas, al mostrar que la repetición de tales normas puede ser una forma de escapar de ellas.

La fundamentación de lo femenino realizada por el joven romántico como también la narración de Goethe evidencian la posibilidad de que lo femenino tome una fuerza crítica en el contexto de la cultura. Recuperar elementos de resistencia cultural en esta tradición romántica tal vez pueda pensarse como una estrategia de política cultural donde indagar, a los efectos de encontrar un tipo de representación que no cultive las ideas tradicionales que refleja buena parte de la propia literatura denominada “romántica”.

Bibliografía

- Abalia Marijúan, A. (2018). “La rebelión de Galatea: autómatas, cíborgs y otras construcciones femeninas subversivas del siglo XXI”, *Umática. Revista sobre Creación y Análisis de la Imagen* 1: 33-56.
- Abalia Marijúan, A. (2020). “Lo siniestro femenino: Olimpia y otros fantasmas imaginarios con rostro de mujer”, en Irene Achón Lezaun, dossier Lo siniestro: más allá de Freud, *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, n.º 34, (2020), pp. 109-125.
- Abraham, C., (2019). “Introducción”, *Cuentos de sirena*, Bs. As.: Cuadernos de la Gran Aldea, pp. 7-18.
- Belmonte Trujano, C. y L. Castillo Medina (2005). “La novia de Corinto o la expiación del pagano”, en *Revista Casa del tiempo*, julio-agosto, pp. 13-25.
- Carrasco Conde, Ana (2016). “Goethe y Bürger: el comienzo del Romanticismo negro. Notas sobre Los muertos cabalgan deprisa: Leonora de G.A. Bürger y La novia de Corinto de J.W. Goethe, en edición de H. Cortés, La Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33(2), 661-667.
- Daub, A. (2012). *Uncivil Unions: The Metaphysics of Marriage in German Idealism and Romanticism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dobre, E. (2019). “El salón, un oasis cultural para la emancipación femenina en el Romanticismo alemán” en Garnica, N. (compilador) (2019) *La actualidad del primer romanticismo alemán*, Buenos Aires: TeseoPress, pp. 141-161.
- Foster, H. (2008). *Belleza compulsiva*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Goethe, W. (2015). “La novia de Corinto” en Burger, G.A. y Goethe, W., *Los muertos cabalgan deprisa*, Madrid: La Oficina, pp. 25-40.
- Goethe, W. (2018). *Confesiones de un alma bella*, Madrid: Antonio Machado libros.
- Mendès, C. (2019). “Tristeza de las sirenas”, en Abraham, C., (Comp.) *Cuentos de sirena*, Bs. As.: Cuadernos de la Gran Aldea, pp.33-36.
- Muñoz Acebes, F. (2000). “El motivo de la mujer vampiro en Goethe: Die Braut von Korinth”, en *Revista de Filología Alemana*, No. 8, pp. 115-128.
- Pedraza, P. “La madre vampira”, *Asparkia: Investigación feminista*, Nº 10, 1999, pp. 43-52.

- Roetzel, L. (1997). "Toward a Theory of the Feminine", Schulte-Sasse J. et al (Ed.), *Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings* (pp. 359-462). University of Minnesota Press. Retrieved February 13, 2021.
- Schlegel, F. (1994). *Poesía y filosofía*, Madrid: Alianza.
- Schlegel, F. (1997). "On Diotima," en J. Schulte-Sasse, H. Horne, E. Mittman, L.C. Roetzel (Eds.), *Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, Minneapolis, University of Minnesota Press,, pp. 400-419.
- Schlegel, F., (2007). *Lucinde*, México: S. XXI.
- Zovko, J. (2017). "How Did Diotima Become the Ideal of the Jena Romantic?" en Reid H., Tanasi D., & Kimbell S. (Eds.), *Politics and Performance in Western Greece: Essays on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy* (pp. 273-286). Iowa: Parnassos Press – Fonte Aretusa.

Feminismos indígenas. Un aporte contextualizado para un amplio debate

Ayelén Tissera

IES Clara J. Armstrong

ayutissera5@gmail.com

Los debates sobre el feminismo han tomado un impulso valiente en las últimas décadas, catapultando cambios sociales para las nuevas generaciones. El Movimiento Feminista, la Ola Verde, la lucha por la separación entre el Estado y la Iglesia son facetas de una misma urgencia por generar los cambios que hace mucho tiempo necesitan nuestras sociedades. Pero aún quedan muchas luchas por atravesar ya que el patriarcado sistémico, arraigado en el capitalismo, sigue ahí rigiendo nuestras vidas y delineando nuestros cuerpos.

Siempre que pensamos en Feminismo (singular no plural), nos viene a la mente una idea fija de cierto tipo de mujer: blanca, de clase media y alfabetizada. Cuando eres nueva en la idea del Feminismo, llegas a pensar que este tipo de feminismo de mujeres, es decir, un “feminismo blanco”, es el único tipo de lucha válida que existe; que estos mecanismos específicos de opresión que este Feminismo delimita son los mismos que oprimen a cualquier otro grupo de mujeres. Más adelante, y tras seguir una formación descolonizadora, empoderada en este campo, llegas a entender que la lucha de cada mujer en su propia realidad es tan válida como la otra viviendo una realidad totalmente distinta. Entonces la pregunta aquí es, ¿qué pasa con aquellas mujeres que no encajan en el molde de un feminismo blanco de clase media? ¿Qué pasa con las mujeres de color de América Latina que no pudieron navegar con éxito el sistema educativo, y mucho menos encontrar un trabajo adecuado? Claramente ellas no coinciden con este perfil descripto. Lo que estoy argumentando aquí es que ya no nos basta con hablar solo de una única forma de Feminismo para poder siquiera empezar a abarcar la inmensa variedad de realidades vividas por las mujeres latinoamericanas. Hay tantas formas de entender la lucha Feminista como hay mujeres en el mundo, y este movimiento no es ajeno a las comunidades indígenas de Latinoamérica cuyas mujeres han buscado reinterpretar y reforzar lo que es ser Feminista de acuerdo con sus propias luchas y experiencias de vida. Por lo tanto, para que este debate se sitúe propia y efectivamente debe dejar de observar sólo hacia las filosofías y realidades de otras tierras y empezar a prestar más atención a las epistemologías y existencias de nuestras propias tierras americanas.

El desafío de nuestros tiempos para quienes investigamos, debatimos, escribimos y estudiamos constantemente es superar siglos de colonización en la esfera académica y cambiar el lente desde el que se nos han contado nuestras historias como pueblos latinoamericanos. Pensar hoy los Feminismos Indígenas en América Latina implica abrirnos a una oportunidad de comprendernos a nosotros mismos y nuestras realidades revisando nuestras historias, pero desde otra perspectiva. ¿Qué pasa si dejamos de ser sujetos delineados por una mano masculina occidental? ¿Y si afirmamos lo que ven nuestros ojos y proponemos una contra narrativa a los discursos que se nos han impuesto? De

esta tensión en comparar y ser comparado, en describir y ser descrito emerge un nuevo campo fecundo para nuestras historias y nuestras formas de relacionarnos con las injusticias sociopolíticas nacidas de la larga colonización para ser reinterpretadas siguiendo nuestras propias epistemologías, cosmologías e historia. Entonces, es mi papel, como parte de la próxima generación de investigadores Latinxs, plantear estas preguntas y hacer una contribución al rico debate sobre los feminismos y sus actuaciones sociales.

En este escrito busco pensar y deconstruir la idea de género como una imposición opresiva sobre los cuerpos indígenas desde la colonización. Elijo despojar a los pueblos indígenas de toda la parafernalia “aborigen”¹ que les fue impuesta para transformar estos cuerpos en un “Otro” cómodo y conocido. Y a partir de este giro descolonizador empezar a pensar en un feminismo o feminismos que tomen al concepto de “género” como lo que es, nada más que una construcción eurocéntrica ideada para controlar los cuerpos, las sexualidades y, en definitiva, el capital humano de nuestras tierras. Quiero considerar las ricas posibilidades que los feminismos que están más contextualizados y más arraigados en una experiencia socio histórica particular como la nuestra pueden ofrecer a comunidades específicas. Para ello, primero delinearé los inicios de lo que conocemos como feminismo indígena con la ayuda de pensadoras nativas dedicadas a este campo de estudio. En segundo lugar, entablaré un diálogo descolonizador con *Gender Trouble* escrito por Judith Butler y los esclarecedores escritos de nuestra brillante filósofa feminista decolonial María Lugones. Esta metodología dialógica me ayudará, sino a sacar algunas conclusiones iniciales, al menos a plantear algunas preguntas apremiantes sobre los feminismos en América Latina que necesitan ser abordadas por nuestras comunidades. Todos estos cuestionamientos están destinados a contribuir a las discusiones más amplias que se están dando en los campos de los estudios latinoamericanos, indígenas y feministas aquí en Catamarca, en Argentina y en el resto del mundo.

Feminismos indígenas: una ola creciente

Ante todo, debemos preguntarnos ¿qué es/son el(los) feminismo(s) indígena(es)? Ellos son una rama particular del feminismo que ha ido creciendo tímidamente, pero de manera constante en la última década debido a la reciente visibilidad que han ganado los movimientos de mujeres indígenas en diferentes países, en especial con la ayuda de las redes sociales. Joyce

1 Hoy en día es una total falta de respeto hacia las comunidades nativas de todo el mundo usar el término “aborigen” para referirse a ellas ya que “el 'ab' en aborigen es un prefijo latino que significa “lejos de” o “no”, por lo que, en ese sentido, aborigen en realidad puede significar “no original”, no es exactamente lo que estamos tratando de transmitir con el término”. Se prefiere el uso de comunidades indígenas, pueblos indígenas o pueblos originarios para englobarlos de manera respetuosa; o aún mejor, hacer referencia específica a cuál comunidad estamos haciendo referencia (Mapuche, Diaguita, Guaraníes, por nombrar algunos ejemplos). Este cambio en el uso del idioma es relativamente nuevo (2008 en adelante), por lo que es posible que se utilicen artículos en este documento que todavía tengan el término “aborigen” debido a que fueron escritos antes de que ocurriera este cambio.

Green (2007) afirma en *Haciendo Espacio Para El Feminismo Indígena* que:

la característica del feminismo, ya sea socialista, maternal, radical, liberal, aborigen, ecofeminista, es que se toma al género seriamente como un proceso de organización social y, dentro del contexto de sociedades patriarcales busca identificar las formas en que las mujeres están subordinadas a los hombres y cómo las mujeres pueden emanciparse de esta subordinación.

Además, la autora desarrolla la idea de que las mujeres en ciertas comunidades nativas tienen que soportar una opresión tanto colonial como patriarcal que proviene tanto de la comunidad de colonos como de la misma comunidad nativa: algunas de ellas son de origen patriarcal mientras que otras recibieron esto como una herencia colonial. Concluye esta breve descripción del feminismo indígena afirmando que este logra reunir una crítica al colonialismo y al patriarcado y al considerar “cómo se fusionan tanto el racismo como el sexismo cuando se aplican a las mujeres aborígenes”.

Avanzando unos años, pero aún alineado en el mismo hilo de pensamiento, el libro *Mujeres Indígenas y Feminismo: Política, Activismo, Cultura* refuerza la importancia de pensar sobre el género y cómo este se confabula con el colonialismo y el patriarcado bajo una misma opresión cultural. En palabras de sus editoras, Shari M. Huhndorf y Cheryl Suzack, (2010)

[...] para las Mujeres Indígenas, la colonización ha implicado su remoción de posiciones de poder, el reemplazo de los roles de género tradicionales con prácticas patriarcales occidentales, el ejercicio del control colonial sobre comunidades indígenas a través del manejo del cuerpo de las mujeres y la violencia sexual. (2010, p.1)

También resaltan la imposibilidad de pensar en un solo feminismo que pueda abarcar de manera integral todas las realidades de las mujeres indígenas pero que aun así se puede considerar a la historia de opresión colonial como un punto común de partida que une a las diferentes comunidades nativas (pp. 2 - 3). Con este factor común en mente, ellas afirman que los feminismos indígenas

deben tener como objetivo comprender las situaciones cambiantes, las similitudes y las especificidades de las mujeres indígenas a través del tiempo y del lugar; debe buscar en última instancia alcanzar la justicia social no solo en términos de género sino también en términos de raza, clase y sexualidad. (p.3)

Estos dos libros nos dan un vistazo inicial a la inmensa literatura dedicada a deconstruir, reinterpretar y resignificar lo que es el feminismo para las comunidades nativas y cómo puede sacar adelante las luchas sociopolíticas que llevan adelante ellas y sus mujeres. Por supuesto que, como todo movimiento vivo, los feminismos indígenas están constantemente adaptándose y reconstruyéndose con cada nueva experiencia subjetiva.

Género e Interseccionalidad

La filósofa argentina María Lugones ha dedicado gran parte de su obra a tratar la categoría de género. Tal como ella lo entiende, el género no puede ni debe ser considerado como una categoría separada de la raza y la clase, ya que son todos ejes de una misma Interseccionalidad. En sus propias palabras: “La apuesta por cruzar las categorías ha estado motivada por las dificultades para visibilizar a los dominados y victimizados en ambas categorías”. (2008, p.4) Con esto en mente, para comenzar a comprender las experiencias vividas por las mujeres indígenas, primero debemos ver que en un sistema colonial de poder todas tenemos género y color, pero cada una de nosotras percibe la opresión de manera diferente. La unión de los ejes de género, raza y clase hace visibles aquellos cuerpos que durante mucho tiempo han sido reducidos y borrados del cuadro pintado por la colonialidad.

Pasar de una posición que ve nuestro actual sistema de género como algo dado, como algo “natural”, hacia una posición que observa las diferentes interpretaciones de género que pertenecen a sociedades pre coloniales implica desacreditar una ficción violenta y opresiva de larga data construida para controlar a los cuerpos “no blancos”. La jerarquía que presenta el sistema de género colonial ubica en la cima al hombre blanco, seguido de su versión blanca femenina, luego al hombre de color y, en último lugar, la mujer de color. Los cuerpos de terceros géneros, homosexuales y transgénero ni siquiera se consideran parte de la categoría de “humano”. Con este escenario frente a nosotros entonces, nos resulta claro que es necesario pensar en feminismos que, para hacer visibles los cuerpos de color ocultos y sus experiencias, miran hacia atrás y hacia los modos de vida societaria pre coloniales y las relaciones comunales con otros seres.²

Para profundizar en la deconstrucción de lo que es la “colonialidad de género” (como la denomina Lugones) nos conviene dialogar con una de las filósofas con las que la propia Lugones se relaciona en sus escritos. Judith Butler afirma en su libro *Gender Trouble* (1999) que “el género no siempre se constituye de manera coherente o consistente en diferentes contextos históricos, y porque el género se cruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas”. (Butler, 1999, p.6) Pero, ¿qué nos dice exactamente este extracto acerca de las comunidades nativas? ¿Hasta qué punto se puede decir que esto se aplica a los cuerpos y subjetividades indígenas? El proceso de invasión y colonización europea fue una y la misma en todas las Américas; pero el factor que sí ha variado de un lugar a otro fue la gran cantidad de comunidades diferentes cada una con sus propias cosmologías, organizaciones sociales y de género con las que se ha ido encontrando el colonizador. Sin embargo, los mecanismos sistemáticos y violentos de opresión y borrado de cada rastro

² Paula Gunn Allen es una escritora indígena estadounidense que en su libro *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions* (1992) hace referencia a comunidades nativas ginecráticas en su organización sociopolítica como los Susquehanna, los Hurones, los Iroqueses, los Cherokees, por mencionar algunas. Estas comunidades no solo se organizaban de manera diferente, sino que tenían una comprensión diferente de lo que es el género y los cuerpos de terceros no se consideraban en absoluto “antinaturales”.

de aquellas incómodas diferencias de quienes ahora eran vistos como los “Otros” fueron los mismos aquí en Argentina, en México, en Canadá y en cada rincón invadido por colonos europeos. Por lo tanto, si tomamos el hecho de que la colonización fue (y sigue siendo) un evento doloroso y aterrador para los pueblos indígenas de las Américas y que la ficción del “género” se construyó junto con ella, entonces es esta última construcción social la única que intersecta con “modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales” tal como enumera Butler porque todas las demás interpretaciones pre coloniales de género ya habían sido suprimidas, condenadas como malas y desviadas de la naturaleza humana por el ojo colonizador. Creo entonces, que en este extracto Butler definitivamente intenta hacer una lectura más comprensible del género, pero todavía se queda corta al no considerar las construcciones sociales y de género pre coloniales.

Continuando el diálogo con el texto de Butler, encuentro particularmente interesante para nuestra discusión la siguiente afirmación que se hace sobre la idea recurrente de alcanzar una sola forma de feminismo:

La suposición política de que debe haber una base universal para el feminismo, que debe ser encontrada en una identidad que se supone que existe transculturalmente, a menudo acompaña la noción de que la opresión de las mujeres tiene alguna forma singular discernible en la estructura universal o hegemónica del patriarcado o la dominación masculina. (Butler, 1999, p.6)

Pensar en absolutos o universales, especialmente cuando se trata de ideas socio-políticas, nunca es un movimiento epistemológico aconsejable, como claramente explica Butler en este extracto. Nunca se podría lograr una única forma de feminismo, ya que hay tantas interpretaciones de este concepto como hay cuerpos oprimidos en el mundo. Además, esta idea de universalidad queda totalmente desacreditada si consideramos a las comunidades originarias de América Latina y lo que cada una de ellas entiende por género, por patriarcado y por feminismo.

Para finalizar este primer diálogo con Butler, es necesario hacer mención a la memoria, la memoria colectiva y la recuperación de relatos comunales como un poderoso movimiento descolonizador para reimaginar nuestras construcciones de género y feministas. (Butler, 1999, p.46) Al rememorar nuestras historias como descendientes nativos³, considero relevante el consejo de Butler de no idealizar el pasado sino cuestionarlo y resignificar nuestras cosmologías de acuerdo con nuestras experiencias presentes actuales. En sus propias palabras: “La postulación del ‘antes’ dentro de la teoría feminista se vuelve políticamente problemática cuando constriñe el futuro a materializar una noción idealizada del pasado” (p.46). Ergo, como parte de la cultura orgánica de una comunidad, su pasado también debe moverse, cambiar, aceptar cuestionamientos actuales y amoldarse al estado presente de su gente. ¿Qué rastros de patriarcado preexistían en nuestras culturas? ¿Cómo ayudaron los hombres nativos a adoptar una versión exacerbada de las jerarquías patriarcales? ¿Qué significó el “género” para estas culturas antes de que la colonización nos impusiera su propia versión? ¿Qué representaciones cultura-

3 Puedo identificarme orgullosamente como descendiente Mapuche por parte de madre.

les sobreviven hasta nuestros días que desafían esta opresión? Todas estas preguntas son sólo algunas de las muchas que uno tiene que hacerse al volver a visitar nuestras localidades para rastrear futuros movimientos descolonizadores.

Partir de Nuestra Propia Posicionalidad Hacia Feminismos Indígenas Descolonizados

“A la posibilidad de superar la colonialidad de género la llamo feminismo decolonial”.

(Lugones, 2010, p.747)

Como parte de un acercamiento a nuestras propias epistemologías, considerar la teorización propuesta por María Lugones resulta un paso apropiado si América Latina y Argentina son el foco de nuestro debate sobre Feminismos. Su obra se relaciona no solo con textos de inspiración occidental sobre género y feminismo, sino también con aquellos pertenecientes al campo de la Teoría Decolonial con Aníbal Quijano como uno de sus principales representantes. Lugones interactúa con estos textos y los aleja de las dicotomías eurocéntricas y avanza en el sentido de que deben considerar las realidades nativas, el pensamiento ritual, las cosmologías locales y las comprensiones de género como un poderoso movimiento descolonizador.

En su artículo “Hacia un Feminismo Decolonial” (2010), Lugones desestabiliza nuestros supuestos sobre “género” al afirmar que, dentro de la mentalidad colonial, solo los colonizadores civilizados europeos caen en la categoría de hombres y mujeres, mientras que los nativos y los esclavos africanos eran vistos como “no humanos”. Esta afirmación cambia por completo la comprensión del género ya que “la consecuencia semántica de la colonialidad del género es que ‘mujeres colonizadas’ es una categoría vacía: ninguna mujer es colonizada; ninguna hembra colonizada es mujer”, es decir, ni siquiera alcanza a la categoría de humano. Junto a ello, pensar feminismos que incluyan seres considerados “no humanos” por el mismo sistema al que se opone el feminismo implica una necesaria ampliación de lo que el feminismo en sí mismo engloba.

La colonización como proceso histórico puede haber terminado, pero ha dejado codificaciones opresivas profundamente arraigadas en nuestras comunidades que incluyen el borrado de nuestras memorias colectivas, nuestra conexión entre nosotros y la tierra, y las alteraciones de nuestras ontologías sociales, políticas y cosmológicas. De la misma manera que el capitalismo como sistema de poder dominante está muy presente en nuestras realidades actuales, la colonialidad del género también está presente, pero solo puede verse cuando las intersecciones de género, clase y raza salen a la luz. Siguiendo la línea de pensamiento de Lugones, dado que no existe una mujer colonizada, debemos centrarnos en aquellos seres cuyas actuaciones son una resistencia activa a la colonialidad de género y ella llama a esto “la diferencia colonial” (746).

Al pensar en aquellos seres oprimidos que viven y habitan la “diferencia colonial” cada día desde una posición de resistencia, se hace claro que las metas del tipo de feminismos a los que deberíamos aspirar son muy diferentes a las que propone el feminismo blanco, burgués, que intenta convertirse en una verdad universal. Solo intentar la igualdad y la paridad con los que son superiores en la jerarquía colonial sería convertirse en cómplice de una larga historia de violencia, abusos y opresión que conlleva este mismo sistema. Por el contrario, deberíamos apuntar a lograr la “comunalidad” en lugar de la subordinación a este “sistema viciado” (752). El alcance de nuestros feminismos tiene que expandirse lo suficientemente grande como para acoger más realidades y abordar problemas más profundos y sistémicos, como lo son el capitalismo y su larga complicidad con la opresión de género, el control del sexo y la reproducción de clases.

Lugones nos muestra los primeros pasos a seguir si queremos caminar hacia un feminismo descolonizado, o una variedad de feminismos que sean contextualizados y vividos desde cuerpos diferentes. Su artículo afirma que “la tarea de la feminista decolonial comienza por ver la diferencia colonial” (753) y con esa observación real del mundo volver visibles a aquellos cuerpos que han estado invisibilizados pero igual resistiendo a la colonialidad de género. Este encuentro con el otro en un punto de resistencia resulta ser una experiencia muy enriquecedora ya que un enfrentamiento a los sistemas de poder no se puede hacer solo; la *comunalidad* aquí es clave para cualquier movimiento que esté decidido a resistir y superar la opresión de cualquier tipo. Lugones no delinea más guías en su propuesta hacia una forma (o formas) de feminismo que incluya a todos los cuerpos y no sólo a los que se categorizan como “mujeres”, pero sí destaca la importancia del “conocer y amar” en cualquier movimiento epistemológico destinado a resistir la opresión colonial. Cualquier tipo de epistemología teórica, filosófica o práctica que no esté fundada en amor, empatía, comprensión común y respeto por la experiencia de cada “Otro” con la colonialidad del género no tendrá ninguna posibilidad de separarse del mismo sistema opresivo que está tratando de terminar.

Reflexiones finales

¿Existe realmente una salida de este sistema capitalista que no es más que la versión 2.0 de lo que alguna vez fue la colonialidad? Detrás de ella subyace la misma lógica, siguen imperando los mismos mecanismos de opresión; ¿cuántas de estas macro y micro violencias reproducimos con nuestras actuaciones sociales cotidianas? Creo que para que nuestros feminismos se conviertan en verdaderas representaciones y portavoces de nuestras realidades, tienen que empezar a ver (ver de verdad) a todos los sujetos que han sido borrados, vulnerados, y disminuidos por la colonialidad de género. Y en esa Posicionalidad, darnos cuenta de que seguir cargando con las dicotomías propuestas por este mismo sistema opresor nos significa perder de vista lo que nuestros mundos nos están mostrando; que luchar sólo como “mujeres” contra un patriarcado opresivo ya se ha quedado corto en lo que debería ser la lucha real; que buscar la igualdad entre dos géneros que han sido creados para juzgar y castigar cualquier otra cosmología pre colonial no es de lo que debe tratarse nuestro debate en estas tierras. Todos estos son objetivos simplistas que pasan por alto el panorama general, un panorama que el capitalismo tan hábilmente ha llevado adelante desapercibido hasta nuestros días.

Mi humilde aporte a este debate es recuperar y recrear nuestras memorias personales y nuestras memorias colectivas. Aquellas memorias que se remontan a cuando la colonialidad aún no era una realidad, pero sin dejar de lado todas las demás memorias dolorosas y traumáticas que el poder colonial ha dejado en nuestras historias genealógicas, porque de ellas también debemos aprender y sanar. Como ha señalado Butler, apuntar e idealizar un pasado lejano no es el camino aconsejable; en cambio, recordar, producir conocimiento desde nuestras raíces indígenas, recrear y realizar rituales pasados, nuestra conexión entre nosotros, con otros seres y con la tierra, cuidarnos los unos a los otros, respetando las identidades individuales, todos estos son movimientos sanadores hacia la “comunalidad” que Lugones promueve para lograr feminismos verdaderamente colectivos y verdaderamente comunitarios. Cada comunidad originaria tendrá sus propias cosmovisiones y formas de relacionarse con ella para poder resignificarla; aquí no se tratará de lograr un feminismo universal que las abarque a todas, sino de tener una multiplicidad de feminismos de acuerdo con cada realidad particular vivida; todos se unirán en el reconocimiento mutuo y el respeto por la posición de cada uno. Esta coalición de feminismos indígenas definitivamente tendrá la fuerza para hacer cambios significativos y buscar un cambio sistémico en lugar de una colección de pequeños cambios dentro del mismo sistema que está oprimiendo a nuestras comunidades.

Cuando cursaba estudios de posgrado en Estados Unidos tuve la fortuna y el honor de tomar una clase con María Lugones.⁴ Aunque estaba enfocando mi tesis en las literaturas indígenas, la clase de Lugones me dio esa perspectiva latinoamericana descolonizadora que le faltaba a mi propuesta. También comencé, debido a esta clase, a pensar seriamente en lo que significaba el feminismo para mí, para mi historia familiar y para la historia que quería compartir con el mundo. El espíritu de María y sus formas de ver el mundo realmente me iluminaron y motivaron a cuestionar constantemente mis epistemologías y mis actuaciones como feminista de color con raíces indígenas situada en mi realidad latinoamericana. Sus ideas y su deseo constante de luchar por un mundo mejor y más comunal me guiarán para siempre y, con este escrito, espero compartirlas con otros.

Después de este breve dialogo con una variedad de pensadores diferentes sobre género y feminismo, lo que queda por agregar es lo que personalmente me queda del mismo. Considero que pensar en feminismos en lugar de una sola forma universal de ello es una praxis mucho más integral y más respetuosa hacia todas las comunidades y sus propias historias con la colonización. Además, y en relación con las formas prácticas de ser feministas, existe la necesidad de revisar constantemente nuestras historias, nuestras genealogías y honrar aquellas tradiciones que resuenan en nuestras comunidades pero que también se conectan con nuestros tiempos actuales. La descolonización de nuestras mentes, nuestras epistemologías y nuestras prácticas como educadoras, escritoras, filósofas y feministas nunca se da por terminada; es un ejercicio que necesita ser repetido en nuestra vida cotidiana constantemente. La voluntad de aceptar nuestras ideas como preconcebidas y erróneas y el deseo de estar lo suficientemente abiertas

4 Fue profesora en el Departamento de Literatura Comparada de la Universidad de Binghamton, Nueva York.

mentalmente para aprender del otro con toda su experiencia vivida es un hermoso intercambio que nos enriquece a todos. Todavía estoy encontrando mi camino en el mundo como feminista y creo que participar en debates como este es un buen lugar para continuar mi camino hacia un feminismo descolonizado que hable de nuestras realidades argentinas.

Para concluir, ofrezco este escrito con la esperanza de que pueda servir como un valioso aporte a las discusiones feministas desde una perspectiva diferente que permita dar cabida a más subjetividades. Este presente se da como una forma de seguir descolonizando nuestros estudios feministas latinoamericanos y terminar con la idea ficticia de que las experiencias de las mujeres son todas iguales en todo el mundo, en diferentes comunidades y en diferentes tiempos socio-históricos. Como afirmó una académica feminista contemporánea: “Las representaciones que las mujeres indígenas tienen de sí mismas son complejas, móviles, histórica y contextualmente específicas, y se basan en modelos locales”. (Bacigalupo, 2016, p. 51) De la misma manera, todos deberíamos pensar nuestro futuro con el lente de múltiples feminismos que, como representaciones de sus propias realidades, también puedan ser complejos, móviles y firmemente situados en el suelo debajo de nuestros pies.

Bibliografía

- Bacigalupo, A. (2016). *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia* (1st ed.). University of Texas Press.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (3rd ed.). Routledge.
- Green, J., (2007). *Making space for Indigenous feminism*. 1st ed. Canada: Fernwood Publishing.
- Lugones, M. (2008). The Coloniality of Gender. *Worlds And Knowledges Otherwise*, 2 Dossier 2, 1 - 17. Retrieved 29 June 2021, from [https://globalstudies.trinity.duke.edu/projects/wko gender](https://globalstudies.trinity.duke.edu/projects/wko%20gender).
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- Suzack, C., Huhndorf, S. and Perreault, J., (2014). *Indigenous Women and Feminism: Politics, Activism, Culture*. 1st ed. Vancouver: UBC Press.

Desde una hermenéutica de la sospecha hacia una destotalización de los regímenes de verdad.

Abordajes sobre la tensión entre los modos de ser mujer y hombre en *Orlando: A Biographie* de Virginia Woolf

María José González
Universidad Nacional del Nordeste
gonzalezmajo@gmail.com

Introducción

En este trabajo se explicitan los diferentes modos de interpretar lo mismo. Lo que se propone aquí es, en primer lugar, exponer sintéticamente los elementos conceptuales de algunas perspectivas hermenéuticas y, en segundo lugar, ensayar sus correspondientes aplicaciones sobre la tensión entre los modos de ser mujer y hombre en *Orlando: A Biographie* de Virginia Woolf.

Se toma como punto de partida la hermenéutica entendida desde una doble conformación, por un lado, como práctica de la vida humana que nos acerca a nuestra finitud desde el punto de vista del análisis filosófico. En este sentido, se propone una hipótesis de lectura sobre la hermenéutica como la posibilidad de cercanía entre un yo y un tú, lo que habilita a recorrer la distancia entre dos horizontes subjetivos, acortando ese espacio abismal. En palabras de Rossi:

La interpretación consiste entonces en la superación de una triple distancia: la del otro como “otro”; la de la lengua, aunque esta distancia puede ser eventual; la de la historia, que es la distancia del tiempo y también la del espacio.” (2005, p. 1)

Sobre estas superaciones posibles por la hermenéutica, se indaga particularmente la del vínculo entre la otredad y el sí mismo, y la del distanciamiento tempoespacial. Se deja de lado el abordaje de la distancia de la lengua, confiando en el trabajo del traductor de la versión utilizada.

A su vez, junto a la decisión de comprender a la hermenéutica como lo que posibilita un acercamiento con la alteridad, se completa, retomando la noción de hermenéutica como un proceder metódico que se relaciona con el poder y la transformación. En palabras de Grüner: “la interpretación debe servir como guía para la acción transformadora (...) [o dicho de otra manera] la acción transformadora es la condición misma para la interpretación” (S/f p-12) a lo que añade “con las políticas de la interpretación sucede, sencillamente, lo mismo que con la política a secas: o la hacemos nosotros, o nos resignamos a soportar la que hacen los otros” (S/f p.3).

En resumen, se parte de una noción sobre la hermenéutica como método que combina la perspectiva ética, en tanto posibilidad de acercamiento a la alteridad enten-

dida como otro individual, con la perspectiva estético-política, en tanto espacio social en construcción y devenir constante donde aparece la alteridad como otro colectivo.

La estructura del presente trabajo, entonces, responde a: en la primera parte, se desarrolla lo referido al corte epistemológico, presentando una breve reseña sobre las hermenéuticas románticas y de la sospecha. En la segunda parte, se desarrolla la dimensión aplicativa de estas nociones en el marco de la obra de Virginia Woolf antes señalada. Por último, en la tercera parte se abordará de manera breve una reflexión basada en la recuperación del planteo que Judith Butler despliega en *Violencia, ética y responsabilidad*.

Primera Parte: dimensión teórica de la hermenéutica

Se presenta a continuación una breve descripción de los aportes esenciales de la hermenéutica romántica desarrollada por F. Schleiermacher. El autor despliega un elevado nivel de especificidad metodológica que servirá como guía para construir la escena hermenéutica sobre *Orlando*.

En primer lugar, la condición de posibilidad para el ejercicio hermenéutico es el malentendido. Hay malentendidos porque hay diferencias entre sentido y significado. Este último alude al significado ideal, entendido como definiciones literarias, al modo de una entrada de diccionario, actualmente llamado denotación. El sentido tiene que ver con la connotación o sentido que le da el hablante y es la actualización del significado “ideal”, lo cual le confiere historicidad en función al uso. Atender al uso implica conferir importancia al contexto, y de esta manera se sale del texto, y se conecta con la mentalidad del autor, con la situación contextual.

En segundo lugar, el círculo hermenéutico resulta del procedimiento de ir del todo a la parte y de la parte al todo. La dialéctica implicada aquí se construye con elementos textuales (palabra, frase, texto, obra, género) y también con elementos no textuales (texto, vida psíquica del autor, lengua, época).

En tercer lugar, la interpretación conlleva dos momentos. El primero tiene relación con la interpretación gramatical e implica encontrar el sentido preciso del discurso a partir de la lengua. Esto significa que es necesario encontrar el significado a partir del uso, lo que se resuelve por aproximación. El segundo momento de la hermenéutica es la interpretación psicológica, que consiste en conectar con la mentalidad del autor, para lo cual hay que ser capaz de huir de sí mismo, todo lo cual no supone apelar a la simple biografía, sino la mentalidad, el momento creador del autor.

Finalmente, es tan importante comprender el texto como comprender al lector del mismo, a quién/es le escribe el autor cuando escribe cada obra, de este modo se completa la comprensión de la atmósfera en que surgió y desarrolló inicialmente ese texto. Comprender al lector permite entender el uso que el autor le da a los términos.

En lo que respecta a las hermenéuticas de la sospecha, se encuentran los aportes de Nietzsche, Freud y Marx, donde la base es comprender que lo que hay tras la fachada es una realidad violenta. Se retoman algunas ideas nietzscheanas para abordar la escena hermenéutica del texto seleccionado. Nietzsche desarrolla una hermenéutica de lo humano, el humano para él es constitucionalmente un puente entre lo animal y el super-

hombre, es una instancia que ha de ser superada, pues tiene tendencia a la enfermedad. En los cuerpos (individuales y colectivos) se desarrollan luchas entre fuerzas activas y reactivas. Las fuerzas activas son potencia creativa; sin embargo, las fuerzas reactivas son impotentes, nocivas y enferman al cuerpo. Sobre ello, sostiene que no hay debilidad que no provoque algún tipo de fortaleza, ésta permite el desarrollo del intelecto a través de la capacidad de fingir. Este arte de fingir, de enmascarar es algo propio de los cuerpos débiles, es lo que les permite la supervivencia. En este sentido, el filósofo manifiesta que lo supuestamente oculto está en realidad en la superficie y depende del punto de vista que se adopte para verlo, desenmascararlo o cubrirlo y perpetuarlo. Desenmascarar implicaría creación, el triunfo de las fuerzas activas, una forma de vida perspectivista que engendra la dimensión de lo real. Enmascarar implica un acto impotente, de supervivencia, propio de las fuerzas reactivas, que entiende a la perspectiva como un momento reflexivo o analítico de echar luz a una parte de la realidad.

Para el autor, la mejor manera de preservarse de la enfermedad del resentimiento de las fuerzas reactivas es alejarse, es la distancia; y el olvido forma parte de esta instancia en tanto que se constituye en la capacidad de restaurar la consciencia para dar lugar a otra experiencia vital, sin olvido no hay posibilidad de ingresar a algo nuevo. Interpretar es “una lucha por el sentido, que busca violentar los imaginarios colectivos para redefinir el proceso de producción simbólica mediante el cual una sociedad y una época de explican a sí mismas el funcionamiento del Poder” (Grüner, s/f, p.14)

Segunda Parte: dimensión aplicativa de la hermenéutica

A partir de los elementos conceptuales desarrollados anteriormente, se propone interpretar un aspecto de la biografía ficcional de Woolf: el devenir involuntario del personaje de Orlando entre los géneros masculino y femenino a lo largo de los siglos en el que transcurre la historia. Se toma este cuadro y se lo recrea en términos de escena hermenéutica, puesto que allí se encuentra una ruptura que incentiva el trabajo interpretativo.

El texto de Woolf comienza afirmando “Él -porque no cabía duda sobre su sexo, aunque la moda de la época contribuyera a disfrazarlo” (Woolf, 2018, p.11), y es precisamente esa aseveración la que incita a la pregunta del sentido o utilidad de la misma, ¿qué quiere decir la autora con esto? Y, además, a mitad del relato el personaje despierta ya no como un “Él”, sino que despierta como “Ella” y este dato porta un elevado nivel de ruptura para lo que se entiende como relato biográfico.

Desde una hermenéutica romántica se argumenta que la escena interpretativa es del todo posible, ya que se parte de un malentendido muy explícito: ¿qué significa entonces *ser* para Woolf? Y ¿qué quiere decir y no dice explícitamente cuando su personaje cambia de “Él” a “Ella”? Puesto que, si se busca comprender el devenir entre uno a otro en el texto, si se busca comprender el texto, se trata del olvido del yo intérprete para pasar a estar en el lugar de la alteridad, con el objetivo de buscar -encontrar sería ya muy pretencioso- lo que la autora quiso decir y no dijo.

Otro aspecto a considerar es la constitución del círculo hermenéutico desde la consideración de los elementos no textuales. De este modo, se puede comprender la

fisura o devenir del género del personaje principal en Orlando en su relación dialéctica con la vida psíquica de Woolf, sin embargo, ya que este aspecto ha producido mucha tinta al menos desde el punto de vista de la psiquiatría, no se abordará. Sí se observará desde el punto de vista de la vida psíquica de Woolf en lo que respecta a su cosmovisión sobre el matrimonio. En la obra, el personaje cuando es “Él” tiene valores y comportamientos muy diferentes que cuando es “Ella”. La última parte del capítulo 5 y gran parte del capítulo 6, Woolf lo destina a plasmar las reflexiones que tiene Orlando al respecto de la necesidad de casarse que tiene una mujer, que no se condice necesariamente con su voluntad: “No había otro remedio que adquirir uno de esos horribles círculos y usarlo como todo el mundo [...] y tuvo, finalmente, que encarar el último recurso: ceder y someterse al Espíritu de la Época, y elegir un marido” (2018, pp. 210-211).

Entender que el texto es la parte que está incluido a la vida psíquica de la autora, lo cual a su vez se encuentra integrado por la lengua, lo cual a su vez está integrado por otro todo llamado época o espíritu de la época es algo que la misma Woolf maneja explícitamente. Manifestado en la obra, por ejemplo, cuando Orlando se cuestionaba sobre sus habilidades para la escritura: “Así la examinó el espíritu” (2018, p. 231) y continúa:

Orlando ahora efectuó en el espíritu (porque todo esto aconteció en el espíritu) una gran reverencia al *Espíritu de su Época*, idéntica a la que hace un viajero -para comparar cosas grandes con pequeñas- sabedor de que lleva un atado de cigarros en un rincón de su valija, a la vista de aduana que servicialmente ha dibujado en la tapa un garabato de tiza. Orlando sospechaba que, si el espíritu hubiera revisado con prolijidad el contenido de su mente, hubiera descubierto algún contrabando agravado con la multa más alta. Se había escapado raspando. Había conseguido, por una diestra concesión al *Espíritu de la Época*, por las acciones de ponerse un anillo y encontrar a un hombre en un pastizal, por el amor de la naturaleza, o por no ser satírica, cínica o psicológica -efectos que hubieran sido descubiertos a primera vista-, pasar bien su examen (2018, p. 231).

Se observa aquí que la escritura en su época -con minúscula- está dominada por hombres y que para acceder a ella debe casarse; pero el matrimonio y la actividad creativa con la intención de publicarlo no van juntos para una mujer; entonces elude de algún modo a la crítica social, a la “Reina Victoria” y a “Lord Melbourne” (2018, p. 210) por poner algunos representantes; logrando así escapar de la aduana, del control, la restricción, la ley del Espíritu de la Época -con mayúsculas, pues el personaje tiene nombre.

Esta comprensión relaciona, por un lado, el análisis gramatical en los juegos de palabras y nombre de personajes y, por otro lado, la interpretación de la mentalidad de Woolf que se logra cuando se comprende el horizonte existencial del ser mujer, no desde el dato biográfico particular de la autora, sino por las emociones, la desesperación y la angustia de Orlando como “Ella”. Su vida limitada a una serie de normas jurídicas y sociales, y su mente librepensadora, con muchos deseos de escribir.

En *Orlando* se manifiesta un narrador que es consciente de las dificultades a la hora de escribir, el personaje que reflexiona constantemente sobre el poema que durante toda la narración se la pasa escribiendo y reescribiendo, y en paralelismo a las dificultades vividas en su tiempo como autora mujer. Además, el narrador le habla a un lector que vuelven por momentos el texto de Woolf un diálogo con el lector debido a la voz del

narrador: la autora le habla a su época, retrata su época y le muestra a sus conciudadanos cómo son ellos mismos. Este retrato se articula de manera muy explícita en forma de vínculo o enfrentamiento estratégico entre Orlando mujer y el *Espíritu de la Época*. En este sentido, “Son dos problemáticas, entonces, las que aborda *Orlando: A Biography*: cómo narrar a principios del Siglo XX, cuando las formas heredadas muestran signos de caducidad, y cómo ha de hacerlo quien escribe si es mujer.” (Lasa, 2019, p. 132)

Finalmente, del mismo modo que Orlando crítica los diferentes momentos históricos en que vive, específicamente como “Ella” desafía y gana a su época logrando convivir con el Espíritu de la Época, escribir y publicar su poema; Woolf critica los estándares de escritura, la tradición en la que fue formada, las formas de escribir biografías, las formas de los hombres que escriben, crítica a las editoriales, la sociedad en tanto conjunto de exigencias preestablecidas hacia los individuos.

Como resultados de la aplicación de la propuesta hermenéutica de Nietzsche, se sostiene que Orlando piensa, siente y dice lo que Woolf hace al matrimonio, a los roles sociales asignados socialmente a los hombres y a las mujeres. El cambio de sexo de Orlando a mitad del relato es una colorida hipérbole de esta afirmación. Las estructuras sociales y lingüísticas sostienen la ficción de lo masculino y lo femenino como un conjunto de características mutuamente excluyentes. Ser un “Él” o una “Ella” no hace referencia a una condición esencial; es, más bien, una categoría lingüística que ayuda a clasificar y ordenar las conductas. Solo cabe pensar en pasaje sobre los procesos legales que Orlando enfrenta después de cambiar de sexo.

Sin embargo, hay un giro dentro de las conductas esperadas: durante toda la historia, el personaje intenta escribir poesía, busca un mentor para que lo instruya e ilumine en esta tarea. El manuscrito no lo termina ni lo publica siendo varón, esas acciones las lleva a cabo cuando ya es mujer. Cuando Orlando devino mujer logró un cierto desarrollo en algún aspecto que le permitió finalizar su poema, siendo mujer tuvo valor, tuvo algo importante que decir y lo escribió:

Orlando había ordenado las cosas de tal manera que su situación era muy feliz: no necesitaba atacar su época ni someterse a ella; era de ella, pero seguía siendo la misma. Por consiguiente podía escribir, y escribió. Escribió, escribió, escribió.” (Woolf, 2018, p. 232)

Y son las emociones de mujer -ya que socialmente lo emocional se ubica del lado de la mujer, cuando lo racional es lo propiamente masculino- las que conducen a Orlando a publicar:

Orlando padeció un desencanto inexplicable. Todos esos años había imaginado que la literatura -sírvanle de [244] disculpa su reclusión, su rango y su sexo- era algo libre como el viento, cálido como el fuego, veloz como el rayo: algo inestable, imprescindible y abrupto, y he aquí que la literatura era un señor de edad vestido de gris hablando de duquesas. La desilusión fue tan grande que uno de los botones o broches que sujetaba la parte superior de su traje reventó y dejó caer sobre la mesa “La Encina”, un poema. (Woolf,

Es la desilusión, el estremecimiento físico lo que hace aparecer el poema escondido entre sus ropas. Su sentir es tan intenso, que tiene réplicas en el entorno físico. Como mujer Orlando logra cosas a partir de su sentir. Se puede sostener que el cambio de sexo, no es algo que el personaje haya buscado, tampoco es un problema para él/ella, sino que es necesario que le acontezca para lograr otra cosa. Ser hombre es una etapa infantil, precaria, impotente e infértil en la vida de Orlando, que avanza a un estadio de fuerza creativa incuestionable. Contrario de lo que podría suponerse, Orlando deja de tener un cuerpo donde priman las fuerzas reactivas, duerme y olvida, para mutar a un cuerpo donde priman las fuerzas creativas, es decir, activas. El olvido, necesario para dar paso a una nueva forma de vida está presente en el largo sueño del personaje.

Esta lucha entre actividad y reactividad, presente en el cuerpo de Orlando, no quedó allí en la superación de lo activo sobre lo reactivo, de la mujer sobre el varón, sino que continúa:

Luego llamó indecisa, como si tal vez no estuviera ahí la persona que buscaba: “¿Orlando?”. Porque si hay (digamos) setenta y seis tiempos distintos que laten a la vez en el alma, ¿cuántas personas diferentes no habrá -el Cielo nos asista- que se alojan, en uno u otro tiempo, en cada espíritu humano? Algunos dicen que dos mil cincuenta y dos. De modo que es lo más natural que una persona llame, en cuanto se queda sola. ¿Orlando? (si tal es su nombre) significando con eso: “¡Ven, ven! Este yo me harta. Necesito otro” (Woolf, 2018, p. 268).

Esta lucha, puesta en términos de búsqueda, es lo que está presente en Woolf. La autora ve luchas en la sociedad contra aquellas instituciones -el matrimonio, por ejemplo- que intentan sujetar su fuerza, su acción creativa, su librepensamiento. A su vez, sabe que esa lucha también se da en el cuerpo de su personaje, en sus ideas, llega a discutir y engañar al *Espíritu de la Época*, le gana en su propio juego de control que exige el auto-control.

Woolf no se detiene allí, no le basta con atravesar el estadio hombre, que corresponde también a un arcaísmo, pues nació hace dos siglos; atraviesa con soltura el estadio mujer -pues logra hacer lo que quiere cuando publica su manuscrito-; y sigue destruyendo estas formas de ser en búsqueda de algo superador, de un nuevo yo, de un supra-ser, más allá del hombre y la mujer. Tendencia que se da porque tanto el hombre como la mujer, al fin y al cabo, no son el superhombre nietzscheano, son puentes a tal, y son enfermizos.

Woolf critica el modo de pensar la existencia humana reducida a hombre-mujer, y propone setenta y seis o quizás dos mil cincuenta y dos formas posibles de ser. Además, esa búsqueda, ese otro aparece o se lo llama cuando no hay nadie a su alrededor, cuando se aleja de la multitud, cuando toma distancia de los demás. Y de este modo engendra, en solitario, de manera creativa, perspectivista, a otro ser que puede seguir llamándose Orlando, pero que es otro.

Tercera Parte: breve discusión desde una teoría contemporánea y conclusiones

Se ha intentado aplicar hermenéuticas diferentes, siguiendo a Schleiermacher y a Nietzsche, para comprender sus aportes esenciales y las diferencias específicas, y en base a la hipótesis de lectura sobre la hermenéutica como lo que posibilita la cercanía entre un yo y un tú, donde la otredad está constituida por el autor, o por el texto, o por ambos dos, o por el contexto de producción, o por todo ello.

Lo que apareció cuando se llevó a cabo lo predicho fue, en primer lugar, la conciencia, el saber o la constatación que el dato hermenéutico o dato textual es bien diferente al hecho hermenéutico, entendido este último como lo que se produce o lo que surge cuando al dato se lo somete a fuerzas que son del orden de la observación, intervención, construcción, transformación, co-construcción, re-creación. La escena hermenéutica es la pista que el autor deja para el lector despierto, para les hermeneutas. Es una puerta entreabierta que invita a entrar, que llama la atención.

En segundo lugar, la conciencia que la puerta entreabierta que cada hermeneuta decide atravesar está ahí porque hay un deseo que la termina por abrir e incentiva a atravesar. En estas páginas el deseo llevó a incursionar por el sendero del devenir del género de Orlando, podría haber sido otro, y con una obra tan rica, pueden ser miles, inacabados.

Judith Butler en su texto *Violencia, ética y responsabilidad* indaga sobre la relación que hay entre moral y producción de sujeto, para lo cual retoma a Nietzsche, Foucault, al pensamiento posthegeliano de la mano de Cavarero, Levinas y Arendt, al psicoanálisis y Adorno, para dar cuenta que la moral no es un síntoma de condiciones sociales ni las trasciende, pero sí que tiene un papel esencial en la determinación de la agencia y la posibilidad de la esperanza. Lo que resulta interesante es la relación que establece entre moral y agencia, entre moral y subjetivación, donde la primera “proporciona un conjunto de normas que producen un sujeto en su inteligibilidad, no por ello deja de ser un conjunto de normas y reglas que el sujeto debe negociar de una manera vital y reflexiva” (Butler, 2009, 21). Es decir, hay una co-producción entre moral y sujeto. Para la autora:

No hay creación de uno mismo (poiesis) al margen de un modo de subjetivación o sujeción y, por lo tanto, tampoco autorrealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar. La práctica de la crítica expone, entonces, los límites del esquema histórico de las cosas, el horizonte epistemológico y ontológico dentro del cual pueden nacer los sujetos. Hacerse de tal manera que queden expuestos esos límites significa, justamente, embarcarse en una estética del yo que mantiene una relación crítica con las normas existentes. (Butler, 2009, p. 31)

Woolf no sólo critica las instituciones y la moral con resabios de la era victoriana, sino que también comprende su acto creativo como una invitación, pues su narrador está hablando siempre a un lector, a la sociedad de su época, invitación a juzgar y elabo-

rar una estrategia de acción dentro de ese juego social. Woolf reconoce, describe y se burla de los cánones que la moral de su época intenta sujetarla como mujer, Orlando es la representación de su propia vida.

La invitación que realiza Woolf permite que haya un acercamiento, una continuidad entre quién está fuera del texto y el texto. Su texto es un puente que está ahí construido intencionalmente por la autora y una vez tendido se lo atraviesa, se lo interpreta a cada momento. Esta invitación es el puente para acceder a la novela, para re-crearla, para co-crearla; ella ha invitado a formar parte de algo: de una perspectiva donde el ser humano puede estar más allá de lo determinado por las categorías hombre y mujer.

Finalmente, lo expuesto aquí, al principio de estas páginas, nos permite señalar que la interpretación en general es un método que combina la perspectiva ética, en tanto posibilidad de acercamiento a la alteridad entendida como otro individual, con la perspectiva estético-política, en tanto espacio social en construcción y devenir constante donde aparece la alteridad como otro colectivo; la interpretación particular de Woolf sirve como guía para la acción transformadora de este tiempo. En 1928, Woolf criticaba a las instituciones y valores sociales, ganaba en el juego de relaciones de poder que se daba en su época y destruía las categorías de género hombre y mujer como modo de pensar la existencia humana.

Bibliografía

- Grüner, E. (s/f). "Foucault: una política de la interpretación", en: *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires, Edición El Cielo por Asalto, pp. 9-28.
- Butler, J. (2009). *Violencia, ética y responsabilidad*. Bs.As.: Amarrortu.
- Lasa, C. (2019). "Orlando: A Biography, de Virginia Woolf: vida y muerte de la novela moderna" *Inter Literas* (nueva serie), Año 1, Nº1, pp 130-147.
- Rossi, M. J. (2005). *La hermenéutica y la investigación filosófica*.
- Woolf, V. (2018). *Orlando*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edhasa.

Diálogos transfronterizos de dos *transfeministas antiextractivistas del sur*. Experiencias desde cuerpos-territorios marcados por el neoextractivismo

Gamboa Marianela

Instituto Regional de Estudios Sociales (IRES), CONICET- UNCA;

Feministas Antiextractivistas del Sur; Observatorio Feminista.

mariugamb@hotmail.com

Nair Gramajo

UNCa. Producciones Invertidas

nairgramajo.anna@hotmail.com

TransFeministas Antiextractivistas del Sur: disidentes, migrantes, activistas

Este ensayo es una suerte de diálogo teatral, una conversa virtual guionada y, por lo tanto, un poco ficcional, escrito en pleno aislamiento por la pandemia COVID-19⁵, a partir de *lo que pueden estas cuerpas* aferradas a algo de lo posible, porque... *¿cómo se puede distinguir una ventana de una pantalla en este contexto de pandemia global?*

En esos días de aislamiento excesivo, de sobreexplotación laboral, con suma procrastinación aceleracionista, casi detestando la sobredigitalización de los encuentros, entre tantas otras exposiciones agotadoras de nuestras energías vitales, nosotrxs nos encontramos para intentar nombrar, desde nuestros territorios sacrificables ardiendo en fuegos, lo que hace rato los movimientos campesinos, indígenas, asamblearios y algunos feminismos venimos anunciando y denunciando: el problema es el modelo capitalista-colonial-patriarcal de producción y saqueo, y con ello, la forma en que el sujeto moderno concibe el mundo; el problema es la ontología moderna occidental que tensiona y fragmenta los cuerpos-territorios-tierra⁶.

Escribimos/escupimos situándonos geopolíticamente como transfeministas antiextractivistas sudakas. En este sentido, sentimos necesario presentarnos -de forma singular y colectiva- desde las experiencias que cargamos en estos cuerpos-territorios

5 Este trabajo se desprende de una ponencia presentada de forma virtual en diciembre de 2020 el V Congreso de Estudios Poscoloniales y VII Jornadas de Feminismo Poscolonial “Una nueva poética (erótica) de la Relación, para una nueva política de lo diverso y de las futuridades. Abriendo mundos poscoloniales”. Organizado por NU-SUR (IDAES/UNSAM), Programa Poscolonialidad, Pensamiento Fronterizo y Transfronterizo en los Estudios Feministas (IDAES/UNSAM)-Programa Sur-Sur (CLACSO)- Cátedra La sociología y los estudios poscoloniales, Facultad de Cs. Sociales, UBA.

6 Recuperamos la categoría cuerpo-territorio, vinculada a las expresiones de los feminismos latinoamericanos y caribeños, más específicamente comunitarios, afros e indígenas, haciendo referencia en Lorena Cabnal y su propuesta “cuerpo-tierra” (2010) que permite pensar las violencias entrelazadas sufridas desde la invasión colonial. Como señala Yuderkis Espinosa (2014) cuerpo-territorio sugiere concretamente indagar en nuestras biografías para analizar nuestros devenires como sujetas en acción, entendiendo el cuerpo como un territorio en sí mismo que ocupa un lugar en el mundo de forma situada.

marcados por el neoextractivismo cisheteropatriarcal y los procesos de alterización propios del Estado-Nación argentino. El convite de este texto es a la lectura de 2 esquemas narrativos, por un lado, un diálogo guionado que grafica de forma dinámica -a nuestro parecer- algunos de nuestros sentipensares, debates, discusiones, contradicciones, incomodidades y reflexiones que hemos sostenido en este tiempo a distancia, de forma virtual, desde San Fernando del Valle de Catamarca (Pcia. de Catamarca) y Cañadón Seco (Pcia. de Santa Cruz), cunas del extractivismo minero y petrolero en Argentina, entendiendo la pregunta y la *escucha política* entre nosotrxs como metodología transformadora para sentipensar con otras y otros, nuestros dolores, historias y prácticas territoriales.

En este sentido, construimos una base de preguntas disparadoras desde las cuales abordamos algunos ejes de sentido claves para el armado de este ensayo: el pensamiento situado y las biografías como punto de partida para re-pensar el transfeminismo antiextractivista, las experiencias desde los cuerpos-territorios, las marcas del extractivismo en los territorios-tierra habitados y nuestras concepciones-conexiones sobre patriarcado y extractivismo. Las respuestas singulares a las preguntas colectivas -que en gran parte se desprenden de procesos y metodologías colectivas de los espacios activistas que habitamos- constituyen un momento de diferenciación necesario para reconocer que nuestras historias se cruzan pero se sostienen en genealogías de dolor propias, desde las cuales ensayamos sobre la importancia de los diálogos transfronterizos respecto de las múltiples expresiones de opresión y crueldad moderna que visualizamos, vivenciamos y reconocemos en nuestros cuerpos-territorios al poner bajo la lupa el neoextractivismo patriarcal que moviliza nuestras resistencias.

Por otra parte, en los apartados finales compartimos y reflexionamos sobre algunas terminologías claves en nuestra existencia, que en nuestros mundos se hacen comunes, y que incluso en la actualidad aparecen esparcidas más allá de las banderas y carteles de les activistas tomando formas institucionales que nos incomodan; como respuesta y jugando a habitar las incomodidades y molestar un poco, nosotras decidimos estar aquí “en un espacio académico” con un escrito para nada objetivo, hablando de nuestros dolores corpoterritoriales, frente a tanto extractivismo cognitivo y violencia epistémica que actualmente escribe sobre crisis ambientales y resistencias ajenas.

¿Quiénes somos y desde dónde producimos contenido antiextractivista?

Marianela: me situó principalmente como activista e investigadora, feminista antiextractivista, asamblearia, lesbiana, gorda, migrante, blanqueada, y a veces, cuando resulta estratégico, como arqueóloga disidente, docente y estudiante/becaria doctoral del Conicet. Nombrar desde dónde, cómo y para qué escribimos e investigamos, hace parte de las disputas de sentido que también emprendemos colectivamente dentro de los ámbitos del saber hegemónico -como son las universidades incluso periféricas-. Situar en los márgenes y desde la mirada del feminismo transfronterizo (Anzaldúa 2016), como lugar para habitar la contradicción -donde todo está mixturado, donde se puede mutar, donde se puede no ser ni una cosa ni otra- implica correrse de lo conocido y dar lugar a la incertidumbre. Me moviliza ser mutante, extraña en los lugares, no ser de acá ni de allá, abortar la pureza y los sentidos de pertenencia: ni catamarqueña ni santafesina,

ni académica ni militante, ni mujer ni lgtbq+. Migrante en este cuerpo marcado por el blanqueamiento (Briones 2002): acá la gringa, allá la que se fue con los coyas; la que no tiene un acento propio y se amolda demasiado rápido a otras forma de acentuar las palabras, la que reniega de su título académico pero sigue estudiando; la que se fue de casa, la que vive sola pero sueña comunidad, la antitodo que nunca está conforme con lo que el mundo es y por eso sueña utopías de mundos anticapitalistas, antipatriarcales, antirracistas, antiestatales y anticoloniales. Traicionera del legado familiar, de la moral católica y el gringaje tano, tan hetero y ajeno, del migrante europeo “trabajador-bueno”, explotadxs como peones en los campos del litoral que me vieron crecer, a veces tan espejo. Ser traidora de la familia, la tradición y el género asignado, tiene un costo.

Una anda así, llevando en la espalda, los pies, la garganta y el rostro, traumas, marcas, tristezas, incomodidades y contradicciones que tienen que ver con la historia singular y las *dolencias de las heridas coloniales* (Anzaldúa 2016) que sostienen las ruinas de la violencia patriarcal que me atravesaron la vida, este cuerpo doliente (Jofré 2021). Así, tras 13 años viviendo entre cerros y agua de montaña, elijo habitar esta Catamarca arrasada por la megaminería y el discurso desarrollista neoliberal, nombrándome antiminera y feminista antiextractivista.

- Nair: Me nombran y me nombró Nair, hace 28 años nací en caleta olivia, una de las zonas más australes del país, vinculada al puerto caleta paula desde donde salen al mundo las extracciones pesqueras y petroleras que vacían nuestra tierra. El mar me configuró geopolíticamente, su cercanía siempre estaba al lado mío. De niñx, mis padres se mudaron a Cañadón Seco -un pueblo de un poco más de mil habitantes-, capital provincial del petróleo donde se “descubrió” el primer pozo de petróleo: el O-12, ubicado a algunos kilómetros de la zona comercial del pueblo.

Mi familia está compuesta en relación directa con el norte, la materna con Catamarca y la paterna con Chaco y Santiago del Estero. Mis abuelos paternos vinieron con sus familias, cuando YPF solicitó mano de obra en los años ´50-´60, dejando el NOA y el NEA, dejando sus raíces, pensando que eso les iba a permitir desarrollarse con una posición económica menos precaria en relación a cómo vivían; aquí formaron sus respectivas familias. Mis dos abuelos fueron ypefianos, fueron boca de pozo y trabajaron en otras áreas de ypf. Mis dos abuelas fueron amas de casa y madres muy jóvenes. Ambas viven, tienen entre 90 y 98 años. Ellas pasaron un profundo proceso identitario extractivista que configuró las mujeres que son hoy.

Desde estas historias, construyo contenido audiovisual antiextractivista hoy. Desde hace 5 años produzco en una plataforma que co-cree, pienso y delineo llamada: *Producciones Invertidas*. Actualmente trabajo sobre lo disidente, lo antiextractivista, lo descolonial y en defensa del agua. Todo lo que produzco y genero tiene que ver con esos universos, desde el cine (cortometrajes, largometrajes, ciclos de cine) hasta investigaciones filosóficas, que tienen que ver con mi formación en filosofía que comencé en Catamarca -luego de una migración interna que me llevó a esa provincia de origen- la cual no terminé; como vínculo -desde mi ser cuerpo- es a través del teatro marginal e independiente, desconocido e inédito, el que me permite vivenciar la producción de conocimientos desde los bordes.

En mi regreso hacia la Patagonia, habitando Fiske Menuco - general roca, cho-

qué con artistas de múltiples expresiones que me permitieron ampliar la producción, encontrando-buscando en el sonido y la imagen formas de decir y hablar sobre el extractivismo. Allí también participé en espacios asamblearios donde comprendí que la lucha siempre es colectiva, en la calle, entre todes, anarkamente. Esto me dio empoderamiento y acuerpamiento, acompañando la deconstrucción que tránsito desde niñx para poder habitar el mundo.

¿Cómo y cuándo comenzamos a pensar el neoextractivismo como expresión de poder patriarcal moderno-colonial?

- N: El patriarcado opresor, en y hacia los cuerpos y corporalidades, es un sistema que cuenta y se rige mediante diversos brazos operativos, algunos de esos brazos tienen que ver con el sistema heterocapitalista que implementa normativas de control sexual en las corporalidades y sus devenires, y otro, sin lugar a dudas tiene que ver con el extractivismo, no sólo planteado como un modelo sistémico económico, sino también como un modelo de la expresión del poder en la economía de los cuerpos. Es decir, no solo es extractivo el modelo económico por el cual se arrancan materiales, minerales y las energías de la tierra, sino también las expresiones de poder que extraen de los cuerpos, y son estas cuestiones las que tienen que ver con la sexualidad y lo cognitivo, con diversas instituciones que se convierten en máquinas de vómito academicista, verticalista, que queda en la mayoría de sus casos caduca. Muchas veces esto es, una producción de conocimiento masivo que tiene una lejanía histórica drástica con el devenir de la vida, con el vivir, y muchas veces con los cambios políticos que son los que arman la historicidad de las sociedades. Me parece que esto se relaciona con cómo entender el sistema de dominación-poder global: ya que hay muchísimo “capital humano” que se invierte y se explota a nivel intelectual, ético, de las ideas...es la historia de las ideas que en la fisicalidad, materialidad de los cuerpos, logra una acefalía, un atrofiamiento de las corporalidades existentes que no repercute directamente en la vida política de los cuerpos; entonces hay una carga histórica, filosófica, occidental, europea blanca, en la transmisión de los saberes que opera como un brazo extractivo del patriarcado, en el cual hay ciertos cuerpos que operan para extraer, y ciertos cuerpos que son violentados (considerados materia prima) mejor dicho, saqueados. Y esto tiene que ver con una relación norte-sur, sur norte, ¿cuál es el sur? ¿Qué lazos comunicativos se establecen entre las fronteras? ¿Qué es hoy una frontera y qué no?...

(...) 97 ciudades fueron nombradas santiago. 3.165 comunidades rurales fueron nombradas santiago. santiago es el símbolo contemporáneo del ejército español, santiago es el ícono del reino de españa santiago es la simbólica del colonialismo del exterminio de la mora, la india y la negra del exterminio del moro, del indio y del negro. santiago es la blanquitud y su falsa neutralidad. santiago es la belleza hegemónica. los caballeros y los santiagos se follaron a las indias se follaron a los indios se follaron a jemmy button en el barco beagle del siglo XIX. la tierra del fuego

entró en llamas jemmy button fue denostado por todas el precio del racismo darwiniano del XIX racismo biológico zoológicos humanos de cuerpos mapuches, tehuelches, kawésqar y selk'nam exhibidos en parís, londres, berlín, zúrich y otras ciudades europeas achantis en madrid, barcelona y valencia.

hernán cortés se folló a la malinche y ésta dio a luz al primer mestizo: martín cortés.

el mestizaje es una falacia una jodida más que nos hicieron los conquistadores una voz integrada.

el indio, en cambio, se resistió la india, en cambio, se resistió, aunque se lxs follaran y en revancha armaron malones, y se follaron a españolas y españoles el territorio mapuche fue autónomo hasta las independencias de chile y argentina.

la frontera patagónica marcó un desacuerdo, una defensa bárbara e incivilizada lxs mapuches fueron atacados por los gobiernos racistas del siglo XIX domingo faustino sarmiento y

josé joaquín perez mascayano hicieron sus respectivas conquistas del desierto y ocupación de la araucanía lxs mapuches fueron y son criminalizadxs

lxs mapuches operan en una tensión de erotización y deserotización del indio. en la cultura popular del souvenir artesanal sudaca durante la dictadura de augusto pinochet en chile se creó al indio pícaro

el indio pícaro olvidó al weye, ese mapuche no binario y sagrado (...) el indio pícaro tiene un gran pene erecto que el usuario puede manipular a su antojo dan quayle, vicepresidente de george h. w. bush, compró dos ejemplares para la casa blanca cuando viajó a chile para celebrar el falso retorno a la democracia en 1990. el indio pícaro es como el negro pollón de whatsapp exotizado, erotizado y manipulado por la cultura popular racista española el negro pollón de whatsapp es la polla, dirán el negro pollón es la coña, dirán el negro pollón es el racismo internalizado español como el actor porno latino, siempre machote siempre pollón el indio es la polla

la india pícara en cambio oculta su interior es la ausencia del falo no tiene los pliegues interiores de la lucy irigaray la india es la falta la chingada la eterna violación a la tierra de abya yala el humor racista de la dictadura de pinochet popularizado en la post dictadura es la subalternización y erotización del indio es ocularcéntrica es falocéntrica es eurocéntrica ¿tiene una erótica evo morales? ¿tiene una erótica la chola o la mapuche? ¿dónde queda la memoria sexual de nuestras culturas ancestrales? ¿qué fue del sexo moche? nuestros cuerpos son erotizados cuando al

blanco le da la gana la dictadura colonial
sobre el cuerpo indio sobre el deseo indio
es la afrenta a nuestras comunidades
somos re-expuestxs y exotizadxs nos follan
cuando quieren lxs blancxs en su poder
universal indio pícaro la india pícara en
su desplazamiento fronterizo es la mala
madre el mal padre de nuestra
extranjerización nuestro malestar y
nuestra violencia. (Francisco Godoy Vega 2017:90-95)

- M: Las organizaciones y comunidades que resistimos al extractivismo a lo largo de toda Abya Yala y en otros sures, hemos visibilizado cómo el capitalismo y el patriarcado moderno han cercado la tierra y los cuerpos, han escindido la producción de la reproducción, la economía de la política, la naturaleza de la cultura, etc., generando a su vez una pérdida de las autonomías de las comunidades, principalmente de las mujeres y disidencias (Mies y Shiva 1998; Federicci 2015, Herrero 2013, Navarro 2014, Korol 2018, entre otras). Estas formas de dominación, en alianza y posibilitadas por los Estados-Naciones Modernos, comparten formas de violencia dirigidas a destruir los múltiples modos que las comunidades hemos generado a lo largo del tiempo para vivir, para reproducirnos como naturaleza, privatizando los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, atentando principalmente contra las tramas comunitarias antagónicas al proyecto del capital (Gutiérrez Aguilar 2015).

Entiendo que el extractivismo y el patriarcado son dos configuraciones de poder hermanadas, que estructuran las relaciones sociales y no sociales, entre seres humanos y no humanos, relaciones de opresión, sojuzgamiento, explotación y violencia. Pensar el rol del estado aquí en Abya Yala, tiene que ver con situarnos hace muy poco tiempo ¿no?, a veces se nos olvida que el estado en América Latina, en Argentina, tiene una muy corta historia. Es ahí, al historizar, cuando le encuentro sentido a la arqueología como disciplina en tránsito que me permitió conocer otros modos de co-habitar la tierra por miles de años, otras ontologías relacionales con los seres y la tierra. Para mí, es importante pensar en qué sentido el estado moderno aportó y aporta desde su existencia -con sus transformaciones- a seguir garantizando lo que necesita el patriarcado extractivista para sostenerse como sistema que rige la vida.

El estado interviene a partir de normativas legales, deberes y obligaciones de ciertas personas que ocupan cargos de representatividad emparentados y transando con las empresas con capitales nacionales e internacionales que sostienen la reproducción del sistema capitalista. El estado se erige ficcionalmente como el regulador de las formas en las cuales se asientan las empresas en nuestros territorios; él es quien garantiza, legisla, permite la desregulación, finge control y da vía libre a los intereses internacionales y del poder global para volver nuestros territorios lugares de acumulación capitalista y por ello, zonas de despojo sacrificables. En ese sentido, todos los sures lo son, pero dentro del sur hay ciertos sures que estamos destinados a la dinamización; la especificidad de Catamarca y la Patagonia es que ambos fueron laboratorios para las empresas mineras

y petroleras. Catamarca ha sido el territorio elegido para la instalación del primer proyecto de megaminería a cielo abierto: Minera Alumbra que comenzó la construcción de su infraestructura en 1995, como ese primer yacimiento (O12) descubierto en Santa Cruz que vos Nair nombras cuando cartografías tu cuerpo-territorio. Las siento como dos grandes marcas, que tienen que ver con nuestras biografías de trashumancia, desde donde pensamos, tanto en tu caso como migrante entre la Patagonia y el noroeste (noa), y la historia de tus abuelos migrantes hacia el sur, y mi biografía de niña nacida y criada entre la urbana-ruralidad, entre las rutas del despojo del agronegocio, los feedlot y el desmonte, pero que sin embargo necesité tener el monstruo minero al lado y escuchar otras voces, para recién dimensionar toda la maquinaria extractivista que nos golpea y lastima directamente en cada voladura de la montaña y palo de la policía.

Hay una violencia específica que tiene que ver con la contaminación directa de la tierra y la vulneración de los cuerpos, que imposibilita tener un cuerpo sano: la exposición a enfermedades por la contaminación del suelo, la tierra, el agua, el aire, los animales, las plantas y los espíritus, es cada vez mayor. Ahí el estado tiene una gran responsabilidad: es quien permite la introducción de un montón de tóxicos y contaminantes en nuestras aguas, nuestros alimentos, defendiendo este modelo como necesario e indispensable, o “esencial” como se lo nombró en este contexto de cuarentena. A su vez, el cuerpo se enferma en otras expresiones de “salud”, emocional y psíquica, cuando se encuentra mediado en tensión por la violencia institucional-empresarial que criminaliza a quienes defendemos el agua y nos oponemos al extractivismo, sumado a diversas tensiones sociales-comunitarias del cotidiano que atraviesan los vínculos afectivos. Resistir nos da fuerza, pero también agota nuestras energías vitales y creo que éste es uno de los impactos más fuertes y el más difícil de nombrar y dialogar.

Constantemente surgen grandes contradicciones en los espacios colectivos de lucha y debate, que me atraviesan profundamente -también en ámbitos “académicos” de discusión-, que incluso cuando vivenciamos una Argentina y todo el mundo prendidos fuego, están pujando otra vez, la exigencia de un marco legal que “regule las actividades”, como si eso fuera una garantía de algo.

Hay una credibilidad puesta en la legalidad que aborrezco. Actualmente tenemos leyes y acuerdos que exigimos que se cumplan: ley de glaciares, ley general del ambiente, ley de bosques, Acuerdo de Escazú, Convenio 169 OIT, ordenanzas municipales de protección de cuencas, etc., que deberían garantizar la consulta a las comunidades y acciones de protección que no permitan la contaminación o la destrucción de bosques nativos y fuentes de agua, y aun así son “infringidas” porque el Estado lo permite. La “ilegalidad” denunciada por las mismas organizaciones hace parte del pacto y la lógica estatal-empresarial. Nos lleva mucho tiempo disputar nuevos marcos legales a un estado que en su ADN es patriarcal y extractivo, que está y estará siempre a favor de las políticas internacionales del saqueo, más allá de la fachada populista y pogue que tengan ciertos gobernantes afines al desarrollismo. Estamos ante una gran trampa y el más grande desafío, que es, debilitar el estado hasta destruirlo; quitarle credibilidad a la lógica estatal delegativa representativa, e incluso me animo a decir abortar la idea popular de “conquistar derechos individuales”, para configurar nuevas formas de tomar decisiones, de participar políticamente de los modos de organizar la vida y disputar nuestros lugares en

cada territorio, colectivamente.

Nuestros cuerpos-territorios-tierra están marcados por una larga historia de violencia extractiva, patriarcal, colonial, capitalista; habiendo nacido dentro de la idea de estado moderno está siendo muy difícil pensar otros horizontes, por lo tanto creo que ésta es una de las grandes batallas que debemos darnos a nivel epistemológico y ontológico sobre cómo entendemos y percibimos las posibilidades de ser y convivir en comunidades, sin un estado constitutivo del patrón de poder capitalista colonial patriarcal, que regule la vida. Demás está decir que esto ya sucede y sucedió por muchísimo tiempo, pero la escolarización y el disciplinamiento nacionalista ha hecho su trabajo en nosotres invisibilizando otras experiencias antiestatales, autónomas y autogestivas.

En este sentido, las observaciones que realiza Rita Segato en su libro *Contra-pedagogía de la crueldad* (2019) sobre lo inobservable del poder, me parecen claves: la toma de decisiones de los grandes centros de poder no está siendo observada por nosotras, sólo podemos ver las consecuencias de esas decisiones ya tomadas. Hoy lo que estamos viendo en este contexto de pandemia global aún en curso, post aislamiento social obligatorio preventivo saturado de discursos liberales sobre la “salud y la seguridad ciudadana”, mientras se sigue apostando por la devastación que nos trajo a esto.

La respuesta política de los gobiernos provinciales y nacional frente a la crisis y el endeudamiento, ha sido redoblar la apuesta al neoextractivismo; mientras se habla de transición energética y cambio climático se pretenden imponer proyectos a los que los pueblos se enfrentan y resisten desde hace más de veinte años. Por mencionar solo algunos casos, no podemos dejar de traer a la memoria los recientes levantamientos de los pueblos de Mendoza y Chubut contra la megaminería⁷, o la continua resistencia en provincias marcadas por las políticas mineras como San Juan (con los impactos de Veladero y el actual avance del proyecto José María rechazado por comunidades indígenas y asambleas socioambientales) y Catamarca, ésta última en pleno conflicto por la instalación de diversos proyectos de litio (que afectan toda la puna jujeña, salteña y catamarqueña) y el avance de M.A.R.A (integración Minera Alumbreira-Agua Rica) que a su paso va criminalizando, deteniendo, judicializando y persiguiendo a lxs defensorxs. A su vez, se retoman proyectos de exploración para la explotación de uranio en La Rioja, con el discurso de la energía nuclear como forma de superar la dependencia de los com-

7 Diciembre de 2019 quedó marcado por el fuerte rechazo de los pueblos de mendoza y las asambleas por el agua ante la modificación de la Ley provincial 7722 gestada en 2007 e impulsada por las organizaciones sociales (que prohíbe el uso de sustancias tóxicas en actividades mineras), por parte de las fuerzas políticas partidarias del oficialismo y la oposición, que al aprobar la ley 9209 (que habilitaba el uso de cianuro, ácido sulfúrico y otras sustancias, en proyectos de minería metalífera) pretendían abrirle las puertas a la Megaminería. A menos de dos semanas, la “ley cianuro” tuvo que ser derogada y la 7722 volvió a estar en vigencia. Para conocer una crónica detallada de los hechos, ver <https://farn.org.ar/iafonline2020/articulos/1-5-mendoza-es-hija-del-agua-la-megamineria-como-unica-alternativa/>. A su vez, el más reciente diciembre del 2021 nos recuerda el ChubutAguazo, este territorio-cuerpo-tierra siendo trinchera de resistencia ante la represión policial-estatal cuando los pueblos y asambleas que desde hace 20 años sostienen una negativa rotunda a los proyectos mineros y una defensa acérrima del agua, se dieron con la noticia de que la legislatura chubutense y el gobierno de Arcioni operaban a favor de las empresas al aprobar un proyecto de “diversificación productiva” que incluía la zonificación minera de la meseta que comprometía el agua y la vida de toda una región. Durante días se vieron imágenes de personas baleadas y la casa de gobierno incendiada, una resistencia en las calles que logró la derogación de la ley aprobada a espaldas del pueblo que desde hace años viene presentando una iniciativa popular por el agua y contra la megaminería respaldada por miles de firmas de ciudadanxs de toda la provincia.

bustibles fósiles. En esta misma provincia ya se encuentra instalada la empresa Cerdo de los Llanos en la ciudad de Chepes, una megagranja porcina para exportación (con apoyo financiero del gobierno provincial aprobado por la legislatura) que nos obliga a no olvidar la reacción social en plena pandemia al pretendido acuerdo porcino con China y la instalación de megagranjas industriales en toda la Argentina.

Sobran ejemplos de políticas municipales, provinciales y nacionales que sirven para graficar la mirada estatal sobre los cuerpos y los territorios como materia sacrificable. Paradójicamente, ante el discurso pandémico de los “cuidados” en materia de salud que el presidente Alberto Fernández y sus asesores no se cansaron de repetir, vimos avanzar una decidida generación de eventos que nos llevan a una sobreexposición social a nuevas pandemias causadas por las condiciones de producción capitalista de “alimentos” a gran escala y con ello virus de origen zoonóticos, que cada día se cobran más territorios y vidas.

Y mientras tanto, resurge el miedo y la desconfianza sobre “el otro”. Me pregunto, ¿Cómo desmontar la idea de nación que se vuelve a encarnar? o la idea del extranjero como enemigo, como el peligro y la amenaza a “nuestra sociedad”. Las reactivaciones en pandemia de supuestos sobre *el otro*, reestructuran el sentido del ser ficcional de la nación argentina como comunidad imaginada (Anderson 1983), que vuelve a ponernos a lxs de abajo, unxs contra los otrxs.

Desde donde pisan nuestros pies y nuestros ojos miran, el corazón arde. ¿Qué ves?

- N: Voy a hablar en primer desde el lugar que ocupo geopolíticamente, y lo que me rodea, desde este punto que es Cañadón Seco, la capital provincial del petróleo en santa cruz, la parte sur de la región patagónica, que está anclada y marcada profundamente por el extractivismo petrolero, ya hace más de 70 años que se explota gas y petróleo en estas tierras, además de la actividad minera.

Hay algo que une la economía de estos lugares con la política estatal y el sistema patriarcal en el cual vivimos que tiene que ver con la conformación de un sujeto, que sería el *macho petrolero*. El macho petrolero es quien trabaja en general, hombre, en la actividad petrolera. Es un hombre con un alto poder adquisitivo, depende del rango en el cual trabaje. No es lo mismo ser ingeniero que ser boca de pozo. Mis dos abuelos fueron boca de pozo, un trabajo muy peligroso para la salud que puede provocar riesgo de vida, y aún hoy mueren hombres haciendo su trabajo en los aparatos individuales de bombeo, o ya sea en alguna tarea que se les designe en algún yacimiento. La actividad petrolera es una actividad hostil; a mí me gusta pensarla como una actividad de violación a la tierra, de penetración violenta a la tierra, es una actividad ante la cual el territorio y nosotros en esa relación con la pacha, estamos siendo todo el tiempo perforados. Esta es una tierra de perforación y como le gusta decir a un amigo, no somos un país petrolero, somos un país con petróleo.

En ese vínculo que nombraba estas relaciones tejidas entre norte-sur, sur norte,

norte-norte, los países que tienen distribuidos las “riquezas” como les gusta llamarlas al mundo, se hacen ricos a costa de vidas vulnerables y precarias como son las de las sociedades que surgen de la mitad del siglo XX en adelante, a partir de la conformación de estos pueblos hostiles en Santa Cruz, Río Negro y Chubut, con el *descubrimiento* como les gusta decir del petróleo. No fue un descubrimiento, sabían que aquí habría petróleo si se explotaba y perforaba la tierra, aparecería gas, carbón, petróleo. Y vinieron a hacer sus excavaciones. Luego el estado inició su política sobre yacimientos petroleros hidrocarbúricos, que es YPF, y luego se privatiza, luego se “desprivatiza” y en ese intermedio de construcción de YPF y gas del estado, se torna, empieza a surgir, a emerger, distintas sociedades que tienen que ver con la migración forzadas de personas del norte del país hacia el sur.

Mi familia está conformada de mi parte materna de un riojano y una catamarqueña que tuvieron que migrar, creyendo que se les iba a otorgar una vida no precarizada y con un buen pasar económico, y lo mismo de mi parte paterna, mi abuela chaqueña y un abuelo santiagueño que fueron, en ese forzar, en esa acción violenta de extracción de una tierra hacia otra tierra lejana, donde las distancias eran larguísimas, donde solo veían viento y piedra... mucha falta de contacto, de organización social, de una especie de arquitectura de una planificación de ciudad, vinieron a vivir a la Patagonia, lo que se decía desierto, que no había sido más que un devenir de un genocidio nacional planificado para la implementación de un plan de civilización o barbarie. Allí es donde hoy yo resido, donde sigo viendo los residuos y las consecuencias de esta semejante idea nacional de formar con capital extranjero lo que sería luego el saqueo neocolonial de nuestros “recursos”, sean marítimos, terrestres, las energías del subsuelo...es una historia de saqueamiento, que los gobiernos de turno y sus títeres siguen repitiendo, y no nos dejan más que cáncer y falta de agua.

-M: Pensando de forma más específica por qué hablamos de patriarcado y extractivismo como sistemas emparentados, o sobre el extractivismo como brazo del patriarcado, me es inevitable apelar a cómo nos han marcado los cuerpos -a las corporalidades feminizadas como mujeres y las disidencias- los procesos de despojo y apropiación de la tierra. A su vez, donde se asientan las empresas, negocios y políticas extractivas se vuelven a configurar nuevas relaciones de género que son interesantes de explorar e indagar.

En un trabajo que titulé “Lo que minera Alumbreira nos dejó a las mujeres” desarrollaba por qué las mujeres somos afectadas de manera específica y sistemática por la megaminería, y señalaba tres aspectos principales: a) hemos sido y somos quienes garantizamos de maneras diversas la reproducción de la vida colectiva sintiendo el impacto en las tramas familiares y vinculares, de la introducción de una actividad de enclave como Alumbreira; b) hemos sufrido en los cuerpos la explotación y la apropiación de la fuerza productiva, distorsionando nuestra capacidad creadora y re-creadora de vida volviéndonos maquinaria para la procreación de mano de obra barata para las empresas; y c) nuestros cuerpos son constituidos como objetos de consumo para la sexualidad masculina heteronormada que transita y habita las zonas operativas de la mina, entre otras violencias y modificaciones de nuestras subjetividades (Gamboa 2019).

En esto que relatamos de las abuelas y lo que implicó ser “la mujer de los mineros o petroleros”, incluso la construcción del macho minero o el macho petrolero tienen

cosas muy comunes que abonan las ideas de pensar el extractivismo y el patriarcado de modo conjunto. Las mujeres acá, en los pueblos del oeste catamarqueño, suelen contar que cuando se empezó a instalar Alumbrera había una suerte de miedo incluso una sensación de estado sitio en el pueblo y los pueblos cercanos, porque a la noche cuando bajaban las camionetas de los mineros había un peligro inminente de ser violada por ese macho depredador que estaba empezando a penetrar y perforar la tierra o preparando las instalaciones que permitirían dinamitar, perforar, saquear y explotar el cuerpo de la pacha, que luego bajaban al pueblo en busca de otros cuerpos para violar. Son esas mujeres, la mayoría abuelas, madres, hermanas, primas, vecinas de los futuros trabajadores mineros o tercerizados por la minera, las que relatan las afectaciones directas de la instalación minera que expulsa a los hombres de ciertas dinámicas y tareas de cuidado y re-producción que sostienen/sostenían la vida en las comunidades. Si bien se puede hacer una crítica a las estructuras de género o tejidos sociales comunitarios también patriarcales, previos a la minera, los mismos mantenían -y en la resistencia mantienen- ciertas tramas vinculares colectivas de autogestión para la reproducción de la vida vinculado al trabajo de la tierra y la producción autónoma de alimentos. Es lo que desde las asambleas nombramos y denunciemos como afectación y destrucción de las economías regionales. La aparición de la nueva promesa económica que anunciaba la minería, sumada a la idea estatal desarrollista que impone el trabajo asalariado como algo dignificador, el empleo con retribución monetaria específica como algo que otorga virilidad y masculinidad a los hombres de las casas, reafirmaba a su vez el lugar de las mujeres, disidencias e infancias en el sistema de género moderno (Lugones 2008); hay una tensión entre esta posición de sujetas inferiorizadas que se quedan en las casas, con aquellas prácticas de resistencia continuadas por mujeres que mantienen formas más colectivas de producir la tierra, el alimento, los cuidados, las artesanías, los afectos etc.

Hemos sufrido la distorsión de esa posibilidad de crear y recrear la vida manteniendo el vínculo con la pacha; en ese sentido creo que el estado se introduce en el tejido social y permite que las empresas se introduzcan rompiendo y fragmentando esas formas de relacionamiento que tienen que ver con el intercambio, la reciprocidad comunitaria, con las economías populares y regionales solidarias donde el valor no estaba tan monetizado.

Se ha construido el sujeto “macho minero/petrolero” como así también se van construyendo subjetividades femeninas afines al primero; la búsqueda y posibilidad de “tener” como pareja un trabajador de la mina es recurrente en muchas mujeres jóvenes de los pueblos cercanos al emprendimiento, es un deseo y una narrativa producida que construye cuerpos deseables desde la lógica del desarrollo neoliberal. A su vez, no debemos olvidar los análisis en clave de sometimiento y explotación de los cuerpos entendidos como objeto de consumo sexual generados sobre las zonas donde operativizan las empresas mineras y petroleras, empezando por los prostíbulos y las redes de trata de personas con fines de explotación sexual en relación zonas y campamentos militares. Hay varios estudios en Argentina de cómo se trazan las redes de trata vinculadas a las redes de comercio y transporte del extractivismo y cómo esto también va construyendo nuevas formas de entender las relaciones de género (De Leon Lescano 2021).

Otra arista que creo necesaria desmenuzar, es el relato de la mujer empoderada

propio del feminismo moderno blanco eurocentrado que se reproduce en la urbanidad catamarqueña, ese que habla de romper el techo de cristal y organiza eventos para hablar del empoderamiento de las mujeres que tienen acceso a trabajos en empresas al igual que los hombres. Aquí en Catamarca, la misma Alumbreira y diversos gobiernos con figuras como la ex gobernadora Lucía Corpacci se han hecho cargo de enaltecer la idea de que “las mujeres podemos ser mineras”, manejar camiones enormes encargados de cargar la tierra con el mineral diseminado en ella tras las voladuras de la montaña, romantizando la acción con frases como “Camiones con perfume de mujer”⁸ y también ponerlo como ejemplo de superación femenina de los vínculos patriarcales, todo esto planteado en carteles y cascos rosas al mismo tiempo que crean áreas de género y empresa donde manifiesta “inclusión” de las mujeres como igualdad⁹. Estas prácticas y discursos reproducen la lógica desarrollista y evolucionista del feminismo occidental, donde las mujeres estaremos mejor siempre en un futuro y todo pasado es sinónimo de sometimiento y atraso; desde estas narrativas empresariales-estatales se estructuran subjetividades que previamente ya han sido vulneradas y violentadas respecto de sus capacidades; tener la posibilidad de trabajar en la minera con un acceso a un trabajo asalariado frente al destino del hogar y la dependencia de la figura masculina o de un trabajo precarizado en el estado, da una sensación de libertad capitalista, dado que este lugar ofrece más dinero y por lo tanto mayor acceso a bienes de consumo privados hasta el momento, creando la idea de una vida independiente y ya no co-dependiente.

Neoextractivismo patriarcal: expresión de la crueldad moderna sobre los territorios-cuerpos y el territorio-tierra

Las respuestas a las preguntas que nos hemos hecho para abordar las marcas que nos han producido el extractivismo y el patriarcado, muchas veces se responden visceralmente, desde las dolencias y reivindicamos esos dolores como lugar político de enunciación. Sin embargo, en estas respuestas y descripciones de experiencias vivenciadas arrastramos una gran mochila de categorías de sentido recogidas en el andar caminando la lucha, la resistencia, el activismo y la investigación/producción antiextractivista y feminista, que en este apartado pretendemos ampliar.

A continuación, compartimos algunas conceptualizaciones generales sobre el neoextractivismo patriarcal entendido como expresión de crueldad sobre nuestros cuerpos-territorios-tierra, para enraizar el pensamiento a otros sujetos en lucha que a lo largo de Abya Yala vienen debatiendo y dialogando sobre realidades atravesadas por la experiencia colonial -de formas diversas y comunes-, transitando cambios profundos y continuidades que dan lugar a pensar las relaciones de poder en torno al extractivismo.

El extractivismo moderno en toda Abya Yala tiene sus orígenes en las experiencias coloniales del siglo XV basadas en formas mercantiles de explotación y despojo, que asumieron diversas modalidades a lo largo del tiempo en cada territorio. Una caracteri-

⁸ Nombre de un suplemento de tipo revista lanzado por Minera Alumbreira <http://www.alumbreira.com.ar/files/suplementos/Revista-14-Suplemento-Camiones-con-perfume-de-mujer.pdf>

⁹ Sobre Alumbreira y su política de género, ver <http://www.alumbreira.com.ar/desarrollo-sostenible/temas-relevantes/nuestra-gente/genero/>, sobre minería y mujeres en argentina <https://www.infomara.com.ar/mujeres-inspiradoras-de-la-mineria-argentina/>

zación del extractivismo clásico o primigenio, comprendería: la explotación intensiva o a gran escala de los mal llamados “recursos naturales” (renovables como no renovables); el procesamiento nulo o mínimo de la materia-energía extraída; y la exportación de los mismos hacia los nortes geopolíticos (Europa, Asia, Norteamérica) (Acosta 2012; Gudyas 2009, 2011 y Svampa 2013, 2019, entre otros). Este extractivismo convencional se distingue de otras formas específicas de extractivismo más recientes, definidas como *neextractivismo*, ligado al papel de los Estados Modernos del siglo XXI -principalmente los gobiernos progresistas de las últimas dos décadas en Sudamérica- y nuevas configuraciones de bienes/espacios y *geografías de acumulación capitalista* (Harvey 2014).

Si bien en las luchas territoriales las asambleas, comunidades y colectivos hablamos mayoritariamente de extractivismo a secas, como un concepto que engloba cada proceso doloroso de sometimiento y explotación de los comunes que afecta nuestras vidas, el concepto de neoextractivismo que autorxs de la academia han definido, permite vislumbrar algunas transformaciones geo-políticas y especificidades/novedades que marcan algunas diferencias, transformaciones y continuidades del extractivismo moderno implantado como modelo de relacionamiento ontológico-económico-político global. En este sentido, el neoextractivismo sostiene el proceso de obtención (saqueo) de “materias primas” no procesadas para su “exportación”, pero le otorga a los Estados-Nación un rol protagónico en los procesos de desposesión, sellando un nuevo pacto de la cofradía patriarcal, donde el poder financiero internacional, las transnacionales, los organismos internacionales, gobiernos y el Estado, y ciertos sectores de la “sociedad civil”, acuerdan y aseguran la reproducción del modelo misógino de explotación, despojo y saqueo, la represión, criminalización y matanza de los pueblos defensores de la madre tierra y la cosificación de todas las expresiones de la vida que incluso antes no habían podido ser capturadas por el capital por ser consideradas “improductivas” (Svampa 2019).

Como señala la socióloga-teórica del neoextractivismo, Maristella Svampa:

el neoextractivismo desarrollista instala una dinámica vertical que irrumpe en los territorios, y a su paso va desestructurando economías regionales, destruyendo biodiversidad y profundizando de modo peligroso el proceso de acaparamiento de tierras, expulsando o desplazando comunidades rurales, campesinas o indígenas, y violentando procesos de decisión ciudadana. La megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética (que incluye también la explotación de gas no convencional o shale gas, con la tan cuestionada metodología de la fractura hidráulica o fracking), la construcción de grandes represas hidroeléctricas, la expansión de la frontera pesquera y forestal, en fin, la generalización del modelo agronegocios (soja y biocombustibles), constituyen sus figuras emblemáticas. (2013, p.1)

A esto debemos sumarle las nuevas formas de extractivismo no convencional como ser los *procesos de patrimonialización* -que la arqueóloga y activista warpe Carina Jofré (2019), junto a otros miembros de la RIDAP¹⁰ vienen estudiando de modo suma-

10 Es la RED DE INFORMACIÓN Y DISCUSIÓN SOBRE ARQUEOLOGÍA Y PATRIMONIO, de la cual una de nosotras -Marianela- forma parte. En su página se define como un colectivo de análisis crítico integrado

mente crítico-, la especulación y el *boom inmobiliario*, el *extractivismo financiero* (Gago y Mezzarda, 2015) y los procesos de endeudamiento/créditos instalados en territorios empobrecidos, la avanzada del extractivismo académico y tecnológico, etc. Todas estas modalidades neoextractivistas que van de la mano de los megaproyectos extractivos clásicos y las hiperplanificaciones estructurales a su servicio que se están implementando en Suramérica (como ser la IIRSA¹¹), tienen una relación estrecha con la configuración histórica-social “Estado”.

Desde el transfeminismo antiextractivista, señalamos el carácter patriarcal de estos modelos y políticas estatales, sus transformaciones y continuidades, que en sus impactos fermentan la mirada propia de la masculinidad hegemónica sobre los territorios-tierra y el territorio-cuerpo en lxs sujetxs: la mirada violadora, del poder, del conquistador, del individuo moderno racista y heterosexual. A su vez, la expropiación y explotación capitalista del territorio-tierra -mal entendido como naturaleza externa a los seres humanos-, sienta sus bases en los fundamentos ontológicos del patriarcado originario, que se funda con la violencia hacia las mujeres y la tierra (Federici 2015).

Siguiendo a Rita Segato el patriarcado es “la estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico e instancia paradigmática de todos los otros órdenes de estatus -racial, de clase, entre naciones o regiones-” (2003, p. 13). Esta estructura de relaciones jerárquicas cimienta los Estados-Naciones Modernos de Latinoamérica, radica la demostración y captura del poder en corporalidades hegemónicas masculinas/masculinizadas que constantemente demandan una reactualización de esa capacidad depredadora y destructiva.

La violencia es el mecanismo principal de exhibición-comunicación del mensaje del poder, mediante prácticas de violación, opresión, sometimiento, destrucción y desposesión de las cuerpos-territorios y el territorio-tierra.

Verónica Gago (2019) en su libro *La violencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo* realiza un análisis que va desanudando y retejiendo sentidos que atraviesan las luchas feministas en Latinoamérica, haciendo énfasis en la dimensión territorial de algunos feminismos y reubicando ciertas concepciones sobre las nociones de “guerra” contra los cuerpos de las mujeres, los cuerpos feminizados y la tierra. Manifiesta su postura de atender la guerra que hoy vivenciamos, una guerra contra las mujeres, lesbianas, travestis y trans como expresiones de la violencia neoliberal, enumerando cuatro esencias claves para pensar la explotación y producción de subjetividades atravesadas por

por investigadores/as, activistas, indígenas, organizaciones y movimientos sociales y grupos de trabajo interesados en desmontar los imaginarios modernos que construyen la relación patrimonio + cultura + identidad + memoria + territorios. La producción de patrimonios, además, está al servicio del orden colonial-patriarcal del capital que opera como fuerza estructurante de la realidad global. <https://ridap.org/>

11 Refiere a la “Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana” (IIRSA). Oficialmente definida como “un mecanismo institucional de coordinación de acciones intergubernamentales de los doce países suramericanos, con el objetivo de construir una agenda común para impulsar proyectos de integración de infraestructura de transportes, energía y comunicaciones” ver <https://www.iirsa.org/Page/Detail?menuItemId=28> . Para nosotras, las asambleas y varixs investigadores, el neoextractivismo está apoyado en la IIRSA promovida activamente por los gobiernos progresistas de américa del sur, que pretenden reconfigurar los territorios al servicio del saqueo, como lo ejemplifican los corredores bioceánicos que atraviesan el NOA.

la precarización, el despojo y la resistencia. Entre esas escenas de violencia, enuncia la desposesión y el saqueo de tierras y bienes comunes por parte de empresas transnacionales en complicidad estatal, las cuales despojan de autonomía material otros modos de economías no capitalistas y los cuerpos que las sostienen.

Las expresiones de violencia patriarcal en los territorios se actualizan; Gago señala las industrias extractivas y los conflictos financieros en toda Abya Yala como un eje clave para pensar la inserción de nuestros países en el mercado mundial, el avance de las fronteras del capital mediante el despojo, y cómo ésta avanzada pretende acabar con las resistencias indígenas y campesinas, donde las mujeres protagonizan mayoritariamente las praxis de lucha que ubican la vida, el cuerpo y la tierra en el centro. Esta violencia no es abstracta, los femicidios territoriales, los atentados y la criminalización contra mujeres defensoras en toda Latinoamérica y el caribe son expresiones de la crueldad patriarcal-extractivista que asecha nuestros cuerpos. Estas experiencias analizadas por Gago y con las cuales nos sentimos acuerpadas, dan cuenta de cómo las violencias y la guerra que arremete contra nuestros cuerpos-territorios-tierra no pueden pensarse disociando extractivismo de patriarcado, capitalismo de colonialidad.

La importancia de los diálogos transfronterizos: ensayar transfemismos anti-extractivistas para despatriarcalizar nuestras vidas

Me siento completamente libre para rebelarme y protestar contra mi cultura.

Gloria Anzaldua

algunas personas cuando escuchan tu historia se contraen.

otras al escuchar tu historia. se expanden.

y así es cómo tú sabes.

nayyirah waheed

No pretendemos concluir este ensayo con otra cosa que no sea volver a los afectos y los sentipensares desde los cuales estamos reflexionando acerca de un problema histórico-político que nos llena de rabia y desesperanza, pero también arma los cueros duros de estos cuerpos curtidos por la violencia y el silencio colonial que venimos a romper desde cada rincón donde estemos dándole batalla a la muerte que propone el desarrollo.

Estamos aquí para desencarnar lo encarnado para hacerlo visible, para hacerlo aparecer y que el peso se vuelva menos denso, liviano, y así entre nosotrxs buscar otros posibles; habitar los márgenes, los bordes, los pliegues donde nos posibilitamos ser-con-otres en este mundo tan binariamente fragmentado. Devenir en espacios donde se respira muchedumbre, donde se cuchichea, y se ensayan formas de corrernos del estanco cuadrado donde pretendieron que encajemos... donde se respira un poquito más de sueños, cada vez que proyectamos utopías traicioneras de toda autoridad jerárquica, de todo mandato, norma, ley.

Estos diálogos que no reconocen los límites disciplinares del saber hegemónico, los límites geopolíticos provinciales y nacionales, e incluso los de las identidades estancas, sino que se entraman en un común de estar siendo, de habitar incorrectamente te-

territorios destinados al sacrificio, desde nuestras cuerpos dolidas, racializadas y degeneradas, en sus intersticios, donde reverdece la lucha y la posibilidad-capacidad de habitar, conocer, re-produccir y construir la vida y los lazos afectivos, comunitarios, colectivos, otros...ahí nos acuerpamos en este vínculo virtual cercano.

Hay una potencialidad en este pensar otros feminismos desde los sures, desmarcadas de las teorías hegemónicas sobre el género y sus atolladeros (Ciriza 2007) que nos permite reubicar la materialidad desde la cual percibimos y habitamos el mundo -el cuerpo- en un lugar visibiliza las opresiones múltiples que lo atraviesan. Son las experiencias y las vivencias, de mujeres y disidencias no blancas que coincidimos en algunos espacios de lucha y acuerpamiento, lo que nutre esto que incipientemente venimos nombrando junto a otras como *feminismo antiextractivista del sur*, una perspectiva que no tiene antecedentes teóricos precisos ni organizados, ni citas acumuladas, porque se trata principalmente de hacer un lectura heterogénea pluriversal de las largas luchas genealógicamente mirando desde la historia propia, desde nuestro ombligo, desde nuestras biografías dolorosas. Nuestras memorias se tejen con las resistencias en toda Abya Yala, y en nuestras regiones trazan genealogías que van desde la época colonial y las primeras prácticas de sometimiento de la modernidad eurocentrada, las guerras calchaquies, la resistencia a la “conquista del desierto” y el genocidio estatal hasta los femicidios actuales.

Sin embargo, no queremos dejar de hilvanar las tramas que se extienden con los feminismos comunitarios, indígenas, mestizos, afros, campesinos y populares, la ecología política, la crítica ontológica, la teoría poscolonial y el giro decolonial que en sus diferencias coinciden en hacer una crítica a la modernidad y a los colonialismos en los territorios. Creemos que los aportes de las feministas decoloniales como Yuderkys Espinosa, María Lugones, Ochy Curiel, María Lugones como así también Silvia Rivera Cusicanqui, Gloria Anzaldúa, Adriana Guzmán y María Galindo, son fundamentales; ellas vienen desarrollando junto a activistas, luchadoras y pensadoras feministas que se plantean la vida desde un lugar comprometido con la subalternidad y revisan sus raíces afro-indígenas-populares-campesinas- migrantes-disidentes.

Los cuerpos engenerados-racializados son el lugar de disputa desde donde los transfeminismos, y los feminismos antirracistas vienen haciendo una crítica al feminismo hegemónico, entendido como ola o marea que avanza contra todos los procesos de los márgenes, sin respetar los tiempos de germinación de cada espacio y sus diferencias; que impone otra vez una racionalidad eurocentrada occidentalizada de creer que las disputas son solamente con el estado para “conquistar” derechos, asumiendo que todo futuro es mejor: es esa mirada la que desconoce la potencialidad de las historias no-modernas, antiguas al capitalismo que solo tiene 500 años.

Repetimos: ha sido central en nuestras conversaciones el dolor como lugar de partida, como categoría política y conceptual. En este transfeminismo antiextractivista que vamos ensayando, nos remitimos constantemente a la herida colonial que habita nuestros cuerpos y memorias, esa dolencia histórica que se hereda que continúa, provocada por las desposesiones y violencias ejercidas por el sistema hetero-patriarcal-capitalista-colonial-moderno. Es un dolor que nos antecede, pero que una vez nombrado nos permite reconocernos en esta larga historia de despojo de toda Abya Yala. Vamos

develando y reconstruyendo esto que intentamos nombrar desde el momento de quiebre, cuando entendimos ese dolor como un *común*.

Pensar la historia desde nuestro ser cuerpo-territorio-tierra, situarnos en esa historia que nos implica y lleva a pensar de forma colectiva qué hacer, nos exige reconocer una nueva forma de habitarlos; enunciar el cuerpo-territorio y el territorio-tierra como parte integral de nuestra existencia, es una defensa de la autonomía colectiva y una reivindicación de nuestros saberes otros, que demanda realizar un giro afectivo y ontológico despatriarcalizador-descolonizador-anticapitalista de la mano de una pregunta política-amorosa urgente ¿qué estamos haciendo con todo esto?

Bibliografía

- Acosta, A. (2012). Extractivismo y Neoextractivismo: dos caras de una misma moneda. En: *Más allá del desarrollo*. Quito. Edición Fundación Rosa Luxemburgo. Pp. 83-118.
- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Cultura libre, México.
- Anzaldúa, G. (2016). [1987] *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*. traducido por Carmen Valle. Capitan Swing Libros. Madrid.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en la Argentina. En Revista *RUNA XXIII* (1) *Archivos para las ciencias del hombre*. ISSN 0325-1217. Pp. 61-88.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. ACSUR. Las segovias.
- Ciriza, A. (2007). Apuntes para una crítica feminista de los atolladeros del género. *Revista Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* 9 (1): 23-41.
- De Leon Lescano, M. S. (2021). Sistema prostibulario y regímenes extractivistas en Argentina: una genealogía (2000-2020). En *Quid 16* N°16 Diciembre 2021 - Mayo 2022. *Revista del área de estudios urbanos del instituto de investigaciones Gino Germani* de la Facultad de Ciencias sociales UBA. Pp. 190-207
- Espinosa, Y. (2014). Introducción y Presentación. En: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Espinosa Miñoso, Gómez Correal, Ochoa Muñoz (editoras). Editorial Universidad del Cauca. Pp.13-52
- Federici, S. (2015) [2004]. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Pp. 97-200, 2da edición, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Gago, V. (2019) *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Ed. Tinta Limón. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Gago, V. y S. Mezzadra (2015). Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financierización En: *Revista Nueva Sociedad*.
- Gamboa, M. (2019) Lo que Minera Alumbrera nos dejó a las mujeres. Conversaciones desde el Feminismo Antiextractivista. En: *Libro de Resúmenes del XV Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Pp. 227-228. 1° Edición Santiago del Estero 2019. Argentina. ISSN 1852-6187.
- Godoy Vega, F. (2017). La violencia naturalizada de Santiago y el indio pícaro. En: *No*

- existe sexo sin racialización*. Pp. 90-95
- Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En *Extractivismo, política y sociedad*, editado por Schuldt y otros. (CAAP) - (Claes), Quito. Pp. 187-225.
- Gudynas, E. (2011). El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones. En *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivistas y defensa del territorio en América Latina*. Icaria, Barcelona. Pp. 75-92.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.
- Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones del capital y el fin del neoliberalismo*. Traducido por Juan Mari Madariaga. Madrid: Traficantes de Sueños. Quito: IAEN.
- Herrero, Y. (2013). Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible. En: *Revista de Economía Crítica*, nº16, segundo semestre 2013, ISSN 2013-5254. Pp. 278-307.
- Jofre, I. C. (2019). Patrimonialización neoextractivista. Una nueva forma de reproducción de la violencia para la desposesión de los cuerpos y territorios. En Libro de Resúmenes del XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina. UNC, Córdoba. Pp. 829-832.
- Jofré, I. C. (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, Vol 9 (17).
- Korol, C. (2018). *Educación Popular, pedagogía feminista y diálogo de saberes*. (Comp.) Claudia Korol. Ediciones América Libre.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa* 9. Pp. 73-101
- Mies, M. y V. Shiva (1998). *La praxis del ecofeminismo*. Barcelona: Icaria – Antrazyt.
- Navarro, M. (2014). Mujeres comuneras en la lucha por la reproducción de la vida ante el despojo capitalista: irradiaciones del pensamiento de Silvia Federici. En: *Bajo el Volcán*. Vol 15. N°22. México. ISSN: 8179-5642.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bs.As. Universidad Nacional de Quilmes. Ed. Prometeo.
- Segato, R. (2019). *Contra-pedagogía de la crueldad*. Ed. Prometeo. Buenos Aires.
- Svampa, M. (2013). Consenso de los *commodities* y lenguajes de valoración en América Latina. *Revista Nueva sociedad*, (244), Pp.30-46.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial, y nuevas dependencias*. University Press, Bielefeld.

SON URGENTES LOS FEMINISMOS ANTIEXTRACTIVISTAS. Problematizar las herencias coloniales modernas en los feminismos catamarqueños

Gamboa Marianela

Instituto Regional de Estudios Sociales (IRES), CONICET- UNCA;

Feministas Antiextractivistas del Sur; Observatorio Feminista.

mariugamb@hotmail.com

Feminismo en territorio: una propuesta metodológica no-académica para abordar las violencias de un modo situado

Las reflexiones que compartiré a lo largo de este ensayo, que implicaron una revisión y reescritura de algunos textos previos y de largas conversaciones e intercambios con mis compañeras-hermanas de lucha, las hago situada en el *dolor* como categoría emotiva-política de pensamiento y acción, capaz de movilizar la crítica y transformar los conocimientos desde el cuerpo-territorio. Situar en el dolor y en la *escucha política*, hace parte del ejercicio de descolonización, despatriarcalización y auto-crítica profundamente necesaria para construir comunidad(es).

Creo-creemos necesario problematizar las consignas de EL feminismo (hegemónico) y su matriz práctica-teórica universalista, en todas sus expresiones, partiendo desde nuestras experiencias en los mismos. Abrir espacios de diálogo y debate con los trans-feminismos insurgentes, con las organizaciones territoriales mixtas (asambleas socioambientales y populares principalmente), de mujeres, lesbianas, travestis, trans, no binaries y todas las identidades disidentes a la heteronormatividad racista, que transitan/mos y hablan/mos desde los márgenes del saber académico, y que incluso muchas de ellas no se enuncian feministas, forma parte de la experiencia de lucha que vengo/venimos transitando y ensayando.

En este sentido, las acciones y sentipensares que nombramos *feminismo antiextractivista* es experiencial: nace de las vivencias plurales (muchas veces contradictorias-tensas) de activistas e investigadoras mujeres y disidencias no blancas y blanqueadas, que coincidimos en un espacio gestado a finales del 2018, la Red o Colectivo Plurinacional de Feministas Antiextractivistas del Sur.

El Sur desde el cual nos enunciamos no es una referencia geográfica solamente, es un espacio de definición política ubicado en un territorio fronterizo donde la hibridación y el mestizaje son expresión subversiva de la acción y el pensamiento contra la opresión racista y la discriminación histórica. Es el lugar donde se encadenan diferentes experiencias vividas en los bordes geopolíticos y corpo-políticos, sexuales-raciales, nacionales, lingüísticos, económicos, epistémicos y ontológicos. Pensar en y desde las fronteras desborda los sentidos, transfigura, desestabiliza las certezas y garantías de la modernidad universal, sus presupuestos y categorías totalizantes.

No se trata de una perspectiva con antecedentes teóricos precisos y organizados,

sino que se ancla principalmente en las largas, heterogéneas y pluriversales genealogías de luchas contra el saqueo, la dominación y la violencia extractivista en toda Abya Yala,¹² que en nuestra región encuentra sus raíces en las resistencias ancestrales que se remontan hasta las Guerras Calchaquies del siglo XVI y XVII durante el régimen colonial, como así también las luchas y resistencias ante la avanzada del régimen estatal-empresarial que configuraron territorios y subjetividades despojados, como sujetxs que (sobre)vivimos a la/bajo gobernanzas neo-desarrollista extractivista-liberal-explotadora.

Como mencioné, la categoría *dolor* es central en nuestra práctica y memoria feminista antiextractivista, y dentro de las teorías feministas y disidentes remite a lo que la poeta académica-activista chicana, feminista migrante y lesbiana, Gloria Anzaldúa (2016) denominó la herida colonial, también planteada como dolencias de género en los ecofeminismos globales de los cuales -las feministas antiextractivistas- nos diferenciamos.

Se trata de un dolor histórico, por lo tanto, heredado y provocado por las violencias y desposesiones ejercidas por el patriarcado colonial capitalista extractivista moderno. Como expresa la arqueóloga-activista e investigadora warpe, Carina Jofré, “somos cuerpos/as/territorios dolientes y dolidos” (2020, p. 76), marcadx por las doctrinas estatales y las epistemologías represivas de las disciplinas sociales-humanísticas en las cuales muchxs de nosotrxs nos hemos des-formado, y que se reactualizan constantemente con los múltiples ejercicios de violencia de los discursos académicos que hablan, debaten y reflexionan sobre nuestros cuerpos/territorios, sobre nuestras vidas. Desde ese ser/sabernos cuerpos/os/territorios dolientes, construimos memorias propias que nos llevaron a problematizar nuestro habitar los feminismos y cada espacio de la vida.

El feminismo antiextractivista que nombramos deviene de la toma de conciencia de esos dolores inscriptos en las cuerpos-territorios que nos anteceden, nuestras ancestras y ancestros, y que reconocemos dentro de la larga historia de desposesión de más de cinco siglos; esta experiencia incluye una herencia traumática (Jofré 2020) desde la cual nos posicionamos: con los pies en la tierra y el cuerpo en la historia, el dolor se hace inteligible en el reconocimiento de que la violencia patriarcal-extractivista genocida y ecocida, está presente en todas las heridas coloniales narradas en nuestras biografías. Somos hijas/es/os de una desposesión violenta, que nos exige reconocer de otro modo estos espacios habitados y por habitar, como así también una toma de conciencia liberadora que refuerza la defensa de la autonomía, la autodeterminación, la construcción de consensos, la soberanía colectiva y de los múltiples comunes (Gutiérrez Aguilar y Ramírez Goana 2020).

Otras categorías claves en nuestras reflexiones, además del dolor y del cuerpo/as/territorios y territorio-tierra (Cabnal 2010), son la memoria, la escucha política y la sanación. No es casual que aquello que el binarismo occidental tildó de no-racional y por ende cercano a “la naturaleza”, sea parte de nuestra apuesta política: elegir posicionarse desde lo emocional, lo emotivo, lo sensible y lo corporal responde a la actitud de distan-

12 Abya Yala es una categoría geopolítica de posicionamiento situado, que si bien recupera el nombramiento de la población indígena Kuna a lo que fue llamado colonialmente como América Latina y el Caribe, a su vez da cuenta de procesos y experiencias histórico-políticas vividas en un contexto de racialización y sexuación específico bajo el orden colonial-capitalista-patriarcal que han marcado nuestrxs corpoxs, esas marcas y heridas-dolencias corpoterritoriales por las cuales nos nombramos desde feminismos enraizados en territorios de resistencias y luchas anticoloniales.

ciarse de aquello que es enseñado de forma verticalista y acumulable como propio de la cultura y la civilización eurocéntrica. Es ubicarse en la frontera, en los márgenes, donde suceden cosas aún en el silencio, en la “quietud” que tanto incomoda a los feminismos hegemónicos.

Como proponen las feministas comunitarias aymaras, esta memoria ancestral-territorial que recoge el dolor, las heridas, la escucha, el silencio y sana, es un ejercicio de memoria que conserva la rabia y la indignación de siglos, que LA historia ha pretendido borrar y robarnos (Guzmán 2019). Esta rabia e indignación se anida en la memoria del cuerpo/a/territorio y se hace presente cuando los procesos de despojo violento vuelven a marcar nuestras cuerpos.

Cosechar feminismos de Aby Yala: aportes del feminismo descolonial

Se trata de un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y propuesta política del feminismo, dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués. (Yuderkys Espinosa Miñoso, 2013, p.8)

El *feminismo descolonial* es enunciado por Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel como un proyecto en construcción, un espacio de disputa de sentidos, de debate, que se entreteje con un tiempo largo de problematización de las voces desde abajo, no hegemónicas, que han puesto discusiones -en el espacio de activismo latinoamericano y del Caribe, como así también en la arena internacional transfronteriza- vinculadas a pensar las múltiples opresiones no de manera fragmentaria, sino entramadas-históricas en clave de sexo/género-raza-clase-etnia-geopolítica-nacionalidad, etc., tomando el hecho colonial como punto de inflexión.

En palabras de Yuderkys Espinosa, el feminismo decolonial:

[...] recoge, revisa y dialoga con el pensamiento y las producciones que vienen desarrollando pensadoras, intelectuales, activistas y luchadoras, feministas o no, de descendencia africana, indígena, mestiza popular, campesina, migrantes racializadas, así como aquellas académicas blancas comprometidas con la subalternidad en Latinoamérica y en el mundo. (2016, p.151)

El concepto de *feminismo descolonial* fue propuesto en un inicio por María Lugones (2008), feminista argentina migrante que reside en EE. UU., y retomado por las autoras-activistas lesbianas afrodescendientes citadas previamente. Actualmente este concepto se ha ampliado y continúa abrazándose a varias fuentes de producción de conocimiento que considero importantes de traer aquí, para divisar la construcción genealógica de estos saberes. Por un lado, se nutre de las críticas feministas hechas al feminismo hegemónico por su sesgo racista, clasista y heterocentrado, por parte del *Black Feminism*, las mujeres de color, las chicanas, las mujeres populares, los feminismos autónomos de Latinoamérica y el Caribe, las feministas indígenas, el feminismo comunitario, el lesbofeminismo, el feminismo poscolonial y el feminismo francés materialista (Espinosa, 2013, 2016; Curiel, 2014).

A su vez, se alimenta de los estudios de la *teoría decolonial* o el proyecto decolonial que han producido diversos pensadores y pensadoras de los sures y las propuestas centrales sobre la *colonialidad del poder* (Quijano 2000) y los posteriores trabajos sobre la *colonialidad del saber* (Lander 2000) y retomada por Castro Gómez para hablar de *violencia epistémica, la colonialidad del ser* (Maldonado Torres 2007), y la *colonialidad del género* que propone Lugones (2008) realizando una crítica feminista a los desarrollos de Quijano, quien asumía el género basándose en el dimorfismo sexual como un hecho “natural” sin cuestionarlo.

En el concepto de *decolonialidad* radica una fuerza de comprensión y revisión de nuestra propia historia, vislumbrando la modernidad occidental europea, el capitalismo mundial y el colonialismo como una trilogía inseparable (Dussel 1999, 2003). Esta posición política y perspectiva teórica, asume que con el fin del colonialismo (como constitución histórica y geopolítica de la modernidad occidental europea) no se ha producido una transformación radical de la división global racializada y *engenerizada* del trabajo y los territorios, entre los centros y las periferias, de hecho, se han re intensificado las jerarquías raciales y étnicas con la conformación de los Estados-Naciones latinoamericanos fundados a partir de genocidios indígenas. Hemos vivenciado una transición hacia una colonialidad global donde nuevos agentes como el Banco Mundial, las Empresas Transnacionales, el FMI, los Organismos globales de salud, comercio, turismo, derechos humanos, patrimonio, etc., la cooperación internacional, agencias de inteligencia y organizaciones militares y paramilitares, son quienes trazan las políticas de muerte y despojo que impactan directa y violentamente sobre nuestros territorios-cuerpos.

Este espacio de diálogo abierto y en continua revisión, nos invita a las mujeres y disidencias de *Abya Yala* a re-pensarnos desde los territorios, retornando a lo comunal, a la producción de los comunes, de la vida humana y no humana, cuestionando las formaciones estatales-nacionales y sus bases racistas-patriarcales-coloniales.

Estos lentes con los cuales el feminismo decolonial nos propone mirar-nos, nos permite divisar que cuando lo colonial se impone interviene directamente en la estructura de las relaciones de poder, las cuales captura y reorganiza desde adentro transformando los sentidos, nuestros sentidos más profundos sujetándonos a matrices ontológicas con una historicidad importante para comprender. Esto implica cuestionar desde las bases la forma en la que se ha construido la categoría “mujeres” como un universal e incluso el imaginario de una “opresión común a todas las mujeres” independiente de la constitución geopolítica y racial de sus relaciones, y es aquí donde creo que debemos pararnos a pensar-sentir, las feministas que habitamos la urbanidad en Catamarca: ¿Qué feminismos estamos construyendo? ¿Quiénes son/somos las sujetas de emancipación de esos feminismos? ¿Cómo pensamos la relación con el Estado-Nación, los gobiernos y las empresas extractivistas?

Extractivismo y patriarcado: lo que los feminismos obligamos a nombrar

80 **Hasta hace unos años no eran abundantes las producciones académicas de pensadorxs catamarqueñxs que abordaban las problemáticas territoriales a partir de la instauración del modelo extractivista en la provincia de Catamarca que en sus análisis**

contemplan al patriarcado, la matriz de dominación (Hills Collins 1990) o las múltiples opresiones de clase-raza-etnia-género, el papel de las mujeres en las luchas por la defensa del territorio y sus posturas frente al extractivismo, o las consecuencias de las explotaciones mineras a cielo abierto en la vida de las mujeres y disidencias afectadas de forma directa. Y la mayoría de los trabajos existentes se enuncian desde una perspectiva de género y pocas veces desde los feminismos.

Desde hace ya varias décadas activistas e intelectuales feministas críticas (marxistas, ecofeministas, decoloniales, de la ecología política y feministas populares, campesinas e indígenas, entre otras) han señalado cómo el Capitalismo y el Patriarcado Moderno han cercado la tierra y los cuerpos, han escindido la producción de la reproducción, la economía de la política, la naturaleza de la cultura, etc., generando a su vez una pérdida de las autonomías de las comunidades, principalmente de las mujeres. El extractivismo y el patriarcado colonial-moderno comparten formas de violencia dirigidas a destruir los múltiples modos que las comunidades han generado a lo largo del tiempo para reproducirse, privatizando los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, atentando principalmente contra las tramas comunitarias antagónicas al proyecto del capital (Gutiérrez Aguilar 2015). Ante este proceso destructivo, las mujeres de los territorios afectados directa e indirectamente hemos surgido como sujetas políticas de la lucha por la vida, resignificando los cuidados y las prácticas comunitarias que sostienen los procesos colectivos, aun en comunidades fuertemente machistas.

En este sentido, desde finales de los años ochenta, dichas experiencias de luchas y resistencias a la avanzada extractivista-estatal-empresarial, vienen produciendo saberes y materiales de circulación de información (manuales, informes, audiovisuales, etc.), muchos de ellos creados desde las organizaciones de mujeres defensoras, como así también desde las ONG's y sectores críticos de las academias que acompañan esos procesos. Estos diversos estudios han dado cuenta de cómo, de los diversas expresiones del extractivismo, la minería evidencia de manera más profunda las desigualdades modernas de género, exacerbando las desigualdades económicas, laborales y políticas, vinculadas principalmente al acceso a la tierra y el agua; han documentado cómo los procesos de represión y criminalización han violentado de manera específica a las mujeres defensoras (existiendo casos de feminicidios territoriales); han evidenciado cómo el despojo, la expulsión y desterritorialización de las familias han producido cambios irreversibles en la organización comunitaria (Ulloa 2016); los procesos de masculinización de los territorios, la vinculación entre prostitución-trata y rutas mineras, entre tantas otras violencias específicas producidas por el extractivismo patriarcal.

Han sido y son las voces de las comunidades en resistencia, de las mujeres, y principalmente de los (trans)feminismos territoriales, quienes han obligado a la academia a nombrar al heteropatriarcado en sus análisis sobre la tan estudiada trilogía capitalismo-colonialismo-modernidad.

Comenzar a problematizar las relaciones patriarcales en las sociedades modernas, como así también en las comunidades precoloniales (el patriarcado ancestral, el entronque de patriarcados, etc.), y los procesos de tránsito y transformación de las mismas durante la conquista y el colonialismo, y posteriormente los procesos de conformación de los Estados-Naciones de América Latina, como claves necesarias para comprender la

colonial modernidad, ha marcado el rumbo de muchísimas perspectivas críticas dentro de las disciplinas sociales-humanísticas que hoy estamos pensando las dinámicas expropiatorias.

Feminismos catamarqueños: los peligros de la colonialidad heredada de la razón feminista

El feminismo —entendido como un gran campo de disputa— tiene una raíz eurocentrada y burguesa, unas bases comunes que son modernas. La clásica historización de las “olas” del feminismo, que reivindica su origen en la Revolución Francesa y la Ilustración, con la disputa de ciudadanía de (no todas) las mujeres, para ser incorporadas al Estado Moderno como sujetas de derechos, reproduce el *etos* de la modernidad “antes siempre hemos estado mal, el futuro es la posibilidad”, una mirada desarrollista-evolutiva que se impuso sobre nuestros sures y se reproduce en el feminismo que se enuncia desde su agencia transformadora no de sí mismo, sino de las otras: “las mujeres oprimidas” “las mujeres subalternas”, ubicadas discursivamente y geopolíticamente en los sectores más “periféricos” de las periferias: los pueblos, el campo, las villas, los barrios, “el interior”.

¿Quiénes viven allí? ¿Por qué las feministas que enuncian la necesidad de “ir a los barrios” “ir al interior” no son parte de esos lugares? ¿Dónde viven? ¿Cuáles son sus barrios? ¿Qué es el interior de Catamarca? ¿Quiénes son las mujeres del interior? ¿Acaso son aquellas mujeres sobre las cuales el capitalismo-patriarcal no ha podido penetrar del mismo modo avasallante que lo ha hecho en las urbes; acaso son las guardianas de las semillas? ¿Acaso son las campesinas y productoras de alimentos que no dependen del estado ni del sector privado para sostener la subsistencia de modo comunitario? y ¿quiénes son las empoderadas de la ciudad?

Estas formas violentas de enunciar a “lxs otrxs” encuentran su origen en los discursos de las ciencias que constituyen a la alteridad como objeto de estudio, se repiten en espacios colectivos no-académicos, en espacios partidarios, e incluso en las colectivas feministas de la ciudad capital de Catamarca, en nuestras asambleas; pero principalmente, tiene un eco que aturde en aquellas narrativas institucionales que constantemente generan dispositivos estatales de control y gestión de la vida de las mujeres ubicadas en el lugar de víctimas por el aparato burocrático.

La preocupación por “ir a hablar y acercarnos a esas otras mujeres” que no están en las calles con nosotras (sin preguntarnos mucho los por qué), por generar “diálogos con los sectores populares” aparecen como una constante en el deseo de masificar un pensamiento que pareciera ser la salvación de todes, borrando la pluralidad de voces y miradas. Sin embargo, cuando hay presencia de esas otras en nuestros espacios, somos las primeras en hacer bajadas de consignas, conceptos y agendas internacionales de luchas “urgentes”, al calor de la gran ola feminista que desde la centralidad porteña nos marca las fechas, las banderas, los comunicados, sin disponernos a circular la palabra y escuchar cuales son las dolencias y urgencias de los territorios que habitamos.

Entre esas tantas urgencias aparece la lucha de las mujeres, niñas, jóvenes y familias contra la megaminería a cielo abierto (entre otros proyectos extractivistas), que hace más de 25 años explotan y contaminan los cerros y ríos de Catamarca: que amenaza con

avanzar en la sierra del Alto-Ancasti con proyectos de explotación de litio por pegmatita; que ya instaló una planta de procesamiento de litio a 5 cuadras de la plaza de Fiambalá en Tinogasta con el Proyecto tres Quebradas; que secó la vega del río trapiche con más de 30 años de explotación de minería de Litio en el salar del hombre muerto (sumando actualmente 8 empresas con pedimentos de uso indiscriminado del río los patos, que está siendo defendido por las comunidades indígenas); la avanzada de Agua Rica con las perforaciones sobre el Apu Aconquija con la nueva cara de “proyecto M.A.R.A”, etc.

Lxs sujetxs de estas luchas territoriales mayoritariamente no se enuncian feministas, defienden sus territorios-cuerpos, el territorio-tierra y el cuerpo-comunidad desde consignas que ponen en un primer plano muchos significantes que EL feminismo cuestiona o descarta: la maternidad, los cuidados, la familia, el hogar, la tierra, la autonomía colectiva, la producción, la autodeterminación y el preservar la vida para las futuras generaciones, las economías regionales, la importancia del agua para los pueblos, la comunidad y todos los seres que habitan la tierra. Estas demandas no encuentran un eco real en el feminismo urbano catamarqueño que ante cada intento de pronunciamiento colectivo contra el extractivismo produce acelerados frenos y silencios cómplices.

Es necesaria una distinción, para no caer en generalizaciones, entre los feminismos que se construyen desde cada organización no partidaria, colectivas y asambleas, como así también desde los partidos de izquierda, con quienes confluimos en la Asamblea NI UNA MENOS Catamarca, y aquellos feminismos institucionalizados vinculados a organismos nacionales, provinciales y partidos políticos oficialistas como así también “opositores”. Esto no significa que haya dos posiciones respecto de los feminismos y sus demandas, al contrario, en la asamblea confluimos organizaciones con discrepancias y diferencias políticas muy pronunciadas, que aún no agotamos en el debate ni pretendemos unificar la pluralidad de feminismos que vamos construyendo. Sin embargo, encuentro un eje divisorio que ubica un poco el sentido de este ensayo: el lugar que tiene la tierra y los bienes comunes, en los reclamos y discusiones que generamos en los feminismos catamarqueños.

La política estatal minera y la funcionalidad de los feminismos institucionales

No es fácil enfrentarse al monstruo sobre todo cuando se pone al descubierto la manera en que has sido parte de él e intentas demostrar aquello que lo alimenta.

Yuderkys Espinosa

La lealtad partidaria sobre figuras femeninas como Lucía Corpacci y Cristina Fernández, y por ende el peronismo, reafirma la defensa de la megaminería como política de estado, y no encuentra crítica real en ninguna oposición, más bien las funcionarias estatales de todos los tintes políticos incluido el socialismo y el radicalismo-macrista, hacen parte de ese acuerdo entreguista. Hay ciertas figuras que encabezan esta defensa del extractivismo minero y que incluso reafirman los discursos criminalizadores sobre el cuerpo de las guardianas del agua y los cerros, como el caso de la diputada Cecilia Guerrero, embanderada en el feminismo institucional y la capacitación en “perspectiva de género” mediante la aplicación de la ley Micaela, que por supuesto no contempla la

violencia sobre los cuerpos-territorios de las defensoras del Aconquija de Andalgalá que ella misma se encargó de señalar como violentas.

Es pertinente traer aquí las reflexiones de Rita Segato (2016) que nos recuerdan que en las últimas décadas del progresismo latinoamericano se ensayaron ciertas formas de pluralismo democrático donde las alteridades que pretendieron ocupar el espacio público-político-del poder, debieron ejercitar una especie de travestismo social que las ubiquen en el lugar de poder y opresión que exige el Estado (de ADN colonial-patriarcal) a quienes ocupen lugares de decisión en él, ejerciendo así el sometimiento, la dominación y reproducción de la violencia histórica, al mismo tiempo que se encargaron de generar avances en materias de derechos e inclusión al régimen liberal. Traigo aquí una pregunta que despierta el enojo de las feministas catamarqueñas institucionales que están al servicio del capital trasnacional: ¿por qué incomodan tanto las voces de quienes no disputamos el poder del estado ni detentamos ningún cargo político-de poder y proponemos vías alternativas de gestión de la vida y los comunes por fuera de la dependencia estatal?

Los cuerpos de las mujeres no existen en el aire, existen en relaciones de poder que configuran identidades y alteridades, y no se trata de una sumatoria de opresiones que se pueden fragmentar (como se lee hoy desde la categoría de interseccionalidad que ha sido cooptada e impuesta desde la cooperación internacional y vuelta regla para integrar proyectos financiables, con preguntas como ¿cuántas lesbianas, cuántas negras, cuántas migrantes, cuántas indígenas integran su organización?), son opresiones que se viven experiencialmente en el cuerpo de forma compleja y conjunta. De hecho, hay feminismos que nos están diciendo a las académicas que hablar de “mujeres racializadas” es construir un concepto que invisibiliza luchas y formas de nombrarse; como nos compartía hace poco en un encuentro Adriana Guzmán “no soy una mujer racializada, soy mujer aymara y lesbiana”.

Poner en la mesa de debate del feminismo catamarqueño nuestra experiencia como mujeres y disidencias asamblearias que decimos hace décadas NO a la megamine-ría contaminante, implica recibir a cambio el señalamiento, la criminalización, represión y persecución por parte del Estado. En este sentido, la presencia de mujeres (cis) con privilegios de raza y clase en el poder, no hace de ellas transformadoras *per se* de la política. La política y la racionalidad moderna desde la cual se ejerce el poder en las democracias representativas- delegativas de los Estado-naciones está basada en la heterosexualidad como régimen político (Curiel 2014) y en la racionalidad occidental; jamás una mujer podrá representar a todas las mujeres, primero porque nuestra condición de género no nos hace iguales y segundo porque muchas de nosotras no queremos representantes.

Los cuerpos son racializados, marcados y diferenciados étnicamente, sexualmente, socialmente, y los privilegios de unas (mujeres cis blancas/blanqueadas, heterosexuales, con cargos políticos, letradas-académicas, propietarias, etc.) no responden a los intereses de “las otras”, del resto, de las que no encajan/mos en el modelo de mujer ciudadana propuesto por el actual Estado Moderno neoliberal. En nuestra provincia hay cuerpos de mujeres y territorios que son sacrificables y hay mujeres ciudadanas, políticas-públicas, que han legitimado esta selección racial de la vida.

¿Cómo avanzar en la problematización y descolonización-despatriarcalización de los feminismos?

Nuestros feminismos no pueden prescindir del análisis colonial. Nuestros feminismos debieran traer la memoria escrita en nuestros cuerpos, en los cuerpos de nuestras madres, abuelas y ancestras, una memoria que no se puede citar en un texto académico, una memoria que da cuenta de las luchas que se han dado en cada espacio y tiempo que nos habitan. Nuestros feminismos proponen soñar nuevos mundos, construyen comunidad, piensan en la autonomía y el autogobierno como formas de debilitamiento de los Estados, y con ellos del patriarcado.

Debemos recuperar la potencia política de nuestros cuerpos, como nos recuerda la Aura Cumes para repensar la comunidad, repensar los afectos y las tramas de cuidados entre todes, sacando a los hombres cis del centro de la crítica feminista. Descolonizar el feminismo implica reconocer cuál es el feminismo colonial, y en este sentido acuerdo con la mirada tan clara del feminismo comunitario antipatriarcal de las compañeras aymaras bolivianas: son todos aquellos feminismos que no discuten ni repiensen la tierra.

Hay un trabajo personal, de cada una, de cada una y cada uno, que tiene que ver con transformar las conductas machistas que hemos aprendido. Sin embargo, la descolonización y la despatriarcalización, entendida como proceso es producto del encuentro y el diálogo colectivo, comunitario y hermanado. Aprender a ver-me como parte constitutiva del territorio-tierra es el resultado de cientos de encuentros interpeladores con aquellas personas que me han señalado mis privilegios y las opresiones que se anidan sobre nuestros cuerpos-territorios, acogiendo saberes y memorias comunitarias, populares, ancestrales, campesinas e indígenas. Este proceso abierto, doliente y constante, imposible de ser resumido en un capítulo de libro, trata de enunciar un conocimiento situado en este mi devenir como activista antiextractivista, feminista, lesbiana, antirracista y antiestatal.

Bibliografía

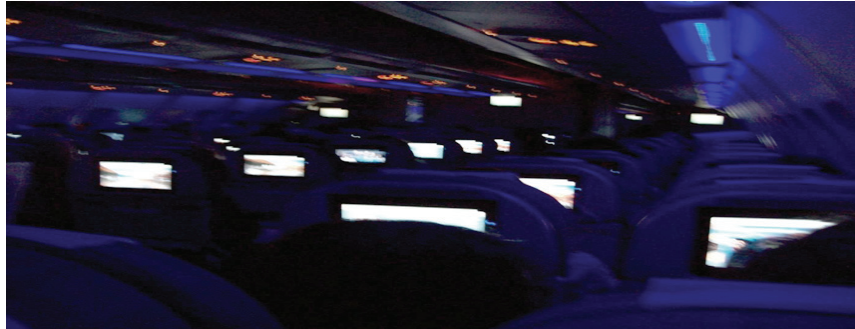
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, traducido por Carmen Valle. Madrid; Capitan Swing Libros.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Editorial Acsur.
- Ciriza, A. (2007). Apuntes para una crítica feminista de los atolladeros del género. *Revista Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* 9 (1) pp. 23-41
- Curiel, O. (2014). "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial". En: Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, I. Z, Jokín Azpiazu Carballo (eds.) *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. (pp. 45-60).
- Composto, C., y M. L. Navarro, (2014). "Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina". En: C. Composto y M. L. Navarro (comps) *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina.*, (pp. 33-74) Ciudad de México, Bajo Tierra Ediciones.,

- Dussel, E. (1999). "Más allá del Eurocentrismo: El Sistema –mundo y los límites de la modernidad", En: S. Castro, Guadiola –Rivera y C. Millán. (eds). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la Crítica Postcolonial*. Instituto de Estudios Pensar. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Dussel, E. (2003). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Espinosa Miñoso, Y. (2013). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". Ponencia presentada en "Los desafíos del arte, la educación, la tecnología y la creatividad del Fazendo Género" Realizado en Brasilia, 10 de noviembre de 2013. disponible en: <<http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>>.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). "De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad". En: *Revista Solar* Año 12, Volumen 12, Número 1, Lima, pp.171.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.
- Gutiérrez Aguilar, R. y Rátiva Gaona, S.(2020). "Producción de lo común contra las separaciones capitalistas. Hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción". En: D. Roca-Servat; J. Perdomo- Sánchez (comp.) *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CLACSO.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonización de la Memoria, Descolonización de los feminismos*. La Paz Bolivia. Editorial Independiente Mujuta Tarpuna
- Hills Colins, P. (1990). "La política del pensamiento feminista negro" En: Maryssa Navarro y Catharine R. Stimpson, Compiladoras, (1998) *¿Qué son los estudios de Mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica. pp. 253-312.
- Jofre, I. C. (2020). "Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes". En: *Revista Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 9(17).
- Lander, E. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (comp.) CLACSO/UNESCO, Buenos Aires y Caracas.
- Lugones, M. (2008). "Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial" En: Mignolo, W (comp.); *Género y Descolonialidad*. Ediciones del Signo Buenos Aires, pp. 13-25.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", En: Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel (eds.), *El giro descolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, Pp. 127-168. .
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina", En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Lander, E. (comp.) CLACSO/UNESCO, Buenos Aires y Caracas. Pp. 1-14.

- Ulloa, A. (2016). "Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos". En: *Revista Nómadas* 45. Pp. 123-139
- Segato, R. (2016). *La Guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños, Ed.

DEVENIR MIGRANTE VIRTUAL

X N41R GR4M4J0



DEVENIR
DEVENIR OTRXS
DEVENIR MOVIMIENTO
MIGRAR
DEVENIR MIGRANTE
VIRTUALIZAR EL MOVIMIENTO
DEVENIR MIGRANTE VIRTUAL
DEVENIR VIRTUAL
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR

MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR
MIGRAR

IDENTIDAD X
DIOS ES NEGRA
Lema de los movimientos afrodescendientes

Hace poco volví a [Abya Yala](#) de mi primer viaje a ~~europa~~ más precisamente desde ~~es-~~
~~paña~~. Desconocía, y me sorprendió enterarme allí, que el 12 de octubre es el día de la
hispanidad o fiesta nacional de ~~españa~~, y en ese país se festeja aún hoy año 2019, casi
2020, siglo XXI el ~~DESCUBRIMIENTO~~ de ~~américa~~. Inicio este escrito de esta manera por-
que me parece necesario enmarcar donde se sitúa este cuerpo escritor que aparece,
cuales son las trayectorias desde las que, como cuerpo pensante, como materialidad
sexuada exotizada y devenidx [sudaka](#) siento, al mirar desde afuera el territorio donde
devine 25 años, Argentina.

La cyborgización de las corporalidades, inevitablemente nos transforma, desde mucho
antes que pise ~~colon~~ estas tierras. Hay en el genocidio blanco europeo una aculturación
de mitos impuestos, que sostienen a partir de la existencia de un solo dios hombre y
blanco: un atropello al devenir tecnomicovirtual que se mantenía en las relaciones de
la diversidad de cuerpxs existentes en estas tierras, y una destrucción de los ecoterrito-
rios.

DESCOLONIZAR ES URGENTE, ARRANCAR DE RAIZ EL APARATO TORTURANTE Y REPRESI-
VO DE LOS PODERES CATÓLICOS IMPERANTES EN NUESTRA CORPORALIDAD.

Escribiré desde la Patagonia, región al sur del sur, *donde no queda más que viento* y un
poco de petróleo, que todo lo contamina. Voy a teclear, a veces en primera persona,
poemas filosóficos, sobre la migración de la identidad y su virtualización para el empo-
deramiento colectivo a partir de los movimientos virtuales.

Migrar

Mi abuela, una indiadesendiente posiblemente tehuelche, que como tantas fue
casi

(casi no lo lograron del todo) despojada de su propia historia
e impedida de honrar su ancestralidad.

era el estado argentino, que fiel al proyecto civilizatorio europeo,
se encargó de sembrar tanta muerte y odio hasta que el odio se en-
carnó,
se hizo vergüenza y buscó, para sobrevivir,
olvidar la tolдерía.

Lucrecia Masson

La Patagonia es una región del sur de la Argentina, que ha sido pobla-
da básicamente por migraciones norteañas y luchas de pueblos origi-
narios y anarquistas como en todo el país. Sigo ancladx en acentuar
desde donde se escribe, ya que en Latinoamérica actualmente se están
dando movimientos que acompañan luchas masivas de años, contra el

heterocapitalismo colonial. Las formas de gobiernos que se suponen a favor de los pueblos, no son más que manipulaciones ficcionadas de países como ~~estados unidos~~, ~~rusia~~ y todo el continente europeo, China. No será este escrito el que plantee un discurso político de la salvación, sino todo lo contrario.

Repensar una política cyborg teniendo en cuenta como nombra Aguilar García *a los cyborgs como los hijos bastardos del capitalismo blanco*, nos haría entender como movimientos sociales como los que se viven en toda Latinoamérica hoy, son posibles gracias entre otras cosas, al masivo uso de las TICS (Tecnologías de la información y la comunicación) para demostrar como un régimen heterocapitalista neoliberal, viola en pocos días de manera fatal, una cantidad de Derechos Humanos.

Destrozar la aculturación europea, y atacar colectivamente, para poder reconocer lo que nos fue violado sistemáticamente en la conformación de los estados-nación latinoamericanos, es la tarea. En torno a esto, relaciono lo que plantea Aguilar, en Ontología Cyborg:

Es un ataque contra la identidad occidental, contra lo que hacía que se reconociera como igual a sí misma durante siglos. La revolución consiste en la fusión de los límites, en la fagocitosis de lo otro, la pérdida de identidad de lo humano, de lo que era reconocible como tal, el organismo idéntico a sí mismo, o en la creación de identidades fluidas (Aguilar, 2008:16).

Nada más cultural que la naturaleza, nada más espiritual que lo humano, nada más poético que la ciencia, nada más filosófico que pensar que lo que estaba separado siempre estuvo sin frontera. Estamos frente a la hibridación tecnológica y corporal del mundo, es complicado pensar hoy como sucede la indefinición de lo fronterizo, y el gran problema de las fronteras para lxs cuerpxs que son sometidxs a estas. El tecnomundo somete al cuerpo al devenir interfaz y bucear, entre lo público y lo que queda de lo privado, haciendo cada vez más lejanas las relaciones interculturales.

Esta generación tiene la revolución, con el celular tiene más poder que Donald Trump

Mon Laferte, Plata ta tá

Lxs divuales, vomitamos una cantidad infinita de datos todo el tiempo.

Lxs divuales hemos sido acostumbradxs a la institucionalización y masacre del cuerpo.

Lxs divuales intentamos volver al cuerpx.

Nuestra maquina corpórea, vomita información que no somos capaces de

almacenar pero que otros intercambian para venderlos.

Nuestro tiempo ya no vale oro, el oro no vale al lado del agua que compramos en plástico.

Las técnicas biopolíticas que nos vuelven productivxs hacen de nuestro devenir un encierro dentro de cubos que nos prometen gratuidad y libertad de fantasía.

Hay ojos electrónicos en las calles que caminamos,

hay ojos electrónicos en las plazas que pisamos,

hay ojos electrónicos en los lugares donde producimos.

Siempre hay alguien que nos está disparando imágenes.

Nair Gramajo

Ser divuales, y no individuales, nos permite provocar masivos ataques a los aparatos represivos contruidos para el control de los cuerpos en estas tierras. Me interesa pensar como movimientos políticos de luchas por los derechos humanos como el transfeminista en Argentina, fueron contruidos a través de un hashtag #NIUNAMENOS. Usar la potencia de la inmediatez de las herramientas tecnológicas con las que contamos, tal vez como canta Mon Laferte, nos da más poder que los políticos de turno. Nos reúne en un espacio virtual que nos encuentra en un espacio físico, la calle. Nuestros sentires ciborgizados, nos permiten multiplicarnos en estas birealidades, destruir para contruir nuevas formas de afectarnos, de distorsionar las formas añejas de generar política para con las cuerpos.

¿Si existe un sentir virtual, como pensarlo, reflexionarlo, sentirlo? ¿Estamos en presencia del sueño *utópico de un mundo monstruoso sin generos*, que Haraway añoraba al final de su manifiesto para cyborgs?

En el prólogo del libro de Suely Rolnik, Esferas de la insurrección, Paul Preciado nos desliza un insipiente pensamiento que dialoga con los planteamientos que venimos recorriendo y afirma:

Vivimos un momento contrarrevolucionario. Estamos inmersos en una reforma heteropatriarcal, colonial y neonacionalista que busca deshacer los logros de los largos procesos de emancipación obrera, sexual y anticolonial de los últimos siglos. Como ya anunciaba Félix Guattari en 1978, respirar se ha vuelto tan difícil como conspirar. Si tras el brillo de la plata de Potosí se ocultaba el trabajo exterminador de la mina colonial en el siglo XVI, tras el brillo de las pantallas, se ocultan hoy las formas más extremas de dominación neocolonial, tecnológica y subjetiva. La oscura era del píxel podría ser incluso la última si no logramos inventar nuevas formas de equilibrio entre los mundos del carbono y el silicio, nuevas modalidades de diálogo entre las entidades subjetivas, maquínicas, orgánicas, inmateriales y minerales del planeta. (Preciado, 2019:9)

Respondiendo la pregunta abierta, anteriormente de Haraway, respondo que creo que sí, este como dije en el inicio no es un texto de salvación ya que nos estamos hundiendo, pero cabe destacar que las generaciones venideras tienen otras ópticas para sentir y construir mundos. A dos décadas de principios de siglo, los movimientos antipatriarcales como: los feminismos, el transfeminismo, el activismo gordo, los movimientos ecológicos y antiextractivistas, las disidencias sexuales, los movimientos de personas originarias, migrantes, sudakas, negras, cyborgs y trabajadores de distintos campos, están realizando acciones concretas para desear, gozar, y devenir diferente de cómo nos fue impuesto un modelo de lo viviente.

A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra

Bibliografía

- Aguilar García, T. (2008). *Ontología Cyborg, el cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*.
- Benzidan, K., Egaña Rojas, L. Piña Narvaez, Y. (2017). *No existe sexo sin racialización*
- Egaña Rojas, L. y Betemps Bozzano, C. (2019). *Acá soy la que se fue, relatos sudakas en la europa fortaleza*
- Haraway, D. (1985). *Manifiesto para ciborgs*
- Olavarria M. (2010). *Cuerpo(s) sexos, sentidos, semiosis*
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección, Apuntes para descolonizar el inconsciente*.
- Sánchez Martínez, J. (2010) *La comunicación sin cuerpo. Identidad y virtualidad*.