

Estudios Críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Prácticas del Manifiesto en los Feminismos del Sur

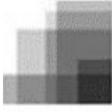
Mariana Alvarado* y Camila Kevorkian**

Resumen:

Advertida la ausencia de referencias a escritos y a pensadoras procedentes de América Latina y el Caribe en el *canon* que se configura en los debates que cruzan modernidad-colonialidad, así como en lo que conocemos como pensamiento latinoamericano e historia de las ideas, asumimos que a pesar de la vigilancia epistemológica que las habría expulsado de la filosofía occidental, de la historia iberoamericana, del pensamiento argentino, de la comunidad de intelectuales y de la tradición falogocentrada, las mujeres de Nuestra América y el Caribe, han operado un desplazamiento, como parte de la posibilidad de hacer, de la experiencia corpórea y local, el *locus* de enunciación de saberes fronterizos. La emergencia de organizaciones de mujeres -colectivas de indígenas, afrodescendientes, negras, comunitarias, prosex, ecologistas, transfeministas, lesbianas, abolicionistas, estudiantes, teólogas liberadoras, migrantes, cantantes de rap y hip hop, cumbia y activismo- convoca alianzas translocalizadas y plurinacionales. Diversidad de prácticas políticas han construido registros alternativos cuyas traducciones en prácticas teóricas no terminan de ligar para tendencias académicas e institucionalizadas que deslegitiman el vínculo entre experiencia y pensamiento descorporizando las junturas entre poder, género y saber. El siguiente derrotero que pretende ser una interrupción al *canon* académico patriarcal heteronormado y euronortecentrado que desconoce la producción de mujeres en nuestra región, pretende una aproximación a dos prácticas políticas teóricas en sus modulaciones de manifiesto colectivo: *Manifiesto de sedición feminista o Manifiesto feminista de sedición* del colectivo Mujeres Creando y el *Primer Manifiesto del feminismo territorial mapuche*.

* INCIHUSA – CCT – Mendoza Email: unodeloscuartos@gmail.com

** UNA Email: camilakevorkian@gmail.com



Estudios Lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

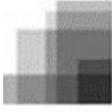
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Palabras clave: feminismos latinoamericanos, ecofeminismos, feminismos comunitarios, territorio-cuerpo

Abstract:

Noticing the absence of references to writings and thinkers from Latin American and the Caribbean in the modernity-coloniality debates, as well as to what we know as Latin American thought and history of ideas, we assume that despite the epistemological surveillance that expelled them from the Western philosophy, the Spanish-American history, the Argentinean thought, the intellectual community, and the phallogocentric tradition, the women of Our America and the Caribbean have produced a displacement—as a possibility of action—of the body local experience, the enunciation locus of border knowledge. The emergence of women's organizations—the women communities of indigenous peoples, African-descendants, Blacks, community workers, pro-sex, ecologists, transfeminists, lesbians, abolitionists, students, liberated theologians, migrants, rap, hip-hop and cumbia singers, and activists—summons translocated and plurinational alliances. Diverse political practices have built alternative records whose actual applications to theoretical practices do not entirely connect with academic and institutional tendencies that could discredit the link between experience and thought, disembodiment the joints of power, gender, and knowledge. This course of action that intends to be a break of the patriarchal academic canon, the heteronormativity, and the Euro-Northern-centered pattern, a canon that does not recognize the women's production in our region, attempts at an approximation to two theoretical practices in their collective manifesto approach: Feminist Sedition Manifesto—or Feminist Sedition Manifesto of Creating-Women—, and the First Feminist Territorial Mapuche Manifesto.

Keywords: Latin American feminisms, ecofeminism, community feminisms, territory-body



Estudios Críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

El feminismo latinoamericano, como teoría política y filosofía práctica, brega por genealogías situadas ¿la historia de qué mujeres traza? ¿Cómo modulan, se configuran y se hacen audibles las voces de las mujeres de Nuestra América en los feminismos latinoamericanos? ¿Qué mujeres se reconocen como latinoamericanas y cuáles como feministas? ¿Qué implican esas adscripciones juntas o separadas? ¿Cuáles relatos, cuáles episodios constituyen un inicio para esa construcción? La teoría feminista se ha preferido occidental, blanca, heterosexual. La teoría política se ha desentendido de determinados saberes, quehaceres, sentires. El feminismo occidental ha tenido a sus otras, las mujeres de Nuestra América, los feminismos latinoamericanos.

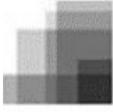
Cuando el feminismo occidental se hace escuchar en la voz de Simone de Beauvoir con su *Segundo Sexo* (1949), en la de Kate Millet y su *Sexual Politics* (1970), con *El tráfico de Mujeres; notas sobre la economía política del sexo* (1975) de Gayle Rubin, se articula como euronortecentrado, es decir, configura un campo de saber con categorías específicas que visibilizan ciertos problemas de determinadas mujeres en determinado momento y lugar. Hacia la década del 70 las feministas lesbianas denunciaban un feminismo hegemónico heterosexual, homofóbico y lesbofóbico y, el black feminist hacía lo suyo al denunciar el racismo y la supremacía blanca del feminismo del norte.

Los *problemas del ama de casa*¹ fueron los problemas de cierto feminismo; un feminismo que tuvo que vérselas con los sesgos de clase que no convocaba a mujeres otras, mujeres del sur² que no cupieron en el mito de la fragilidad o de la sumisión³. El espacio que ocupa el trabajo entre las mujeres del sur -incluso allí, en el sur del norte- responde, en gran parte de la región latinoamericana, al modelo esclavo: de cara al sol, a la intemperie, sometidas a violencias múltiples, trabajadoras no-blancas, mujeres paridoras, no-madres, jefas de hogar, responsables del sustento diario.

1 La cursiva es de la autora.

2 "Sur" resulta ser un constructo que encierra en sí a los pueblos oprimidos localizados geopolíticamente.

3 Cabe quizás pensar en Domitila Barrios de Chungara, parte del comité de ama de casa del distrito minero que en 1952 encarnaba a las voces de las esposas y viudas de trabajadores mineros de sangre originaria contra el sistema que las condenaba a una expectativa de supervivencia hasta los 35 años de edad. Frente a las mujeres blancas sumisas del norte aquí, en el sur la resistencia se agencia mucho antes que allí.



estros logos

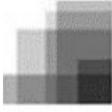
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Blancas, mestizas, indias, negras, esclavas, comuneras, criollas, campesinas, migrantes, nómadas, afrodescendientes, afroamericanas no compartieron los mismos espacios sociales en América. Un entrecruzamiento variado en el sistema esclavista de exportación con raíces en EEUU, el Caribe y Brasil desarrollado sobre la base de la relación Europa-África-América permite preguntar(nos) por la mujer que produce, la mujer que sirve, la mujer que consume ¿es la misma mujer? Sabiéndonos diversas y plurales y siguiendo la pregunta sobre a qué genealogía anudarnos desde los feminismos del sur, es que cabe también reflexionar sobre los primeros derechos otorgados por el estado-nación argentino y cuáles legitimamos como propios.

Las querellas de esclavas contra amos en el Río de la Plata revolucionario dan cuenta de que la fuga como resistencia o la compra de la libertad no eran las únicas estrategias a las que apelaban para modificar su estatus jurídico y obtener la libertad civil. Hacia 1813 el Supremo Poder Ejecutivo Provisorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata comunica en Buenos Aires que se decreta la “libertad de vientres”, determinación vinculada a la abolición progresiva de la esclavitud derogada completamente hacia 1853. La gestión y la potencialidad enunciativa en torno al reclamo por la libertad civil no era una capacidad exclusiva de varones negros. La mulata liberta Juana Corbalán que había comprado su propia libertad por 150 pesos entregados a su ama Doña Juana Josefa Corbalán, encuentra recursos jurídicos hacia 1814, para reclamar que se le devolviera el dinero pagado por ella para comprar a su hijo liberto Roberto, de poco más de un año, y para que se apercibiera a los tasadores. ¿Bastaría la referencia al expediente judicial como testimonio para acceder a las voces silenciadas? ¿Cómo acceder a los cantos y bailes que supieron ser resistencia y organización? ¿De qué materialidades disponemos para reconstruir los episodios que den cuenta de la capacidad de trabajo de estas mujeres, su condición de propietarias, disposición de educar y capacidad económica y productiva para constituirse en madres libres? (Cfr. Bragoni, Morales, 2016: 152-155).

Solo el encuentro de las mujeres entre sí y el descubrimiento colectivo de su condición como mujeres, es decir, de su condición de clase generizada -puesto que mujer es una categoría económica y política- y racializada, a través de la conversación crítica



Estros Logos

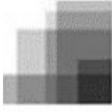
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

sobre/de las propias experiencias vitales permitió la visibilización de la diferencia colonial. Ubicar el *locus* de enunciación colectivo implica reconocer el lugar desde donde se modula; espacios marginales, laterales, fronterizos en los que la voz se corporiza articulada con otras, una-junta-a-la-otra; ¿Cuál es la diferencia colonial en la que las latinoamericanas pueden identificarse sin apoyarse en una revisión antropológica encubridora, que hable por ellas? ¿Cuáles son las figuras, quiénes son las mujeres, de la historia andina en las que los feminismos latinoamericanos podrían situar un recomienzo, anudar una genealogía?

El feminismo hegemónico usa la categoría “mujer” pero no todas las mujeres están allí nombradas. Cuando las feministas del norte se dirigen a otras mujeres lo hacen desde parámetros excluyentes sin visibilizar los sesgos ni sus privilegios en el punto de vista. Las bases del feminismo occidental encuentra su matriz en la modernidad, anclada en el sujeto individual, en tanto que la fuerza de los feminismos latinoamericanos, se basa en la reconstrucción histórica de su linaje indígena y esclavo. Sin embargo, dada la violencia colonial, que funda la región, cabría pensar en las distancias entre un feminismo indígena descolonial y un feminismo latinoamericano.

La dificultad de rastrear la historicidad de las ideas feministas en América Latina estriba en que si bien pueden hallarse textos, cartas, testimonios, misivas, juicios y sentencias que permiten encontrar huellas, heridas, marcas respecto de la relación con/entre mujeres negras, mestizas, criollas, mulatas no se encuentran palabras indias acerca del valor de las mujeres en prácticas de resistencia, rebelión y lucha. La cultura académica validada por parámetros occidentales obstruye la posibilidad de reconocer en la oralidad un canal de transmisión histórica porque ellas son habladas por nosotras. Sin embargo, el relato de las hijas desde los testimonios de las nietas reconstruyen el mundo de las abuelas, mujeres afroamericanas esclavas rioplatenses en una economía con esclavos anclada en el estipendio-peculio. El desafío de la (re)construcción de un archivo implica tener que vérselas con ciertos materiales y, aún antes, de ese particular modo de ver, hallar esos materiales; traducir lenguas para trazar genealogías sería quizás una tarea inviable con un legado en extinción si no es una-junta-a-la-otra (Alvarado, 2016). A la escucha de otras materialidades el reto consiste en que “estos traumas nacionales están



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

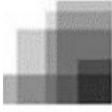
enterrados más profundamente (...) por ello requieren de otras estrategias teóricas y conmemorativas” (Cvetkovich, 2003: 21); validar como fuentes de archivo los gestos, los cuerpos, las danzas, las recetas, los cánticos, los ritos, la magia.

¿Cómo se distribuían los cuerpos antes del binarismo colonial? ¿Cupieron todos los cuerpos en la categoría mujer después de la masacre europea en nuestro continente? ¿Qué condiciones quedaron para las mujeres de *Abya Yala* después de su incorporación forzada al mundo occidental? y de las que entran ¿Quiénes estamos acá?

es imposible, como vienen señalando las compañeras feministas descendientes de pueblos originarios en *Abya Yala*, que el proceso de descolonización se lleve a cabo sin un atentando contra el patriarcado capitalista, tanto como es imposible acabar con el racismo sin luchar al mismo tiempo contra el régimen de género heterosexualista y contra el capitalismo, como lo vienen sosteniendo desde los setentas las feministas y lesbianas feministas negras y de color en los EEUU, y como lo venimos sosteniendo el movimiento de mujeres negras y el feminismo antirracista en América Latina (Espinosa Miñoso, 2016: 48).

Ha sido el entronque modernidad-patriarcado-capitalismo el que intentó convertir a la gente no blanca en animales, a las mujeres blancas en reproductoras de la raza (blanca) y la clase (burguesa), un sistema paternalista que otorgaba autoridad y primacía al hombre-amoblado-libre-letrado-propietario por sobre las mujeres blancas y de ambos sobre las mujeres y hombres negros esclavos. Racismo y heterosexismo como sistema de opresión se justifican simbióticamente para coexistir y continuar el expolio de la mujer esclava, pobres blancos, negros libres, esclavos domésticos, mulatos esclavos, libres zambos, dando lugar a jerarquías sociales basadas en el color, la clase y el género, que hoy todavía persisten.

La condición de mujer negra, indígena, esclava era la de quien vivía en un mundo que no le pertenecía, en el mundo del amo, como mercancía; sobre ellas se ejercía el derecho de propiedad y dominio. Iguales en sistema esclavista colonial diferentes en las



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

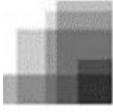
formas de dominio. Como unidad de trabajo, la condición de mujer esclava era presa de tareas inherentes al sistema sexo-género: criar hijos -propios y ajenos-, estar disponible sexualmente para amos y esclavos. En el ámbito urbano de México y Perú, las zonas del imperio, en las que hubo mayor cantidad de población indígena las mujeres negras esclavas ocupaban los servicios domésticos y reproducían las características del trabajo feminizado: lavanderas, costureras, planchadoras, criadas, cocineras. Las amas de leche eran las más cotizadas, dedicadas a la crianza y el cuidado de niños⁴.

La alianza entre raza clase y género ha permitido y sostenido ciertas representaciones⁵ sobre los cuerpos, la naturaleza y el territorio que sometieron a las mujeres al control de la racionalidad moderna.

La escritora maya-kaqchikel Aura Cumes, activista por los derechos indígenas en Guatemala, teórica del entronque capitalismo-colonialismo-patriarcado en América Latina, entiende que la estructura de servidumbre esclava que perpetúa por un lado, la alteridad como otro en el indio incivilizado y un mundo premoderno y, por otro, el mundo moderno del amo blanco libre civilizado, expresada como el “(des)encuentro entre dos mundos” legitima la fundación de un orden social afirmado en el sometimiento, el despojo, el extractivismo y la impunidad de la colonización como misión civilizadora. Sostener la división entre mundos ha requerido de sujetar en el tiempo lo premoderno y naturalizar la desigualdad en el determinismo biológico y el mito de la pureza de sangre como condición de nobleza cuya protección se practicaba en alianzas matrimoniales y elites endogámicas. Un orden social configurado en un origen colonial que desprecia lo que ellos llaman indio, mestizo, ladino y negro; marcados por los privilegios que las redes de poder les confería en condiciones de subordinación, de allí que el sistema colonial encuentre formas de contestación, resistencia y subversión (Cumes, 2014: 63-64).

4 En Argentina, el caso visibilizado con mayor asiduidad es el de los 22 esclavos de la estancia García de Zúñiga en Entre Ríos.

5 Interesante pensar la relación entre los pintores viajeros europeos y las primeras representaciones artísticas realizadas por estas otredades y trazos y cómo estos documentos también fueron fundamentales para el control de la racionalidad moderna mencionado. Tal es el caso del grabado “Danse Batuca” realizado por Johann Moritz Rugendas en 1830.



otros logos

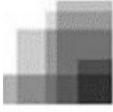
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

La condición indígena y de género se imbrican tanto como la raza y la etnia, la naturaleza y el cuerpo no solo porque ser mujer india es estar sometida a ciertas formas de opresión y dependencia sino porque la generización y la racialización han sido producto de una lógica que confiere a las mujeres, mujeres esclavas, a las mujeres indias, a las mujeres negras el lugar de la derrota y de la subalternidad⁶ en un intento de quitarles la voz. Podríamos complejizar este intento fallido y pensarlo desde las sujetas como estrategia de resistencia, su derecho a la opacidad e irreductibilidad de saberes, quehaceres, sentires, que escapan la legibilidad y escucha moderna, sino que transita en otros registros, soportes y materialidades.

me expulsan / me niegan la posibilidad de ser / no quiero pertenecer /
 pero duele / miran y miran y asumen / miran y miran / los rulos me quieren
 tocar / me niego y comienzan a cuestionar / ¿qué de dónde es tu papá?
 ¿qué de dónde es mi mamá? tu abuelx no nació acá / ¿qué si el pelo te
 puedo tocar? ¿o te lo lavas? no, no se moja / nos suprimen de la historia,
 y no es casual / lxs vendieron blanqueador en polvo / y compraron sin
 titubiar / se metieron en nuestras cabezas / nos hicieron creer que no /
 que lo de la razón no era para nois / mejor se lo dejamos a ellxs / porque
 nosotrxs ladrón, todo lo que no / nosotrxs adictxs, cantando, bailando /
 nos sale mejor / actitud gansta (real nigga) / actitud gansta (oh yeah, real
 nigga) / actitud ganja (tos) / actitud gansta, YO NO / reproducen y venden,
 cultura afro sin negrxs / porque esta cuul, si que esta a la moda / me hago
 trenzas queda piola / escucha , NO ES UN PEINADO NO MÁS /
 banalizan y venden, cultura afro sin nergxs / porque esta cuul, si que esta

6 “Subalterno” es una categoría de origen gramsciano, tomado por los estudios poscoloniales, que remite a un sujeto social, cambiante e internacionalizado, no aprehensible desde la categoría de nación/clase que abarca una multitud híbrida de posiciones entre las que es posible contar: población trabajadora, los estratos intermedios, la gente al margen de la economía, los subempleados, las mujeres. Sujeto opacado en el análisis marxista por el sujeto clasista que obliteraba a los indios, chicanos, negros, mujeres. Para ampliar las formas en las que el pensamiento descolonial hace uso de la categoría de subalternidad puede consultarse el texto de Estela Fernández Nadal (Cfr. Fernández Nadal, s/a: 1-18).



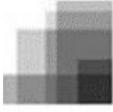
otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

a la moda / me hago rastas quedo piola (puaaj) / ¿escuchas? (salí de acá) / a nuestrxs ancestrxs lxs trajeron para trabajarlx gratis / pero te olvidas, después falas / que todxs somos iguales / no empatizas y charlas tanta pavada / que el color blanco no te identifica, es que en américa no existe más / (MENTIRA) si te das vuelta a mirar y me señalas / diciendo que no soy de acá / me discriminas ¿sabías? / pero mirá y mira bien a tu alrededor / que somos una banda y no somos del montón / ¡resistir! lo traemos en la sangre / ha pesar de todo y como resultante / nos hartaron así que nos empezamos a juntar (gracias) / separatistas nos llaman de allá / estar entre nosotrxs, espectacular / es que muchxs negrxs libres es kilombo, por eso miedo demás / el estado se borró / finge que no existimos / su plan salió a la perfección / gracias sarmiento querido / pero no somo allá, somos re de acá (x3) / na / ¿son todxs blancxs y se tratan de niggas? / todxs son blancxs porque así, así es la argentina / son todxs blancxs y se tratan de niggas / aprendan algo de resreito y cierren la boca / el hip-hop es negro, ustedes NO / háganlo desde su lugar, no fingiendo ser algo que piensan que somos nosotrxs / eso se llama APROPIACIÓN CULTURAL, googlealo / afro, apropiación cultural / el bombo legüero también es afro ee / (<https://www.youtube.com/watch?v=D1XnKh3Dwwl>)

Somos mujeres racializadas y generizadas nosotras también las pensadoras, las intelectuales, universitarias, las académicas, las institucionalizadas, las feministas. Entretejer-nos con otros saberes venidos de procesos de construcción discursiva diferentes a los conservados en las instituciones y centros de investigación nos empuja a mirar-nos y visibilizar los privilegios desde los que enunciamos un discurso que privilegia el ver y el escribir. Es imposible pensar la liberación de las mujeres de *Nuestra América* y la descolonización de los feminismos sin asumir que somos capaces de renunciar a esos privilegios (relativos) al tiempo de gestionar los tránsitos, articulaciones y junturas para que nuestras posiciones de sujeta sean intercambiables.



Estudios Críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

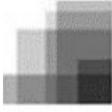
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

La asimilación de las formas de sometimiento de las mujeres y de la naturaleza por la racionalidad moderna occidental produjo la transformación de las mujeres en fuerza de reproducción de mano de obra y de la naturaleza en objeto de dominación para el crecimiento del capital. El sistema colonial toma el control de la vida de aquellas a quienes subordina, decide cómo nombrarlas y el para qué de su existencia, decide cuándo las quiere vivas y cuándo es tiempo de asesinarles. Aún todavía, no disponemos de nuestros cuerpos, de nuestras vidas, de nuestras identidades y destinos hormonados, de nuestros úteros, de los ciclos de cada vida la de cada una de nosotras para decidir cuándo o cómo dar vida o abortarla.

Mujeres, naturaleza y territorio, portadoras de una “esencia común”, asociadas a fuerzas misteriosas indomables, peligrosas, revoltosas, desconocidas, capaces de provocar enfermedades, muerte y vida, son objeto de dominio, de sometimiento, subordinadas y sometidas. Justamente allí, en aquello que el sistema moderno colonial patriarcal exacciona, las mujeres se convierten en enemigas del sistema apelando -en términos de Gayatri Spivak⁷ resignificados por Aura Cumes-, a un “esencialismo estratégico” como mecanismo de liberación y de acción descolonizadora. La vida indígena no se detuvo en el tiempo. En la colonialidad también hubo una modernidad indígena como espacio de conflicto, contestación y resistencia en la búsqueda de estrategias contrahegemónicas y proyectos paralelos situados y alternativos. La clarificación entre “esencialismos colonialistas” y “esencialismos defensivos, temporales o estratégicos” - a cuento de que la lógica del amo solo entiende sus propios términos- permite advertir que estos últimos no se modulan como mera respuesta a los discursos coloniales sino que se gestan como “prácticas de resistencia” (Cumes, 2014: 67).

Prácticas de resistencia con las que las mujeres de Nuestra América hacen frente, aún todavía, en nuestros días, al multiculturalismo, la interculturalidad, la globalización y la mundialización desde un acto de afirmación sostenido en un nosotras. Desde el pensamiento latinoamericano en la línea de trabajo inaugurada por la historiadora de las ideas Adriana Arpini *Sobre fragmentos y episodios* con la que, proponiendo otras

7 Los trabajos de Gayatri Spivak junto a Homi Bhabba, Eduard Said y Ranajit Guha dan forma al modelo indio de teorización poscolonial.



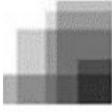
etros y logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

metodologías acordes al territorio, buscando escapar a la secuencia lineal y progresiva de la historia que lejos de pretender abarcar la totalidad del pensamiento acaecido en el siglo XX, en la extensión de América Latina y el Caribe, hace foco en alguna parte o trozo, como acciones o experiencias emergentes, prácticas de resistencia, recomienzos que integran un “todo” de cuyo anudamiento podría vislumbrar una trama. ¿Cuál es la significancia del fragmento? Mediado por la narrativa pone a consideración un acontecimiento, visibiliza una disrupción que pone en entredicho la totalidad, interrumpe la continuidad. Subvierte. Como expresiones del pensamiento crítico, fragmentos y episodios, movilizan recomienzos para historias no contadas (cfr. Arpini, 2017: 11-13). ¿Cuáles son las historias no contadas? ¿Cómo han sido contadas las prácticas de resistencia? ¿Qué han venido a dar cuenta? ¿Cuáles han sido los re-comienzos que ignoramos? ¿Qué narrativas precisamos para anudarnos? ¿Qué voces nos han mezquindado el cuento? ¿A quiénes han mandado a callar? ¿Cómo hacer audible la resistencia desde la narratividad? ¿Qué resistencias urgen narrar? La filósofa feminista autónoma ítalo-mexicana Francesca Gargallo sugiere la relación entre narración/conocimiento y narradora/ignorante para pensar un tipo de textualidad oral o escrita cuya performatividad borra los límites del decir para sugerir el hacer; la narrativa narrada por la narradora se expresa de manera similar en la oralidad y la escritura, se configura por una operación de la imaginación creadora, se expresa con voluntad de comunicación ético-política tomada por un interés en/por la otro como interlocutor de/en un aprendizaje e impone una perspectiva episódica a la historia política que se desentiende de los parámetros medibles por la ciencia, la academia, la universidad puesto que lo que la configura es un desplazamiento asistemático, narrativo y dialógico (cfr. Gargallo, 2008: 9-13).

Tal como lo configura Adriana Arpini, este tipo de escrituras son más gestuales que argumentativas, explicativas o demostrativas; antes de apoyarse en la objetividad, neutralidad o abstracción lógica caen bajo lo que ella ha denominado “ensayo gestual” en tanto que en un mismo espacio semiótico confluyen el sujeto -para nosotras la sujeto- el objeto y una práctica-ética-política (cfr. Arpini, 2003).



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

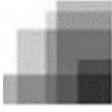
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

Boaventura de Sousa Santos reúne, en la sociología de las ausencias, la teoría de la traducción y las prácticas del manifiesto, los procedimientos de una globalización contrahegemónica. La sociología de las ausencias procede a visibilizar lo inaprensible o inexpresable al revelar experiencias sociales, iniciativas políticas y saberes silenciados, borrados, olvidados, invisibilizados por formas hegemónicas de conocimiento; se trata de un proceso por el que los trazos, fragmentos, restos, huellas pueden cobrar sentido; esta práctica apertura hacia el otrx. De allí que la teoría de la traducción opera haciendo inteligibles las diferencias sin pérdida de autonomía o singularidad; una práctica de hetero/autorreconocimiento en la tensión igualdad-diferencia; un ponerse a sí mismo como valioso requiere identificar un terreno común que convierte el principio de acción en programa de acción, prácticas de resistencia en prácticas del manifiesto (cfr. de Sousa Santos, 2003: 91-92; Alvarado, 2015).

Boaventura de Sousa Santos refiere a la función epistémica de las prácticas del manifiesto para la producción de conocimiento como procedimiento crítico de una globalización contrahegemónica (cfr. de Sousa Santos, 2003: 91-93). Lo propio del manifiesto es resultar de una producción colectiva en tanto que expresa la voluntad de algunas o bien representa a una-junta-a-la-otra, la afirmación de un nosotras que, expresan cierto malestar e interrumpen las prácticas normalizadas al tiempo que proponen acciones alternativas desde un saber divergente, desobediente, irreverente (cfr. Arpini, 2017: 158-158; Alvarado, 2016).

Desde este marco referiremos a dos manifiestos y sus prácticas de resistencia como prácticas de producción conocimiento, atentas a la “minuciosa tarea de recolección y recuperación documental para ampliar y completar el *corpus* de los textos que pueden caer bajo la denominación de prácticas del manifiesto” (Arpini, 2017: 159) a la que nos sumamos, desde los *Feminismos del Sur*, en el intento de configurar un archivo latinoamericano que los acoja⁸.

8 PICT 2016 0590 *Feminismos del sur. Experiencias y narrativas contemporáneas en la frontera academia/activismos* con la dirección de Mariana Alvarado reúne como equipo responsable a Valeria Fernández Hasan, Natalia Fischetti y Fabiana Grasselli y entre les colaboradores a Federico Cabrera, Paula Caldo, Juliana Enrico, Soledad Gil, Mariana Guerra, Sabrina Yáñez.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

El feminismo territorial mapuche modula un manifiesto⁹ producto del encuentro de mujeres mapuche, provenientes de distintos territorios y con diferentes trayectorias y miradas respecto a la construcción de género vinculada a lo mapuche. En un espacio de discusión realizado los días 18 y 19 de abril de 2019, en Makunchewa (maquinchao) construyen colectivamente una mirada feminista:

- un grupo de mujeres – grupo de mujeres mapuche – grupo de mujeres mapuche trabajadoras que trabajan junto a – grupo de mujeres mapuche trabajadoras que trabajan junto a otro/a *lamgen* (sustantivo del mapuche hermana/o de un h/m, primera paralela de un h/m, primo/a, tratamiento cariñoso hacia una mujer mapuche)

- en la implicancia en el encuentro en la conformación de un movimiento que empiezan a llamar *Feminismo territorial mapuche*

- desde el reconocimiento de la historia del pueblo mapuche

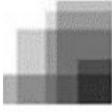
- por la visibilización del *wallmapu* (nombre utilizado para designar la región que históricamente los mapuches han habitado -desde el sur de Buenos Aires hasta la Patagonia, en Argentina)

- para sostener la memoria reciente desde/en el territorio porque Valcheta, municipio cercano a Río Negro, alojó campos de concentración indígena (también llamados fortines, campos de alambre tejido o centros abiertos) entre 1880-1910 en los que recluirían o confinaban familias enteras como mano de obra esclava¹⁰; cuando la situación era de paso y se los trasladaba en tren o por mar hacia el norte de Buenos Aires el genocidio consistía ya no en la desaparición física sino en la desmembración de los vínculos, en la desaparición del pueblo, en el olvido de sus costumbres

- para debilitar las fuerzas represivas y religiones foráneas que operan silenciando voces y obstruyendo formas propias de organización

⁹ Disponible en <http://comunizar.com.ar/feminismo-territorial-mapuche/>.

¹⁰ Al respecto pueden consultarse los trabajos de Walter Delrio, Diana Lenton, Mariano Nagy y Pilar Pérez, entre otros, sobre prácticas genocidas y pueblos originarios o bien la compilación de Osvaldo Bayer “Historia de la crueldad argentina”.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

- entienden el feminismo como una fuerza liberadora de la opresión que les permite repensarse desde la pregunta en la deconstrucción de los cuerpos, los territorios, las subjetividades, asumiendo que lo personal es político

- asumen los aportes de los feminismos interseccionales, anticapitalistas, decoloniales y comunitarios

- al ritmo de los latidos de *diferencia* con otros feminismos y latidos de concordancia con otros movimientos en la territorialidad entendida como cuerpos y cuerpas siendo parte del *wallmapu*

- reivindicación territorial originada en la resistencia al genocidio estatal que impuso el despojo, las migraciones forzadas, el extractivismo

- empoderamiento en el *mapuzugun* o *mapudungún* la lengua mapuche en la que se (auto)afirman y se diferencian de otros; allí encuentran su identidad aliada a la espiritualidad ancestral

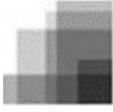
- atentas a que la ancestralidad ha sido utilizada para justificar el patriarcado y las relaciones de poder machista

- expresan haber iniciado un camino de deconstrucción y reconstrucción como *ZOMO* (fuerza) como *mapuche zomo* (fuerza mapuche) como *zomo newen* (en la fuerza de las mujeres); siendo parte del pueblo mapuche en la construcción de un feminismo enraizado en el territorio.

El colectivo de Mujeres Creando¹¹, desde su manifiesto¹² y otras prácticas, despliega en tres dimensiones - la toma de un cuerpo público, la calle; la configuración de una sujeto: indias putas y lesbianas; y la teoría de subversión y acción directa feminista – y propone respuestas a preguntas concretas: ¿por dónde luchar? ¿cómo abrir camino?

11 Auto-definidas en el manifiesto como "como una guerrilla urbana feminista anarquista sediciosa y no violenta". Para ampliar puede consultarse en el siguiente link: mujerescreando@entelnet.bo; www.mujerescreando.com; www.mujerescreando.org; www.radiodeseo.com

12 En la voz de la activista boliviana, militante del feminismo radical María Galindo en el parlamento de los cuerpos poniendo en movimiento el Manifiesto de Sedición Feminista. Disponible en <https://www.documenta14.de/en/calendar/19046/manifiesto-de-sedicion-feminista>.



Estudios Críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

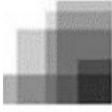
¿cuáles son las prácticas de intervención e imaginación política necesarias para reivindicar otras genealogías? ¿cómo identificarlas y aprovecharlas para seguir construyendo esperanza?

Ellas: puñado de locas, rebeldes, desempleadas, agoreras, tercas desadaptadas en colectividad y movimiento como forma de transformación y subversión del orden patriarcal construyen y convocan en un espacio común de alianzas insólitas y prohibidas. Ellas: le ponen el cuerpo al vacío de la vanguardia proletaria y al imaginario de la lucha revolucionaria; a la muerte del sujeto -masculino redentor heroico mártir héroe de la historia -, cuya figura icónica reconocen en el Che Guevara. Morimos, nosotras y, nuestras muertes no son de mártires sino anónimas, insignificantes de las que conservamos apenas el resto de la muerte sacrificial.

Junto a la muerte del caudillo, la nulidad del espacio en el que se despliega la revolución, la inutilidad del campo de batalla. El afuera radical, la calle es el medio de subsistencia, donde tomar la palabra y poner el cuerpo “mi casa sin marido, mi trabajo sin patrón”. Es que si bien la lucha de clases no ha mermado, su matriz no es proletaria.

¿Qué significa para una desempleada, para un maricón, para una india, para la madre de una hija asesinada por un feminicida que la democracia liberal representativa esté agonizando? ¿qué significa para quienes están en el lugar del anonimato, para quienes no acceden a la palabra, la opinión, al reclamo, la protesta que la democracia del voto, las lecciones, la representación popular estén desgastadas? *Mujeres creando* responden en/desde esa tensión de derechos, igualdad, identidad contra el neoliberalismo, racismo, patriarcado, colonialismo como un cuerpo colectivo en movimiento como lugar de construcción, confrontación y deliberación por fuera del clientelismo, de las ONG y una academia que deslegitima pensamientos producidos por fuera de las instituciones, pero bien sabe tomarlos como su objeto de estudio.

Estos movimientos –tanto el de *Mujeres Creando* como el de *Mujeres Mapuche*- no solo producen experiencias e interrupciones sino que las traducen en auto(re)conocimiento



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

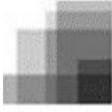
como a priori antropológico¹³. Estos manifiestos que intentamos acercar(les) constituyen una práctica teórica en ese sentido. Acordamos en que estas prácticas teóricas son ejercicios críticos negativos cuya cota de tiempo es el instante, el presente, el momento. El manifiesto es un tipo de autorreconocimiento situado, en contexto; un ensayo gestual, en proceso, inacabado.

Cercano al panfleto condensa la polémica en la incomodidad y la interpelación; demanda la toma de posición provocando adhesiones a riesgo de sostener una praxis contestataria. Mujeres Mapuche lo hacen desde la práctica del *nütramkan* (conversación) en/con la que se escucha para aprender y tejer relaciones dialógicas de construcción de saberes. Mujeres Creando asume ese riesgo en un tono diferente al de mujeres mapuche aunque ambas reconocen aliados y precursores, trazan genealogías: Mujeres Mapuche lo enuncian en “los latidos de la diferencia y de la concordancia” con otros feminismos y movimientos en la búsqueda de una identidad como práctica de resistencia al derrumbe de identidades promovido por la globalización, la mundialización, el multiculturalismo; la teoría de la subversión de Mujeres Creando propone alianzas con otros movimientos ecologistas, anti-especistas, comunitarios, indianistas.

Si la práctica de Mujeres Mapuche genera identidad colectiva en/desde el autorreconocimiento; la de Mujeres creando subvierte. Unas como otras traducen el acto de autorreconocimiento de un nosotras en un programa de acción sostenido por saberes generados en conversación, desde lugares irreductibles tanto para la academia como para los saberes hegemónicos. Prácticas, las de estas mujeres cuya fuerza depende de la fuerza emotiva afectiva política que las moviliza.

Esa fuerza emotiva afectiva política agencia un sujeto político que en Mujeres Mapuche se traduce en la intersección género-clase y en Mujeres Creando en un sujeto complejo, heterogéneo cuya subversión yace en el vínculo, en la relación -entre lo que

13 Puede consultarse al respecto el trabajo publicado por Adriana Arpini sobre la producción roigiana en el lapso 1969/1981 en el contexto del surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación (Arpini, 2013).



Estudios Críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

está prohibido, lo inaceptable, lo insólito- capaz de interseccionar raza, clase, sexo, es decir, racismo, capitalismo, patriarcado y régimen sexual.

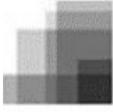
Ambos manifiestos practican la mixtura entre una política de la igualdad y una política de la diferencia, no esencialista. El movimiento de mujeres hace una primera subversión en mixturar ambas políticas que “coexisten en paralelo (...) que no se funden, sino que antagonizan o se complementan” (Rivera Cusicanqui, 2010: 70); articulando redistribución y reconocimiento en una nueva constelación de sentidos y significados emancipatorios (Cfr. de Sousa Santos, 2017: 93).

Aún así lo que se espera es un equilibrio entre la igualdad y la diferencia sostenida desde una política de la identidad -resabio de un esencialismo colonial. La lógica de la globalización -en términos de Boaventura- o del neoliberalismo -en términos de María Galindo- ha pretendido mantenernos más separadas que juntas apelando a la “domesticación”; nos ha entrenado para organizarnos y resistir de manera homogénea en torno a un denominador común bajo una lógica dicotómica o de pares: “maricón con maricón, campesino con campesino” -dirá Galindo-, bajo el riesgo de un excesivo separatismo, de un marcado segregacionismo que podría derivar en guetos sin entradas ni salidas. Mujeres Creando subvierte el orden neoliberal al desbordar la política identitaria enclavada en la clase o en el género que habla en el nombre del pueblo o de las mujeres de la prostitución para hacer espacio en la calle a una sujeto política: indias, putas, lesbianas juntas revueltas y hermanadas solo posible por fuera de los discursos autovictimizadores en prácticas de resistencia.

Bibliografía:

Alvarado, Mariana (2016), “Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta a-todas”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Quito, Ecuador, Setiembre, Vol I. Nro 3. 9-32.
http://revista.religacion.com/revista_religacion_3.html

_____ (2015), “La educación superior en clave descolonial”, en *Algarrobo* Sección: Artículos Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNCuyo / www.algarrobo-MEL.com.ar, a4-n4.



estudios críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 11, Año 10, 2020

_____ (2014), "Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción", en *Revista Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza, qellqasqa, 2014, vol.16, n.1, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-94902014000100002&script=sci_arttextpp. 13-22.

Arpini, Adriana (2017) *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*. Mendoza: MEL.

_____ (2013), "La construcción del apriori antropológico en los escritos de Arturo Andrés Roig", en *Solar*, Lima, UNMSM, Vol. 9, pp. 7-20.

Bragoni, Beatriz y Orlando Morales (2016), "Libertad y patriotismo en el Río de la Plata revolucionario: la expedición de los esclavos negros en la provincia de Cuyo, 1812-1820", en *Historia y Sociedad*. Medellín, Universidad de Colombia, enero-junio. pp. 132-167.

Cumes, Aura (2014), "Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización", en Millán, Mágara (Coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México DF: Red de feminismos descoloniales, pp. 61-86.

Cvetkovich, Ann (2018), *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*, Barcelona, España, Bellaterra.

De Sousa Santos, Boaventura (2003), *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Colombia, Bogotá, ILSA.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2016), "Y la una no se mueve sin la otra: descolonialidad, antirracismo y feminismo. Una triega Inseparable para los procesos de cambio", en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol 21 n° 51, pp. 47- 62.

Fernández Nadal, Estela (s/a), "Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual", en *Revista Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*. Buenos Aires, ediciones herramienta. En línea:

<https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=217> última consulta: 13/04/19.

Gargallo, Francesca (2003), "Intentando acercarme a una razón narrativa", en *Intersticios. Filosofía, arte, religión*, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, Año 8, n. 19.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Argentina, Tinta Limón.