

Reverberaciones entre pensamientos fronterizos: puentes entre feminismos negros y producciones disidentes latinoamericanas

Reverberations between border thoughts: bridges between black feminisms and Latin American dissident productions

Matilde Eugenia Luna, Alejandra Marcela Vanegas Díaz

RESUMEN

Ante la necesidad de romper el esquema de un aparente cuerpo teórico feminista homogéneo, el presente artículo recupera las imbricaciones de distintos pensamientos feministas fronterizos. A través de la noción de reverberación, se busca transitar el camino marcado por las genealogías del feminismo negro, de color, poscolonial y sus conexiones en el presente con las teorías feministas y travesti del sur. El trabajo recupera tres nociones que hacen eco en distintos momentos y lugares de los feminismos de los márgenes: experiencia, modos fugitivos de hacer teoría, y afectos y coaliciones excrementicias. Estas nociones serán exploradas desde los abordajes propuestos por la Combahee River Collective (CRC), bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis, Patricia Hill Collins, Leila Gonzalez, val flores y Marlene Wayar. Encontramos en estas teorizaciones y experiencias la potencia de disputar las formas hegemónicas que definen cómo y quiénes producen conocimiento, así como la influencia de su pensamiento en la construcción de puentes epistémicos novedosos.

Palabras clave: Reverberaciones; Epistemologías Feministas Latinoamericanas; Feminismos Negros; Feminismos Disidentes; Afectos.

ABSTRACT

Faced with the need to break the scheme of an apparent homogeneous feminist theoretical body, this article recovers the imbrications of different border feminist thoughts. Through the notion of reverberation, it seeks to travel the path marked by the genealogies of black, colored, postcolonial feminism and its connections in the present with feminist and transvestite theories from the south. The work recovers three notions that echo feminisms from the margins at different times and places: experience, fugitive ways of making theory, and excremental affects and coalitions. These notions will be explored from the approaches proposed by the Combahee River Collective (CRC), bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis, Patricia Hill Collins, Leila Gonzalez, val flores and Marlene Wayar. We find in these ways of theorizing and this experiences the power to vie the hegemonic forms that define how and who produce knowledge, as well as the influence of their thinking in the construction of new epistemic bridges.

Keywords: Reverberations; Latin American Feminist Epistemologies; Black Feminisms; Dissident Feminisms; Affections.



Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global

INFORMACIÓN:

<https://doi.org/10.46652/pacha.v3i9.145>
ISSN 2697-3677
Vol. 3, No. 9, 2022. e210145
Quito, Ecuador

Enviado: septiembre 13, 2022
Aceptado: noviembre 27, 2022
Publicado: diciembre 09, 2022
Sección Dossier | Peer Reviewed
Publicación Continua



AUTORAS:

 **Matilde Eugenia Luna**
Universidad Nacional de Río Negro -
Argentina
matildeluna87@gmail.com

 **Alejandra Marcela Vanegas Díaz**
Universidad Nacional de Río Negro -
Argentina
amvanegasdiaz@unrn.edu.ar

CONFLICTO DE INTERESES

Las autoras declaran que no existe conflicto de interés posible.

FINANCIAMIENTO

Este artículo se realizó con el apoyo de una Beca Doctoral Estratégica del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina.

AGRADECIMIENTOS

N/A

NOTA

El artículo no es producto de una publicación anterior, tesis o proyecto.

ENTIDAD EDITORA



Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina

1. Introducción

De acuerdo con bell hooks, cuando se habla del pensamiento feminista contemporáneo, muchas veces se presenta como “si hubiera un cuerpo fijo de principios y creencias feministas que desde el inicio hubieran cumplido su función como cimientos” (2020a, p. 15). La constitución de un frente feminista homogéneo, sin embargo, es una ficción, pues sabemos que las semillas de las revueltas feministas a partir de 1960 surgían de distintas geografías y contextos sociales, a veces sin saber de la presencia de las otras. A pesar de las distancias, en estas semillas se encuentran similitudes temáticas, objetivos semejantes, estrategias que hacen eco unas de otras, re-ecos a través del tiempo y del espacio. Con el objetivo de rescatar y analizar algunas de estas resonancias, el presente trabajo recupera la noción de reverberaciones, utilizada por Joan Scott (2012), para indagar en las condiciones y estrategias de producción de conocimiento feministas desde el sur latinoamericano y sus conexiones con otras genealogías comprometidas con una práctica de reflexión crítica y descentradas de la supuesta objetividad de las epistemologías occidentales y las propias del feminismo hegemónico. Para ello, nos proponemos explorar distintas nociones presentes en pensadoras que articulan lógicas propias a partir de la política de la sospecha y desde sus múltiples trincheras teóricas, identitarias y activistas para la producción y transmisión de saberes y conocimientos “otros”.

Nos interesa reconocer lo que Bacci ha llamado “anacronismos virtuosos” (2020) que permiten conectar las teorías, conocimientos, sentipensares desde otras epistemologías diferentes al marco conceptual construido por los feminismos hegemónicos desde “temporalidades desfasadas” (p. 4). Particularmente indagamos en el camino marcado por las genealogías del feminismo negro, de color, poscolonial y sus conexiones en el presente con las teorías feministas y travesti del sur. Andamos esos puentes que conectan estrategias, que interrumpen y crean subversiones a lo ya disponible -considerado como universal y central-, buscando producir y transmitir teoría de otro modo, desde los márgenes, las periferias, las fronteras y sus potencias.

Sabemos que el pensamiento de las feministas negras que recuperamos para este artículo está fundamentalmente generado en un contexto estadounidense. Sostenemos sin embargo que, aunque este pensamiento está cartografiado en lo que se considera el “Norte Global”, su objetivo es resistir a la opresión que atraviesa a las personas consideradas “del Sur”, independientemente de su ubicación geográfica. Si bien las nociones de “norte y sur global” resultan útiles para pensar la división social/económica/política a nivel países, reconocemos que los entramados particulares de cada sociedad generan matices en lo que Hill Collins reconoce como matriz de dominación y que hace referencia a la organización total de poder en dicha sociedad (2000). En resumen, existen colectivos ubicados geográficamente en el Norte Global que viven en condiciones de opresión similares a las consideradas pertenecientes al Sur Global, así como existen colectivos ubicados en las geografías del Sur Global que viven y generan dinámicas consideradas más afines al Norte Global.

Tomando como punto de partida ineludible que la teoría es acción, es activismo, es cuerpo -situado e interseccionado-, el artículo bucea en las posibilidades de pensar en anacronismos virtuosos que conectan, o, mejor dicho, reverberan en las actuales cartografías feministas descentradas: de los márgenes y desde el sur. En particular, el artículo puntualiza en tres interrupciones y subversiones que entendemos rompen con la mirada universal y homogénea del campo de producción y discusión de conocimiento enretejidas en un punto de vista feminista, antirracista y anticolonial: conocimiento encarnado, modos fugitivos de hacer teoría, y afectos y coaliciones excrementicias. Estas tres serán abordadas desde la lectura de distintas autoras y sus conexiones rizomatosas con otras genealogías que consideramos imprescindibles por las problematizaciones que aportan al campo de los feminismos y su especial atención en la producción y transmisión de conocimientos otros. Entre ellas exploramos los abordajes de la Combahee River Collective (CRC), bell hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, Leila Gonzalez, val flores y Marlene Wayar.

Nos proponemos también revisar los modos en que pensamos y hacemos teoría, es por eso que en este artículo no reponemos de forma “ordenada” y/o cronológica la historia del feminismo y su campo de producción de conocimiento, sino desde “una suerte de archivo de intervenciones, presentado en una secuencia que hace del tiempo solo un desorden más” (Macón, 2021, p.15). Apelamos entonces a que quien nos lee, nos acompañe en esta especie de experimento desgobernado de recuperación sonora donde, siguiendo las palabras de Claudia Rodríguez a Marlene Wayar, “tenemos que rebuscarnos [...], en segundas, terceras o cuartas lecturas” (2018, p. 30).

2. Sobre las reverberaciones

La segunda acepción del verbo reverberar es definida como “Dicho de un sonido: *reflejarse en una superficie que no lo absorba*” (RAE, 2022). Joan Scott usa la noción de reverberación para nombrar aquellas estrategias feministas de tránsito global transgeneracional, que son adaptadas a cada escenario particular:

Reverberaciones, ondas expansivas que se desplazan desde epicentros dispersos y transforman formaciones geológicas a su paso. La palabra reverberación implica un sentido tanto de causas de regresión infinita —las reverberaciones son re-ecos, sucesiones de ecos— como de efecto —las reverberaciones también son repercusiones. (Scott, 2012, p. 355)

De acuerdo con Bacci, quien también retoma a esta autora, “la ‘reverberación’ delinea el modo en que circulan y se conectan estrategias y conceptos feministas cuyos sentidos se adaptan y transforman en diferentes contextos, generando solidaridades anacrónicas que reacomodan la unidad (siempre ficticia) entre las mujeres” (2020, p. 4). En este sentido, las reverberaciones pueden ser contemporáneas, pero también históricas; por ejemplo, la misma noción de género ha tomado distintas formas y significados de acuerdo a las circunstancias locales y temporales, produciendo efectos concretos en cada uno de estos escenarios.

Para el presente artículo, retomamos la noción de reverberación en los dos sentidos propuestos por Scott, re-eco y repercusión; es decir, ¿qué formas toman los nuevos sonidos que vienen de sonoridades anteriores y qué consecuencias tienen en su propio contexto de producción de saberes? Nos preguntamos principalmente cómo son las imbricaciones de dos pensamientos fronterizos: buscamos traer las reverberaciones de voces, teorías y nociones de algunas representantes de los feminismos disidentes y la teoría travesti actuales desde lo que aparece también en el corpus de los feminismos negros y poscoloniales, y cómo estas han puesto en jaque la preponderancia de la epistemología occidental y sus influencias en el feminismo hegemónico. Esta especie de recorte selectivo -caprichoso, desobediente, si se quiere- nace también de una decisión política, en el sentido de lo que Jabardo expresa de la siguiente manera: “la reivindicación de la historia del movimiento feminista negro es también un acto de reconocimiento frente a los procesos de oscurecimiento, ocultación y negación por parte del pensamiento feminista hegemónico” (2012, p. 14).

Por otro lado, indagar en esas líneas micropolíticas de conexiones nos ofrece un marco para entender la vinculación de las agentes del presente con el pasado; pero ese abordaje no sigue los modos tradicionales de pensar pasado-presente, sino que busca poner el acento en el modo en que se relacionan las diferentes generaciones. Esto nos conduce a pensar en cómo se vienen interpelando determinados discursos en relación a las temporalidades de los feminismos. En esas consideraciones críticas se retoman trayectorias y debates dentro de un marco de inteligibilidad que pone en discusión la sucesión de olas, para visibilizar que ese modelo privilegia una genealogía eurocéntrica que se presenta como universal y progresiva, desconociendo temporalidades diferentes de otras regiones (Bacci, 2020). Estos cuestionamientos también han sido señalados por Hemmings (2018) quien analiza las gramáticas políticas que construyeron las teóricas feministas occidentales, delineadas a partir de una narrativa de progreso que construye un presente superador, incontaminado de las disputas y resabios críticos, a la vez que crea una imagen homogénea y simplista del pasado. La pretensión de superación del pasado por parte de las narrativas progresivas de la sucesión de olas feministas es también interpelada por los feminismos decoloniales, quienes -como afirma Espinosa Miñoso (2016)- apuestan a la reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, dando cuenta de su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico.

Hablar entonces de reverberaciones, como una figura que atañe a conjunciones e imbricaciones que expanden sus rizomas jugando con los tiempos y desplazando la cronología clásica de pasado-presente, es una invitación a la desobediencia activa de la lógica impuesta de la figura de las olas. A su vez, traemos las tensiones y los posicionamientos críticos que problematizan los feminismos de los 70, en especial el feminismo negro, para dar cuenta su vinculación con el presente. Esto constituye una apuesta para pensar en genealogías feministas que se conectan desde memorias subalternas y filiaciones entre quienes habitan las periferias del norte y del sur. Presentamos pues, las siguientes tres exploraciones.

3. Conocimiento encarnado. La experiencia como un método “lo suficientemente bueno”

El primer sonido que buscamos atender es el de experiencia. Nombrarse, desnombrarse y renombrarse a sí misma desde la propia vivencia, las andanzas, es una tarea constante dentro de los feminismos, cuyo inicio -podríamos marcar- fue cuando el movimiento sufragista estadounidense quedó claramente inclinado por una brecha racista. Al surgir de un contexto esclavista, el feminismo negro comenzó diferenciándose de la racionalidad aparente del pensamiento ilustrado que permea el feminismo blanco. Mercedes Jabardo se ha cuestionado la manera en que los feminismos blancos se apropian de la memoria histórica, posicionando a las mujeres sufragistas como inicio del movimiento feminista, y definiendo así bajo sus propios términos, y no otros, la opresión y sus posteriores estrategias políticas; “anulando las historias particulares inventan una sola historia, la que ha protagonizado el movimiento feminista blanco desde el periodo ilustrado” (2012, p. 28).

De acuerdo con la misma autora, si la frase fundacional del feminismo moderno fue la afirmación de Beauvoir “No se nace mujer. Se llega a serlo”, la de los feminismos negros es la que retoma bell hooks de Sojourner Truth: “¿Acaso no soy una mujer?” (2012, p. 28). Con esta pregunta, Truth comenzó a cuestionar la universalidad del término “mujer” y su correlativa opresión unidireccional bajo el sistema patriarcal. La identidad “mujer” es puesta en discusión, pero también reconstruida, haciendo de la experiencia un marco de agenciamiento situado.

Encontramos en el discurso de hooks una reverberación del título del discurso de Truth, contextualizada en su experiencia como una estudiante universitaria negra incursionando en lo que entonces se denominaba como el movimiento de liberación de la mujer:

Mi anhelo de encontrar fuentes que pudieran explicar la experiencia negra (especialmente mi presunción de que los libros escritos por blancos podrían contener tal explicación) es precisamente un reflejo de la socialización de los grupos oprimidos y explotados en una cultura de dominación. Nosotras aprendemos que no tenemos poder para definir nuestra propia realidad o para transformar las estructuras opresivas. Nosotras aprendemos a buscar en aquellas capacitadas por los sistemas de dominación, que nos hieren y nos dañan; buscamos ser liberadas y nunca lo hayamos. Para nosotras, es necesario hacer el trabajo por nosotras mismas si queremos conocer más acerca de nuestra experiencia, si queremos ver esa experiencia desde perspectivas no conformadas por la dominación (hooks, 1989, como se citó en Jabardo, 2012).

Esta reflexión de hooks puede leerse desde el “derecho a narrarse”, como el que describe Spivak (1998), haciendo de la experiencia vital un ejercicio de recuperación de la historia propia para romper con los mandatos dominantes del género, la raza y la sexualidad, poniendo en evidencia historias

descentradas de los horizontes normativos. A su vez, esas narraciones construyen conocimiento desde experiencias personales que son, al mismo tiempo, profundamente colectivas. Conocer más, o producir conocimiento a partir de la experiencia encarnada, demandó r(eco)nocerse en un sonido que no era el de los feminismos académicos pensados por y para mujeres blancas de clases privilegiadas. Demandó también salir de las lógicas de dominación ya establecidas por estos feminismos: en palabras de Lorde, “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”.

Recuperar la voz y generar sonidos propios fue fundamental también para que los feminismos negros se dotaran de herramientas y categorías teóricas específicas. Por ejemplo, para la Combahee River Collective (CRC) -un grupo de feministas lesbianas negras formado ante la exposición del racismo y el sexismo dentro del movimiento del socialismo revolucionario en el Boston de 1974- “las políticas más radicales surgían de colocar su propia experiencia en el centro del análisis y situar el origen de sus políticas en sus propias identidades particulares” (Haider, 2020, p. 40). La experimentación de la propia opresión les permitió acuñar el término de “políticas de identidad”, sin que esta significara reducir las políticas a las identidades específicas de quienes estaban involucradas en ellas:

[...] lo que decíamos es que tenemos derecho no solo como mujeres, no solo como negras, no solo como lesbianas o como de trabajadoras o de clase obrera, que somos personas que *encarnan* todas esas identidades, y tenemos el derecho de construir y definir la teoría y la práctica política basándonos en esa realidad [...] No queríamos decir que, si no eres como nosotras, no eres nada. No decíamos que no nos importaran quienes no fueran exactamente como nosotras. (Taylor, 2017, p. 59)

Esto último hace eco también con lo que Avatar Brah ha propuesto desde una política anti-esencialista: la articulación como “práctica política relacional y transformadora que no compartimentaliza las opresiones, sino formula estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una comprensión sobre cómo se conectan y articulan” (Eskalera Karakola, 2004, p. 15). Volver a dar oídos a estas perspectivas para la construcción de conocimiento disruptivo, antirracista y anticolonial es imprescindible: la misma Brah, junto con otras autoras como Chandra Talpade Mohanty y M. Jacqui Alexander, introdujeron la perspectiva postcolonial en los estudios feministas para complejizar las opresiones, ya descritas por otras autoras, en el contexto del colonialismo, el imperialismo y el nacionalismo. Mohanty explica: “El reto es ver cómo las diferencias nos permiten explicar mejor y de un modo más preciso las conexiones y cruces de fronteras, cómo especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales en un sentido más completo” (1988, p. 505). La experiencia entonces, no como esencialización de las diferencias, sino como combustible para la crítica.

Aunque en este artículo retomamos los sonidos para jugar con la noción de reverberación, no podemos pasar por alto el poder del silencio. Cuando las voces de quienes salen de la norma no se

escuchan, se revelan también las formas en que se ha construido la teoría feminista: “No podría identificarme de verdad con aquel movimiento mientras mi voz no se escuchara. Pero antes de pedirles a los demás que me escucharan tenía que aprender a escucharme a mí misma y descubrir mi identidad” (hooks, 2020b, p.16).

Las experiencias personales, sin embargo, no dejan de estar en tensión con la representación de heterogeneidad en un colectivo como la práctica feminista negra. De acuerdo con Hill Collins “la práctica feminista negra estadounidense surge en el contexto de la experiencia vivida. Cuando se organiza y visibiliza, esa práctica toma la forma de los movimientos sociales feministas negros abiertamente dedicados al empoderamiento de las mujeres negras estadounidenses” (Hill Collins como se citó en Jabardo, 2012, p. 114).

Para la autora, existe una relación dialógica entre la experiencia y su visibilización para producir conocimiento, o como se autodefine bell hooks, una intelectual es aquella que une el pensamiento a la práctica para entender su realidad concreta; como para val flores, las experiencias micropolíticas *hacen saber* desde los cuerpos (2021a, p. 46). Estas micropolíticas son importantes también porque trabajan de una manera dialógica: no sólo es la experiencia personal la que moldea la teoría, sino que el discurso teórico a su vez marca las experiencias. Recientemente Angela Davis (The Left Berlin, 2022) mencionó en un encuentro en Berlín “Migrante y refugiado no representan individuos, grupos o comunidades. Más bien, representan relaciones de gobierno reguladas por el estado”, un estado que ha echado mano de estas categorías para justificar políticas xenófobas y racistas. Sin embargo, el poder de la experiencia ofrece siempre una oportunidad de escapar de los métodos de cooptación: nombrar lo vivido como una operación epistémica y política resulta imprescindible para desarrollar estrategias de resistencia.

Sobre la reverberación de la experiencia en el campo feminista latinoamericano, encontramos la crítica de la hondureña Breny Mendoza, quien se pregunta:

¿Cuál lejos llega el nuevo “conocimiento otro” latinoamericano en su inclusión del pensamiento feminista y la cuestión de género? [...] ¿Qué lugar ocupan las feministas latinoamericanas en el surgimiento y constitución de la epistemología del sur y cuál puede ser su aporte? (2010, p. 20).

Para Mendoza, existe una ausencia de la teoría feminista latinoamericana sobre la experiencia propia, es por ello que retoma a Nelly Richard para marcar la falta de “lo latinoamericano como una diferencia de la diferencia”. Mendoza también recupera a Lugones, quien al esgrimir la idea de la colonialidad de género, no la basa en América Latina, sino en avances de las feministas indígenas norteamericanas y africanas (p. 33). Sin embargo, coincidimos con Mariana Alvarado, quien ha trabajado sobre el discurso de feministas del sur, para decir que en los últimos años se han producido “nudos conceptuales críticos que articulan voces de las mujeres de Nuestra América y traman lo que pueda devenir como teoría feminista latinoamericana” (Alvarado, 2019, p. 152).

Uno de los ejemplos más claros sobre la reverberación de la experiencia latinoamericana y su rol en la producción de saberes situados está presente en el concepto entramado “cuerpo-territorio”, acuñado por las feministas comunitarias. Lorena Cabnal, quien se nombra a sí misma como feminista comunitaria territorial, dice:

Nuestros cuerpos como mujeres indígenas están en la línea frontal del ataque cotidiano. Y no es casualidad que en México y Guatemala ocupemos los primeros lugares a nivel mundial junto con Honduras y El Salvador en feminicidios. No es casualidad, eso tiene historia. (López, 2021)

Deshilando las consecuencias de las experiencias opresivas en los cuerpos feminizados, la noción cuerpo-territorio hace la función de un eco. El cuerpo experimenta el despojo, el saqueo que también ocurre en la tierra. La defensa del cuerpo-territorio contiene en sí misma una potencia disruptiva que da cuenta de otras genealogías que, según Cabnal, van “más allá del tiempo colonial” y, reverberando sonidos anteriores, va hacia “atrás, a formas milenarias también” (López, 2021).

4. Modos fugitivos de hacer teoría

La pensadora brasileña Leila Gonzalez, aunque poco visibilizada, constituye una pionera del feminismo negro en Brasil y el continente de América del Sur. Desde finales de la década de 1970, plantea la necesidad de construir un feminismo que reconociera no sólo el sexismo como un elemento explicativo de la opresión, sino que también contemplara el racismo y el clasismo para comprender la realidad de las mujeres negras e indígenas (Ribeiro, 2020).

Partiendo de un posicionamiento teórico antirracista y de la experiencia de los sujetos racializados y generizados en el proceso colonial, Gonzalez propuso la noción de América Ladina. Esta categoría buscaba nombrar la raza a nivel continental, articulando las voces, formas de resistencia, el lenguaje, las experiencias y narrativas de los pueblos afrodescendientes y originarios de Brasil y de América del Sur: “la categoría amefricanidad incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocentrada” (2021, p. 140). La apuesta de Gonzalez es visibilizar críticamente cómo lo latino se ha vinculado con lo europeo, negando así a los pueblos originarios y afrodescendientes que habitan el continente americano. En esa línea, la autora argumenta que la población más que latina es amerindia y africana, de allí la subversión propuesta de reemplazar la t por la d, para “asumir su nombre con todas las letras: América Ladina” (Gonzalez, 2021, p. 133).

Leila, a su vez, confronta el paradigma dominante de escritura y en muchos de sus textos usó un lenguaje vinculado al legado lingüístico de los pueblos que fueron esclavizados, desobedeciendo las reglas de la gramática normativa (Ribeiro, 2020). El trabajo de Gonzalez tiene como propuesta la descolonización del conocimiento y a la vez la refutación de la neutralidad epistemológica (Ribeiro,

2020). La apuesta para la autora es desestabilizar y provocar fisuras y tensiones en la epistemología dominante y sus discursos, desde la experiencia y desde las propias referencias y geografías, buscando dar cuenta de otras posibilidades de existencia más allá de las impuestas por el régimen discursivo dominante (Ribeiro, 2020), habilitando así otros registros y posibilidades de habla:

Y el riesgo que asumimos aquí es el del acto de hablar con todas sus implicaciones. Exactamente porque han hablado por nosotros, nos han infantilizado (...), y en este trabajo asumimos nuestra propia habla. Es decir, la basura va a hablar, y tranquilamente. (Gonzalez, 1984, p. 225)

La potencia teórica de Gonzalez emerge como parte de esas reverberaciones que re-escuchamos en la producción de saberes y conocimientos desde otras epistemologías y posicionamientos geográficos. La manera en que las feministas negras, como Leila Gonzalez y bell hooks, crean sonidos propios desde su experiencia, la encontramos también en val flores, quien además recupera de hooks el uso de las minúsculas como “un gesto político que apunta al desplazamiento de la identidad [...] como estrategia para enfrentar la supremacía del ego” (flores, 2021a, p.46); para flores:

La teoría ya no es propiedad privada de la academia ni su autoridad monopolítica, sino un campo de acción corporal que puede producir excitación imaginativa, gramáticas afectivas del desorden y comunidades de (des)pertenencia con identidades abiertas a la reinención. (2021a, p. 43)

Lo que flores nombra “modos fugitivos de hacer teoría” lo hallamos en esas genealogías de las ancestras feministas críticas de los 70 y 80. Como sostiene la autora, estos modos fugitivos de hacer teoría representan el “residuo de una relación fracasada con el régimen de saber académico, la huella de un conjunto de relaciones forjadas en experiencias micropolíticas que hacen saber desde los cuerpos” (2021a, p. 44). A la vez que, como anacronismo virtuoso, se propone interrumpir las lógicas del reparto de lo sensible -por medio del cual unas vidas cuentan más que otras- buscando trastocar los márgenes donde son desplazadas las corporalidades otras (flores, 2021a).

En este sentido, se hace explícita una disputa con la institucionalización y normalización de los feminismos hegemónicos que, como Gonzalez, también hooks interpela para dar cuenta de las críticas a aquellas pensadoras y activistas que deseaban retomar el entramado raza-clase-género y que “eran acusadas de traición, de querer destruir el movimiento, de estar desplazando el foco” (hooks, 2020a, p. 18).

Desplazar el foco, correrse del foco, huir del centro, ser fugitivas del centro es también una constante en la teoría travesti latinoamericana de Marlene Wayar. Teoría que no apuesta a ser un conocimiento subsidiario de otras producciones teóricas “reconocidas” sino que se trata, como afirma Wayar, de una teoría en obra que invita a pensar la realidad social asumiendo el fracaso del sistema “cis-hetero-patriarcal”:

Es una teoría en construcción, lo suficientemente buena como para despertar conciencias que se sumen a la acción reproductiva de subjetividades capaces de empatizar con la otredad (...). Es lo suficientemente buena como para ver qué resultados venimos obteniendo con las mismas estrategias y tener el coraje de cambiarlas (Wayar, 2018, p. 18).

Partir de ese reconocimiento del fracaso actúa como un punto de fuga para la proyección de una nueva existencia: “el occidente cristiano machista patriarcal y capitalista ya fracasó. La evidencia está en que en este sistema somos basura” (Wayar, 2018, p. 124). Sin embargo, lejos de la inmovilización de quienes son arrojadas al margen, la propuesta de la autora es la búsqueda de una ruptura de la norma que permita trascender los límites impuestos. Como citamos más arriba, Leila Gonzalez invita a pensar en la interrupción de los repertorios de autorización hegemónicos: “la basura va a hablar, y tranquilamente” (Gonzalez, 1984, p. 225).

Como otros ejemplos de fugitividad en la producción de la teoría travesti emergen la oralidad y el intercambio, los cuales adquieren centralidad como una construcción colectiva entre quienes asumen su politicidad en la conversación; de ese modo, en una entrevista dentro del libro Wayar invita a la activista travesti chilena Claudia Rodríguez: “¿Vamos a jugar desde la pobreza absoluta a esto de construir conocimiento?” (2018, p. 29). Es allí donde Marlene propone el concepto de nostredad, como apuesta contra la terrible otredad que se construyó a partir del sistema capitalista, colonial y patriarcal. La nostredad apunta a construir una nueva subjetividad que despierte una conciencia social, una ética (política y afectiva) para abrirse a otros a partir de la empatía y afecto mutuo (Wayar, 2018).

Desde este lugar, Wayar propone una nueva epistemología con 4 ejes fundamentales. El primero remite a una teoría convergente, pues busca poner a dialogar producciones diversas, para confluir en una nueva forma de ejercer la mirada. Un segundo eje, que ella denomina ecléctico, se refiere a poder abrazar otras formas de hacer, a tener la humildad para retomar desde el respeto distintas producciones y expresiones de otros grupos, poder hablar desde otros lugares. Como tercer punto, Wayar habla de la trashumancia como recordatorio de la importancia de volver a los pueblos originarios y su capacidad para andar el territorio sin destruirlo. Por último, desde lo que val flores calificaría como “reescribir [la teoría] en nuestros propios términos con el método del caos y la insolencia, sacudiendo la somnolencia cadavérica de los papers” (2019, p. 61), Marlene propone como cuarto eje la epistemología prostitutiva, la cual se centra en pensar qué aprendizajes les dio a las travestis el ejercicio de la prostitución. Esto implicó entender la manera en que el sistema hetero-cis-patriarcal lo impuso como destino a su comunidad, pero también reconocer, como lo explicita en su libro: “que la performativización de pararse en la esquina nos sirvió también para pararnos en la escena política. Esa operación, que consiste en agarrar lo crudo y volverlo arte (...)”. (2018, p. 120).

Esos cuatro ejes para la construcción de una nueva epistemología travesti latinoamericana de Marlene, entra en diálogo con el desafío que propone Blas Radi (2020) para interrumpir la injusticia epistémica. Según su mirada, es posible rastrear la existencia de una epistemología trans* en el repertorio de preocupaciones que encontramos dentro de los Estudios Trans*. Para Radi, el uso del asterisco (*) es una estrategia de intervención semántica y política que utiliza la estructura de los lenguajes de programación para dar cuenta de la apertura y de la necesidad de construcción y profundización permanente desde los estudios trans y la propia investigación.

Una característica distintiva de este campo es la toma de la palabra por parte de las mismas personas trans*, luego de una larga historia de objetificación epistémica. Para Radi:

La Epistemología Trans* podría ser definida de manera tentativa como un área dentro de los Estudios Trans* que tiene dos objetivos principales. En primer lugar, desplegar la crítica trans* a la producción de conocimiento: explicar qué significa que una teoría o práctica científica sea cisexista y/o cisnormativa, cómo se expresan estos problemas en la investigación y en la aplicación de conocimiento y qué consecuencias tienen. En segundo lugar, promover prácticas de investigación cuyos estándares epistémicos incorporen nociones de género más amplias y empíricamente adecuadas (Radi, 2020, p. 111).

Desde esta práctica en la producción de conocimiento, Wayar plantea la construcción de una Teoría Travesti Latinoamericana a partir de las propias subjetividades del saber-poder de travestis, en pos de la construcción de un corpus teórico según su mirada y experiencia. De ese modo, Wayar apela al diálogo con la propuesta de esos ejes epistemológicos otros y desde los cuales construir, con un conocimiento situado e implicado, la propia mirada como comunidad travesti. En ese sentido, se marca una crítica al interior de sectores feministas y a la inclusión de lo “trans” en sus postulados. La teoría travesti busca entonces dar cuenta de su propia conceptualización, que entra en diálogo con las teorías feministas, pero siempre desde su propia construcción teórica, haciendo “de las cicatrices la memoria viva del ensayo escritural, la experimentación sexual, la posibilidad colectiva, la creación pedagógica, la crítica feminista” (flores, 2019, p. 38).

Observar cómo esas formas “otras” de construir pensamiento, desde una errancia epistémica que se opone a la transparencia y a la asepsia, al decir de val flores, de la construcción de pensamiento de la ciencia hegemónica, nos permite observar las conexiones rizomatosas que emergen como ecos de los planteos, también fugitivos, de pensadoras como Gonzalez, hooks, Davis, Collins. En este marco, y en conexión con esas genealogías de los márgenes, la construcción de conocimiento de flores y Wayar evocan e inventan una forma y un idioma para entrar y salir de la propia vulnerabilidad y de los imaginarios dañados, desde los cuales se trama un trabajo inmerso en relatos cargados de sus vivencias como modo de oponerse a los marcos afectivos de la estigmatización, el des-agenciamiento y la injusticia epistémica. Así, el pulso de fugitividad que plantea flores, tiene que ver con interrumpir

las narrativas universales y normalizadas de las epistemologías dominantes y de los cánones tradicionales, apostando a otros modos y formas de pensar y de considerar productivamente la vulnerabilidad y el poder de la lengua y la escritura, como apertura a otras futuridades posibles.

5. Afectos y coaliciones excrementicias

Desde sus orígenes los movimientos emancipatorios de mujeres y feministas comprendieron el papel fundamental de los afectos para impugnar un determinado orden. A lo largo de la historia los feminismos han realizado una importante tarea al cuestionar el rol asignado que vincula a las mujeres y cuerpos feminizados con lo sentimental, lo no-racional, lo privado y que ha tenido como consecuencia su exclusión de la producción de conocimiento y de la política. Al mismo tiempo, los feminismos han teorizado sobre los afectos y emociones buscando cuestionar e interrumpir las dicotomías generizadas que oponen emoción-razón, cuerpo-mente, privado-público, actividad-pasividad (Solana y Vacarezza, 2020; Macón, 2013 y 2021).

Resulta preciso, también, como sostienen Macón y Lossiggio, partir de la importancia de evitar la romantización de los afectos por sí mismos, así como “la asociación lineal de ciertos afectos al sometimiento y de otros a la emancipación casi mágica (el miedo no siempre somete, la indignación no siempre libera)” (Macón y Losiggio, 2017, p. 11). Es por ello que una de las características más interesantes de las teorías de los afectos es que se ubican en un espacio donde “las trampas conceptuales nunca se pretenden generalizaciones definitivas” (Macón y Losiggio, 2017, p. 11). En este apartado lo que nos interesa es poder ver las reverberaciones y ecos en las tonalidades afectivas haciendo hincapié en las temporalidades desfasadas para su abordaje.

Pensando en las reverberaciones de las tonalidades afectivas consideradas como “negativas”, “poco productivas” y hasta “peligrosas” por las lógicas establecidas por el hetero-cis-patriarcado, encontramos una genealogía que conecta el uso político de afectos como la furia, la ira y la indignación como respuestas a las estructuras sociales injustas, que no sólo atraviesan las experiencias colectivas y activistas sino también los modos fugitivos de hacer teoría. Desde sus comienzos los feminismos desde los márgenes entendieron la necesidad radical de alterar esas configuraciones de afectos para generar otras posibles, capaces de desafiar la opresión (de género, sexual, racial y de clase). Para ello fue necesario poner en funcionamiento una agencia específica donde los afectos no actuaran solo como disparadores de acción, sino también como puntos de fuga para crear una configuración afectiva alternativa que actúe como interrupciones necesarias para visibilizar cuerpos y saberes otros.

La potencia de los repertorios afectivos nos conduce al pensamiento de Audre Lorde. En primer lugar, la autora posiciona los afectos y emociones como un punto clave de su planteo teórico, desde el cual busca trastocar la posición desprestigiada y feminizada de los afectos y emociones, frente la idea de razón y su consecuente superioridad en el marco del pensamiento occidental. Como afirma Lorde: “Los padres blancos nos dijeron ‘Pienso, existo’. La Madre Negra que todas llevamos dentro,

la poeta, nos susurra en nuestros sueños siento, luego puedo ser libre” (2003, p. 16). En sus trabajos sobre la ira Audre Lorde trabaja las potencialidades de ese afecto:

Mi reacción ante el racismo es la ira. Una ira que me ha acompañado casi toda la vida, tanto si hacía caso omiso a ella como si me alimentaba de ella o aprendía a emplearla antes de que se echara a perder mi visión. Antes vivía la ira en silencio, asustada por sus consecuencias. Mi miedo a la ira no me aportó nada (...) (L) a ira expresada y traducida en acción al servicio de nuestra visión y nuestro futuro es un acto de clarificación liberador y fortalecedor (...). Bien canalizada la ira puede convertirse en una poderosa fuente de energía al servicio del progreso y el cambio. (Lorde, 2003, p. 139)

La teorización de Lorde sobre la ira como respuesta al odio racial y también al sexismo, permite pensar en ese afecto como apertura hacia el futuro, para imaginar un mundo diferente desde esa energía, pero también desde una lectura y un movimiento hacia un mundo corporal diferente. Para Bolla, la autora hace uso de sus experiencias como mujer negra “para hilvanar una trama donde al odio racista se le oponen estrategias específicas de resistencia, donde las reacciones que desata el odio se reconfiguran como potencias políticas, ligadas a ciertos afectos” (2018, p. 2).

Pensando en la reverberación de esos afectos “negativos”, encontramos que para el activismo travesti trans latinoamericano la enunciación de Furia Travesti (frase usada por Lohana Berkins, referente activista travesti de Argentina) emerge como grito de guerra, en donde la furia representa la ira exaltada frente a un sistema de opresiones e injusticias, en el marco del hetero-cis-patriarcado. Como sostiene Marlene Wayar “las travestis venimos de la pobreza, del fracaso y somos resentidas. El resentimiento es nuestra potencia creativa” (2021, p.179). En ese sentido, la Furia Travesti se ha convertido en un concepto y una herramienta política útil para organizar la ira y captar la atención, y así visibilizar que la frustración puede ser efectiva para cambiar el mundo.

En tal sentido, Lorde afirma que la ira compartida entre iguales engendra cambios, no destrucción, y “la incomodidad que causan no son señales mortíferas sino de crecimiento” (2003, p. 147). Para la autora es necesario reconocer “nuestro poder de imaginar y reconstruir, pedrusco a pedrusco, ira sobre dolorosa ira, un futuro de diferencias generativas y una tierra que sustente nuestras decisiones” (2003, p. 150). La ira de las mujeres negras y la furia travesti crean nuevos modos de producción de conocimientos, desde los cuales idear otras formas de intervención política. A la vez, que esos afectos conforman zonas de agenciamiento que colectivizan y crean comunidad para producir un reordenamiento de cuerpos legibles e interpelar así el reparto de lo sensible desde coaliciones de resistencia.

Para val flores, por ejemplo, los feminismos del presente desprenden dos tonos afectivos: la fascinación y el desencanto. Para la autora, estos tonos no son excluyentes, sino que “nos exigen mayor complejidad afectiva y una analítica de la contingencia e incertidumbre para ‘habitar el desacuerdo’” (flores, 2021b, p. 40). Sin embargo, en este artículo retomamos la figura del desencanto, como una

forma de hacer y deshacer saberes y conocimientos. También como una herramienta que nos permite pensar coaliciones que se salen de la “retórica triunfalista del feminismo” y que se anidan en “lo áspero, lo sombrío, lo refractario” (flores, 2021b, p. 40).

Como sostiene Cuello, “revolver los escombros del basurero emocional puede convertirse en posibilidades para elaborar proyectos colectivos desviados del camino de la política correcta, (...) capaces de imaginar ese futuro sensible en el que todas las vidas sean vivibles” (Cuello, 2019, p. 20). En esa revuelta de escombros, flores apunta el término de feminismos excrementicios, para recuperar aquellos que están “más preocupados por los desechos que producen las corrientes mayoritarias articuladas por la representación, la masividad y la identidad” (2019, p. 43). Los feminismos excrementicios se permiten emerger de la crítica e incluso del rechazo, activadas desde del desencanto como un modo de hacer distinto, que desafía las pedagogías para construir desde el deseo “volviendo a comenzar por el medio, por otro sitio o de otro modo” (flores, 2021b, p. 41).

Poder pensar en modos otros de construir coaliciones que se opongan a la segmentación atrofante de las luchas, y permitan pensar en ampliar las reivindicaciones para que no queden ceñidas por horizontes monoculturales, cishetosexuales e identidades clausuradas, implica mantener un diálogo continuo, como el de la Casa de la Diferencia de Audre Lorde: “Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular” (Lorde en Curiel, 2002, p. 102). La apuesta a formar coaliciones desde las diferencias no dominantes como plantea Lorde, y retoma en su planteo sobre las coaliciones Lugones (2021), lleva implícita la posibilidad de estar cómodas con la opacidad y la incertidumbre de la compañía y las comunicaciones complejas (Lugones, 2021). De allí el desafío de generar encuentros y tramar coaliciones de modo de volver la casa radicalmente más hospitalaria, sin invisibilizar las diferencias que la habitan.

6. Consideraciones finales

En este artículo, la idea de la reverberación desde su acepción clásica es retomada para pensar en la flexibilidad del sonido y la no absorción del mismo. Al igual que las reverberaciones con sus fuertes ecos y los rizomas con sus múltiples brotes, las nociones aquí comparadas van de movimiento en movimiento, pero sí que tiene un sonido de origen, y reconocerlo es imprescindible para entender cómo encajan (o no) en formaciones sociales e históricas específicas.

Hay quienes quieren aferrarse a la epistemología clásica, a la normalización y se vuelven hacia los nacionalismos xenófobos, la transfobia, la religión del hombre blanco, al fascismo y sus teorías de conspiración, así como a la autoridad indiscutible de una ciencia dogmática, que incluso vuelve a la eugenesia para justificar genocidios. En el sentido que retomamos de Scott, las reverberaciones o los ecos de nociones y estrategias que proponemos escuchar en este artículo son lo contrario: desafiar los límites impuestos por la forma occidental de construir conocimiento, dar lugar a la experiencia, al

deseo, a la ira y, ¿por qué no?, al fracaso del sistema bajo el régimen hetero-cis-patriarcal para invertir la fórmula de la episteme clásica y sus modos de autorización del habla para habilitar la posibilidad de repensarlo todo.

En el recorrido y exploraciones por las diferentes autoras buscamos hilvanar las reverberaciones de teorías, acciones y construcciones de pensamientos otros, que no necesariamente obedecen a un tiempo lineal, sino que más bien, crean una temporalidad propia donde pasado, presente y futuro se encuentran.

Referencias

- Alvarado, M. (2019). (In)ciertos feminismos. *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 36, 149–174. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/article/view/3520>
- Bacci, C. (2020). Ahora que estamos juntas: memorias, políticas y emociones feministas. *Revista Estudos Feministas*, 28(2), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n272446>
- Bolla, L. (2018, noviembre). *Reflexiones sobre el papel de la ira, entre Colette Guillaumin y Audre Lorde*. VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/JNHM/XIII-VIII-2017/paper/view/3507>
- Brah, A. (2020). Diferencia, diversidad y diferenciación. En b. hooks, *Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. (pp. 107-136). Traficantes de Sueños.
- Cuello, N. (2019). Presentación: el futuro es desilusión. En S. Amhed, *La promesa de la felicidad. Una crítica al imperativo de la alegría*, (pp. 11-20). Caja Negra.
- Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras, *Otras Miradas*, 2(2), 96–113. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75236>
- Eskalera Karakola. (2004). Prólogo. En b. hooks, *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras* (pp. 9-32). Traficantes de Sueños.
- 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. *Solar: Revista De Filosofía Iberoamericana*, 12(1), 141–171. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0109>
- flores, v. (2021a). *Romper el corazón del mundo: modos fugitivos de hacer teoría*. La Libre.
- flores, v. (2021b). Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto. En I. Diéguez y A. Longoni (coord.), *Incitaciones Transfeministas*, (pp. 37-52). Ediciones DocumentA/Escénicas.

- flores, v. (2019) *Una lengua cosida de relámpagos*. Hekht.
- Gonzalez, L. (2021). La Categoría político-cultural de amefricanidad. *Conexión*, 10(15), 133-144. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24056>
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 223-244. <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3040030&forceview=1>
- Haider, A. (2018) *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*. Traficantes de Sueños.
- Hemmings, C. (2018). *La gramática política de la teoría feminista: ¿por qué las historias importan?* Prometeo Libros.
- Hill Collins, P. (2000) *Black Feminist Thought*. Routledge.
- hooks, b. (2020a) *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Traficantes de Sueños.
- hooks, b. (2020b) ¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres Negras y Feminismo. Consonni.
- Jabardo-Velasco, M. (2012) Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro, En Jabardo-Velasco, M. (Ed.) *Feminismos Negros. Una antología* (pp. 27–56). Traficantes de Sueños.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y horas.
- López, E. (2021). *Lorena Cabnal: Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra*. Miscelánea UAM Cuajimalpa.
- Lugones, M. (2021). *Peregrinajes: Teorizar una coalición contra las múltiples opresiones*. Del Signo.
- Macón, C. (2021). *Desafiar el sentir. Feminismos, historia y rebelión*. Omnívora Editora.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del giro afectivo y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2(6), 1-32. <http://rlfp.org.ar/revista/index.php/RLFP/article/view/49>
- Macón, C., y Losiggio, D. (2017). Prólogo. En C. Macón, y D. Losiggio. (ed.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, (pp. 7-12). Miño y Dávila Editores.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, (pp. 19-36). En la Frontera.
- Mohanty, C. (1988) Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Feminist Review*, 30(1), 61–88. <https://doi.org/10.1057/fr.1988.42>

- Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <https://dle.rae.es> [22/09/2022].
- Radi, B. (2020). Epistemología del asterisco: una introducción sinuosa a la Epistemología Trans*. En D. Maffia, A. Moreno-Sardá, Y. Espinosa-Miñoso y B. Radi (Eds.). *Apuntes Epistemológicos, Cuadernos feministas para la transversalización*, (pp. 107-121). UNR Editora. <http://hdl.handle.net/2133/20829>
- Ribeiro, D. (2020). *Lugar de enunciación. Feminismos plurales*. Ediciones Ambulantes.
- Scott, J. (2012). Reverberaciones feministas. *Revista CS*, 10, 339-370. <https://doi.org/10.18046/recs.i10.1363>
- Solana, M., & Vacarezza, N.L. (2020). Sentimientos feministas. *Revista Estudos Feministas*, 28(2), 1-15. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n272445>
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175–235. <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv03n06t01>
- Taylor, K. Y. (Ed.). (2017). *How we get free: Black feminism and the Combahee River Collective*. Haymarket Books.
- The Left Berlin. (2022, October 6). *Angela Davis Speaks at Oranienplatz, Berlin 2022* [Video]. YouTube. <http://youtube.com/watch?v=WGJ5LHZkYSg>
- Wayar, M. (2021). *Furia Travesti. Diccionario de la T a la T*. Paidós.
- Wayar, M. (2018). *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Muchas Nueces.

AUTORAS

Matilde Eugenia Luna. Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario y Diplomada Superior en Desarrollo y Políticas Locales con Enfoque de Igualdad de Género (PRIGEPP-FLACSO). Actualmente, es estudiante del Doctorado en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Córdoba, y se desempeña como becaria doctoral doctoral PUE del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN).

Alejandra Marcela Vanegas Díaz. Licenciada en Psicología y actual becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Trabaja en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio de la Universidad Nacional de Río Negro (IIDYPCA-UNRN). Doctorado en Estudios de Género por la Universidad de Córdoba con el tema “El género en la implementación de ecotecnologías domésticas en Argentina y México”.