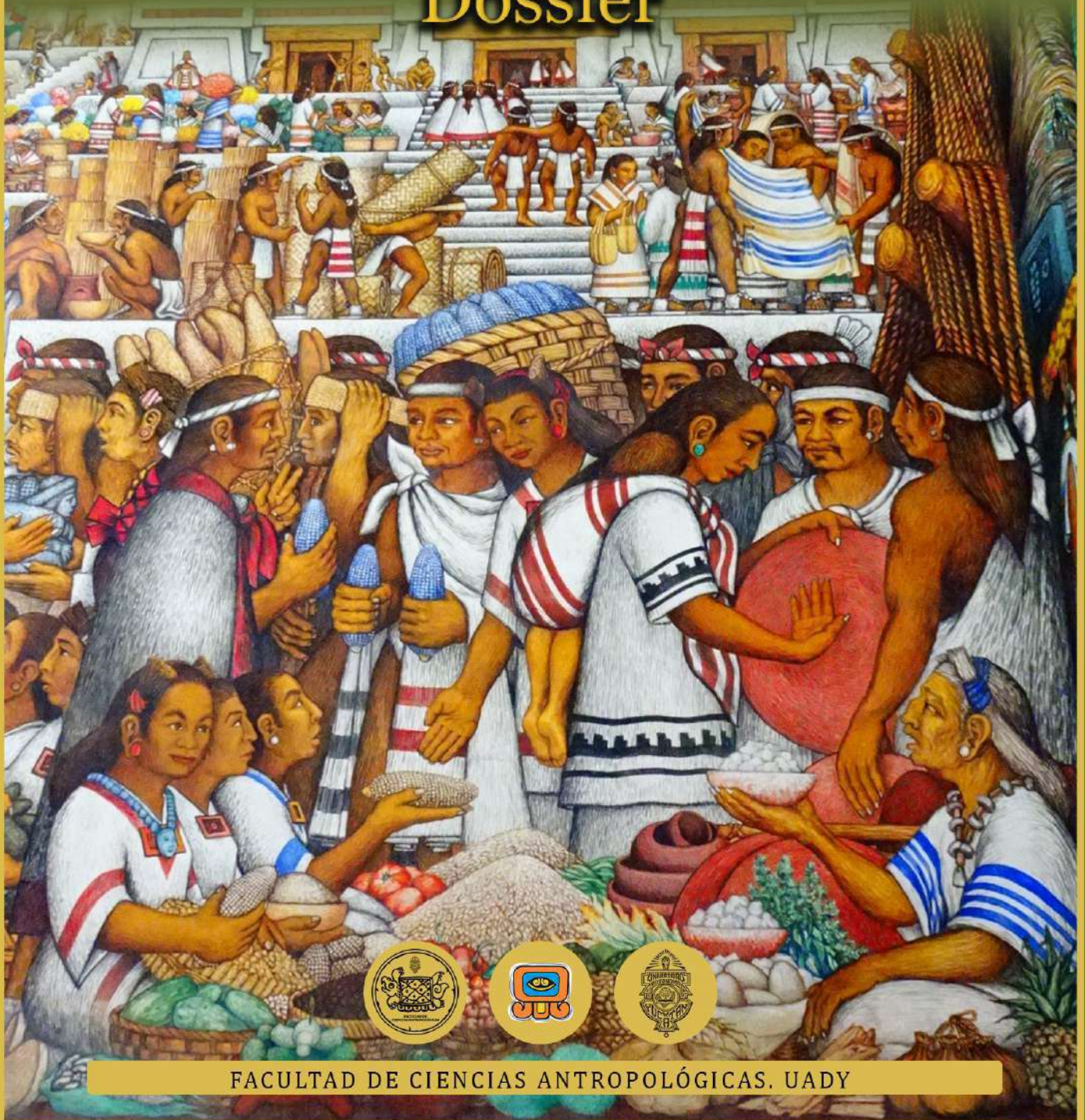


Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Dossier



FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS. UADY

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 9, vol. 9, núm. 18 julio-diciembre 2023. Dossier



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: www.antropica.com.mx

Email: revista.antropica@gmail.com

Información legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 9, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre 2023 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 24 de junio de 2023.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, tripies y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



Ilustración de la portada

La figura de la portada es un fragmento de la obra titulada “La historia de Tlaxcala y su contribución a lo mexicano”, realizada por el gran maestro Desiderio Hernández Xochitiotzin. La obra cubre una superficie de 450 metros cuadrados y se encuentra ubicada en el Palacio de Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

Para obtener más información, puedes consultar la siguiente dirección:

<https://www.gob.mx/cultura/articulos/murales-del-palacio-de-gobierno-de-tlaxcala-codices-moder-nos-de-la-historia-tlaxcalteca?idiom=es>

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Yucatán

M. en C. Carlos Estrada Pinto

Rector

Facultad de Ciencias Antropológicas

Dra. Rocío Leticia Cortés Campos

Directora

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

Editor de la revista

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Frausto Oscar Martínez

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

Dra. Paola Peniche Moreno

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán. México.

Dr. Jesús Lizama

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán. México.

Dr. David de Ángel García

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional
Autónoma de México (CEPHCIS), Mérida, Yucatán. México

Dr. Marco Calderón Mólgora

El Colegio de Michoacán (COLMICH), Zamora, Michoacán. México

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Mérida, Yucatán. México

Dra. Margarita Rosales González

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida (INAH). Yucatán. México

Dr. Luis Escala Rabadán

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México

Dr. Guillermo Alonso Meneses

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México

Dr. Carlos Welsh Rodríguez

Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra. México.

COMITÉ ASESOR

Dra. Silvia Valiente

Instituto Regional de Estudios Socio-culturales- IRES; CONICET.
Universidad Nacional de Catamarca (UNCA). Argentina

Dr. Luis Alberto Suárez Rojas

Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Lima, Perú.

Dra. Edna M. Rodríguez Gaviria

Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia. Colombia

Mtra. Gracia Violeta Ross Quiroga

Red Nacional de Personas con VIH en Bolivia (REDBOL), Bolivia

Dr. Jaime Andrés González González

Centro de Educación y Cultura Americana (CECA), Santiago, Chile.

Dr. Luis Vázquez León

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente (CIESAS). Jalisco. México.

Dra. Inés Cortés Campos

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular (CIESAS). Mérida, Yucatán. México

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional
Autónoma de México (CEPHCIS). Mérida, Yucatán.

Dr. Jesús Solís Cruz

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México

Dr. Joel Francis Audefroy

Instituto Politécnico Nacional. México.

Dr. Raymundo Padilla Lozoya

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

Dra. Lourdes Romo Aguilar

El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez (COLEF),
Chihuahua. México.

Dr. Juan Manuel Rodríguez Esteves

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México.

Dra. Vanessa Vázquez Sánchez

Museo Antropológico Montané, Facultad de Biología, Universidad de La Habana

Dr. Armando Rangel Rivero

Museo Antropológico Montané, Facultad de Biología, Universidad de La Habana

ASISTENTE

Naim Elías Sánchez Aguayo

Universidad Autónoma de Yucatán

EDITORES DE PRODUCCIÓN

Aurora Euan Couoh

Universidad Autónoma de Yucatán

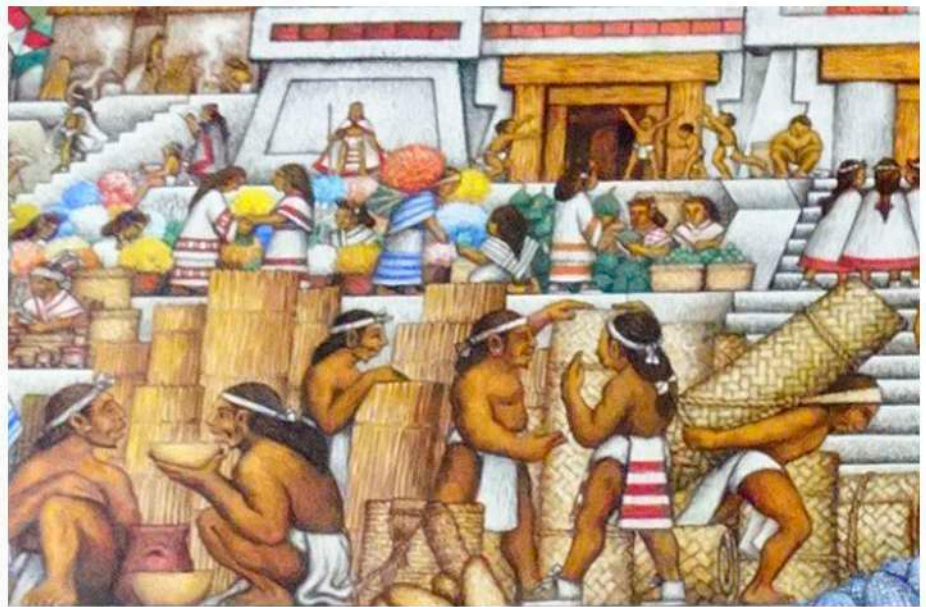
Mtro. Gonzalo Rosado García

Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Rodrigo Vences Nava

Universidad Autónoma de Yucatán

Presentación



Carta editorial, índice y datos legales

11

Resiliencia y cambio: Antrópica en la Era Postpandémica
Resilience and Change: Antropica in the Post-Pandemic Era
por Gabriel Angelotti Pasteur

Artículos académicos

17

Jóvenes profesionistas mayas en el diálogo de saberes: interculturalidades, resignificaciones generacionales y desigualdades
Mayan young professionals in the dialogue of knowledges: interculturalities, generational resignifications and inequalities
por Víctor Hugo Ramos Arcos

41

Autodeterminación indígena, autonomía política y federalismo en México. Pensar desde Chiapas los nuevos retos de los gobiernos indígenas locales
Indigenous self-determination, political autonomy and federalism in Mexico. To think from Chiapas the new challenges of local indigenous governments
por Jesús Solís Cruz

67

Voces desde los territorios: “Carretera de las Culturas” San Cristóbal de Las Casas-Palenque y el sentipensar de los pueblos originarios en Chiapas
Voices of the territory: “Carretera de las Culturas” San Cristóbal de Las Casas- Palenque and the sentipensar of the original towns in Chiapas
por Delmar Ulises Méndez-Gómez y Emilio Pérez Pérez

93

La historia sociocultural de la salud y la enfermedad como herramienta para entender la evolución de la comunicación sanitaria en México. Una revisión de la literatura
The sociocultural history of health and illness as a tool to understand the evolution of health communication in Mexico. A literature review
por Tomás López Ramírez

111

Entrevista a Barbé Riesco: La divulgación cultural y la información especializada en temática religiosa
An interview with André Barbé Riesco: Cultural dissemination and specialized information on religious issues
por José Antonio Abreu Colombri

Fotografía etnográfica

123

Las fotografías como evidencias de respuestas adaptativas ante eventos ambientales extremos: dos estudios de caso en Cuba
Photos as evidences of adaptative responses in extreme environmental events: two follow-up case studies in Cuba
por Armando Rangel Rivero y Vanessa Vázquez Sánchez



- 139** **La feria de semillas regresa, Chacsinkín 2002-2022**
The seed fair returns, Chacsinkin, 2002-2022
por Margarita Rosales González y Gabriel Benavides Rosales

Reseñas

- 155** **El proceso de turistificación en el traspaís de Cancún-Riviera Maya: mirada a los actores locales**
The process of touristification in the hinterland of Cancun-Riviera Maya: gaze at the local actors
por Yassir Jesús Rodríguez Martínez

- 163** **El Attila de Madrid. La forja de un banquero en la crisis de la monarquía (1685-1715)**
The Attila of Madrid. The forge of a banker in the crisis of the monarchy (1685-1715)
por Joaquín Martos Crespo

Dossier

- 181** **Presentación dossier:
Hacer decolonial y geopolíticas del conocimiento ancladas en el lugar**
Decolonial making and geopolitics of knowledge anchored in place
por Silvia Carina Valiente y Gilberto Ferreira da Silva

- 185** **Pensando la construcción de las masculinidades desde la dimensión socioespacial:
¿Qué pueden revelar las dinámicas de un gimnasio de musculación?**
Thinking about the construction of masculinities from the socio-spatial dimension: What the gym's dynamics can reveal?
por Ariel Pereira Da Silva Oliveira

- 205** **De la voz compartida a la experiencia apropiada. Una auto-etnografía sobre
prácticas feministas como pistas de vida**
From the shared voice to the appropriate experience. An autoethnography on feminist practices as clues to life
por Victoria Pasero Brozovich

- 235** **Violencia interseccional en lxs cuerpxs-territorios de
las mujeres indígenas**
Intersectional violence in the bodies-territories of indigenous women
por Cintia Rodríguez Garat

- 263** **Agroecología como respuesta territorial en clave
decolonial: aproximaciones desde el cinturón
hortícola platense**
Agroecology as a territorial response in a decolonial key: approaches from the horticultural belt of La Plata
por Martín Nicolas Sotiru





Presentación dossier: Hacer decolonial y geopolíticas del conocimiento ancladas en el lugar

Decolonial making and geopolitics of knowledge anchored in place

Silvia Carina Valiente IRES CONICET, UNCA (Argentina)

Gilberto Ferreira da Silva Universidad de La Salle, sede Canoas (Brasil)

<https://orcid.org/0000-0003-1788-6330> - scvaliente@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6294-2322> - gilberto.silva@unilasalle.edu.br

La preocupación por los haceres decoloniales encontró a los coordinadores de este dossier en el Seminario Temático “Haceres Decoloniales”, en el año 2021, en el marco del Programa de Posgraduación en Educación de la Universidad de La Salle -Canoas, Brasil. La modalidad virtual permitió la concretar una sesión que llevaba el nombre que posteriormente tomamos para este dossier. El diálogo iniciado aquel 14 de septiembre de 2021, al tiempo fue retomado en el Conversatorio “Lo decolonial y sus haceres” en el marco de la Semana Nacional de la Ciencia y Tecnología de Argentina, que tuvo a Gilberto Ferreira da Silva como uno de los expositores, celebrado el 18 de noviembre de 2021. Los intercambios continuaron y confluyeron en el libro coordinado por Da Silva, intitulado: *Da descolonização à descolonialidade: Fazeres/pensares em educação*¹.

Precisamente, el primero de los capítulos llevó por título “¿Cómo pensar lo decolonial en nuestros días?” (pp. 19-49), y esta pregunta fue retomada en la fundamentación de una propuesta de curso de posgrado “Hacer decolonial y geopolíticas del conocimiento ancladas en el lugar. Teoría y praxis decolonial para la producción de conocimientos desde los sujetos, sus prácticas cotidianas, memorias y utopías”, dictado en el marco del Doctorado en Geografía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional de La Plata, en agosto de 2022.

En el primero semestre lectivo del año de 2023, el seminario “*Modernidade, colonialidade e geopolítica do conhecimento*” en el curso de Programa de Posgraduación en Educación/Universidad La Salle, la profesora Silvia Valiente fue una de las invitadas. En su presentación, la continuidad de nuestras preocupaciones se hizo presente. Enfatizaba Silvia: “Lo decolonial no es solamente una teoría, es una postura que se conecta con nuestras trayectorias de existencia a lo largo de la vida”.

1 Editora CRV, 2022. 332 (ISBN: 978-65-251-2472-8 - ISBN DIGITAL: 978-65-251-2467-4 - DOI: 10.24824/9 8652512472.8).

Este dossier recupera esa pregunta y junto a otras, ¿Cuáles serían los gradientes de decolonialidad que podemos reconocer y ejercer como parte de una teoría y praxis decolonizadora que produzca conocimiento situado? ¿Cuál es el alcance de las categorías que se proponen para dejar de pensar en abstracto y anclarlas en los espacios de la vida cotidiana constituida por sujetos reales, o entonces, de otro modo, cuales serían los sujetos históricos y concretos que ganan evidencia en el acto de producir el conocimiento? Lo que se problematiza aquí toma lo decolonial desde contextos y sujetos situados, y no desde una abstracción teórica.

Desde estas anticipaciones, ésta convocatoria es una invitación a comunicar cómo pensamos lo decolonial en nuestros días, en nuestros contextos urbanos, mestizos, desde una vigilancia epistemológica y ética-política para no transpolar filosofías como el Buen Vivir, por ejemplo, a otros espacios y contextos. En este sentido, no se busca profundizar sobre las categorías del pensamiento decolonial solamente, sino dar el salto en la indagación desde el pensar al hacer decolonial, apoyándonos en algunas de las conceptualizaciones que nos proponen los pensadores adscriptos a esta opción, para anclarlas en espacialidades y situaciones concretas.

Por tal, la centralidad estará colocada en las formas de hacer investigación y activar la producción de conocimientos desde los sujetos en el territorio, desde sus prácticas cotidianas, memorias y utopías, con la pretensión de impulsar un pensamiento otro-fronterizo-de borde protagonizado por sujetos que luchan contra la geopolítica del conocimiento, contra lo hetero-normado, buscando mostrar otras memorias, nuevas utopías y posibles existencias.

Sabiendo que la geograficidad remite a esa relación existencial entre el ser humano y la tierra que habita (Hiernaux y Lindón, 2006), recuperaremos en esta convocatoria esas diferentes experiencias de habitar el espacio-tiempo, haciendo prevalecer un *locus* de enunciación que excluyó la alteridad y la posibilidad de pensar y examinar otras geografías del conocimiento vinculadas a formas de conocer situadas que se validan en la praxis, porque cada espacio-tiempo está impregnado de sujetos, pensamientos, acciones y palabras.

Por lo expuesto, será amplio el horizonte de contribuciones incluidos en este dossier, el cual también aspira a ofrecer respuestas a las numerosas críticas que -a menudo- recibe el pensar decolonial relacionado a su excesiva teorización, academicismo y déficit para abordar la articulación teoría y práctica, persistiendo una tendencia a pensar las categorías en abstracto. En este sentido, los trabajos incluidos en esta sección expondrán problemáticas vinculadas a sujetos concretos en sus espacios cotidianos.



El trabajo de Ariel Pereira da Silva Oliveira nos expondrá la producción de masculinidades y la colonialidad de un imaginario relacionado al varón por medio de la validación de determinados patrones sociales, comportamentales y físicos que generan representaciones sociales y buscan comprender la producción de las masculinidades desde la dimensión del cuerpo. En este caso, el autor analizó prácticas que ocurren en el interior de un gimnasio de musculación en una ciudad brasilera.

Victoria Pasero nos hablará de la imposibilidad de pensar por separado la producción, transmisión y gestión de conocimientos y saberes desde los feminismos del Sur. Su trabajo busca aportar en la construcción de modelos teóricos-metodológicos que permitan construir conocimiento comprometido con la transformación social, afectado y situado, evitando toda práctica de conocimiento que “devore” a los otros. Lo propone como herramienta política en el marco de una ética feminista.

Por su parte, Cintia Rodríguez Carat desde un esquema epistemológico sujeto-sujeto y desde un planteo feminista decolonial, nos acercará narrativas de mujeres mapuce que versan sobre la precarización de sus vidas y salud como parte de las violencias instituidas por la cultura hegemónica, poniendo sobre relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas a partir de la lucha y re-existencia de estas mujeres.

Completa este dossier el estudio de la producción de agroecología como una forma de resistencia territorial que nos comparte Martín Sotiru. En clave decolonial, su trabajo cuestiona y busca transformar al modelo de producción-comercialización hortícola dominante en el cinturón hortícola platense (provincia de Buenos Aires, Argentina), territorio caracterizado por la horticultura como actividad productiva intensiva. Para ello expone revalorizar los conocimientos locales y/o ancestrales de los agricultores, buscando implantar un modo de producción que responda a otra racionalidad.

Esas cuatro contribuciones completan este dossier, resultado de un proceso que movilizó colectivos de estudiantes de grado, posgraduación (Maestría y doctorado), así como activistas de los movimientos sociales y profesores de educación básica. Nuestros agradecimientos y los deseos de una lectura inspiradora. ☸



Dossier





Pensando la construcción de las masculinidades desde la dimensión socioespacial: ¿Qué pueden revelar las dinámicas de un gimnasio de musculación?

Thinking about the construction of masculinities from the socio-spatial dimension: What the gym's dynamics can reveal?

Ariel Pereira Da Silva Oliveira

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

<https://orcid.org/0000-0001-8377-2919>

aripso543@gmail.com

Recibido: 21 de marzo de 2023.

Aprobado: 18 de mayo de 2023.

Resumen

La producción de las masculinidades es un proceso complejo, individual y al mismo tiempo social, que presenta especificidades según el recorte espacial y temporal que se observa. Siendo las estructuras de género una característica del sistema-mundo fundado en el colonialismo, su reproducción en la contemporaneidad ocurre a partir de la colonialidad del imaginario por medio de la validación de determinados patrones sociales, de comportamiento y físicos, bien como manutención de representaciones sociales. En este contexto, el artículo busca comprender la producción de las masculinidades desde la dimensión del cuerpo, teniendo como estudio de caso las prácticas que ocurren en el interior de un gimnasio de musculación brasileño. La metodología implicó una mirada crítica y atenta a mi propia realidad, de una espacialidad conocida y vivenciada por mi propio cuerpo, donde busqué aprehender elementos que comúnmente pasan desapercibidos cuando se normalizan como si fueran inherentes a la cotidianidad, cuando en realidad son productos del tiempo y reflejo de la colonialidad que alcanza a nuestros cuerpos, mentes y espacio. Este trabajo contribuye a comprender que nuestra vida cotidiana es un tema importante a analizar. Además la metodología involucró la revisión bibliográfica de autores que nos ayudan pensar esta problemática desde una perspectiva decolonial y observaciones in loco. Como resultados se observó que las dinámicas referentes a los procesos de producción de las masculinidades son muy diversificadas y heterogéneas, pues presentan particularidades que se manifiestan en espacios específicos como los gimnasios. Estos patrones están íntimamente relacionados con estrategias de los sujetos a adecuación de patrones hegemónicos de género por medio del cuerpo y de sus comportamientos, a fin de atender expectativas y convenciones sociales, ocupando posiciones más confortables entre las relaciones de poder generadoras de privilegios y opresiones.

Palabras-clave: género, espacio, colonialidad, masculinidad.

Abstract

The production of masculinities is a complex process, individual and at the same time social, which presents specificities according to the spatiality and temporality observed. Considering that gender structures are a characteristic of the world system founded on colonialism, its reproduction in contemporary times occurs from the coloniality of the imaginary, through the validation of certain social patterns (behavioral and physical); as well as the maintenance of social representations. In this context, the article seeks to understand the production of masculinities from the dimension of the body, taking as a case study the practices that occur inside a Brazilian gym. The methodology implied a critical and attentive look at my reality, of a spatiality known and experienced by my own body, where I sought to apprehend elements that commonly are unnoticed when they are normalized as if they were inherent to everyday life, when in reality they are products of time, and reflection of the coloniality that reaches our bodies, minds and space. This work contributes to the understanding that our daily life is an important topic to analyze. In addition, the methodology involved the bibliographic review of authors who help us think about this problem from a decolonial perspective and in loco observations. Regarding the results, it was observed that the dynamics related to the production processes of masculinities are very diversified and heterogeneous, presenting particularities that are manifested in specific spaces such as gyms, it's closely related to the strategies of adaptation to hegemonic gender patterns through the body and its behaviors, in order to meet expectations and social conventions, occupying more comfortable positions among the power relations that generate privileges and oppressions.

Keywords: gender, space, decoloniality, masculinity.

Introducción

El pensamiento decolonial constituye un enfoque crítico y práctico que gana cada vez más adeptos en vista de su potencial para aprehender las relaciones sociales que organizan la sociedad y el espacio de las sociedades que han sido atravesadas por el violento proceso de colonización, que en la contemporaneidad se manifiesta como colonialidad del ser, saber y poder. Esta perspectiva tiene como característica la interdisciplinariedad, justificando una amplia gama de pensadores, tales como: Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Orlando Fals Borda, Paulo Freire, Marcos Aurelio Saquet, entre otros, que ayudaron a construir y pulir las bases de lo que Sousa y Cavalcante (2021) llaman una epistemología emancipadora y desobediente frente a los ideales hegemónicos, un camino alternativo, inspirador y crítico.

Según Quintero, Figueira y Elizalde (2019), el pensamiento decolonial es producto de un conjunto sistemático de enunciados teóricos que revisitan la cuestión de las relaciones asimétricas de poder en la modernidad, que estructuraron la sociedad, el espacio y caracterizaron la historia de los países colonizados. La asimetría de las relaciones de poder dominadas por el eurocentrismo construyó la subalternización de las prácticas y subjetividades de los pueblos dominados, representando una dimensión constitutiva de la modernidad. Así, el eurocentrismo/occidentalismo alcanzó diferentes esferas de la sociedad como la producción de conocimientos y subjetividades.

La colonialidad es un complejo sistema que actúa en ámbito simbólico y material, que se articula e influencia la forma cómo se produce el saber, la organización del sistema productivo, la división social del trabajo, la forma cómo el espacio es producido y transformado, como nos relacionamos con los otros y nosotros, entre otros. Así, la forma cómo nuestra sociedad se organiza es una herencia del período colonial que mantiene sus estructuras en la forma de colonialidad, donde nadie escapa de su racionalidad, ni mismo la forma como las masculinidades son construidas. Frente a esta realidad, se necesitan alternativas como el diálogo de saberes, que según Sousa y Cavalcante (2021), permite la aproximación de diferentes sujetos y territorios que tienen una comprensión limitada ante este modelo de ciencia que refleja elementos que deben ser superados.

El pensamiento decolonial propone el reconocimiento y la deconstrucción de las jerarquías sociales, presentes en diferentes esferas sociales, que reflejan relaciones asimétricas de poder impuestas e históricas. Su superación implica la adopción de un proceso de rescate y valoración de los saberes populares de los pueblos colonizados, como los pueblos indígenas, africanos, asiáticos y latinoamericanos, comúnmente rechazados por la forma hegemónica de producir conocimiento. Además, esta perspectiva es también política, ya que “[...] dialoga con la movilización



y las resistencias de los pueblos y comunidades tradicionales, que habitualmente tienen sus derechos usurpados por la inserción capitalista en sus territorios” (Sousa; Cavalcanti, 2021: 8 – traducción propia).

A partir del reconocimiento de este contexto, se observa que los estudios decoloniales han contribuido al crecimiento del marco teórico-metodológico-conceptual crítico basado en la categoría colonialidad del poder, que se ha expandido a otras dimensiones, conduciendo a la proposición de cuatro conceptos principales: colonialidad saber, ser, naturaleza y género (Quintero; Figueira; Elizalde, 2019). La colonialidad no se restringe al espacio y la sociedad, alcanza al tiempo y a nuestros cuerpos, y todo ello se presenta de forma explícita y directa en la cotidianidad.

En este escenario, las masculinidades producidas dentro de esta lógica, son reflejo de una miríada de valores sociales donde no escapa la dimensión simbólica, material y política de los cuerpos. La adecuación de esta dimensión material a determinados patrones estéticos es una forma de los sujetos aproximarse a un ideal hegemónico, que ocupa una posición de privilegio en la estructura de género. Los gimnasios de musculación son espacios por excelencia para el cambio corporal, donde impera la idea que por medio de una autodisciplina se puede poco a poco moldear el cuerpo dentro de un ideal deseado.

El hecho que los patrones de masculinidades vigentes no sean naturales, sino una construcción social colonizada, producto del contexto histórico y espacial, queda más nítido cuando observamos que en sociedades que no siguen esta lógica, otras características corporales son tenidas en cuenta para la construcción de las masculinidades. Entre los ejemplos, se puede citar la circuncisión, un “[...] rito de institución de la masculinidad por excelencia, entre aquellos cuya virilidad consagra, preparándose simbólicamente para ejercerla” (Bourdieu, 2012: 35 traducción propia).

La complejidad de los estudios de género, - que en este caso privilegia el abordaje socioespacial de las masculinidades - es inherente a las múltiples formas que estas relaciones se pueden manifestar, asumiendo diferentes ropajes que varían de acuerdo con el contexto histórico, geográfico y la estructura social que posiciona los sujetos en diferentes lugares en las relaciones de poder donde, sobre todo frente las interseccionalidades, innumerables formas de opresión, resistencias y estrategias de subversión de *status quo* pueden ser observadas.

El estudio de las masculinidades es importante porque, como nos recuerda Silva, Ornat y Chimín Júnior (2011) la comprensión de los procesos de construcción de género ayudan a deconstruir la idea de que son naturales, visto que en la realidad este es un complejo proceso social e individual que ocurre en concomitante, y que se realiza en la cotidianidad, recibiendo fuerte influencia del



tiempo y espacio. Muchas de las lógicas que operan aún se hacen ocultas, sobre todo cuando se utilizan técnicas oriundas de un hacer científico hegemónico que históricamente silenció vivencias y prácticas socio-espaciales marginales ligadas al género. Sin embargo, para Lander (2001), en los últimos años, otras opciones proliferan al margen y contribuyen a que formas alternativas de producir conocimiento cobren fuerza, lo que para Grosfoguel (2006) es necesario para la ampliación del canon del pensamiento occidental que reproduce la colonialidad del saber y poder.

Las masculinidades no son homogéneas. No todos los varones gozan de los privilegios en una sociedad androcéntrica; así “[...] la vivencia del género masculino, marcada por la pobreza, exclusión, racismo y el homoerotismo, reubican a los sujetos en las relaciones de poder, produciendo contradicciones y múltiples experiencias” (Silva; Ornat; Chimin Júnior, 2011:20 traducción propia). En este contexto, mapear y comprender las múltiples formas de producción y manifestación de las masculinidades y su relación con las dimensiones del tiempo y espacio es una contribución valiosa a las ciencias sociales, sobre todo las perspectivas que valorizan los sujetos y sus relaciones con los múltiples elementos que constituyen sus espacios vividos.

Silva y Ornat (2011: 43 - traducción propia) recomiendan que “[...] es fundamental para empezar una investigación sobre masculinidades, establecer precisamente el recorte del grupo que se vincula al fenómeno o espacial, imaginando que cada grupo puede constituir dinámicas específicas”. En este trabajo, buscamos comprender las dinámicas emprendidas por varones en gimnasios de musculación, a fin de aprender las dinámicas y prácticas que se manifiestan específicamente en este espacio marcado por simbolismos históricamente construidos acerca del cuerpo, virilidad, opresiones/privilegios de género, patrones de belleza y masculinidad, entre otros.

Las prácticas en el interior de los gimnasios de musculación son un ejemplo de la diversidad, inherente al género, pues en ellos ganan vida expresiones y concepciones de masculinidades y feminidades propias y relacionadas con el cuerpo que es socialmente leído conforme las concepciones vigentes. Así, realizar un mapeo y análisis de las prácticas y dinámicas en los gimnasios es también una forma de superar “[...] las ideas de espacio como receptáculo de las relaciones sociales y del tiempo lineal y unívoco abren perspectivas analíticas en el campo de la Geografía para el estudio de temas poco usuales” (Chimin Júnior, 2011: 59 - traducción propia).

En este artículo se asume una postura decolonial, pues ella nos permite comprender los pilares que sustentan las estructuras de saber y poder, e influyen las formas como los espacios son producidos y apropiados por los actores.



En este caso, esta postura fue importante para valorar aspectos de nuestra cotidianidad que muchas veces pasan desapercibidos por ser naturalizados. Así, este artículo fue construido a partir del análisis crítico de dinámicas de mi propio horizonte geográfico.

Itinerarios seguidos en la construcción del trabajo

Este trabajo, construido a partir de la documentación cotidiana de las prácticas de este grupo, presenta una apreciación decolonial de la realidad de sujetos urbanos, de clase media y mayoritariamente blancos y heterosexuales, donde sus acciones no buscan la resistencia y subversión de las estructuras de poder, sino su adecuación a ellas, en este caso, la aproximación a un ideal de masculinidad hegemónica y colonizada, a través de la adecuación de los cuerpos. En consonancia con Valiente (2022), este trabajo contribuye a la superación de esquemas binarios y limitantes, muchas veces reproducidos en estudios decoloniales como: hegemonía/subalternidad; centro/periferia; rural/urbano; entre otros.

Apoyado en lecturas realizadas para este trabajo, se observó que el estudio geográfico de la construcción de las masculinidades, desde una postura decolonial, implica: (1) valorar la relación sujeto/sujeto; (2) preocuparse con la inclusión y el respeto por las diferentes formas de ver y representar el mundo, logrando así un diálogo de saberes; (3) tener una postura autocrítica cuando la forma que se produce conocimiento; (4) superar la sobrevaloración de la teorización decolonial y aplicar esta visión a casos concretos, observados en la realidad y (5) comprender que los conocimientos son/están situados y son válidos.

Estamos de acuerdo con Valiente (2022) cuando afirma que parte de la limitación del pensamiento decolonial está relacionada con el exceso de teorizaciones y poca aplicabilidad en fenómenos y procesos concretos, susceptibles de ser apreciados empíricamente, que requieren una mayor articulación entre teoría y praxis. Así, durante el seminario de posgrado ofrecido por la profesora Sílvia Valiente para el doctorado en geografía de la Universidad Nacional de La Plata, los estudiantes fueron alentados a reflexionar sobre su propia posición en la producción de conocimiento, así como las formas de superar los límites de la postura decolonial, a través, por ejemplo, de la valoración de otras experiencias que no pertenecen a los grupos sociales que comúnmente aparecen como protagonistas en estudios que siguen esta orientación teórica.

A partir de esta provocación, ganó fuerza la posibilidad y necesidad de analizar otras dinámicas socioespaciales, emprendidas por otros grupos y escalas espaciotemporales. Así, partiendo del supuesto de que nuestra existencia es generificada, espacial y corporificada, busqué en mi propio espacio vivido, en mi horizonte geográfico, dinámicas específicas que me permitieran comprender



cómo se producen las masculinidades y el papel del cuerpo y el espacio en este proceso. No tardé mucho en encontrar algunos discursos y prácticas realizadas por varones en los gimnasios de mi barrio, susceptibles de ser analizadas.

Busque en el texto de Ocaña y López (2019) una fuente de inspiración para definir el camino metodológico, para ellos el hacer decolonial debe considerar tres elementos, a saber: contemplar, conversar y reflexionar. El acto de contemplar implica observar sin dirigir juicios de valor al otro, respetando la alteridad y dejándose involucrar por las prácticas, lógicas y subjetividades que se van develando; “[...] el contemplar comunal es un sentir-escuchar-vivenciar-observar decolonial” (Ocaña; López, 2019: 157).

El momento de mi contemplación implicó apreciar con atención ese espacio que fue tantas veces ocupado por mi cuerpo, pero pocas veces valorado como un lugar donde se puede analizar cómo funcionan las relaciones de género en la práctica, en una microescala, cercana a mi horizonte geográfico. La contemplación implicó reeducar mi mirada para reconocer patrones, relaciones de poder, expresiones hegemónicas y de resistencia, entre otras, en ese espacio cotidiano, donde esas prácticas se invisibilizan cuando las naturalizamos. Por tanto, estoy de acuerdo con Ocaña y López (2019: 156-157) cuando dicen que:

Las vivencias y experiencias son las configuraciones biopráticas de acciones emocionales, cognitivas, intelectuales, axiológicas, actitudinales y praxiológicas. Es decir, son las huellas que configuran el sentir, pensar, conocer, aprender, saber, ser, hacer y vivir humanos. Las vivencias decoloniales permiten configurar formas “otras” de sentir, pensar, conocer, aprender, educar, actuar, ser y vivir. Mediante ellas decolonizamos la educación, la mente, el lenguaje y el vivir humanos. Mediante ellas configuramos un pensamiento alternativo, a partir de la decolonialidad del vivir, en función de convivires comunales.

Según los autores, las técnicas no cualitativas y hermenéuticas, originarias de otra forma de concebir y producir conocimiento, no son satisfactorias para las necesidades de los sujetos subalternos y colonizados. Los autores defienden el acto de conversar, una conversación afectiva y reflexiva, “[...], sin supuestos, sin expectativas, sin a priori, sin condiciones, permitiendo que “el otro” también pregunte y exprese sus emociones, juicios y valoraciones. Es un diálogo respetuoso y solidario, con afecto, entre iguales” (Ocaña; López, 2019: 158). En este trabajo, las conversaciones ocurrieron informalmente con frequentadores del local y profesionales, que conocen profundamente las prácticas estudiadas con base en sus experiencias.

En el transcurso de algunos meses, tomé notas de esta contemplación y conversaciones, para construir un diario de campo. Su análisis reveló patrones corporales y de comportamiento que se manifiestan específicamente en el espacio de los gimnasios de musculación, lo que reafirma la idea de que el cuerpo, el



espacio y el género son construcciones socioculturales que reflejan el contexto socio-económico, político, cultural y moral de una determinada sociedad y recorre espacio-temporal.

A partir de esto, logre la reflexión, que se materializa en este artículo, el “[...] resultado del reflexionar configurativo es la emergencia de prácticas “otras” de sentir, hacer, conocer y amar” (Ocaña; López, 2019: 161). En el próximo ítem se presentarán algunos elementos teóricos que respaldan nuestro análisis

Los estudios de género desde la perspectiva decolonial: breves consideraciones para el estudio de las masculinidades

Para Quintero, Figueira y Elizalde (2019) los matices de la colonialidad del género y la sexualidad fueron poco trabajados en vista de su potencial. La masculinidad (el foco de esta reflexión) es una construcción social y cultural que varía según el tiempo y el lugar. En muchas culturas, la masculinidad se asocia con características como la fuerza, el coraje, la agresividad y el dominio, mientras devalúan cualidades como la sensibilidad, la compasión y la empatía. Tales elementos se utilizan como criterios para clasificar y jerarquizar a los varones dentro de una estructura social históricamente colonizada, ya que la raza y el género son, según Quijano (1999), sistemas planetarios de clasificación social de la población.

No se puede comprender el pensamiento decolonial como una “isla”; Quintero, Figueira y Elizalde (2019) afirman que su tendencia expansiva de los últimos años, la colocó en contacto con otras tradiciones críticas que no impiden la articulación, sino que la potencian al integrar diferentes instrumentos analíticos y tradiciones críticas. La articulación de la crítica feminista mostró que el género y la sexualidad también son dimensiones colonizadas. A pesar de eso, vale recordar que, según Ocaña y López (2019), hoy han proliferado proposiciones a favor de la superación de la ciencia positivista, pero las alternativas siguen siendo colonizadas y eurocéntricas, sin dar un verdadero salto epistémico que supere la configuración conceptual occidental instaurada en la modernidad.

Los estudios sobre sexualidad y género, donde comúnmente se reconoce que sus estructuras son un legado del colonialismo, mantenidas en forma de colonialidad del poder, del saber y del ser, pero aún existen dificultades para aplicar una postura decolonial genuina en los análisis. De acuerdo con Connell y Pearse (2015) los estudios de género son fuertemente marcados por una colonialidad del saber, donde la producción teórica de este campo ocurre de forma masiva en el Norte Global, es dónde está centrada la construcción de conceptos, teorías, métodos, entre otros.



Los autores nos explican que en los últimos años se observa un movimiento desde el Sur Global que busca negociar con las teorías del Norte, a fin de no importar proposiciones teórico-metodológicas y conceptuales, sin una reflexión crítica sobre las especificidades sociales, políticas, económicas, culturales e históricas. Considerando el lugar destacado que damos a la construcción de las masculinidades y a la dimensión del cuerpo en este trabajo, buscamos respetar esta postura.

A partir de Chimin Júnior (2011:69 - traducción propia) entendemos que pensar el género implica entender que se trata de “[...] una categoría de inteligibilidad social fundamental, ya que cada cuerpo categorizado como parte de un género será reconocido y representado socialmente según los valores y expectativas sociales de determinada formación cultural”. O sea, el género no es experimentado de la misma forma, en naciones que fueran colonizadas, las opresiones de género están articuladas a otras, que también son herencia de esta forma de organización socioeconómica y cultural.

Para Chimin Júnior (2011), la dimensión sociocultural en la producción de las masculinidades y feminidades fue cada vez más reconocida en las ciencias sociales, lo que culminó con el rompimiento con nociones esencialistas. La idea de que el género es una performatividad posible de ser construido y deconstruido fue fundamental para la disociación entre sexualidad, género, deseo.

En este artículo, al analizar conductas y estrategias de adecuación de los cuerpos a patrones hegemónicos de belleza y masculinidad, notamos el proceso descrito por Silva (2009) donde se observa la repetición de actos estilizados que reflejan los significados socialmente construidos y legitimados sobre el género, preservando la estructura binaria actual. Vale la pena recordar, aun según la autora, que los patrones de género son representaciones que interiorizamos desde edades tempranas e inconscientemente las reproducimos, en este proceso hay elementos que se transforman, subvierten, deconstruyen y reconstruyen. Así:

[...] las masculinidades y feminidades esencialmente verdaderas no existen en sí mismas, porque el género es performativo, se instituye a través de actuaciones continuas que, por un lado, expresan normas de género, por otro lado, implican su deconstrucción en el proceso de performance, generando configuraciones fuera de los ejes restrictivos de la bipolaridad y la heterosexualidad obligatoria (Silva, 2009: 234 -traducción propia).

Si hay ausencias y silencios sobre experiencias y prácticas basadas en la dimensión de género (SILVA, 2009), la situación del estudio de las masculinidades, incluso las hegemónicas, fue aún más desatendida dentro de campos como la geografía. Según Silva y Ornat (2011) hasta en la década de 1990 se observaba en los estudios de género, realizados en los países anglosajones, desinterés y até mismo cierta resistencia a los estudios de las masculinidades, pues imperaba la idea de que los sujetos masculinos eran dominadores y detentores de privilegios



sociales. Después de este período se observa la emergencia de los estudios de las masculinidades con énfasis en las vivencias homosexuales que subvierten el patrón centrado en el “sujeto universal” blanco, cristiano y heterosexual.

Fue también en los años 1990 que los estudios de género se desarrollaron de forma más intensa en la geografía brasileña, donde el desinterés de las masculinidades también fue la regla, pero luego se notaron los límites de esta postura, así como para el estudio de las feminidades, ya que las mujeres figuraban solamente como víctimas, sin reconocerles capacidad de resistencia frente a las opresiones. Otro límite fue la noción de que el sujeto masculino siempre estaba en una posición confortable en las relaciones de poder (Silva; Ornat, 2011), cuando en la realidad “[...] hay personas con el cuerpo identificado como masculino, por tener pene, pero con expresiones de comportamientos asociados al femenino, y vice-versa. Así, las configuraciones posibles son ricamente plurales en la existencia humana concreta” (Silva; Ornat, 2011: 31 - traducción propia).

A partir de Silva y Ornat (2011) entendemos que tres condiciones fueran importantes para que en la primera década del siglo XXI, la geografía brasileña se tornase en un fértil suelo para el desarrollo de investigaciones de las masculinidades, siendo ellos: (1) en este periodo la noción, de desde la Geografía Cultural, de que los significados acerca del espacio no son dados, pero contruidos por la acción de los grupos sociales, influenció el entendimiento que el género es un importante marcador de la vivencia espacial, (2) los estudios postestructuralistas como los de Judith Butler y los que rescatarán el pensamiento de Michel Foucault, y (3) los estudios de masculinidades realizados en los países anglosajones que ya estaban siendo realizados. Nos gustaría sumar a ellas también la crítica proveniente del pensamiento decolonial, que ha traído una fructífera posibilidad de renovación y resignificación de las teorías.

Se puede decir que los estudios de sexualidad y género realizados por geógrafos brasileños y latinoamericanos han dado sustanciales contribuciones para comprender el espacio como una dimensión socialmente construida no solamente por aspectos materiales/económicos, sino también por los simbólicos, invisibles a primera vista, pero con fuerte influencia en la forma cómo se constituye. Matos y Ribeiro (1995), al estudiar la prostitución en el área céntrica de la ciudad de Río de Janeiro, observaron que cuando estos sujetos se instalan en ciertos puntos de la ciudad, se apropian de dicho espacio, subvierten sus funciones y lo transforman, al menos durante la noche, en un territorio de prostitución donde no hay fronteras visibles. La supervivencia simbólica se establece a través de las relaciones de poder que emanan de estos cuerpos.

Es desde las geografías feministas y la valorización de género por parte de otros campos como la nueva geografía cultural, especialmente las construidas



desde el Sur global, que fortalece el cuestionamiento del espacio como dimensión neutra, ya que tanto los espacios como los cuerpos que los vivencian y ocupan, son atravesados por estructuras sociales de dominación, reflejando en la especialidad las relaciones de poder y desigualdades sociohistóricamente producidas, como las resistencias (Colectivo Miradas Críticas Del Territorio Desde El Feminismo, 2017).

El estudio del género, desde la dimensión espacial, destaca el carácter paradójico del espacio que integra tanto las representaciones sociales hegemónicas como la subversión, “[...] porque es a través de las acciones espaciales concretas de los actores sociales que se producen las continuas transformaciones de la realidad socioespacial (SILVA, 2009: 235).

En este estudio observamos dinámicas y prácticas cotidianas, que muchas veces se leen erróneamente de forma naturalizada, cuando en realidad son el resultado de procesos históricos que establecieron patrones, ocultando el carácter paradójico antes mencionado. Lan y Nucci (2005) refuerzan que los procesos de orden socio-económico global y de género se manifiestan en la vida cotidiana, lo que se puede observar, por ejemplo, en la división sexual del trabajo y la división funcional del espacio. Tal funcionalidad espacial se observa en todos los contextos, incluso en los gimnasios de musculación, lugar donde se realizó el estudio

Así, entendemos que en cada espacio que ocupamos diariamente, que tienen una funcionalidad diferente (vivienda, trabajo, estudio, ocio, etc.), la forma en que esta espacialidad será apropiada por nosotros también responderá a ciertos patrones de género actuales. Estos patrones hegemónicos pueden ser corroborados a través de nuestros comportamientos o subvertidos.

En el siguiente ítem se presentará el análisis que surge de la aprehensión crítica y atenta de las relaciones de género presente en un gimnasio de musculación, las cuales están marcadas por comportamientos y patrones corpóreos que no buscan la subversión, sino a la adaptación a los patrones hegemónicos vigentes de masculinidad.

Las prácticas y comportamientos de varones en un gimnasio de musculación: la legitimación de un patrón de masculinidad

Como explica Daniani (1994), la vida cotidiana debe ser leída como una totalidad que integra al ser humano como un todo, aunque su vida social está fragmentada en diferentes espacios y momentos como el ocio, la vida privada, el trabajo, entre otros. Cada uno de estos momentos se circunscribe a determinada temporalidad y espacialidad, además de ser interpelado por diferentes instituciones, agentes sociales y relaciones de poder. En este contexto, entendemos que la construcción de mascu-



linidades, como proceso continuo, cotidiano y fluido, asume particularidades según el espacio ocupado por los sujetos, es decir, las expresiones de masculinidades en ambientes privados pueden diferir de las que se manifiestan en espacios públicos.

En esta parte del trabajo, se presentarán algunas reflexiones construidas a partir del mapeo de patrones y dinámicas que se manifestaron entre sujetos que se auto-identifican como varones, teniendo como recorte espacial un gimnasio de musculación. A partir del reconocimiento y registro sistemático, durante aproximadamente cinco meses en un diario de campo, fue posible comprender que ciertos comportamientos, prácticas y concepciones sobre el cuerpo no son neutrales, sino resultados de un proceso histórico que instauró en el imaginario ideas sobre el cuerpo, género y sexualidad, que al ser interiorizados por los sujetos, influyen en la forma en que se construyen sus masculinidades.

Los gimnasios son lugares donde se estableció y legitimó la idea de que por medio del uso diario de las funcionalidades de este espacio y adecuación comportamental a los discursos hegemónicos, es posible adecuar los cuerpos (en dimensión material y simbólica) a determinado ideal de masculinidad. Teniendo en cuenta el hecho de que tal ideal posee características específicas, independientemente del local donde los gimnasios se localicen, estos patrones pueden repetirse, pues están relacionados al sistema mundo instaurado en la modernidad que se mantiene como colonialidad expresos en patrones de género y belleza eurocéntricos.

El cuerpo no es una dimensión neutra, pero está inmerso en una multitud de significados, que tiene relación con los procesos de (des)construcción del género, por ejemplo, el papel social de las transformaciones biológicas del cuerpo, como la primera eyaculación y cambió de voz, que son socialmente leídos (Connell; Pearse, 2015) y por medio de ellos los sujetos son jerarquizados en las diferentes estructuras sociales de poder.

El cuerpo no es solo biológico, tiene el potencial de respaldar o alterar patrones de género, ya que desempeña roles sociales. Rodríguez y Rodríguez (2011) nos explican que el cuerpo es un territorio que se hace efectivo cuando nos apropiamos de él, en muchos casos como de los transexuales, esta apropiación no se da, sino que se conquista a través de, por ejemplo, de luchas y transformaciones físicas usadas como estrategias para generar identificación. Una lectura similar se puede realizar en los cuerpos del gimnasio observado, donde la masculinidad se construye y refuerza desde la (re)adecuación de la materialidad corporal a un patrón determinado. Así, de manera diferente a los transexuales que perturban los patrones vigentes, estos sujetos buscan la máxima proximidad con tales ideales.



Un punto importante en este debate es traído por Connell y Pearse (2015), en uno de los estudios citados, pautados en el pensamiento de Michel Foucault, fue posible observar que en estos espacios los cuerpos son disciplinados y tornados dóciles, se notó que:

Investigaciones de campo muestran cómo esta disciplina es realizada. Los gimnasios de bodybuilding estudiados por el etnógrafo Alan Klein (1993), en Los Ángeles, revelan una subcultura de varones que se someten a un rígido régimen de ejercicios, dietas y drogas. Durante los años de sujeción a este régimen, sus cuerpos son esculpidos en formas masculinas idealizadas y deseadas en competiciones de bodybuilding (Connell; Pearse, 2015:95 traducción propia).

Connell y Pearse (2015) nos advierten que frente tal situación es importante entender que los cuerpos no son pasivos, así como son influenciados por el mundo social, él también tiene la capacidad de actuar activamente sobre él. Los cuerpos pueden, por ejemplo, “[...] participan de regímenes disciplinarios no porque son dóciles, sino porque son activos. Procuran placer, experiencia y transformación. Algunos ejemplos impresionantes de esto pueden ser encontrados en las subculturas sexuales sadomasoquistas” (Connell; Pearse, 2015: 96 - traducción propia).

En el caso en foco en nuestro análisis, la práctica de actividad física rubricando objetivos estéticos envuelve una autodisciplina que es activa, para lograr determinado patrón estético y de masculinidad. Estos cuerpos se sumergen a un entrenamiento pesado, marcado por dolores musculares, cansancio, sudor, dieta alimentar restrictiva a determinados tipos de alimentos, y en muchos casos los dolores y riesgos del uso de anabólicos.

Cuando pensamos en un cuerpo masculino que está más próximo del ideal de masculinidad hegemónico, involuntariamente pensamos en un tipo específico de cuerpo, que refleje trazos que refuerzan la virilidad, esto ocurre porque, cómo afirma Connell y Pearse (2015) la sociedad es un mundo de significados, y el cuerpo también es alcanzado por ellos.

Cuando hablamos en “una mujer” o “un hombre”, activamos un inmenso sistema de entendimientos, implicaciones y alusiones que se acumularán a lo largo de nuestra historia cultural. Los “significados” de estas palabras son muy mayores que las categorías biológicas de macho y hembra (Connell; Pearse, 2015: 172 - nuestra traducción),

Como los patrones de masculinidad pueden ser reforzados o subvertidos a través de las acciones cotidianas de los sujetos, el gimnasio de musculación aparece como un lugar donde buscan adaptarse a los patrones hegemónicos. En el caso de los varones, esto se da por la valorización de una virilidad expresada en la forma en que ocupan el gimnasio y en la búsqueda del metamorfismo de su corporeidad, ya que a través del entrenamiento diario pueden lograr un cuerpo grande, fuerte, musculoso y con otras cualidades socialmente vistas como masculinas.



No es difícil encontrar patrones que se repiten en el comportamiento y materialidad de los cuerpos masculinos en los gimnasios. Una mirada más cercana permite observar tales elementos en las conversaciones, en las metas deseadas, en las estrategias para acelerar el proceso de transformación corporal, en los equipamientos que se utilizan con mayor frecuencia y consecuentemente, los lugares que estos sujetos territorializan en los gimnasios de musculación, entre otros.

Una cuestión que siempre me ha llamado la atención desde los primeros momentos en que comencé a analizar con más atención tales dinámicas, es la fragmentación de los cuerpos provocada por los atributos que se leen como masculinos. Como es sabido, cada grupo muscular suele ser estimulado en un día diferente, en teoría cada uno de ellos debería recibir la misma atención, siendo pensado como parte de una totalidad; sin embargo, se observa que los hombres tienden a prestar más atención a la porción superior, en áreas específicas como el pecho, la espalda, los bíceps, los tríceps y el trapecio, mientras que las mujeres ejercen más presión sobre la porción inferior, como los muslos y los glúteos. Esta diferencia repercute, por ejemplo, en los equipos más utilizados, el lugar que cada uno ocupa en el gimnasio, así como los diferentes tiempos en que hombres y mujeres ocupan el gimnasio.

Se observó que los varones tienen resistencia en realizar ejercicios de piernas y cuando lo hacen, no hay lugar en su plan de entrenamiento los ejercicios aislados para los glúteos, esto porque se construyó la idea de que es un área del cuerpo más enfocada por mujeres y homosexuales que tienen preferencia por la posición pasiva. Así, el entrenamiento de los glúteos no colabora con la imagen de masculinidad que estos sujetos quieren mantener, los ejercicios de piernas son tolerados, pero casi nunca una prioridad. El entrenamiento de glúteos en ejercicios de tres apoyos, en la famosa posición “de cuatro” fue algo que nunca vi un varón realizar.

Así, se puede decir que una variable fuertemente relacionada con cuestión de género es la posición adoptada para la realización de algunos ejercicios, los de tres apoyos son comúnmente motivos de bromas, independientemente del grupo muscular enfocado. Esto quedó claro un día en que percibí que este era el motivo de un grupo de amigos que se ríen de otro que entrenaba la espalda en esta posición.

En mi caso, por ejemplo, siempre estuvo abierto a realizar cualquier tipo de ejercicio, pero mi *personal trainer* y otros profesionales, que ya me habían acompañado, nunca pusieron ejercicios de tres apoyos en mi entrenamiento, creo que por la ya citada resistencia de otros varones los profesionales presumieron que no aceptaría o sería víctima de bromas de raíz machista y/u homofóbica. La interpretación personal refuerza la interpretación de Gomez y Almeida (2022), que el espacio es una construcción cis-heteronormativa, ya que el gimnasio analizado, así como otros recortes posibles, son producto y productores de normas que reproducen patrones heteronormativos y binarios sexuales, que también se articulan con la raza.



Sin embargo, es pertinente considerar que quienes se ajustan a las normas o quienes las subvierten, sea de manera más explícita o sencilla, como los varones que realizan ejercicios considerados femeninos y en equipos comúnmente usados por mujeres, se refuerza lo que señala Silva (2009): el carácter paradójico del espacio, donde a través de las acciones concretas de los sujetos que conforman y/o subvierten el *status quo*, ocurren las continuas transformaciones de la realidad socio-espacial.

Si bien es común que los hombres monopolizan los equipos como el press de banca, llegando incluso a turnarse, las mujeres suelen utilizar los aparatos para ejercicios de piernas y también asisten con mayor frecuencia a las clases nocturnas, donde se imparten clases específicas para perder peso, como las clases funcionales, de jump, de baile, entre otras. Cuando varios hombres se reúnen con el objetivo de turnarse en el mismo equipo, surgen ciertos temas y comportamientos, incluyendo la necesidad de demostrar fuerza levantando cargas, ya que esta demostración de fuerza es una forma de reafirmar la masculinidad y ganarse el respeto de los demás.

Esta clara separación entre lo masculino y lo femenino, observada en el gimnasio, puede interpretarse a la luz de autores como Maldonado-Torres (2021) como un legado de colonización que promovió dualidades y jerarquías, y se mantiene con otras formas. La separación de espacios y funciones sociales entre masculino y femenino es una de las expresiones más claras, siendo permeada por complejas relaciones de poder, y concepciones del ser y del saber, con el fin de establecer un patrón de orden de la vida social, que nos acompaña mismo cuando no nos damos cuenta.

Otra dinámica observada es que muchos varones, sobre todo los más jóvenes que empezarán a entrenar a poco tiempo, se sienten intimidados por no atender al ideal de masculinidad expresado por sus cuerpos. Entonces, es común que busquen, por ejemplo, horarios alternativos, donde el gimnasio no está demasiado lleno, principalmente de varones que están dentro del ideal estético idealizado en estos espacios. Por cuenta de esto, muchos varones que sienten que su desarrollo está demasiado lento, buscan drogas anabólicas que les permita una adecuación más rápida al patrón.

Vale recordar que como los médicos en Brasil presentan resistencia a supervisar el uso de hormonas con fines estéticos y la venta de estas sustancias por parte de la farmacia está controlada, el acceso ocurre por medios informales, siendo fácil obtener en los gimnasios el contacto de vendedores que obtienen estas sustancias de laboratorios *undergrounds* y/o importados de la frontera con Paraguay.



Así, aunque la iniciativa no provenga del propio sujeto, la posibilidad de utilizar sustancias anabólicas para mejorar el rendimiento muchas veces se presenta en forma de consejos de los más experimentados. No es raro escuchar frases como “has evolucionado mucho, si pasas por un ciclo crecerás mucho más rápido”. El uso temprano de estas drogas es una forma para que los jóvenes adapten sus cuerpos de forma rápida a un patrón común entre los otros, es como si la metamorfización del cuerpo los llevara de la esfera de “niño” para de “hombre”.

En este debate conviene recordar Silva y Ferreira (2016) que, un trabajo etnográfico sobre las masculinidades en los gimnasios y su relación con el dolor, notaron que muchos de estos sujetos entrenan hasta superar los límites de su propio cuerpo, lo que podría generar lesiones y un dolor intenso. En los casos analizados, quienes entrenaban con dolor la veían como un mal necesario para obtener mejores resultados, por lo que superar tales límites era una forma de afirmar su masculinidad para sí mismos y para los demás.

Situaciones involucrando lesiones graves no fue observada por nosotros, pero otra práctica que con potencialidad de desarrollar daños a la salud como lesiones es la presión que algunos varones reciben de otros para aumentar las cargas, mismo sin aún estar preparado, es común escuchar cosas como “pone más peso”, “yo aguanto más... pero usted es tan débil como un pollo”. Así, mostrar fuerza en este ambiente es necesario, y esto se muestra por medio de la relajación de ejercicios con altas cargas.

Entendiendo que el espacio tiene memoria y por medio de una observación atenta, se puede establecer un diálogo con él, y escuchar lo que nos habla en silencio. Un ejemplo de esto es que luego en la entrada del gimnasio, en el local donde se realiza las matrículas, percibí que se vendía algunos productos como suplementos y ropas, en boa parte de estas piezas estaba estampada la palabra “sparta”, una referencia directa a la ciudad-estado griega Esparta.

Este hecho me llamó atención, al volver en casa me puse a procurar en el Google las palabras Esparta (y otras formas de se escribe tal palabra como “sparta”) junto de gimnasio (academia en portugués), luego me aparecieron muchos establecimientos comerciales y marcas *fitness* con esta referencia. Nada de esto es al azar, las masculinidades griegas fueron resignificadas en la contemporaneidad, donde las prácticas homoeróticas como la pederastia¹ y hechos históricos bien documentados por la historiografía como el Batallón Sagrado de Tebas fueran apagados.

1 “[...] En la Antigüedad Griega, el patrón hegemónico de sexualidad incluía fuertes vínculos entre varones, especialmente entre varones más viejos y jóvenes (Connell; Pearse, 2015: 169 - traducción propia).



El apagamiento de los comportamientos homoeróticos de los griegos sumados a supervalorización de aspectos ligados a la fuerza, virilidad, perfil guerrero, entre otros, demuestran que, en lo ideal de masculinidad hegemónica, estos dos patrones no pueden estar juntos. En los gimnasios de musculación el patrón griego de masculinidad no es valorado en su totalidad, pero de una forma fragmentada, higienizada y readecuada, usada para fortalecer la masculinidad hegemónica y enflaquecer las subversivas.

Estos cambios refuerzan la idea de que los patrones y expresiones simbólicas del género metamorfozados a lo largo del tiempo, y ellos operan en diversos segmentos de la sociedad, como en la industria del entretenimiento e instituciones, como las escuelas, que contribuyen para la diseminación de los nuevos patrones (Connell; Pearse, 2015).

Con base en lo que fue presentado, se observa que existen algunas articulaciones específicas como la que se establece entre la masculinidad y su patrón hegemónico, así como las implicaciones de los privilegios sociales que estos sujetos obtienen sobre aquellos que no son parte de este grupo. Estas dinámicas vistas en la realidad, que se manifiestan específicamente en los gimnasios, también fueron aprehendidas por otros estudiosos del tema, como Rodrigo Rossi que, en un estudio sobre los territorios que establecen los adolescentes en conflicto con la ley, afirma que:

Las representaciones hegemónicas de la masculinidad conciernen a ciertos grupos sociales que tienen el poder de proyectar sus símbolos y significados. Tales representaciones constituyen el discurso de la sociedad heteronormativa, que ejerce su presión sobre grupos no hegemónicos con la intención de producir hombres que siguen el patrón por el poder establecido. Desde este punto de vista, la sociedad de la “dominación masculina” ejercería su poder implacable sobre seres que no cumplen el rol socialmente preconizado (Rossi, 2011:135 - traducción propia).

Así, con base en lo discutido, cuando prestamos más atención al ambiente del gimnasio, nos damos cuenta de que los cuerpos y los espacios no son neutros, sino llenos de significados, símbolos y códigos, construidos históricamente, difundidos socioculturalmente y mantenidos cotidianamente por las acciones cotidianas. En cada músculo trabajado, los sujetos evocan representaciones idealizadas e interiorizadas a lo largo de la vida sobre la masculinidad, la belleza, la virilidad, entre otras, repercutiendo en sus cuerpos y, en consecuencia, en la forma en que se organizan espacialmente los gimnasios, ya que son los espacios por excelencia para la padronización de los cuerpos.

Consideraciones finales

Este trabajo marca nuestros primeros esfuerzos para emprender un análisis a la luz de una perspectiva decolonial. Reconocemos los límites, pero considerando que el conocimiento es una construcción permanente y colectiva, entendemos



estos vacíos como una invitación para que otros pensadores nos ayuden a afinar estas reflexiones. Este trabajo buscó, desde la contemplación, las conversaciones y las reflexiones, demostrar que los cortes espacio-temporales con potencial de análisis están muchas veces en nuestra propia cotidianidad, que puede y debe también tener sus dinámicas apreciadas críticamente.

Traté de mostrar con este trabajo las complejas relaciones que se establecen entre el espacio y el género (las masculinidades para ser específico). La postura decolonial sumada a la apreciación de la dimensión del cuerpo, que tiene la posibilidad de ser leída como una escala de análisis espacial, evidencia los horizontes con potencial para ser explorados en futuras investigaciones, a fin de comprender cómo las masculinidades que no son unísonas, sino plurales, e influyen y son influidas por el espacio. En este caso, los gimnasios fueron privilegiados, pero hay una infinidad de otras configuraciones por estudiar.

El artículo refuerza las reflexiones de autores como de Silva, Ornat e Chimin Júnior (2011) quienes consideran que siendo el género un elemento estructurante de la sociedad, espacio y personalidad humana se constituyen y no es posible pensar la existencia humana sin considerar esta dimensión. Así, el género se manifiesta en diferentes formas y espacios, donde tales dinámicas, a pesar de ser naturalizadas, son productos socio-históricos.

A partir de las observaciones en campo fue posible mapear dos principales variables usadas por los varones para asegurar una posición confortable en la estructura de género, asegurando que estarán más cercanos de los patrones ideales de masculinidad, siendo ellos: (1) las prácticas y patrones de comportamientos y (2) la construcción del cuerpo.

Como se mostró, las masculinidades que los sujetos expresan en el gimnasio de musculación envuelven prácticas diferentes de las ejercidas fuera de ella. Uno de los elementos que se puede citar es la autodisciplina de los cuerpos no solamente en los ejercicios físicos, sino también en las dietas restrictivas, en los entrenamientos de hipertrofia, que exigen repeticiones a pesar del dolor muscular, y en casos, usan sustancias anabólicas llegando a exigir inyecciones intramusculares.

Además, como el gimnasio es un espacio de sociabilidad, en él se manifiestan comportamientos específicos que garantizan su masculinidad, dentro de un cierto patrón, para el grupo y para ellos mismos. La construcción de las masculinidades no se da de manera obvia, ya que implica considerar la dimensión simbólica de los valores y patrones históricamente construidos, que en naciones colonizadas como Brasil, reflejan cosmovisiones que configuran nuestra existencia a través de la colonialidad del ser, el saber y el poder, que se manifiestan sobre diferentes estructuras sociales como clase, raza y género. ☯



Referencias

- BOURDIEU, PIERRE (2012). *A dominação masculina*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CHIMIN JÚNIOR, ALIDES BAPTISTA. (2011). Espaço, vulnerabilidade e masculinidades de adolescentes em conflito com a lei. En: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio José; CHIMIN JÚNIOR, Alides Baptista. *Espaço, gênero e masculinidades plurais* (pp.55-124). Ponta Grossa: TodaPalavra.
- COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio*. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: CLACSO.
- CONNELL, RAEWYN; PEARSE, REBECCA (2015). *Gênero: uma perspectiva global*. 3.ed. São Paulo: nVersos.
- DAMIANI, Amélia (1994). O cotidiano na metrópole (pp. 434-439). En: 5º Congresso Brasileiro de Geógrafos, *anales [...]* Curitiba: CBG.
- GOMEZ, GINNETH PULIDO; ALEMIDA, VINICIUS SANTOS (2022). Experiências no uso das noções de gênero e sexualidade como categorias de análise geográfica. En: FERREIRA, Danilo; NADAI, Larissa; ARIZA, Marília. *Gênero e feminismo na FFLCH* (pp.40-49). Araraquara: Letraria.
- GROSGOUEL, RAMON (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Revista Tábula Rasa*, núm.4, pp.17-48.
- LAN, DIANA; NUCCI, JOSEFINA DI (2005). *El espacio cotidiano según género: el caso de los desplazamientos urbanos diarios en Tandil, Argentina*.
- LANDER, EDGARDO (2001). Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. *Revista de sociología*, núm.15, pp.13-25.
- MATOS; ROGÉRIO BOTELHO; CAMPOS; RIBEIRO MIGUEL ÂNGELO (1995). Territórios da prostituição nos espaços públicos da área central do Rio de Janeiro. *Boletim Goiano de Geografia*, vol.15, núm.1, pp.57-79.
- MALDONADO-TORRES, NELSON (2021). El giro decolonial. En: POBLETE, Juan. *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: Cultura y poder* (pp. 193-221). Buenos Aires: CLACSO.
- OCAÑA, ALEXANDER ORTIZ; LÓPEZ, MARÍA ISABEL ARIAS (2019). A. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, vol.16, núm.31, pp.147-166.
- ORNAT, MARCIO JOSÉ (2008). Território e prostituição travesti: uma proposta de discussão. *Terr@Plural*, Ponta Grossa, vol.2, núm.1, pp.41-56.



- QUIJANO, ANÍBAL. (1999). ¡Que tal raza!, *Ecuador Debate*, Quito, núm.48, p.141-151.
- QUINTERO, PABLO; FIGUEIRA, PATRICIA; ELIZALDE, PAZ CONCHA. (2019). Uma breve história dos estudos decoloniais. In: CARNEIRO, Amanda (organización). *Masp Afterall*. São Paulo: MASP, pp. 1-11.
- RODRÍGUEZ, MARTIN IGNACIO TORRES; RODRÍGUEZ, MARTA VALENTINA TORRES (2011). Territorialización del cuerpo: el cuerpo como un espacio de lucha. *Revista Geográfica de América Central*. vol.2, núm.47, p. 1-11.
- ROSSI, RODRIGO (2011). Masculinidades e interseccionalidade na vivência de territórios instituídos por adolescentes em conflito com a lei. En: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio José; CHIMIN JÚNIOR, Alides Baptista. *Espaço, gênero e masculinidades plurais* (pp. 125-191). Ponta Grossa: TodaPalavra.
- SILVA, ALAN CAMARGO; FERREIRA, JAQUELINE. (2016). Homens no “limite” das dores na musculação de uma academia de ginástica de bairro popular: uma etnografia sobre formas plurais de expressão da masculinidade. *Movimento*, vol.2, núm.1, pp.89-98.
- SILVA, JOSELI MARIA (2009). As alianças das perspectivas feministas e cultural para superar ausências e silêncios na Geografia brasileira. En: MENDONÇA, Francisco de Assis; LOWEN-SAHR, Cicilian Luiza; SILVA, Márcia da. *Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico* (pp. 221-242). Curitiba: ADEMADAN.
- SILVA, JOSELI MARIA; ORNAT, MARCIO JOSÉ; CHIMIN JÚNIOR, ALIDES BAPTISTA (2011). Apresentação. En: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio José; CHIMIN JÚNIOR, Alides Baptista. *Espaço, gênero e masculinidades plurais* (pp.17-22). Ponta Grossa: TodaPalavra.
- SILVA, JOSELI MARIA; ORNAT, MARCIO JOSÉ (2011). Espaço e múltiplas masculinidades: um desafio para o conhecimento científico geográfico brasileiro. In: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio José; CHIMIN JÚNIOR, Alides Baptista. *Espaço, gênero e masculinidades plurais* (pp.23-53). Ponta Grossa: TodaPalavra.
- SOUSA, RAFAELA LOPES DE; CAVALCANTE, LEANDRO VIEIRA (2021). Práxis epistêmica da pedagogia do território: contribuições decoloniais à geografia. *Geografia*, Rio Claro, vol. 46, núm. 1, pp. 1-20.
- VALIENTE, SILVIA (2022). ¿Como pensar lo decolonial en nuestros días? In: SILVA, G. F. *Da descolonização à descolonialidade* (pp.19-50). Curitiba: Editora CRV.





De la voz compartida a la experiencia apropiada. Una auto-etnografía sobre prácticas feministas como pistas de vida

From the shared voice to the appropriate experience. An autoethnography
on feminist practices as clues to life

Victoria Pasero Brozovich

CONICET, Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

<https://orcid.org/0000-0003-4447-4358>

victoriapasero@gmail.com

Recibido: 7 de marzo de 2023.

Aprobado: 18 de mayo de 2023.

Resumen

Lejos de una concepción instrumental de lo personal, lo afectivo y lo intuitivo como un medio para el conocimiento, abordaremos sus interrelaciones, mutuas implicancias y la imposibilidad de pensar separadas estas instancias en las prácticas feministas, a partir de un profundo ejercicio auto-etnográfico. Recuperamos, en el cruce entre feminismos del Sur y teorías feministas descoloniales, discusiones que aporten a construir conocimiento comprometido con la transformación social. Revisamos los tránsitos de algunas prácticas y conceptualizaciones feministas: del Norte al Sur, la consigna lo personal es político y los grupos de concienciación; del Sur al Norte, el concepto de cuerpo-territorio. Desde la concienciación como una práctica feminista subalterna capaz de dar cuenta del proceso colectivo de lo íntimo y personal, encontramos en el relato personal y afectivo, herramientas que inciden en nuestro propio conocimiento como investigadoras. Luego nos preguntamos, ¿Qué transformaciones se producen en estos viajes? ¿Cómo se politizan las ideas para que no sean despotenciadas? ¿Quiénes corren riesgo de ser devoradas? De estos tránsitos y retroalimentaciones, nutritivas cuando se dan en el marco de una ética feminista crítica descolonial; canibalescas, si predomina el afán extractivista/patriarcal; trataremos en este artículo. Finalmente, a modo de tender puentes, proponemos diálogos entre feminismos del Sur y los descoloniales.

Palabras clave: auto-etnografía, feminismos del Sur, feminismo descolonial

Abstract

Far from an instrumental conception of the personal, the affective and the intuitive as a means to knowledge, in this paper we will address the interrelations, the mutual implications and the impossibility of thinking these instances separately in feminist practices, from a deep autoethnographic exercise. We recover, at the crossroads between feminisms of the South and decolonial feminist theories, discussions that contribute to the construction of knowledge committed to social transformation. First of all, we review the transitions of some feminist practices and conceptualizations: from the North to the South, the slogan “the personal is political” and the consciousness-raising groups; and from the South to the North, the concept of the body-territory. Based on the experience of consciousness-raising groups as a political strategy capable of accounting for the collective process of the intimate and personal as a subaltern feminist practice, we find in the personal and affective narrative, tools that at the same time have repercussions on our own knowledge as situated researchers. Secondly, we ask ourselves, what transformations are produced in these journeys? How are ideas politicized so that they are not depowered? Who are at risk of being devoured? Of these transits and feedbacks, nourishing when they occur within the framework of a critical decolonial feminist ethic; cannibalistic, when the extractivist/patriarchal zeal predominates; we will deal with in this article. Finally, we propose the possible dialogues between southern and decolonial feminisms, in order to build bridges.

Keywords: autoethnography, feminisms of the South, decolonial feminism

Introducción

Ella tiene este miedo/de que cuando por fin
llegue a sí misma/se vuelva para abrazarse una
cabeza de león o de bruja o de serpiente/se girará
se la tragará y sonreirá/ Ella tiene este miedo de que si excava
en sí misma/no encontrara a nadie de que cuando por fin “llegue”
no encontrara sus muescas en los árboles/los pájaros se
habrán comido todas las migas
Ella tiene este miedo/ de que no encontrará el camino de regreso.
Gloria Anzaldúa (2015, pp.91-92)

Para la escritura de este artículo me¹ nutro de distintas vertientes: en primer lugar, la experiencia situada. Un particular “entre mundos”² en el que me he movido. Desde instancias académicas (seminarios, equipos de investigación), activismo urbano/callejero, a experiencias territoriales y comunitarias. Cursar un seminario de doctorado a tomar un curso de tarot; de trabajar toda una mañana como editora en una revista científica, a irme al mediodía a kilómetros de la ciudad a trabajar en un basural. En varios de esos “contrastes” ha transcurrido mi andar. No es mi intención hacer un escrito autorreferencial de mi propia trayectoria, sino más bien, traerla en relación con discusiones político-feministas.

Además, los espacios de formación, académicas y militantes han sido fundamentales para las reflexiones que desarrollaré. Algunas corrientes de pensamiento marcaron profundamente mi manera de ver el mundo, a las cuales recurro a través de distintos autores a lo largo de este artículo: feministas de izquierda del Sur, teorías descoloniales, feminismo comunitario, feminismo materialista, geografía feminista descolonial.

Estos mundos me han permitido cimentar, demoler y volver a construir quien soy y quien escribe. Una de mis premisas es que no será en el refugio de las abstracciones la forma en que podremos hacer del feminismo una herramienta para la transformación social; sino acuerpando, consciente y críticamente, lo que hacemos y hemos podido hacer con la historia, el espacio y las condiciones en que vamos forjando nuestra existencia.

1 Opto por la primera persona del singular, que creo es la que mejor se aproxima en la lengua castellana para dar cuenta que toda reflexión teórica-política está situada, es encarnada. Sin embargo, a veces recurro a la tercera persona del plural, ya que además considero que todo pensamiento es colectivo, parte de un entramado; no con la intención de desresponsabilizarme de posicionamientos políticos, sino en pos de desindividualizar la experiencia.

2 Esa expresión, de reminiscencias anzaldúas, se vincula con el estado *nepantla*, que en nahuatl significa “en medio de”, y al que refiere Gloria Anzaldúa a lo largo de su obra, en particular en *Borderlands/La Frontera: a new mestiza* (2015). Un estado transicional, entre el lugar desde que se parte y hacia el que se va, que se vincula a las experiencias de vivir entre fronteras (geopolíticas, lingüísticas, culturales, identitarias). Permanecer en el camino y construir allí un lugar donde estar, define parte de ese estado *nepantla*, que se caracteriza por la desorientación, pero a la vez la potencia creativa. Agradezco a Georgina Vidiella sus reflexiones para ayudarme a pensar esta noción de Anzaldúa.



Otra premisa es no suponer, no dar por hecho, estar abierta a la pregunta en primera instancia (incluso, y especialmente, ante una misma). Muchas veces, trabajando en distintos contextos (barrios populares, cooperativas, comunidades rurales indígenas), he puesto mi feminismo en *pianissimo*³ (por ejemplo, no usar lenguaje inclusivo o no llevar mi pañuelo verde atado, entre otras cosas). En ese mismo acto, he creído respetar las opiniones y creencias ajenas, pero también he anulado o silenciado la posibilidad de dialogar con otros feminismos a los aprendidos. Con el tiempo, fui descubriendo en mis compañeras más cercanas, en sus gestos, profundos aprendizajes feministas y he aprendido la importancia de cuestionar el propio feminismo. Por ejemplo, a pesar de llevar su pañuelo celeste y yo el mío verde, con varias compañeras cartoneras y su praxis de promoción ambiental, he aprendido más de ecofeminismo que leyendo a renombradas intelectuales. He sabido que el tiempo o las urgencias son diferentes en distintos cuerpos, las demandas y deseos varían, y se construyen en relación con los territorios.

Varias de estas reflexiones fueron iniciadas en una ponencia realizada para las IX Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos (Pasero, 2020). Para este artículo retomo parcialmente lo que allí comencé y lo profundizo. Son algunos ejes que considero “nudos”, en el sentido de problemas recurrentes o difíciles de abordar, tal como propone la feminista chilena Julieta Kirkwood ([1984] 2021).

Comienzo compartiendo la metodología que guía estas reflexiones. Luego recupero, por un lado, la experiencia de hacer política feminista y los grupos de concienciación. Por otro lado, la importancia del uso situado de las categorías y el reconocimiento de sus viajes, diálogos y transformaciones, en especial, a partir del concepto de cuerpo-territorio. Finalmente, presento algunos posibles desenredos y propuestas ético-político-metodológicas que, en sus contradicciones, abren distintos caminos. Las retomo, con la convicción de que nos conduzcan, al menos en instantes de peligro, a un lugar seguro; que nos ayuden a encontrar juntas el camino de regreso.

3 Este término del italiano significa “muy suave”, se utiliza en notación musical para indicar que un fragmento debe tocarse con tono muy débil y poca intensidad.



Consideraciones metodológicas: pistas de vida⁴

La metodología, conocida como la cocina de la investigación, ha sido profundamente transformada por los aportes feministas. Y nada más pertinente que remitir a esta parte sustancial del proceso de investigación con una metáfora que alude a un espacio históricamente feminizado. Allí se garantiza lo que nutre, se debate, se comparten ingredientes, se prueban sabores, se cometen errores que se salvan con inventiva, imaginación y solidaridad, por supuesto, un espacio no exento de conflictos y peripecias.

Intentaré brevemente dar cuenta de la cocina de este artículo. Me sitúo desde una metodología feminista, recorro principalmente a la auto-etnografía y al análisis genealógico, en la revisión de prácticas y conceptos propuestos dentro de los feminismos, a partir de un trabajo hermenéutico sobre distintos textos (producciones teóricas, declaraciones políticas, testimonios, las propias memorias). Mediante la selección y análisis de textos y las comparaciones conceptuales, realizo la presentación de algunos debates, siempre traídos en relación a mi propia experiencia, puesto que desde la epistemología feminista, reconocemos y nos posicionamos como parte de aquello sobre lo que reflexionamos (Gregorio Gil, 2019). La reflexividad es ineludible, pero en tanto la distinción sujeto-objeto pierde relevancia. Sí, en algún punto esta es una reflexión subjetivista, pero no por ello deja de hacer parte de los esfuerzos por aportar otras visiones objetivas del mundo, aunque siempre parciales. Todo este trabajo entreteje lo escritural con lo histórico situado, lo metodológico con lo político, lo teórico con lo experiencial. La escritura, en tanto feministas, conduce de modo inevitable a un ejercicio corpobiográfico (Rodríguez, Rosana, 2021).

El valor de la auto-etnografía consiste en su capacidad para mostrar de forma contextualizada los procesos mediante los cuales se produce la diferenciación y la multiplicidad de significados de las prácticas sociales (la práctica teórica y política, entre ellas). Se trata de una reflexión sobre mis (nuestras) propias lentes con el objeto de romper las representaciones sobre las otras y sus experiencias; a su vez, prestar atención a las prácticas de poder, cómo nos atraviesan las relaciones sociales de sexo, pero también la imbricación con la raza, la etnia, la clase, la cultura, entre otras (Falquet, 2022).

4 Este apartado lo incluí luego de los generosos comentarios realizados por las dos personas que revisaron este artículo, a quienes agradezco enormemente por la labor, tiempo y dedicación. Incluso la expresión que incluí en el título, “pistas de vida”, la retomo de uno de los dictámenes recibidos, que me permitió darme cuenta de que di por hecho o no otorgué el valor suficiente a reconstituir el camino de la reflexión, las pistas, en lo que ha sido fundamental para las feministas para abrir paso y valorar otras formas de producir conocimiento para/sobre nuestras vidas en la academia, en las experiencias políticas, en la cotidianidad.



Hace unos días, una compañera volvió a Mendoza, después de un año de regresar a vivir a su tierra natal, Chile, para defender su tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Su defensa nos convocó a varias que compartimos un particular entre mundos: el Ñañakay, un bachillerato popular de género⁵. Allí estuvimos, después de mucho tiempo y recorrido, escuchando en el aula de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Su tesis, un recorrido bibliográfico sobre la filósofa chilena Olga Grau, quien nos honraba también con su presencia, se transformó en un ritual neplantero. Al día siguiente, entre vinos, rememoramos esa experiencia política compartida que nos hermanó y nos transformó. Nos dimos cuenta, cada una a su manera, lo mucho que le debíamos en nuestras propias vidas, reflexiones, devenires, a esa experiencia. Entre algunas, nos quedamos pensando sobre la grandeza, al menos desde nuestras perspectivas, de aquello que habíamos sido y construido. Y nos quedamos pendientes de cada una escribir, teorizar, rememorar, honrar esta memoria, pedazo de nuestras historias dentro de otro pedazo que es la historia del feminismo en Mendoza. Estas palabras ni muchas de mis preocupaciones políticas serían posibles sin mi paso por allí, el encuentro con cada una de las compañeras, el territorio del barrio y el “bachi”, los murales y las juntadas nocturnas, las asambleas debatidas.

La experiencia personal y colectiva nos transforma, en el hacer de la política feminista, hallamos pistas de vida para andar nuestras vidas en los espacios que transitamos. De allí que explicito este trabajo reflexivo en primera persona, no con el objetivo de hacer una autobiografía; más bien, en pos de reflexionar sobre la propia práctica feminista en lo cotidiano y en el oficio de investigar desde la coherencia conceptual, en un proyecto más amplio de cuidado y ética feminista. Puesto que, “como parte del proceso de reparación simbólica que implica el hecho de conversar, testimoniar, relatar y escribir, nuestras prácticas están presididas muy sensiblemente por el *ethos del cuidado*” (Gregorio Gil, 2019, p. 5). Conversamos, testimoniamos, discutimos, escribimos, con el afán de cuidarnos, a nosotras, nuestras memorias y nuestras construcciones políticas.

5 Bachillerato popular es una forma legal y política de terminación educativa para personas adultas, que reivindica y retoma la pedagogía de la educación popular. Esta experiencia que menciono funcionó en el Barrio Los Cerrillos, Godoy Cruz, Mendoza, durante los años 2015-18, y constituyó la primera experiencia de bachillerato en la provincia en reivindicarse desde una perspectiva de género y feminista. Se co-construyó entre compañeras del barrio, y otras provenientes de distintos ámbitos y trayectorias feministas.



Compartir la voz, colectivizar la experiencia

Del norte al sur: la insistencia feminista de hacer de lo personal un asunto político

Hay mucha producción y sistematización sobre los grupos de mujeres de concienciación feminista (Bach, 2015). Durante los 60 y 70, el norteamericano grupo de Mujeres de Boston⁶, su repercusión en los feminismos europeos como la *Libreria delle donne di Milano*⁷, y posteriormente en el latinoamericano, con sus particularidades en el contexto álgido que atravesaba la región. También es mucho lo que se ha escrito en torno a la crítica de extender la experiencia del feminismo blanco a todas las mujeres (volveremos a ello más adelante).

Los grupos de autoconciencia nacen como una práctica política fundamental del feminismo radical; desde cada testimonio individual surgían las bases para la teoría y la organización colectiva, cada relato como usina de un cambio estructural y profundo. Ana María Bach (2015) describe al respecto:

En 1967, Kathie Sarachild, junto con otras teóricas y activistas como Carol Hanisch, comienzan los grupos de autoconciencia, donde lo que interesa es crear teoría a partir de las experiencias de las mujeres. En la misma época, Kate Millet escribe su tesis doctoral *Política sexual*, que aún continúa vigente, y Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*. Se considera que el feminismo radical es un movimiento antisistema. (p. 20)

Kathie Sarachild (1987), reflexiona sobre los distintos recorridos políticos en torno a la concientización y cuestiona su transformación en fin en sí mismo, con reglas estandarizadas por grupos de personas “autorizadas” que institucionalizaron esta práctica que apuntaba a otros horizontes. En sus palabras:

La concientización no es ni un fin en sí misma ni una etapa, ni un medio para un fin diferente, sino una parte significativa de un compromiso muy inclusivo de ganar y garantizar cambios radicales para las mujeres en la sociedad. La mirada de la concientización como un fin en sí mismo, que es lo que sucede cuando la concientización se transforma en una metodología, una psicología, es una distorsión tan severa y destructiva de la idea original y del poder del arma como el considerarla como una etapa (Sarachild, [1987] 2017, p.143).

Para la autora, la clave de esta práctica radica en:

Analizar nuestra experiencia en nuestras vidas personales y en el movimiento, leer acerca de la experiencia de la lucha de otras personas, y conectarlos a través de la concientización puede mantenernos en el camino, moviéndonos tan rápido como sea posible hacia la liberación de las mujeres (Sarachild, [1987] 2017, p. 248).

6 Nos referimos principalmente al colectivo del Libro de la Salud de las Mujeres que publicó en 1971, *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*.

7 Para conocer de esta experiencia conformada en 1975 en la ciudad de Milán, Italia, recomendamos la Entrevista a Clara Jourdan y a Luisa Muraro, referentas de la Librería, realizada por Marta Herrera (2019).



Como retomaremos hacia el final, este abandono del camino de liberación del movimiento de mujeres/feminista de los setenta, es una reflexión crítica que se repetirá entre varias feministas radicales de la época, como en Adrienne Rich ([1986] 2019).

La consigna de lo personal es político constituye un pilar de lo que implica en términos prácticos el feminismo: visibiliza y denuncia –pues es un movimiento, ante todo, contestatario- el agotamiento de la racionalidad patriarcal; y propone –pues es un movimiento político- vías de escape a esa racionalidad agonizante.

Es en los laberintos de esas propuestas de escape donde aparecen las diferencias que constituyen a los feminismos. Por un lado, sus derroteros a partir de los 80 hacia la institucionalización y academización; por otro, las distintas vertientes feministas en diálogo y discusiones cuyo inicio podemos referenciar con las críticas provenientes del feminismo negro (desde el manifiesto del Colectivo Combahee River en 1977 hasta las publicaciones de bell hooks, 1984; Patricia Hill Collins, 1990; entre otras), que se continúan y profundizan con el feminismo lesbiano autónomo, descolonial, latinoamericano e indígena⁸.

La potencia de esa práctica que empezó con pequeños grupos se extiende, permanece y demuestra que el encuentro político entre mujeres puede ser un camino reparador ante las violencias patriarcales. Las emociones, sobre todo aquellas que se encuentran bloqueadas y negadas, los movimientos del dolor y la ira que puede producir, si se enmarcan en experiencias colectivas, pueden derivar en procesos transformadores y liberadores, en el marco de un profundo trabajo, colectivo e individual, de alquimia emocional, tal como se vislumbra en la obra de Audre Lorde (2004).

La creación de conciencia a partir de nombrar y reconocer lo propio en las experiencias de la otra, ha sido un método feminista (MacKinnon, 1995) para politizar lo que, nos dicen, debe permanecer en el ámbito de lo privado. Sacarlas del silencio y ocultamiento y dotarlas de una significación transformadora, es parte de la apuesta político feminista por cambiar el mundo cambiando-nos a nosotras mismas.

En las experiencias del feminismo del Cono Sur, de la mano de la educación popular, los grupos de mujeres, tanto durante los inicios de las dictaduras como en la recuperación democrática, tomaron una impronta fundamental. No solo para la toma de conciencia “mujeril”, sino también porque constituyeron, en palabras de Julieta Kirkwood (1984) “uno de los procesos de recomposición del tejido social más relevante del periodo” (p. 176). Como señala la feminista chilena:

⁸ Para rastrear algunas de estas críticas recomendamos los textos de Yuderkys Espinosa (2010, 2019), Breny Mendoza (2010), entre otras feministas descoloniales latinoamericanas.



fueron las mujeres del campo popular las que encabezaron acciones para hacer frente a las crisis económicas de comienzos de los años ochenta a través de comedores, ollas comunes, talleres productivos y grupos de salud. Para muchas estas experiencias organizativas fueron instancias de politización y de concientización acerca de sus problemas específicos en tanto mujeres. (Kirkwood, 1984, p.176).

En sus tránsitos al sur, la consigna de lo personal es político, cambia radicalmente de forma, de consistencia. La práctica de los grupos de concientización, el “tallerear” en el Cono Sur, enraíza con otros sentidos, deriva de procesos colectivos y comunitarios y los retroalimenta. No hay un feminismo aislado de la sociedad, de la comunidad y de los procesos de memoria, verdad y justicia.

Del sur al norte: cuerpos-territorios y los tránsitos de un concepto complejo

La noción de cuerpos-territorios es una construcción teórica, política, metodológica y ontológica fundamental que proviene de los feminismos comunitarios e indígenas (Cabnal, 2015; Colectivo de Miradas Críticas, 2017). Permite reparar en las conexiones que existen entre los cuerpos y los territorios, romper con las dicotomías occidentales y comprender las violencias imbricadas. Es “una epistemología latinoamericana y caribeña hecha por y desde mujeres de pueblos originarios que viven en comunidad,” que “pone en el centro lo comunitario como forma de vida” (Cruz Hernández, et al., 2020, p.11).

Los feminismos comunitarios, retomando la importancia feminista del cuerpo, advierten que no hay cuerpo sin territorio; de la misma manera que no hay territorio sin cuerpo. Algo que podría resultar evidente y que sin embargo ha sido sistemáticamente negado, a fuerza de múltiples tipos y modalidades de violencias: epistémica, sexual, simbólica, económica, racista. Este aporte es imprescindible, tanto hacia el feminismo como hacia los movimientos de resistencia en territorios; y a su vez, en sus repercusiones en distintas disciplinas de las ciencias humanas y sociales (con especial impacto en la geografía). Constituye un concepto central que va transitando del Sur al Norte, y en distintos contextos.

Uno de los textos de gran difusión de los aportes epistémicos del feminismo comunitario fue el de Lorena Cabnal (2010), el mismo se edita y publica bajo el financiamiento de ACSUR-Las Segovias⁹. Al francés, la traducción es realizada por la intelectual y activista Jules Falquet, quien a su vez incorpora en su teoría esta categoría, para el análisis del caso de Guatemala.

⁹ Asociación para la Cooperación con el Sur -Las Segovias es una organización ciudadana situada en España, que entre sus objetivos se propone “una acción de transformación social para construir un modelo de desarrollo equitativo, sostenible y democrático a escala global”. Ver: <https://www.acsur.org/>



Vemos los fructíferos que pueden resultar los diálogos Sur-Norte, bajo premisas descolonizadoras compartidas. El debate de cuerpos-territorios puede ponerse en diálogo con discusiones ecofeministas, con las epistemologías feministas situadas, como la de Donna Haraway (1991, 2016) y su concepción de naturocultura¹⁰. De la misma manera que en un momento el pensamiento occidental demarcó la separación del ser humano con el resto del mundo animal; lo hizo con la naturaleza.

Como reconstruye Falquet (2017) en la experiencia de Guatemala (principal territorio-usina del concepto cuerpo-territorio), se da en el encuentro de las herramientas feministas de concienciación y reapropiación corporal, con el nombramiento de las violencias padecidas en los cuerpos (en particular, las violencias sexuales sobre niñas y mujeres indígenas en el marco de conflictos armados), uno de los sustratos en el que emerge la categoría. Siendo fundamental las distintas organizaciones feministas, indígenas y de derechos humanos que acompañaron y sostuvieron esos procesos.

Reconocer el propio cuerpo es reconocer el territorio en su primera escala, la más próxima. Nombrar, poner palabras a lo vivido, acuerpar (Cabnal, 2010), no es lo mismo que solo intelectualizar; es brindar-se herramientas de análisis y transformación política ante experiencias compartidas. Esto es lo que diferencia un movimiento meramente intelectual a uno anclado en la política, el sustento de la praxis. Nombrar y acuerpar es lo que hicieron feministas y organizaciones de derechos humanos en Guatemala y otros países, al registrar, sistematizar y procurar entender los procesos de violencia y despojo sobre esos cuerpos-territorios, sus implicancias objetivas y subjetivas, en su relación con la historia del país y las violencias experimentadas.

Es importante situar los contextos de producción de estas categorías, porque si bien se extiende su uso en las ciencias sociales y geográficas (Haesbaert, 2020), no resulta ajeno o un dato menor sus condiciones políticas de emergencia. Traigo esta primera advertencia en torno a los usos disciplinares de este concepto, porque se desdibuja el rol de las organizaciones y en particular, lo que implica visibilizar la violencia sexual y politizarla, acción que condensa finalmente en la construcción de una categoría.

Este doble carácter del concepto, como enunciado político y como categoría analítica, no obstante, abre múltiples caminos en los que continuar sus indagaciones. Así, Delmy Cruz Hernández (2016), como parte del Colectivo de

10 Este concepto remite a una unidad biosocial y permite ir más allá de los reduccionismos biológicos y culturalistas, al profundizar en las formas de relaciones con las otredades significativas, como las que sostenemos humanos y no humanos, en particular con los perros, que nos constituimos “especies de compañía” (Haraway, 2016) unos de otros.



Miradas Críticas¹¹, desarrolla la amplitud del concepto en tanto categoría de análisis, en su potencial conceptual y metodológico, pero remarca constantemente su origen situado en los procesos de luchas en territorios por los feminismos comunitarios e indígenas. De la misma manera, Cruz Hernandez, Diaz Lozano y Gabriela Ruales (2020) recuperan el uso político de este concepto desde colectivos sociales de investigación-acción, para visibilizar opresiones en distintas latitudes del Abya Yala.

Con todas las posibilidades tras el concepto de cuerpo-territorio, es importante elaborar precisiones y cuidar de ciertos usos indistintos de las categorías, que en su amplitud conduzcan a una pérdida de especificidad e historicidad, y de borramiento de su contexto de surgimiento. Sin clausurar los diálogos, es necesario ubicar sus límites y posibilidades, de acuerdo a sus distintas referencias geográficas, históricas, políticas. No es lo mismo su uso en contextos a los que refieren los feminismos indígenas cuando formularon este concepto, a situarlo en el Norte Global, o para reflexionar sobre barrios populares del Cono Sur.

Esta distinción tiene un sentido ético y político fundamental. No se trata de promover distancias con los feminismos indígenas, que tanto se han reproducido desde los feminismos hegemónicos. Por el contrario, se hace para resguardar el uso contextualizado de las categorías, situar la comprensión histórica que hacemos de la misma y comprender sus tránsitos y significados.

Territorio no significa lo mismo en un barrio popular marginalizado que en un territorio indígena en disputa colonial, puesto que han sufrido procesos de despojo simbólico y material diferentes; cada comunidad tiene a su vez distintas significaciones del territorio, en función de sus propios términos ontológicos y en relación con sus repertorios simbólicos, de acción colectiva, de construcción de memoria, entre otros. Hay realidades donde coinciden y se interseccionan. Muchas veces no hay un autodenominarse indígena, aunque haya historias de racialización (que implica otro proceso investigativo y político recuperar). Las memorias de las que se nutren los procesos de resistencia son fundamentales, varían las referencias simbólicas y materiales de las que se parten. Son todos cuerpos-territorios subalternizados, pero con implicaciones geopolíticas distintas. Los procesos de racialización y subalternización producen subjetividades despojadas de las pertenencias comunitarias, y sin embargo, en diversos procesos y expresiones, es posible encontrar referencias de conexión con la ancestralidad, formas de recomponer el tejido, de reelaborar colectiva y subjetivamente el desgarró colonial, clasista y patriarcal.

11 El Colectivo de Miradas Críticas del territorio desde el feminismo se conforma en Quito, Ecuador, y es integrado por personas de distintos países (Ecuador, México, España, Brasil, Uruguay), llevan a cabo propuestas de investigación-acción comprometidas, publicaciones, manuales, talleres de mapeos colectivos, entre otras actividades que combinan activismo y compromiso teórico-político. Para conocer más: <https://territorioyfeminismos.org/about/>



Advierte Astrid Ulloa (2021): “hay problemas cuando se reinterpretan las nociones de las mujeres indígenas de manera descontextualizada, dado que responden a categorías relacionales que no se pueden aplicar en contextos no indígenas con las mismas connotaciones” (p.37). Cada contexto implica propuestas que recuperan, retoman y posicionan distintas “memorias, corporalidades, territorialidades e interacciones entre seres que eran invisibilizadas” (Ulloa, 2021, p.45). No somos iguales porque nuestros cuerpos tienen heridas coloniales profundas. Las memorias de nuestros pueblos son distintas debido al “descubrimiento”, la(s) conquista (s) que aún no cesa(n), la occidentalización, la colonialidad del poder, la alteridad académica, y una vez más el “descubrimiento” de nosotras a nosotras mismas. Son distintas también como parte de las resistencias y re-existencias insurgentes que se elaboran y se multiplican en los distintos contextos ante y contra el despojo.

Desde los feminismos indígenas, las resistencias son pensadas en la simultaneidad, como recupera Ulloa (2021) de Gladys Tzul Tzul: “...mientras los pueblos defienden tierras, no descuidan sus formas de gobierno comunal interno y resuelven sus dificultades. Así pues, a contrapelo de la dominación y explotación, plantean horizontes políticos de voluntad de vida” (p.45).

En esta perspectiva, Carina Jofré (2020) analiza las violencias y la represión territorial sobre los cuerpos durante la última dictadura cívico militar en San Juan, Argentina y los territorios represivos configurados en las comunidades huarpes. En particular, rescatamos la importancia dada a los procesos de recuperación de memoria “desde abajo” y desde “los/as cuerpo/as/territorios dolidos y dolientes” (Jofré, 2020, p.76), para reconstruir y así, desnaturalizar, la historicidad de la violencia colonial. También los trabajos de María Cristina Valdez (2020) sobre cuerpo territorio y el pueblo mapuce en el sur de Argentina, nos invitan a reflexionar sobre el uso situado de esta categoría, y en su vinculación con los procesos de memoria y resistencia de comunidades organizadas.

Traemos estos nombres a modo de destacar las memorias, temporalidades y espacialidades implicadas. En este punto, recuperamos las palabras de Doreen Massey (2007), respecto a la importancia de comprender el espacio como “una simultaneidad de historias inacabadas, el espacio como un momento dentro de una multiplicidad de trayectorias. Si el tiempo es la dimensión del cambio, el espacio es la dimensión de multiplicidad contemporánea” (p.5).

Los feminismos territoriales (Ulloa, 2016, 2021) se levantan contra las injusticias que implican violencias en sus cuerpos-territorios, como feminicidios y desapariciones de mujeres, abusos de niñas y adolescentes; bajo formas de violencias económicas, precariedad, malas condiciones habitacionales; trabajos inestables y mal remunerados; sobrecarga de tareas de cuidados y comunitarios.



Las acciones colectivas de defensa territorial que realizan los feminismos populares autónomos (Díaz Lozano, 2020), podemos definir las en diálogo con aquellas que parten desde los feminismos indígenas: “colectividades en acuerpamiento (Cabnal, 2015) que actúan frente a las injusticias ambientales y territoriales, contra violencias tales como feminicidios, ecocidios y epistemicidios” (Ulloa, 2021, p.45).

Las formas de resistir se encuentran, en ocasiones coinciden, en otras, traen sus propios ritmos y temporalidades, activando memorias de mediano o largo plazo, ponen en relación sus propios elementos significativos, por ejemplo, aparecen conceptos, como el de “Agua-cuerpo-territorio”, “Cuerpos-agua”, entre otros, que dan cuenta de otras aproximaciones a lo que constituye el territorio.

En este apartado realizamos una recuperación del concepto cuerpo-territorio más cercana al movimiento social del feminismo comunitario en pos de visibilizar esa genealogía. Vemos como el mismo ha permitido ampliar la comprensión de problemáticas territoriales y socioculturales que atraviesan a los cuerpos feminizados y racializados no-blancos. Tanto la ampliación y complejización de lo político feminista, como la noción de cuerpo-territorio, entre otras, redefinen relaciones con lo humano y no humano, el poder, el territorio, la dimensión espacial, emocional, temporal. Existen distintas aproximaciones y usos de este concepto, por supuesto no excluyentes ni dicotómicas, pero que es preciso distinguir, en pos de no negar “la dialéctica de producción de sentido y ordenamiento de las subalternidades que ocurre en el espacio de lo global” (Millán, 2019, p. 22), dado que las dinámicas del extractivismo y colonialismo interno no son ajenas al feminismo ni a las teorías descoloniales.

La política del posicionamiento ante los riesgos de asimilación, borramiento y antropofagia

“Ah que no me sienta entonces antropófaga mía
que no me coma el corazón/ del que me ama”

Adriana Pinda (poeta mapuche)

Lejos de romantizar las prácticas feministas asumimos que, como toda relación social, están atravesadas por desigualdades que han hecho correr mucha tinta al interior del feminismo. Alejandra Ciriza (2020) nos advierte:

diversas a su vez entre sí en razón de múltiples determinaciones, entre ellas la no menor de las tradiciones políticas, las desigualdades que imprimen la clase y los efectos de la racialización, la dispersión ligada a las disidencias sexuales y corporales y también las diferencias etarias, diferencias que no sólo lo son en la piel, sino en las marcas que sobre ella deja la experiencia (p. 146).



De este reconocerse en la experiencia de la otra, se corre el riesgo de confundirse en la otra, pretender ser la otra/lo otro o borrar a la otra. A pesar de las reivindicaciones de *affidamento*¹² y sororidad, surgen otras emociones, subjetividades y anhelos en juego.

Por un lado, distintas feministas han hablado de “lo inconfesable”, como la envidia entre mujeres. Señala Laura Mercader Amigó (2019):

Entre mujeres sigue existiendo una resistencia a confesarnos envidiosas que creo que da medida de la dimensión que tiene la envidia en y para nosotras, una dimensión que lleva el peso de una situación de doble carga: el estigma político-cultural de siglos y siglos de asignación patriarcal de la naturaleza envidiosa de las mujeres, y la herida psicosocial, que pone en juego la relación con lo otro de la otra en cuyo origen está la relación con la madre de cada una (p.28).

Lo que preocupa de la envidia cuando aparece, es su tendencia homogeneizante de la otredad. Por ello la importancia de hablar, el ejercicio de nombrar estas emociones, la “confesión” de lo que parece inadmisibile, impensado:

Permite abrir espacios nuevos de saber sin repetir lo dado. En la práctica del partir de sí, se da el mismo movimiento dual de la confesión: la huida de sí y el encuentro de sí. El primer movimiento implica la puesta en juego de la subjetividad parlante/escribiente, quien habla/escribe es punto de partida. Es lugar de partida, no de llegada, no se trata ni de autobiografía ni de escritura expresiva, de la expresividad del yo, sino de acceso a lo otro. El segundo movimiento te expulsa a la otredad, a la realidad que necesita ser simbolizada por quien habla/escribe. La envidia no soporta la disparidad, la diferencia. Su tendencia a nivelar, a rebajar, a homogenizar dificulta mucho la práctica del *affidamento*. La envidiosa rebaja a la envidiada para calmar su dolor ante lo que cree una falta. La envidiada se rebaja para exorcizar este fantasma de la falta. Confesar o confesarse la envidia permite que estas prácticas se den libres de identificaciones especulares malsanas, de fusión y confusión (Laura Mercader Amigó 2019, p.28).

Por otro lado, la socióloga pazeña Silvia Rivera Cusicanqui (2010), nombra una dinámica intersubjetiva que se genera en las relaciones en los mundos “mestizados” y describe las múltiples violencias que se producen, (re) encubren y actualizan. Como parte de esta dinámica, se produce lo que ella denomina el resentimiento del indígena y la culpa del no-indígena.

Ahora bien, ¿qué otras emociones surgen en estas relaciones vinculares?, qué se tejen entre estos dos polos, que no son sino, el mismo reverso de una sola trama, la de la violencia patriarcal colonial sobre nuestras vidas.

Una de ellas, refiere a la falta de historia que reclama el blanqueado, el anhelo de un origen. La nostalgia de un pasado al que aferrarse, una lengua propia, una tierra, un territorio. Todo lo contrario, si revuelve, se encuentra una historia violenta: la violación y la apropiación. El abandono y el no-reconocimiento de

12 Término creado por las feministas italianas para referir a las relaciones políticas de amistad, complicidad, entre mujeres.



una patria/matría, lo que desencadena en algunos casos, “el complejo del aguayo”¹³, como nombra Silvia Rivera. Con ello, se refiere a la clase política dirigente blanca-mestiza en Bolivia, criada durante su infancia por las nanas con sus aguayos y que luego debe procesar el trauma de comprender que aquella que los crió y cargó en sus aguayos, eran en realidad, sus sirvientas.

Esta carencia se puede transformar en un deseo desmedido de lo otro: la sed de un origen, un sitio al que volver en los momentos de tristeza y angustia, una historia que contarse antes de irse a dormir. De esta herida colonial nacen las peores acciones que, encubriendo este sentir, perpetúan relaciones serviles y coloniales. Pero si en lugar de hacer de ese espacio un abismo, se transforma ese dolor en aprendizaje, quizás la práctica transforma realmente y no reproduce al infinito esa herida. Se anhela lo ajeno, pero desde un lugar que reactualiza la posesión. El deseo colonial inconcluso: poseer lo que el/la otro/a tiene.

Es el “desorden simbólico patriarcal” (Mercader Amigó, 2019, p. 58) pero también colonial, el que arrastra a narrativas devoradoras de la otredad. Cuando se devora no hay digestión posible, ningún nutriente es absorbido y se devuelve, se vomita vaciado de sus propiedades originales. Devorar no nutre, no alimenta: de ahí una insaciabilidad que no se agota. Ese acto, el de devorar la otredad, resurge en las prácticas intelectuales y políticas. Para eliminar esa voracidad y transformarla, sugerimos el camino de un diálogo más sincero con estas emociones, la “confesión” en el sentido zambrano¹⁴ que recupera Amigó (2019, p. 29).

Posicionarse para (con) moverse

La palabra emoción proviene del latín *emovere* (mover, moverse), es decir, las emociones son las que nos movilizan, remueven y, en definitiva, puede conducir a transformar-nos en la acción. Pueden llevar a la quietud o al movimiento,

13 Esta idea la rescato a partir de conversaciones que tuve con Silvia Rivera, pero no lo he encontrado desarrollado en ningún texto, salvo en una entrevista que le realiza Verónica Gago (2010) en *Página 12*, donde señala su hipótesis de que este complejo estaría en la raíz de los populismos modernos, pero retoma a su vez su propia experiencia al respecto. Expresa: “El complejo del aguayo consiste en que esa mujer que has amado desde niña, que la has oído y la has creído tu mamá, a los siete años tu familia te enseña a despreciarla. Y el dolor que te produce eso es imperdonable. Yo nunca se lo he perdonado a mi mamá, incluso después de tres años de muerte, con los rituales de todos los santos. Y para mí y hasta el día de hoy la familia de la Rosa es mi verdadera familia. Yo he ido más veces al cementerio a ver a la Rosa que a mi mamá” (Gago, 2010).

14 Detalla Laura Mercader Amigó (2019, p.29): “En la confesión, Zambrano, cuya reflexión nace de la lectura de las Confesiones de Agustín de Hipona, pone en relación el movimiento doble en el que esta actúa: en la desesperación y en la esperanza. La necesidad de confesarse nace de una huida desesperada de sí. Escapamos de la desazón e insoportabilidad de sentir el dolor de la envidia, su mezquindad y maldad en una, de verse pequeña, vulnerable, fracasada ante la sobredimensión de la otra”.



a paralizar o disponer todas las energías en huir, gritar o quedar en silencio, se expresa física y corporalmente en el registro de una sonrisa, un llanto, u otras manifestaciones gestuales.

Las emociones históricamente han sido asociadas a las mujeres, por su proximidad con la naturaleza y el cuerpo, y han sido consideradas, por lo tanto, de manera subordinada al pensamiento, perteneciente al mundo de lo masculino, “la” cultura y la razón.

Estas dicotomías operan actualizándose y remasterizándose de manera constante en el ámbito científico. Sin embargo, las emociones consideradas en tanto prácticas sociales y culturales (Ahmed, 2015) se implican de manera constante en todo trabajo de investigación.

Neutralizar las emociones, disciplinar el cuerpo, ha sido muchas veces considerado parte de un buen desempeño profesional. Apartar, dejar de lado, en definitiva, negar y silenciar el propio cuerpo. Por ello, añade Sara Ahmed (2015, p. 36):

Por supuesto, las emociones no se tratan solo del movimiento, también son vínculos sobre lo que nos liga con esto o aquello. La relación entre movimiento y vínculo es instructiva. Lo que nos mueve, lo que nos hace sentir, es también lo que nos mantiene en nuestro sitio, o nos da un lugar para habitar. Por tanto, el movimiento no separa al cuerpo del “donde” en que habita, sino que conecta los cuerpos con otros cuerpos: el vínculo se realiza mediante el movimiento, al verse (con) movido por la proximidad de otros.

Esa dinámica entre movimiento y vínculo, lo que nos mueve y lo que nos hace permanecer, lo que conecta los cuerpos entre sí (propio y ajeno), y las múltiples posibilidades que de ello se desprenden. Una de ellas, señala Ahmed (2015), es la fetichización de las emociones:

No es tanto que las emociones terminen borradas, como si ya hubieran estado ahí: lo que se borra son los procesos de producción o “manufactura” de las emociones. En otras palabras, los “sentimientos” se vuelven “fetiches”, cualidades que parecen residir en los objetos, sólo a través de un borramiento de la historia de su producción y circulación. (p. 37).

Este borramiento puede conducir y operar en un sentido reaccionario al movilizar recursos emocionales regresivos. En otros casos, resulta en infantilizar a los otros con los que nos encontramos, fetichizar su dolor y heridas, otorgando estatus de sujeto sólo en tanto sujetos sufrientes. Para de esta manera poder asumir el lugar de tutelar, portar su dolor y su voz. Todo ello conduce a anular la presencia activa de las otredades y ser funcional además a un estancamiento de identidades y lugares asignados a las subjetividades ajenas.

Más allá del dolor y del folklore, qué hacemos con lo complejo y cómo evitamos los encasillamientos estancos de identidades es uno de los atolladeros de toda labor etnográfica. A la vez, sin rigidizar las identidades, es preciso reconocer que hay heridas que sangran distinto. Las memorias de violencias no son



las mismas y es preciso respetarlo. Los cuerpos, subjetividades y emociones portadas en la historia tampoco son iguales. Todo ello construye posiciones distintas, en algunos casos con posibilidades de contacto y encuentro (*taypi*¹⁵), en otros donde es posible la negociación, y finalmente, ocasiones donde no es siquiera posible la mutua permanencia (*awqa*¹⁶).

Aquí es importante detenernos en un punto: el borramiento de los contextos de producción de las emociones (los cuerpos). Las prácticas etnográficas están atravesadas por las relaciones de poder, las relaciones de clase y de sexo, que conducen a desiguales distribuciones en recursos materiales, simbólicos y afectivos. Las desigualdades producto de estas relaciones implican por lo tanto mundos físicos, simbólicos y emocionales diferentes (Pasero, 2019).

Desde una “política de la posición”, como propone Adrienne Rich (1984, p.207), consideramos vital y fundamental vincular las condiciones materiales de existencia, empezando por “la geografía más cercana” (*idem*), el propio cuerpo.

Posicionarse en el propio cuerpo, para entender, lo que podemos experimentar o no, los lugares que nos permitimos y los que no, la confianza atlética de un cuerpo blanco y fornido, o la desconfianza cimentada en las pilosidades, por el desprecio a un cuerpo agotado por el trabajo, las experiencias de discriminación y violencia experimentadas a partir de la asignación automática de determinadas categorías sociales con ciertas tareas (Pasero, 2019). Implica reconocer cuando hay posibilidades de diálogo y encuentro, y cuando sencillamente es *awqa*, como indica Elizabeth Monasterios (1997, p.758), aquel espacio “donde las cosas no pueden estar juntas. Los contrarios no buscan la armonía de un equilibrio sino más bien el contacto peligroso de sus diferencias”.

Volvemos a reclamar una política de la posición en los términos que propone Rich (1983):

Nuestra teoría, investigación y magisterio debe continuar haciendo referencia a la carne, la sangre, la violencia, la sexualidad, la ira, al pan que pone en la mesa la madre soltera y a a forma en que lo consiguió, al cuerpo de la mujer que envejece, al cuerpo preñado, al cuerpo que corre, al cuerpo que cojea, a las manos de la lesbiana que tocan la cara de otra lesbiana, las manos de la mecanógrafa, de la comadrona, de la que pierde la vista en

15 Del aymara, significa “centro, lugar central”. Más allá de la referencia espacial, alude a la manera de entender y organizar los mundos que conviven en la cosmovisión quechua-aymara. Para profundizar en las concepciones cosmopolíticas aymaras, el texto de Simón Yampara (2008) da elementos al respecto, en el rescate de otros pensadores indianistas como Fausto Reynaga. Silvia Rivera Cusicanqui (2010b), desarrolla en lo que nombra la “epistemología chixi del mundo-del medio”: “El mundo del espíritu (ajayu) y el mundo de la vida material (qamasa o energía vital) están unidos en el medio (taypi) por una zona de contacto, encuentro y violencia” (p.5).

16 Palabra del quechua aymara que tomamos de la interpretación literaria que hace Elizabeth Monasterios más adelante en el texto. Hay otras aproximaciones políticas desde el pensamiento indianista.



la cadena de montaje de transitorios, de la madre que capta la mínima expresión en la cara de su criatura; a todo lo que tiene de individual y común esta inmensa turbulencia que es el devenir femenino, que está siendo constantemente destruido o generalizado (p. 152).

Entre la meritocracia y el miserabilismo: la agonía de la salida individual y los cruces de pensamientos colectivos para la liberación

Hay gestos de pretensión liberadora que esconden perpetuaciones coloniales. Lo vemos recientemente en reconocidas personalidades famosas cortándose mechones de pelo en “solidaridad”¹⁷ con las mujeres iraníes, que en ese gesto se representan a sí mismas como personas subalternizadas o racializadas. Por otro lado, se reproducen frases de grandes pensadoras como slogans, donde además se hacen recortes aislados de sus obras. “Las herramientas del amo no desarmaran la casa del amo”, se replica indistintamente. Como señala la investigadora feminista y lesbiana Georgina Vidiella¹⁸, esa frase y otras de su obra, así recortada arbitrariamente, mutila el mismo texto, lo reduce de una manera contenciosa. No vamos a profundizar con detalle los viajes de la obra de Lorde, pero creemos ilustra lo que venimos analizando. Audre Lorde, como mujer negra, escribe desde una experiencia diaspórica (caribeña), desde una genealogía de cuerpos de sus ancestras y ancestros que pasaron por la experiencia de la esclavitud (en la que cobra un sentido específico la palabra “amo”), en un país con un racismo segregacionista (Estados Unidos).

Son peligrosos los paralelismos, por ejemplo, extender indiscriminadamente la idea que las mujeres son “esclavas” de los hombres; no todas son experiencias comparables, o al menos, que se puedan “homologar” bajo una misma categoría.

Como blanca, muchas veces me he preguntado -la mayoría internamente; con compañeras en confianza; en esta ocasión, abiertamente-: ¿acaso no incomoda asumir una categoría que desborda en términos de experiencia?, ¿cómo atribuirse una subalternidad que no se ha transitado, con lo que eso puede significar en cada historia? ¿Realmente se piensa que es una solidaridad real con la otra, apropiarse de su experiencia?

Detrás de la culpa y el resentimiento, se remontan imperativos que remiten a una cultura del esfuerzo y meritocracia de un lado; y una cultura del miserabilismo, por otro. Mientras más pena se siente y más víctima, más atención

17 Lo que nos recuerda la crítica sobre las mujeres blancas y el “privilegio de la solidaridad” que realiza Houria Bouteldja (2010).

18 No solo es un problema de citación, como reflexiona Georgina Vidiella, sino de reducción de la vida y obra de la autora. Estas reflexiones, entre otras, las impartió Vidiella en el curso virtual “Las herramientas que no son del amo. Audre Lorde y el oficio de pensar la lucha”, en octubre del 2020, organizado por la Asociación de psicólogas feministas “Sorece”.



política “merece”. Tanto uno como otro, encubren desigualdades. El resultado es producir identidades estancas, cargadas de emocionalidades reactivas (culpa, resentimiento, egoísmo), que conducen a un reforzamiento individualista. Ni una ni la otra habilitan subjetividades emancipatorias -pensadas colectivamente-, en el sentido de transformarse, transformando el entorno opresivo, alienante. Romper con el fetichismo del dolor (Ahmed, 2015) y el victimismo como único lugar de enunciación y de obtención de derechos, puede habilitar otras posibilidades de liberación.

Entre estos horizontes emancipatorios, dentro del pensamiento crítico latinoamericano, hay múltiples perspectivas en diálogos, con sus momentos de encuentros, tensiones y transformaciones. Los feminismos son una de ellas: feminismos descoloniales, anticoloniales, populares, territoriales, feminismos del sur, lésbicos, transfeminismos, chicanos, negros, antirracistas, indígenas, campesinos, comunitarios, rurales, y una lista que abona un fructífero suelo.

Tanto teorías descoloniales como feministas, se han propuesto combatir las desigualdades, rebatir las naturalizaciones que tienen el efecto de eternizar relaciones históricas y las violencias que producen. Lo descolonial permite ampliar la visión ante gestos en apariencia “inocentes”; permite enlazar hechos históricos de violencia, explotación y opresión con la colonialidad (patriarcal, clasista y racista), como una matriz productora de mitos que encubren esa violencia.

Entre autoras que han tendido puentes entre estas perspectivas, la feminista lesbiana antirracista decolonial Ochy Curiel invita a hacer una “antropología de la dominación”, que implica cuestionar los supuestos actos solidarios de ejercicio vertical, y etnografiar nuestros lugares y posiciones, en subalternidad y privilegios. En sus palabras:

...hacer etnografía del Norte y del Norte que existe en el Sur, hacer etnografía de nuestras prácticas académicas, metodológicas y pedagógicas que contienen la idea del desarrollo, de una solidaridad transnacional basada en privilegios; significa hacer una etnografía de las lógicas de la cooperación internacional en la que se está inserta, de la lógica de la intervención social que hacemos, de nuestros propios lugares de producción del conocimiento, de las teorías que utilizamos y legitimamos y de los propósitos para los cuales se hacen. En otras palabras, debemos hacer etnografía de nuestros lugares y posiciones de producción de los privilegios (p.56).

Hacer una antropología de la dominación, tal como propone Curiel, en íntimo diálogo con el presente Dossier respecto al hacer decolonial y la geopolítica del conocimiento, nos lleva a preguntarnos, cuando hablamos de “anclarnos en el lugar”, ¿a qué lugar nos referimos? Como feministas nos situamos en el primer lugar, más cercano, nuestros cuerpos, cuerpos-territorios. Esos lugares no son abstracciones, no da igual estar en el Sur que en el Norte global. De allí la importancia y lo fructífero de los cruces entre feminismos y descolonialidad.



En el Sur, el consenso neoliberal se afianza y arrasa con cuerpos, territorios, memorias, sentires; y se traduce en un acuerdo político de las clases dominantes que se resume en: endeudamiento (no se investigan ni cuestionan los procesos de deuda ilegítima); extractivismo de cuerpos-territorios, como única alternativa para pagar la deuda y “salvar” las economías; y para ello, el disciplinamiento, persecución y estigmatización de las movilizaciones populares. Consenso que se lleva a cabo bajo un trasfondo que amalgama distintas estrategias económicas de producción de violencia como narcotráfico, hambreamiento, desplazamientos forzosos, feminicidios y desapariciones; y políticas, como proliferación de grupos fundamentalistas, conservadurismos varios, fascismos neo-“libertarios”. Con sus matices y particulares realidades nacionales, este panorama se repite en el Cono Sur, en Centroamérica, México y el Caribe.

Partimos de la constatación empírica del desarme de las mujeres como clase, pero también de todos los condicionamientos que impone el consenso neoliberal en el Sur Global. ¿Qué está en juego en este momento histórico? ¿Por qué no hablamos más de movimiento de liberación feminista? ¿Qué se ha perdido en este camino? Adrienne Rich (2019/1986), en el prólogo que escribe diez años después a su emblemática obra, *Nacemos de mujer*, realiza profundas reflexiones críticas de esa década de transformación histórica y sus consecuencias en las luchas feministas y en sus propias premisas teórico-políticas. Señala:

he sentido que la tesis del movimiento de liberación de las mujeres de finales de los años sesenta de que «lo personal es político» (tesis que ayudó a dar origen a este libro) está siendo cubierta por una elisión New Age de lo-personal-por lo-personal-mismo, como si «lo personal es bueno» se hubiera convertido en el corolario, olvidando la tesis inicial. (...) La pregunta de qué queremos, más allá de un «espacio seguro», es crucial en lo que se refiere a las diferencias entre el relato individualista sin lugar a donde ir, y un movimiento colectivo que dé poder a las mujeres (p. 28).

¿A dónde queremos ir, o qué consideramos un «espacio seguro»? Seguramente, cosas muy distintas de acuerdo con dónde nos situemos. El cuarto propio de Virginia Woolf se ha ido volviendo cada vez más lejano en cuanto a anhelo posible para quienes al Sur del mundo no encuentran resguardo a mínimas condiciones para una vida digna, o al menos, una vida posible: con techo, alimentación, sin violencia.

Preguntarnos qué teorías, para qué interrogantes, para qué propósitos políticos, intelectuales, colectivos y afectivos. Las palabras-guía de Gloria Anzaldúa (citada en Rich, 2005/1991), nos acompañan para reclamar teorías que cambien nuestras formas de percibir al mundo, para volver a andar en una ruta bajo el cielo de horizontes colectivos de liberación, individual y colectiva:

La teoría produce efectos que cambian a la gente y la manera en que ésta percibe el mundo. De esta forma, necesitamos teorías que nos permitan interpretar lo que sucede en el mundo, que expliquen cómo y por qué nos relacionamos con cierta gente de maneras



concretas, que reflejen lo que sucede entre los “yoes” internos, externos y periféricos de una persona y entre el “yo” personal y el “nosotros” colectivo de nuestras comunidades étnicas. Necesitamos teorías que re-escriban la historia utilizando la raza, la clase, el género y lo étnico como categorías de análisis, teorías que atraviesen fronteras, que diluyan límites... Y necesitamos hallar aplicaciones prácticas para esas teorías... Necesitamos desechar la idea de que existe una forma “correcta” de hacer teoría (pp. 40-41).

Solo en la práctica se articulan las luchas y la conciencia se transforma en conocimiento (siguiendo la pedagogía revolucionaria de la acción de Rosa Luxemburgo¹⁹). Lo descolonial como praxis, más que como una noción académica, es un llamado a la presencia, a la atención, a salir del modo automático, productivista y voraz, porque lo que está en juego es el devorarnos a las/es otras/es.

Desenredos: posibles caminos de regreso

No es mi intención hacer política de la cancelación²⁰ o hacer correr una moral feminista sureada. Se trata de reflexiones en primer lugar autocríticas, porque parto de la convicción de que solo desde la sinceridad epistémica, incluso con sus contradicciones, es posible volvernos con la libertad y la intuición ampliada.

Traje en estas páginas algunas de mis incomodidades, no para extenderlas normativamente, ni porque pretenda soberbiamente que lo que a mí me incomoda sea algo relevante socialmente. Es porque a partir de la persistencia de estas sensaciones, la recurrencia de ciertas prácticas (el “asimilacionismo” de la subalternidad, o la política de cancelación constante), y recurriendo al análisis teórico-político, considero pueden ser puntos de condensación de problemáticas potentes para la discusión y quizás, el crecimiento político colectivo.

La resistencia al feminismo en sectores populares-indígenas, tiene que ver con prejuicios y construcciones que hacemos de les otros, sin su consentimiento. “Tapar el pañuelo verde”, durante mucho tiempo tenía sentido en construcciones en los barrios. Pero eso se fue transformando. Proyectar en les otros, carencias, deseos, que se dan en base a lo no hablado, lo no dicho o no asumido. Por eso la propuesta es en primer lugar, trabajar con aquello considerado negativo, abyecto, oculto, incómodo. Audre Lorde (2004), nos habla de la importancia de

19 Dice Luxemburgo, recuperada por Michael Lowy (2014): “sólo en el curso de largas y persistentes luchas adquirirá el proletariado el grado de madurez política que le permitirá obtener la victoria definitiva de la revolución”...“sólo en el curso de la lucha se recluta el ejército del proletariado y toma conciencia de los objetivos de esta lucha. La organización, los progresos de la conciencia (Aufklärung) y el combate no son fases particulares, separadas en el tiempo y de forma mecánica (...) sino, por el contrario, aspectos diversos de un solo y mismo proceso”.

20 Volviendo a lo desarrollado en el apartado 3, podemos decir que cancelar puede ser otra manera de “devorar” a les otros, al anular su capacidad de disentir. Obviamente, hay que considerar con cuidado el contexto, hay ocasiones en que la denuncia política (en general, proveniente de sectores subalternos) se acusa de cancelación para desactivarla. En el último tiempo, el feminismo antipunitivista nos otorga elementos para complejizar y repensar la práctica política feminista.



transformar el silencio en acción. Comparte generosamente lo que es posible hacer con la ira y el dolor que nos produce la violencia.

Lo inconmensurable de ciertas experiencias, lo inabordable, podría conducir, por un lado, a recurrir al silencio y la escucha, y luego, a la acción colectiva. Por otro lado, dejar de recurrir a las voces de otros como testimonios y asumirlas en su contenido teórico y político en sí mismo, sin necesidad de una mediación intelectual “autorizada”.



Figura 1. Leonora Carrington, de la serie “Una vida surrealista” 1994–1997

Auto-etnografiar las emociones que nos atraviesan, los sentimientos, las violencias, las contradicciones, no como un ejercicio enunciativo que de por sí “libere”. Las diferencias nos pertenecen, y las desigualdades (que se producen a partir del uso de diferencias en privilegios), se combaten.

Tenemos que confiar, en que, si excavamos en nosotras mismas, encontraremos posibles caminos de regreso. Como feministas del sur, necesitamos salir de estos enredos, desatar esos nudos y recuperar los hilos para tejer la urdimbre, bajo una nueva calidad de luz:



Esa suerte de iluminación nueva modifica el tejido, sus figuras, sus anudamientos, hace visibles enlazamientos que un tiempo atrás pasaban desapercibidos, habilita nuevos tejidos, hacen firmes unas urdimbres y deshilacha otras, e incluso permite seguir algún hilo delgado y frágil que alguna vez se pensó perdido. Es el presente el que ilumina con sus tensiones y conflictos al pasado, el que nos impulsa a recuperar hilos perdidos, el que a golpe de desventuras nos hace a veces negar algún aspecto estigmatizado de nuestras genealogías (la ascendencia indígena, negra o proletaria por ejemplo; la tradición política de izquierdas, vista a menudo como incómoda o extemporánea) obligándonos a transformarnos bajo los límites y presiones que los vencedores ejercen sobre nuestras experiencias (Ciriza, 2020, p. 147).

En auge de neoliberalismos, extractivismos, violencias contra defensoras, mujeres, cuerpos-territorios en sus más cruentas expresiones, mirarse a los ojos, como escribe Audre Lorde, no es tarea fácil. En una visión no lineal del tiempo, implica mirar con los ojos hacia “atrás”, caminar el presente habitando el pasado. Nunca se parte de cero. También ejercitar la apertura intuitiva para “recordar el futuro” (Luiselli, 2011, p.110) en el sentido de activar las premoniciones y los múltiples registros de la escucha y la observación.

En la Asamblea de Feministas del Abya Yala, durante el Encuentro Plurinacional de Mujeres y Disidencia realizado en San Luis en octubre del 2022, muchas/es nos conmovimos profundamente, durante toda la asamblea, y en particular, con la participación de Lolita Chávez²¹. Al final de su fogosa intervención, dijo estas palabras: “En este territorio mal llamado Argentina, aquí me vine a nombrar por primera vez feminista”. Y agregó:

Me siento feliz de compartir espacios colectivos en Feministas del Abya Yala. Sentimos la necesidad de luchar juntas, juntas, aunque nos ataquen diciendo que somos funcionales a los feminismos blancos. Nada más lejano a la realidad. Eso solo lo pueden intencionar las mentes racistas, que nos subestiman, hoy como ayer. Las feministas comunitarias, originarias que aquí estamos, somos autónomas, de libre determinación, con saberes milenarios, y venimos en muchos casos de experiencias revolucionarias. No somos tontas. Nadie nos tutela. Seguiremos tejiendo nuestra conciencia feminista. No nos callarán. Utz ipetik feminista (¡Buen camino feminista!). Y como dice Norita, nuestra Madre: ¡Venceremos!

Conmueven los actos de reconocernos, construir más allá de lo que resienten las heridas. Puesto que sí, es un país profundamente racista, clasista y sexista; pero también, es un lugar donde distintos cuerpos-territorios han resistido y han sido pioneros en la búsqueda de ampliación de los derechos humanos. Lucha que han sostenido no todas las mujeres, sino aquellas del pueblo, las feministas de izquierda, indígenas y racializadas, que hacen que este territorio del Cono Sur, pueda ser un terreno fértil ante las avanzadas fascistas y neoliberales.

21 Aura Lolita Chávez Ixcaquic, conocida como Lolita, es defensora indígena maya K'iché, lideresa en lucha por los bienes comunes, los derechos de las mujeres y pueblos indígenas en Guatemala, que está amenazada de muerte en su país, por lo que no vive allí desde el 2017.



Preguntarnos, junto a Alejandra Ciriza, qué tradiciones políticas heredamos y qué herramientas de lectura nos han legado, de cuáles nos sentimos parte y reivindicamos, y sobre todo, indagar en aquellas olvidadas, perdidas, relegadas.

Lejos de una búsqueda homogeneizadora de las experiencias, de las historias de las que partimos, de una epistemología aplanadora/devoradora de diversidades, lo que sugiero es pensar en los términos propuestos por Donna Haraway para avanzar “en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales” que habilite “una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar” (Haraway, 1991, p. 329).

Las estructuras que han sostenido nuestras prácticas investigativas están intervenidas por modelos totalitarios de poder y sumisión. Vivimos una intensificación de esa dinámica reproductora del poder que nos formó, o más bien, nos deformó en un esquema de pensamiento dual, extractivista, productivista y alienante (de quien investiga y quien es investigado). La tenemos en el cuerpo, en los hábitos de pensamiento y escritura, de relacionarnos y vincularnos. El llamado es a generar narrativas orgánicas, cuidadas, que superen la violencia y rigidez heredada; a volver a una posición del cuerpo y la “corporeidad”, fundamental para no desconocer los contextos de producción diferentes de esas emociones y como dice Quijano (2000), devolver el poder a la gente:

Sugiero un camino de indagación: porque implica algo muy material, el “cuerpo” humano. La “corporalidad” es el nivel decisivo de las relaciones de poder. Porque el “cuerpo” mienta la “persona”. (...). En la explotación, es el “cuerpo” el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la malnutrición, en la enfermedad. Es el “cuerpo” el implicado en el castigo, en la represión, en las torturas y en las masacres durante las luchas contra los explotadores. Hoy, la lucha contra la explotación/dominación implica sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no sólo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. Esa lucha es parte de la destrucción del poder capitalista, por ser hoy la trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación, materiales e intersubjetivas. El lugar central de la “corporeidad” en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación, esto es, para la liberación de las gentes, individualmente y en sociedad, del poder, de todo poder. Y la experiencia histórica hasta aquí apunta a que no hay camino distinto que la socialización radical del poder para llegar a este resultado. Esto significa la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, el control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad. (pp. 380-381).

Atender a las emociones y analizar los efectos de lo que movilizan o inmovilizan, aquello que habilitan y lo que no. Conectar con las emociones “válidas” pero también con las más desprestigiadas o desagradables. Nombrar ciertas emociones “inconfesables” que aparecen, no para que desaparezcan, pero sí para evitar los efectos destructivos de su presencia inconsciente.



En el recorrido de este trabajo iniciamos con el rescate de las experiencias de concienciación feminista en los 70, los movimientos contradictorios dentro del feminismo y lo que de todo ello se desprende como insumo para pensar la construcción de conocimiento como un hecho político: el papel de las emociones en todo ello, las instancias personales, corporales y afectivas. En lo personal, este recorrido me conduce a una de las primeras frases que, en mi andar feminista, escuché y me marcó profundamente: “el feminismo es algo que se siente primero en el cuerpo”.

Desde entonces, no pude desprenderme de ello y de a poco comencé a darle sentido, preguntándome a cada instante, qué sentía, buscando allí, mi guía política. Como señala Ahmed, “el feminismo involucra una respuesta emocional al mundo, en la cual la forma de la respuesta implica una reorientación de nuestra relación corporal con las normas sociales” (2015, p. 259).

Con la concienciación y reflexión crítica constante, junto a otras, con una politización que permita reorientar nuestras relaciones. En un contexto donde se anestesia el sentir con la saturación de información, en la academia se produce un sinsentir cargado de modos de sentir: indiferencia, ausencia, egoísmo, competencia, mezquindad, apropiación y extracción de saberes.

Ante estas emocionalidades “peligrosas”, en el sentido de riesgosas para nuestras existencias, debemos apasionarnos en construir relatos otros, narrativas más orgánicas, desde una pedagogía feminista que se sentipiense “en términos de la apertura afectiva del mundo a través del acto del asombro, no como un acto privado, sino como una apertura de lo que es posible mediante el trabajo conjunto” (Ahmed, 2015, p.274).

Es por ello que proponemos en primer lugar, dar cuenta del cuerpo y las emociones. En segundo lugar, prestar especial atención a aquellas emociones con connotaciones negativas, por tanto, con más esfuerzo por permanecer ocultas y negadas. En tercer lugar, hablar del contexto de producción de esas emociones, los cuerpos atravesados por las desigualdades de clase, raza, sexo, edad, con sus historias y tradiciones políticas (Ciriza, 2020).

En síntesis, la producción de conocimiento como estrategia de reproducción del poder al reproducir imágenes estereotipadas, que lleve a devorarse lisa y llanamente el relato de las otras personas hasta apropiárselas o finalmente, mediante un camino largo e incómodo, transformarse en una herramienta que sirva para un conocimiento situado, afectado y comprometido. ☯



Referencias

- AHMED, SARA (2019) *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires. Caja Negra.
- _____ (2015). *La política cultural de las emociones*. México. UNAM- Programa Universitario de Estudios de Género.
- _____ (2017) *Vivir una vida feminista*. Traducción por Maria Enguix. Durham. Duke University Press.
- ANZALDÚA, GLORIA (2015). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Traducción de Carmen Valle. España. Capitán Swing Libros.
- BACH, ANA MARÍA (2010) *Las voces de las experiencias. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires. Biblos.
- _____ (2015) “Género, estereotipos y otras discriminaciones como puntos ciegos”. En: Bach, a (Coord). *Para una didáctica con perspectiva de género*. España. Miño y Davila.
- BOUTELDJA, HOURIA (2010). “Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad”. En: *IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, Madrid. Disponible en: <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/houria-bouteldja-iv-congreso-de-feminismo-islamicoEsp.html>
- CABNAL, LORENA (2010). *Acercamiento a la construcción de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. España: ACSUR-Las Segovias.
- CIRIZA, ALEJANDRA (2020). “Tramar/urdir/anudar genealogías feministas situadas. Los desafíos del espacio y el tiempo”. *La Aljaba*, Vol. XXIV, Núm. 145. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/aljaba/v24n1/1669-5704-aljaba-24-01-81.pdf>
- COLECTIVO DE GEOGRAFÍA CRÍTICA DEL ECUADOR (2018). *Geografiando para la resistencia. Los feminismos como práctica espacial*. Cartilla 3. Quito. Colectivo Miradas Críticas.
- COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito. Colectivo Miradas Críticas.
- CRUZ, VALTER DO CARMO Y ARAÚJO DE OLIVEIRA, DENÍLSON (2017) *Geografía e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico / organização*. Rio de Janeiro. Letra Capital.



CRUZ HERNÁNDEZ, DELMY (2016). “Una mirada muy otra a los territorios-Cuerpos femeninos”. *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, Año 12, Vol. 12-1, pp.56-71.

_____ (2020). “Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos”. *Revista Estudios Psico-sociales Latinoamericanos*, 3(1).

CRUZ HERNÁNDEZ, DELMY; DÍAZ LOZANO, JULIANA Y RUALES JURADO, GABRIELA (2020). “Recorridos de la construcción de la geografía feminista del sur global”. *Geopauta*, Vol. 4, Núm.4. Disponible en: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/geo/article/view/7064>

CURIEL, OCHY (2014) “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”. En Irantzu Mendia et al. (eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. País Vasco: UPV/EHU, pp. 45-62. Disponible en: http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836

ESPINOSA MIÑOSO, YUDERKYS (2019) “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina”. *Revista Direito e Praxis*, vol.10 n.3 Rio de Janeiro. Disponible en: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662019000302007

_____ (2010) “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 14, Núm. 33, pp. 37-54.

FALQUET, JULES (2022) *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. Buenos Aires. Madreselva.

_____ (2017) “Luchas (de) coloniales en torno al “territorio-cuerpo”: de la guerra al extractivismo neoliberal en Guatemala”. En Falquet, Jules. *Pax Neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización) de la violencia contra las mujeres*. Buenos Aires. Madreselva.

GAGO, VERÓNICA (2010) “Orgullo de ser mestiza. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui”, *Página 12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>

GREGORIO GIL, CARMEN (2019). “Explorar posibilidades y potencialidades desde una etnografía feminista”. *Disparidades*, Vol. 74, pp. 1-7. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>



- HARAWAY, DONNA (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
- _____ (2016) *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Traducción de Isabel Mellén. Córdoba. Bocavulvaria.
- HAESBAERT, ROGÉRIO (2020). “Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales”. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, Año 15, Núm. 29.
- HERRERA, MARÍA MARTA (2019). Entrevista a Clara Jourdan y a Luisa Muraro de la Libreria delle donne de la ciudad de Milán, Italia. *Descentrada*, Vol. 3, Núm. 2.
- HILL COLLINS, PATRICIA (1990). *Black Feminist Thought*. Cambridge. Unwin Hyman.
- HOOKS, BELL (1984). “Black Women: Shaping Feminist Theory”. En: *Feminist Theory from Margin to Centre*. South End Press.
- JOFRÉ, CARINA (2020). “Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, Vol. 9, Núm. 17. pp. 73-100.
- KIRKWOOD, JULIETA (2021). *Preguntas que hicieron movimiento. Escritos feministas 1979-1985*. Chile. Banda Propia.
- LORDE, AUDRE (2004). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid. Horas y horas.
- LÖWY, MICHAEL (2014). *La filosofía de la praxis en el pensamiento de Rosa Luxemburg*. En: <https://kmarx.wordpress.com/2014/11/07/la-filosofia-de-la-praxis-en-el-pensamiento-de-rosa-luxemburg/>
- LUISELLI, VALERIA (2011). *Los ingrávidos*. Madrid. Sexto Piso.
- MACHADO ARAOZ, HORACIO (2014). “Territorios y cuerpos en disputa. Extractivismo minero y ecología política de las emociones”. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. pp. 56-71.
- MACKINNON, CATHARINE (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid. Cátedra.
- MARCHESE, GIULIA (2019). “Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia”. *Entre Diversidades*, 2 (13), pp.39-72.



- MASSEY, DOREEN (2007). *Geometrías del poder y la conceptualización del espacio*. Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 17 de setiembre, 2007. Disponible en: <https://ecumenico.org/geometrías-del-poder-y-la-conceptualización-del-es>
- MENDOZA, BRENLY (2010) “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. En Espinosa Miñoso, Y. (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. pp. 19-38. Buenos Aires. En la frontera.
- MERCADER, LAURA (2019) “A contraluz. La envidia o el ser de la amiga”. *DUODA*. Estudios de la Diferencia Sexual / Estudios de la Diferencia Sexual, Barcelona, pp.28-40. Disponible en:<https://www.raco.cat/index.php/DUODA/article/view/369265/463039>
- MILLÁN, MARGARA (2019). “Genealogías descolonizantes en los feminismos emergentes: el impacto de las mujeres zapatistas”. *Revista Punto Género*, Núm. 11, pp. 18-33.
- MONASTERIOS, ELIZABETH (1997) “Awqa: donde las cosas no pueden estar juntas, notas para una post-metafísica aymara”. *Memorias Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (1995)*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 753-762.
- PASERO, VICTORIA (2020). “La etnografía es política: Aportes feministas para construir conocimiento situado, afectado y comprometido”. En *Actas IX Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*, IDAES.
- _____ (2019) *Trabajo de cuidados, entre los saberes populares y el conocimiento profesional Un estudio feminista sobre el trabajo de enfermeras en el sistema sanitario de Mendoza (Tesis de grado)*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Licenciatura en Sociología. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/14045>
- QUIJANO, ANÍBAL (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-systems Research*, Vol. I, Núm. 2, pp. 342-386 Disponible en: <http://www.ramwan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificación%20social-quijano.pdf>
- RODRÍGUEZ, ROSANA (2021). “Lo que escribe un cuerpo Aportes para una Metodología Feminista”. En: Rodríguez, Rosana, da Costa Marques, Sofía y Pasero Brozovich, Victoria (Coords.). *Corpobiografías de sanación. Escrituras, cuerpos y saberes de mujeres*. Buenos Aires. Editorial Teseo.



- RICH, ADRIENNE (2019). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid. Traficantes de sueños.
- _____ (2005). *Artes de lo posible: ensayos y conversaciones*. Madrid. HORAS y horas.
- _____ ([1984]2001). “Apuntes para una política de la posición”. En Rich, Adrienne ([1986]2001). *Sangre, pan y poesía*. Barcelona. Icaria.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz. La mirada salvaje.
- _____ (2010). “Pensando desde el Nayrapacha: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica”. *Pesares y Quehaceres*, Núm. 9.
- SARACHILD, KATHIE ([1978] 2017) “La concientización: un arma radical”. Traducción: Verónica Storni Fricke. Revisión crítica: Ana María Bach. *Revista Zona Franca- Centro de estudios interdisciplinario sobre las mujeres (CEIM)- Maestría poder y sociedad desde la problemática de género*, Rosario, Argentina.
- SCHEPER-HUGHES, NANCY (1997) *La muerte sin llanto. La violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- TEJEIRO, JOSÉ (2007) *La rebelión permanente: crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia*. La Paz. Plural editores.
- TREBISACCE, CATALINA (2016) “Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista”. *Cinta moebio*, Núm. 57, Santiago de Chile. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-554X2016000300004
- ULLOA, ASTRID (2021). “Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas”. *Ecología Política*, Núm. 61, pp. 38-48.
- _____ (2016). “Feminismos territoriales en América Latina. Defensas de la vida frente a los extractivismos”. *Nómadas*, Núm. 45, pp. 123- 139.
- VALDEZ, MARÍA CRISTINA (2020). “Cuerpo territorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de pu zomo mapuche en el sur del actual territorio argentino”. En Ulloa, Astrid (ed.) *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (pp. 157-194). Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.



YAMPARA, SIMÓN (2008) “Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento”. En: Yampara, Simón et al. *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. La Paz. Vicepresidencia de la República. Presidencia del H. Congreso Nacional. CLACSO. Muela del Diablo.

ZARAGOCÍN, SOFÍA (2020). “La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta”. En: Cruz Hernández, Delmy Tania y Bayón Jiménez, Manuel (coords.) *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. México. Bajo Tierra Ediciones.





Violencia interseccional en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas

Intersectional violence in the bodies-territories of indigenous women

Cintia Rodríguez Garat

Universidad Nacional de La Plata

<https://orcid.org/0000-0001-6914-9565>

cintiadanielarodriguez@gmail.com

Recibido: 09 de febrero de 2023.

Aprobado: 18 de mayo de 2023.

Resumen

Nuestro objetivo es reflexionar acerca de la ontología corporal de las mujeres indígenas desde el esquema epistemológico sujeto-sujeto, propio de las teorías decoloniales. En este aspecto, nos interesa dilucidar ciertos mecanismos de subalternización, en tanto huellas de la colonialidad, que siguen operando no solo en la construcción de sentidos, sino también como reproductores de la opresión interseccional que experimentan estas mujeres. Preliminarmente, para este planteo, nos enfocaremos en la delimitación del concepto de interseccionalidad. Luego, intentaremos articular, desde un planteo feminista decolonial, diversas narrativas de estas mujeres indígenas, vinculadas a la precarización de sus vidas y su salud, como parte de las violencias instituidas por la cultura hegemónica. Finalmente, nos resulta fundamental poner de relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial desde la memoria performativa del cuerpo, contra ciertos dispositivos de subalternización, a partir de la clara referencia a las luchas y re-existencias de las mujeres indígenas, en el marco de una perspectiva situada en la decolonización, la emancipación y la liberación de los pueblos oprimidos.

Palabras clave: Ontología corporal, interseccionalidad, vidas precarizadas, mujeres indígenas, feminismo decolonial, resiliencia.

Abstract

Our objective is to reflect on the body ontology of indigenous women from the subject-subject epistemological scheme, typical of decolonial theories. In this regard, we are interested in elucidating certain mechanisms of subalternization, as traces of coloniality, which continue to operate not only in the construction of meanings, but also as reproducers of the intersectional oppression experienced by these women. Preliminarily, for this proposal, we will focus in the delimitation of the concept of intersectionality. Then, we will try to articulate, from a decolonial feminist approach, various narratives of these indigenous women, linked to the precariousness of their lives and their health, as part of the violence instituted by the hegemonic culture. Finally, it is essential for us to highlight the resilience of subalternized cultures, as a horizontalized way of narrativizing a decolonial feeling from the performative memory of the body, against certain subalternization devices, based on the clear reference to the struggles and re-existences of indigenous women, within the framework of a perspective situated in decolonization, emancipation and the liberation of oppressed peoples.

Keywords: Body ontology, intersectionality, precarious lives, indigenous women, decolonial feminism, resilience.

Introducción a la problemática

En este artículo nos interesa indagar sobre la situación específica de los modos de subalternización¹ que las mujeres indígenas² denuncian, mostrando cómo se ponen de manifiesto diversas expresiones de violencia que se revelan de manera interseccional³, es decir, como problemáticas relacionadas con el género, la raza, la clase social, la geografía, la edad y la colonialidad, entre otros aspectos. En este sentido, nos preocupa contribuir al análisis del concepto de opresión (racialización) hacia lxs cuerpxs-territorios⁴ (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017) de las mujeres colonializadas desde un enfoque decolonial. De ahí que, partimos de considerar que las mujeres subalternas encarnan en sus cuerpxs-territorios múltiples expresiones de violencia interseccional que se manifiestan de formas particulares. Por ello, mediante la búsqueda de diversos gradientes de decolonialidad⁵, intentaremos reconocer y cultivar, como parte de una teoría y praxis decolonizadora, un conocimiento situado respecto a lo que estas mujeres declaran en diversos documentos publicados (página web del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, redes sociales personales, manifiestos, conversatorios en YouTube, entrevistas y notas periodísticas) sobre las formas de violencia que experimentan cotidianamente y, en particular, en el cuidado de su vida y su salud.

Así, el primer objetivo específico que perseguimos busca delimitar el concepto de interseccionalidad (Crenshaw, 1991; Curiel, 2008; Viveros Vigoya, 2016), en tanto causa primaria de la subalternización de las mujeres indígenas,

1 Antes de continuar, debemos aclarar que si bien nos enfocamos en un grupo racializado y lo abordamos como un colectivo que resiste a la subalternización que le imprime el Estado, desde la totalidad de sus instituciones, no empleamos el término “subalternidad” como forma de disminución o cosificación de las poblaciones mencionadas sino, por el contrario, hacemos uso del concepto enfatizando en las capacidades políticas y contrahegemónica que estas comunidades vienen construyendo como formas válidas de resistencia a la vulneración de derechos (subalternización) a lo largo de la historia en el territorio argentino.

2 En particular, nos concentraremos en las mujeres pertenecientes al Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir.

3 Si bien el término “interseccionalidad” será definido más adelante, es interesante anticipar que esta noción permite abordar las opresiones de género desde una categoría que incorpora los efectos de la colonialidad. Así, este término asume la complejidad y profundidad de las formas opresivas en que se manifiesta la violencia colonial, patriarcal, racial, capitalista, sexista, androcéntrica, capacitista y xenófoba. En particular, nos centraremos en el planteo del término realizado desde los feminismos de Abya Yala.

4 Nos parece importante afirmar que emplearemos la “x” como una forma de simplificar la enunciación de géneros en lxs cuales puede expresarse cada término. De ahí que cuando aparezca una “x”, debe leerse el término en femenino, masculino e inclusivo.

5 Cuando hablamos de gradientes de decolonialidad nos referimos a las múltiples y divergentes propuestas, teóricas y/o prácticas, que el planteo teórico decolonial asume y lleva a cabo en nuestro tiempo para cuestionar (y denunciar) diversos aspectos de la colonialidad que funcionan como un *continuum* que no se pone en discusión y colabora con la subalternización de determinados grupos, colectivos y/o movimientos sociales.



con la finalidad de revelar la manifestación de estas formas de opresión en los relatos documentados de estas mujeres. En otras palabras, nos proponemos iniciar con la demarcación del concepto de interseccionalidad, para luego, en una segunda instancia del escrito, a partir de centrarnos en las propias narrativas que las mujeres indígenas efectúan en sus prácticas públicas, detectar en estos relatos distintas fisonomías que pongan en evidencia algunas de las formas en que se expresa la violencia interseccional que ellas padecen. En este aspecto, adherimos, como sugiere Lenkersdorf (2008), a que “para poder conocer otra cultura, otra cosmovisión (...) debemos aprender a percibirla desde la perspectiva de ella; de su cultura y cosmovisión” (p. 23).

Mediante un acercamiento a las mujeres indígenas, en tanto sujetxs de estudio situadas en una geografía particular, teñida por sus propias memorias y prácticas cotidianas, el segundo objetivo se centrará en conocer las violencias sostenidas estatalmente, a partir de lo que estas mujeres expresan en sus relatos, denuncias y experiencias singulares. Posteriormente, analizaremos estas narrativas, intentando revelar aquellas opresiones interseccionales producidas por la hegemonía cultural (en términos gramscianos), en función del discurso colonial que subalterniza e inferioriza tanto a las mujeres indígenas, como a sus conocimientos ancestrales, sus prácticas medicinales y sus modos de vida.

En este sentido, nuestra propuesta sienta sus bases en un hacer decolonial que se desarrolla mediante ciertas acciones/huellas constitutivas, como el “contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo, las cuales caracterizan la vocación decolonial, que permite el desprendimiento de la metodología de investigación” (Ortiz Ocaña y Arias López, 2019, p. 147). Concretamente, intentamos dejar de pensar en abstracto y anclar las narrativas en los espacios-temporalidades concretas, habitadas por estas mujeres indígenas, en tanto sujetxs reales, atravesadas por vivencias subjetivadas y experiencias geosituadas que les son propias.

Finalmente, con la intención de recuperar voces y memorias del territorio, nos proponemos como tercer objetivo el intento de hacer visible lo invisibilizado desde las propias expresiones de resistencia y re-existencia que las mujeres expresan públicamente, pero que, por diversos motivos que desarrollaremos más adelante, no consigue ser oído por la cultura hegemónica (Spivak, 1996). Por ello, no buscamos expresar nuestro punto de vista sobre los posibles contrapuntos ontológicos, epistémicos y políticos que pueden suscitarse en el encuentro entre culturas⁶, sino que, por el contrario, pretendemos describir aquellas tensiones a partir de exponer sus memorias, denuncias y su propia defensa sobre sus modos de entender el cuidado de la naturaleza y la vida.

6 En este caso, nos referimos particularmente al encuentro que se produce entre la cultura hegemónica con las diversas culturas provenientes de las cosmovisiones ancestrales.



En efecto, nos preocupa poner de relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial desde la memoria performativa del/de lxs cuerpx (Butler, 2003, 2007, 2011; Macón, 2017), contra ciertos dispositivos de subalternización, a partir de la clara referencia a las luchas y re-existencias (Albán Achinte, 2016) de las mujeres indígenas, en el marco de una perspectiva situada en la decolonización, la emancipación y la liberación de los pueblos oprimidos.

Metodología

El desarrollo de este artículo se basa en una investigación de diseño exploratorio, con un enfoque fundamentalmente cualitativo. En particular, nos interesa poner en evidencia que ciertos mecanismos de subalternización, en tanto huellas de la colonialidad, siguen operando no solo en la construcción de sentidos, sino también como reproductores de la opresión interseccional (Lugones, 2008; Curiel, 2008; Viveros Vigoya, 2016; Rodríguez Garat, 2022e; Romero Losacco, 2020) que experimentan estas mujeres. Para ello, el trabajo se centra en recabar información y datos a partir del uso de la técnica del análisis documental, teniendo como eje prioritario la voz de las mujeres indígenas, como expresión propia sobre las experiencias vividas vinculadas a la precarización de sus vidas y su salud, como parte de las violencias instituidas por la cultura hegemónica.

En concreto, nos centraremos en los relatos de dos de estas mujeres (Moira Millán y Stella Maris Molina). En el caso de Millán (2021, 2022), la información fue obtenida de su participación en medios de comunicación (canales de televisión y redes sociales) y audios de WhatsApp. Por otra parte, los relatos de Molina (2022) se obtuvieron de la presentación que la vocera realizó sobre la temática “Chineo” en el 6° *Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política y 1° Simposio Internacional sobre Feminismos, Interseccionalidad, Justicia social y Autonomía relacional*, organizado desde el Centro de Investigación en Filosofía del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (CIEFI, IDIHCS, FAHCE-CONICET), el pasado 2 de diciembre de 2022. Los relatos fueron obtenidos del intercambio producido en el marco de su presentación en este evento.

La finalidad que persigue este registro es la construcción de un planteo hermenéutico y argumentativo que ponga de relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial (Maldonado Torres, 2021; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Lenkersdorf, 2008; Valiente, 2021; Mena Lozano, 2020) desde la memoria performativa del cuerpo, contra ciertos dispositivos de subalternización⁷.

7 Sobre este aspecto, corresponde aclarar que nos situamos en la praxis performativa que no se



Ontología corporal de las mujeres indígenas

Comenzaremos este apartado intentando develar las diversas formas opresivas en las que puede manifestarse la violencia colonial, patriarcal, racial, capitalista, sexista, androcéntrica, capacitista y xenófoba, en tanto violencias estructurales que atraviesan y se instalan en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas (Rodríguez Garat, 2022e). Para ello, partiremos de la delimitación conceptual de la categoría de análisis condensada en el término “interseccionalidad”, con el objetivo de poder indagar sobre distintas expresiones de la diferencia colonial incrustadas en las memorias de las mujeres indígenas. Entendemos que estos tintes coloniales encuentran su matriz opresiva en la violencia interseccional que consigue deshumanizarlas, mientras, a la vez, con idéntica potencia “carnalizada”, gesta en ellas, mediante sus propias narrativas denunciadoras y el empleo de sus cuerpxs performativos, sus mecanismos de resistencia identitaria y re-existencia colectiva.

Entonces, emprendemos el análisis desde la demarcación del mencionado concepto “interseccionalidad”, entendiendo que esta noción resulta clave para abordar de forma específica la subalternización que afecta a cada persona, sector o comunidad particular. De modo que nos interesa comenzar el planteo de dicho término, atendiendo al exclusivo propósito que tenía la abogada afroamericana Kimberlé Crenshaw (1991) cuando acuñó originalmente este concepto.

En este aspecto, es interesante subrayar que Crenshaw (1991) expresa la noción “interseccionalidad” para referirse a la situación de poder leer el mundo y “los problemas sociales a partir del análisis transversal de varias categorías, contextos, sujetos, experiencias” (Mena Lozano *et. al.*, 2020, p. 28). Sin embargo, lo cierto es que, genealógicamente, el planteo teórico comprendido en el concepto de “interseccionalidad”, es previo a la denominación conceptual elaborada por Crenshaw.

De allí que esta lúcida perspectiva comienza a ser desarrollada por activistas, académicas (de literatura, sociología y filosofía) y pensadoras vinculadas al feminismo negro y de color, desde mediados de los años setenta (Espinosa Miñoso, 2020). El objetivo de estos movimientos setentistas estaba centrado en la superación del enfoque planteado por el feminismo y el movimiento antirracista que reducía la escala opresiva que sufrían las mujeres a “un solo eje fundamental de interpretación de la opresión” (Espinosa Miñoso, 2020, p. 89), denominado “mirada categorial” por María Lugones⁸. En este punto, cobra sentido aclarar que, cuando

planta en el escenario social desde la mera denuncia del orden temático, sino que lo hace como una praxis que engendra a las palabras para quebrantar las autómatas expectativas “del montaje ficcional de las normas corporales, sexuales, de género, y raciales” en la búsqueda de subvertir los “protocolos predecibles del texto del consenso” (Maradei y Cutuli, 2021).

8 Lugones (1944-2020) es una filósofa feminista argentina que sostiene que las opresiones raciales y de género no “derivan” del poder colonial, sino que al contrario lo constituyen desde sus cimientos.



Lugones (2008) aborda la noción de mirada categorial precisa que se refiere al intento de control ejercitado por quienes poseen el poder, sobre lxs subjetividades subalternizadas que no pueden ser advertidxs por la intersección de categorías opresivas que lxs deshumanizan. Evidentemente, tal como señala Espinosa Miñoso (2020), esta crítica interseccional germina en un contexto en el que las mujeres blancas no podían ver, y, por ende, carecían de la capacidad de resolver:

las `diferencias` profundas que separan a las mujeres en términos de sus intereses; la manera en que ello ha afectado la interpretación feminista de la opresión; y cómo esto termina produciendo una mujer subalterna ocultada y representada por la mujer blanca-burguesa tanto en la teoría como en la vida política (p. 90).

Inevitablemente, estas denuncias permitieron un viraje conceptual que puso en primer plano los conflictos concernientes a las mujeres negras y de color (y posteriormente, a los de las indígenas) con la inclusión de la categoría de *raza*, como taxonomía indiscutiblemente histórica, capaz de desempeñar “un papel crucial en la acumulación y expansión capitalista y que permite comprender la opresión que sufren una buena parte de las `mujeres`” (Espinosa Miñoso, 2020, p. 90).

De este modo, el concepto “interseccionalidad” permite comprender no solo el aspecto ontológico de la opresión sobre lxs cuerpxs de muchas mujeres, sino más particularmente, se plantea como una herramienta metodológico-conceptual indispensable para abordar las violencias concretas que se instalan en las corporalidades específicas. Sobre este punto, Espinosa Miñoso (2021) considera que la perspectiva de la interseccionalidad es fundamental, desde el aspecto metodológico, para el desarrollo de políticas públicas que busquen “combatir el racismo contra las mujeres negras y racializadas en todo el mundo” (p. 88).

Desde un enfoque histórico, es claro que si nos concentramos en las destinatarias específicas alcanzadas por el concepto de interseccionalidad de Crenshaw (1991), expresamente, podemos afirmar que la autora construye el término para describir la situación de las mujeres negras en clara alusión a los agravantes que plantea la discriminación racial y de género respecto a los márgenes tradicionales. En este sentido, la abogada buscaba “señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres” (p. 139) en el ámbito laboral. Sin embargo, este término ha sido resignificado desde los feminismos decoloniales (Lugones, 2008; Espinosa Miñoso, 2010, 2013; Curiel, 2008; Gómez Correal, 2012; Ochoa Muñoz, 2019; Rivera Cusicanqui, 2018), y actualmente, es empleado en referencia a las violencias interseccionales que experimentan las mujeres en general, y las mujeres indígenas y diversidades sexo-genéricas en particular.



Sobre este punto, tal como señala Crenshaw (1991), es claro que “no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género”, debido a que el entrelazamiento entre estas categorías en cada mujer da “lugar a aspectos estructurales y políticos propios de la violencia” (p. 139). Por ello, para referirnos a las propias opresiones que vivencian las mujeres indígenas, partimos de advertir que las consecuencias simbólicas y corporales de las distintas dimensiones opresivas interseccionales, las afectan de modo particular (Rodríguez Garat, 2022e). En efecto, según desarrollaremos más adelante, convenimos necesario afirmarnos en un abordaje semántico sobre las tensiones que surgen en sus expresiones de resistencia anti-coloniales, anti-capitalistas y anti-patriarcales con la pretensión hermenéutica de mostrar y significar situadamente la subalternización que padecen.

Sin embargo, volviendo a la conceptualización del término en cuestión, es interesante notar que en América Latina y el Caribe, una de las formas que adquirió la interseccionalidad fue a partir de la necesidad de contemplar las especificidades de la región, entendida como un espacio colonizado, no solo en términos políticos y económicos, sino también teóricos e ideológicos (Busquier, 2018). Este enfoque conceptual, tal como señala Busquier (2018), es el que se designó como “pensamiento decolonial” o como “giro epistémico decolonial” (Escobar, 2021).

No obstante, antes de proseguir el análisis, nos parece sumamente importante aclarar respecto al concepto “interseccionalidad” que debemos tener presente, tal como señala Femenías (2019), la contrapartida que puede generar el empleo de esta noción de forma rígida. La autora asevera que este término:

puede estabilizar las relaciones en posiciones fijas y sectorizar las movilizaciones sociales, de la misma manera en que el discurso dominante naturaliza y encierra a los sujetos en unas identidades de alteridad preexistentes. Por tanto, (...) se debe dar cuenta siempre del carácter dinámico de las relaciones sociales y de la complejidad de los antagonismos que se subsumen demasiado rápidamente bajo el tríptico sexo-raza-clase (p. 111, en Rodríguez Garat, 2022e, p. 44).

Es interesante notar que en la actualidad no existe una postura unánime respecto a la efectiva potencialidad del empleo de la categoría de “interseccionalidad”, en términos de agenciamiento, para las mujeres y diversidades sexo-genéricas. Diversas posturas críticas sostienen que este concepto resulta ser funcional a la categorización y reducción de todas las mujeres y diversidades, bajo estas dimensiones opresivas implicadas. Curiel (2020) es una clara representante de este posicionamiento. Esta autora, centrada en un enfoque decolonial, afirma que cuando se alude a las categorías de “mujer”, “negra”, “empobrecida” y “lesbiana”, no nos referimos a la diferencia, sino a los efectos de la diferenciación, mediante los cuales las mujeres y las diversidades fueron clasificadas, producto de una intencionalidad política que abonó al sostenimiento de los distintos



sistemas de opresión (como el racismo, el capitalismo, heterosexismo, etc.). Por ello, Curiel (2020) considera que el objetivo no se centra en aceptar la diferenciación, sino en luchar radicalizadamente contra los sistemas opresivos que dan origen a la misma. De modo que, para la autora, el concepto “interseccionalidad” es un “comodín”, que no puede dar respuestas a este planteo, puesto que solo tiene la capacidad de describir la diferenciación. Por ende, este término solo “reproduce la lógica multicultural liberal” (Curiel, 2020, *min.* 5:38)

Sin embargo, teóricas como Viveros Vigoya (2009) reivindican la importancia de este término, puesto que la autora entiende que las discriminaciones debido a cuestiones raciales y/o sexistas: “utilizan el argumento de la «naturaleza» para justificar y para reproducir las relaciones de poder”, a la vez que “establecen una relación entre lo corporal y lo social, y visualizan a las mujeres como grupo naturalmente predeterminado a la sumisión” (Busquier, 2018, p. 6). Asimismo, Viveros Vigoya (2016) considera que la interseccionalidad sirve para “designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (p. 2). Por ende, lejos de oponerse al empleo del término, Viveros Vigoya (2016) destaca “el alcance teórico y crítico de un enfoque interseccional localizado y contextualizado” (p. 2) y subraya el potencial político del concepto para abordar “la consubstancialidad de estas relaciones para los grupos sociales involucrados” (p. 2). En este sentido, la autora enfatiza la relevancia que tienen, como enfoques epistémicos decolonizadores, los aportes del *black feminism*, el feminismo de color y el feminismo latinoamericano.

Lo cierto es que la categoría “interseccionalidad”, como señala Golubov (2016), se constituye en una herramienta heurística que permite incorporar a las mujeres de color e indígenas tanto a los análisis teóricos, como al activismo político del feminismo. Por este motivo, en este escrito adoptamos este término no solo para describir las opresiones interseccionales incrustadas en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas, sino más particularmente, como herramienta político-performativa capaz de resistir y de re-existir contra las injerencias subalternizantes específicas que los sistemas opresivos (capitalista, racista, patriarcal y geopolítico) imprimen en dichxs cuerpxs-territorios.

Aclarado esto, nos parece importante marcar nuestra posición al respecto, destacando que pensamos que: mostrar explícitamente las distintas formas de subalternización que oprimen a las mujeres indígenas es el primer paso para cambiar “las relaciones de poder que han definido su posicionalidad particular” (Castro Gómez en Romero Losacco, 2020, p. 18). En concreto, nos interesa contraponernos a las posturas que exaltan los diferencialismos esencialistas, puesto que, como afirma Mena Lozano *et. al.*, (2020), estos generan insularidad y repiten “la jugada colonial del multiculturalismo que nos venden las formalizaciones de las políticas de Estado” (p. 29). Por ello, nos preocupa enfocar el análisis en



el abordaje de la noción ontológico-corporal de las mujeres indígenas, a partir de la propia trascendencia que ellas le otorgan a sus cuerpaxs-territorios en intrínseca relación a la tierra que habitan y las constituye en su propio transcurrir.

En este sentido, el intento de reflexionar acerca de la ontología corporal de estas mujeres nos conduce a un anclaje identitario con la tierra que las gesta y las “simbiotiza” en un tiempo circular que une sus acciones presentes con las memorias ancestrales (Rodríguez Garat, 2022e). Según Azpiroz Cleñan (2019), estos ancestros orientan sus luchas y resistencias frente a los embates capitalistas y racistas del Estado. Por ello, cuando pensamos la relevancia de la geopolítica, no solo como espacios geográficos, sino como “espacios históricos, sociales, culturales, discursivos e imaginados” (Walsh, 2002, p. 175), debemos además entender la impronta que esta variable tiene para estas comunidades y la fuerza que adquieren en este contexto las denuncias al terricidio, en tanto materialidad corporal y espiritual de un estar geosituado (Kusch, 1976).

En efecto, para abordar las violencias interseccionales insertas en las ontologías corporales de las mujeres indígenas, nos interesa enfocar el análisis en el concepto de terricidio, por tratarse de una noción central en la lucha de las mujeres indígenas. Para ello, asumimos la definición sobre este término, otorgada por las mismas mujeres que integran el Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir⁹ (2022). Por ende, cuando hablamos de terricidio, nos referimos a:

(e)l asesinato no sólo de los ecosistemas tangibles y de los pueblos que lo habitan, sino también al asesinato de todas las fuerzas que regulan la vida en la tierra, a lo que llamamos ecosistema perceptible. Esos espíritus, son los responsables de que la vida continúe sobre la faz de la tierra y ellxs están siendo destruidos conjuntamente con su hábitat (Fragmento de comunicado comunitario del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022, *parr.* 1).

9 El Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir se reconoce como un movimiento activo, antipatriarcal, apartidario, anticapitalista, y anticolonial, que lucha contra el racismo estructural y contra el terricidio. Este Movimiento surge en el año 2013, cuando algunas pocas hermanas fueron en busca de hacer visible lo que se pretende invisibilizar: sus cuerpaxs-territorio, sus cosmovisiones, sus identidades y sus derechos como mujeres y diversidades indígenas. Todos estos motores llevaron adelante el caminar que reunió y generó el apoyo de mujeres de 36/40 naciones preexistentes que cohabitan el territorio argentino. Juntas, se organizaron en el espacio que llamaron Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, y que, desde mediados del 2018, renombraron como Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, para, finalmente, en la actualidad, renombrarse como Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Se autodefinen como un movimiento instituyente para amplificar derechos y se reconocen como un movimiento de tensión, en tanto que reclaman territorio y no aceptan tutelaje ideológico. Asimismo, se enuncian políticamente desde su identidad ancestral y sus cosmogonías, saberes e identidades territoriales. Son un movimiento beligerante, que confía en sus fuerzas como mujeres de la tierra. Su ancestralidad les da poder y sabiduría, y su amor por la vida las llama a la lucha. Este Movimiento está integrado por mujeres de las siguientes naciones indígenas: Nación Tapiete, Nación Wichí, Nación Mapuce, Nación Tehuelche, Nación Aymara, Nación Quechua, Nación Qom, Nación Kolla.



En síntesis, resulta claro que para identificar cómo se intersectan opresivamente las categorías de raza, género, clase social, edad, geografías, orientación sexual, entre otras, en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas, no podemos hacerlo sin tomar como eje principal de análisis el terricidio y sus implicancias, como una de las formas manifiestas de violencia estatal hacia las resistencias ontológico-corporales y espirituales de estos pueblos. De modo que, en el próximo apartado, enfocaremos el abordaje teórico-decolonial en este planteo.

Vidas precarizadas: violencias instituidas

Como hemos anticipado, en este apartado, aspiramos a poner en práctica el emblema decolonial y, por este motivo, procuraremos no hablar de “las otras”, sino hacer visible lo invisibilizado. Nos interesa desmontar la noción de un “yo autónomo” y autorreferencial, para dar lugar a las expresiones anti-capitalistas y anti-colonialistas, en tanto praxis decoloniales presentes en las propias narrativas de las mujeres indígenas¹⁰. En este sentido, nos parece relevante subrayar la importancia que presentan las “acciones desobedientes, resistentes, críticas, tenaces y transformadoras” (Borsani y Quintero, 2014, p. 14), que estas mujeres han sabido construir desde un claro rol político de resistencia identitaria y re-existencia colectiva. Entendemos que estas acciones ofrecen una profunda e inigualable oportunidad pedagógica para producir un conocimiento situado, y también para subvertir el recorte cultural europeizante que las universidades enseñan (Dussel, 2018), no solo a partir de lo que se aprende del afuera, sino a partir de la incorporación de voces no académicas, que históricamente han sido marginadas (Gandarilla Salgado, 2016).

Siguiendo a Maldonado Torres (2021), consideramos que el planteo decolonial “tiende a mostrar la relevancia de espacios intersticios, bordes, fronteras, diásporas y migraciones, archipiélagos, relaciones ancestrales con territorios, y conexiones de gentes a través de espacios y tiempos que resisten la incorporación en un imaginario geopolítico continentalista” (p. 197). Por ello, desde este marco nos interesa poner de manifiesto la precarización de las vidas y la salud denunciadas por estas mujeres, como parte de las violencias instituidas por la cultura hegemónica-colonial de Argentina.

10 Desde este planteo, nos interesa resaltar que, si bien como investigadores tenemos un marco conceptual a priori que nos permite seleccionar e interpretar las experiencias relatadas por las mujeres indígenas en cuestión, no buscamos de ningún modo imponer una lectura que se distancie, se oponga o altere lo que estas mujeres plasman como Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir (<https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/>). En este sentido, nos centramos en una perspectiva decolonial, y en un intento de sistematizar lo narrado por “otras”, buscamos (idealmente) que emerja “lo otro”, sin definirlo de antemano.



Es claro que al centrarnos en las características del marco geopolítico, económico y cultural en el que se articulan modos opresivos específicos, implicados en la interseccionalidad de variables que definen las formas expresas de violencia que resisten las mujeres indígenas, nos situamos desde el concepto de la colonialidad global, pensando en las relaciones de poder que ha generado el proceso de creación del capitalismo global de la mano del colonialismo (Mignolo, 2003 y 2010, *Cit.* Fernández Nadal, 2004). En este aspecto, asumimos que nuestra situación particular no es la vivida por estas mujeres. Pero ello, de ningún modo elude que asumamos un rol ético-político, instalado en:

la preocupación por el “cuidado del otro en cuanto otro”, desde la responsabilidad ética que plantea la “acogida del otro” (Lévinas, 1974; Cullen, 2017), en tanto alteridad diversa que gravita el suelo que habitamos (Kusch, 2007), mientras defiende el acervo de su existencia (Rodríguez Garat, 2022b, p. 10).

De este modo, en consonancia con lo que señala Mena Lozano *et. al.*, (2020), enfatizamos que la diferencia biótica enriquece las experiencias de vida. Precisamente por ello, abonamos a un planteo decolonial, puesto que nos permite no ceder frente a enfoques que predefinan las identidades y los modos en los que deben edificarse las relaciones intersubjetivas, interculturales e interepistémicas. En este sentido, nos interesa centrarnos en las formas políticas de expresión y denuncia que encuentran las mujeres indígenas desde un posicionamiento que invita a una lucha colectiva de resistencia, mediante la “territorialización del cuidado” (Trentini y Pérez, 2022), contra los embates colonialistas que la cultura hegemónica, racista y extractivista efectúa sobre los territorios.

Sobre este aspecto, nos concentraremos en desarrollar reflexiones iniciales a partir de basarnos en los relatos de dos mujeres indígenas (Moira Millán y Stella Maris Molina), integrantes del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir (en adelante Movimiento), puesto que son luchadoras y voceras proclamadas por el mismo Movimiento para expresarse con radical firmeza y claridad respecto a las peligrosas implicancias que tiene el terricidio en nuestros modos de habitar el mundo. Para ellas, en palabras de la *weychafe* mapuce Moira Millán¹¹ (2021), el terricidio “es un concepto que sintetiza todas las formas de asesinar la vida que tiene el sistema” (0:53 *min.*). Incluso, estas mujeres sostienen que esta conceptualización incluye otras formas de muerte,

11 Moira Millán es una *weychafe* (que significa guerrera, luchadora, guardiana de la vida y de los territorios) y escritora mapuce. También, es una defensora de la tierra y los derechos de los pueblos indígenas. Millán es originaria de Puelwillimapu –la denominada Patagonia–, y coordina el “Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir”, que representa a 36 naciones nativas. Asimismo, es una de las impulsoras de la campaña de abolición del ‘chirneo’-violación en grupo de niñas indígenas por parte de hombres blancos o criollos-. En 2019 publicó su primera novela *El tren del olvido*, convirtiéndose en la primera novelista indígena en publicar en el país.



como lo son “el ecocidio¹², el epistemicidio, el genocidio, el femicidio” (Millán, 2021, 1:01 *min.*). De modo que el terricidio, en tanto maquinaria global capaz de exterminar sistemáticamente las diversas expresiones de la vida, consigue atentar contra la intrínseca relación que la humanidad tiene con “el resto de la naturaleza, pero también con su espiritualidad, con su cultura, con sus espacios sagrados” (Millán, 2021, 1:17 *min.*).

Este reclamo contra el terricidio, que ilustra el fuerte posicionamiento ecologista de las mujeres de las diversas comunidades indígenas (Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2021), se orienta al intento de conseguir que este concepto se convierta en una categoría jurídica. El objetivo de la reconfiguración jurídica del término, claramente, se plantea en vinculación a la juzgabilidad de estos actos, a la vez que se enfoca hacia el intento de promover reales condenas a los gobiernos y a las empresas terricidas. Es evidente que, para las mujeres indígenas, y en particular para las mujeres mapuce, existe una gran correlación entre el territorio y sus propixs cuerpxs (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010; García Gualda, 2017; Rodríguez Garat, 2022).

De allí que, según distintos estudios, una de las vinculaciones más claras entre sus cuerpxs y sus territorios se debe al posicionamiento que estas mujeres indígenas han adquirido en la vanguardia política de la Confederación Mapuce de Neuquén, en parte, debido a la influencia de la maternidad¹³. Según afirman Gómez y Trentini (2020), la figura de la madre luchadora explica: “la relación entre ‘mujer-tierra/territorio’ y la importancia de defender la tierra/territorio siempre con la mirada puesta en las futuras generaciones” (p. 123, en Rodríguez Garat, 2022e, p. 49).

Sumado a lo dicho, para “la cultura del Pueblo Mapuce, el parto y la maternidad tienen un significado que evoca a su intrínseca relación con la tierra” (Rodríguez Garat, 2022a, p. 6). Esto se produce debido a que, para su cosmovisión, “la placenta simboliza el vehículo que ciñe la vida con los ancestros, mediante un lazo que se representa como motor de la vida y principio de la muerte”. (Rodríguez Garat, 2022a, p. 6). En este marco, el territorio funciona para las mujeres mapuce como determinante, es decir, al mismo tiempo que lo habitan y son habitadas por éste.

12 El concepto de ecocidio no es nuevo, pero desde 2021 tiene una definición jurídica. En concreto, este término remite a cualquier acto ilícito o arbitrario perpetrado a sabiendas de que existen grandes probabilidades de que cause daños graves, extensos o duraderos al medio ambiente.

13 Estudios como los planteados por Sciortino y García Gualda (citadas en Gómez y Trentini, 2020, p. 123) “plantean que la figura materna influenció, definitivamente, la manera en que las mapuce piensan, analizan y legitiman su participación política” (Rodríguez Garat, 2022e, p. 49).



Por otra parte, es fundamental subrayar que, en la cultura del Pueblo Mapuce, “cada persona tiene un *Tuwün* (su origen territorial, su tierra) y un *Küpalme* (que es el tronco familiar o la herencia de los antepasados)” (Kallfü Nawel, mayo de 2020, en Rodríguez Garat, 2022a, pp. 6-7). La importancia de estos dos elementos radica en que “sientan las bases que permiten construir un camino que determina no solo: ‘hacia dónde se va’, sino también, cuáles son los roles que a futuro podrá desempeñar el niño o niña fortaleciendo su salud y su bienestar” (Kallfü Nawel, mayo de 2020, en Rodríguez Garat, 2022a, pp. 6-7).

Por ello, cuando Moira Millán (2021) expresa la relación entre sus cuerpos y el territorio, señala que “hay fuerzas que habitan los ríos, las montañas, las selvas, los lagos. Y esas fuerzas también a veces se posan en las personas” (2:28 *min.*). Por este motivo, tienen *machis* (o “mujeres medicinas”), que reciben esas fuerzas y esos espíritus de la tierra en sus propias “cuerpas”, para finalmente, transmutar esa energía y mantener el equilibrio con la naturaleza. Precisamente, por ello, Millán (2021) reivindica de forma contundente esta relación, y afirma que: “no puede haber libre determinación de los pueblos, si no hay libre determinación de nuestras cuerpos y de nuestros territorios” (02:51 *min.*). En efecto, la lucha por resguardar la vida de los territorios es fundamental, porque mediante sus “cuerpas” la naturaleza (ríos, montañas, lagos, selvas, etc.) habla (Millán, 2021).

En vinculación con lo desarrollado, resulta sustancial atender al rol específico que asumen y demandan las mujeres en las comunidades indígenas del territorio argentino, puesto que producen un marcado y distintivo viraje en la militancia con respecto a los movimientos feministas tradicionales. Las mujeres indígenas piensan que, en general, el feminismo hegemónico desconoce lo que sucede en los territorios en conflicto y lo que les acontece particularmente a las mujeres pertenecientes a comunidades indígenas (Millán, 2021). Ciertamente, por ello, Millán (2021) señala que el feminismo, además de ser anti-patriarcal, debe ser anti-colonial.

En concreto, esta observación que las mujeres del Movimiento le realizan al feminismo hegemónico, se plantea en torno a hacer visible una de las expresiones más aberrantes que ellas, y en particular las niñas indígenas, resisten y denuncian como un acto terrible y persistente de cabal sometimiento colonialista. En particular, nos referimos precisamente al “chineo”.

Para Stella Maris Molina¹⁴ (2022), representante Kolla del Movimiento,

14 Stella Maris Molina pertenece a la Comunidad Kolla de Iruya (Salta), y es otra de las mujeres representantes del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Stella fue elegida por el Movimiento para participar como vocera en el 6° Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política y 1° Simposio Internacional sobre Feminismos, Interseccionalidad, Justicia social y Autonomía relacional. Los relatos fueron obtenidos de su presentación sobre el “chineo” en este evento (los datos fueron expresados en el apartado



esta horrorosa práctica se define como una “violación en manada, colonial y racista hacia las niñas indígenas” (16:53 *min.*). Asimismo, Molina (2022) expresa que este fenómeno sucede principalmente en el norte del país, y el Movimiento de Mujeres busca concientizar que se trata de un crimen de odio hacia sus niñas. Del mismo modo, señala que es muy importante esclarecer que el “chineo” no se trata de una práctica cultural, sino de “una práctica sistematizada, colonial, perpetrada por criollos hacia nuestras comunidades” (17:15 *min.*).

Para abordar el trasfondo semántico del concepto en cuestión, Stella Molina (2022) rastrea la genealogía del concepto “chineo”, y afirma que, desde la conquista hasta nuestros tiempos, los colonos-imperialistas siempre han degradado y racializado a “lxs indígenas”, y lo han hecho a partir de tomar y sacrificar lxs cuerpxs de las mujeres, hombres y niñas indígenas, para lograr de ese modo apropiarse de sus territorios. No obstante, el término “chineo” surge a partir de la forma de denominación que los conquistadores (y criollos) habían construido para referirse despectivamente a las indígenas del norte argentino. De allí que la forma expresiva del término “china”, como categoría semántico-ontológica empleada para referirse a estas mujeres, originalmente estuvo cargada de una profunda y racializada degradación (Molina, 2022).

Por lo dicho, el Movimiento (2022) afirma que “la palabra chineo le pertenece al opresor, al invasor, al criollo violador” (*parr.* 4). Puesto que “esta palabra tiene una carga racista, misógina y genocida” (*parr.* 4). Incluso, expresan que:

Si omitimos esta palabra estamos contribuyendo al negacionismo de mostrar la perversidad racista del Estado que se articuló mediante mecanismos y prácticas criminales para la eliminación de nuestros Pueblos. La palabra chineo da cuenta de cómo se han racializado nuestras cuerpos y devaluado nuestras vidas (Fragmento de comunicado comunitario del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022, *parr.* 4).

En este marco, Molina (2022), basa su relato sobre los mecanismos que emplean “los criollos” para abusar de sus niñas, a partir de reconocer las implicancias que plantea la denigración conceptual a la que quedan sujetas las mujeres indígenas, bajo el heredado concepto de “china” (o “chinitas”) al que son sometidas producto de la racialización sobre sus fenotipos. De ahí que, esta mujer Kolla relata que sus niñas son degradadas en su calidad humana, al punto de ser “cazadas” como animales, dando lugar al funcionamiento de estos encarnizados ritos de odio de la cultura colonial, racista, capitalista y patriarcal que se ensaña ferozmente contra sus cuerpxs.

Al describir estos incalificables ultrajes, Molina (2022) comenta que las niñas, y en particular las niñas, son acorraladas y atrapadas en sus recorridos

metodología).



hacia la escuela, o bien, cuando deben caminar durante kilómetros para encontrar agua potable y poder llevarla hacia sus hogares. Según señala Stella Maris Molina (2022), las niñas son cercadas por los criollos, mientras:

las hacen correr, correr, correr, correr. Ellos, en sus motos, cuatriciclos, camionetas, autos, hasta que (ellas) se cansan y quedan extenuadas. Ahí, (...) son violadas, y luego de que las violan, las matan (...). Para no dejar rastros, las tiran, cual presa cazada, en cualquier lugar (29:03 *min.*)

Por su parte, cuando Moira Millán (2021) se refiere a esta práctica del “chineo”, considera que esta solo puede entenderse a partir de considerarla como una continuidad de políticas coloniales. Por ello, la define como:

una aberración sexual cometida contra las niñas indígenas, (en la) que los criollos con cierto poder económico, con cierto nivel político, violan a las niñas, a veces en manada, a veces de manera individual. Ellos creen que están viviendo como un rito iniciático de la sexualidad de la nena. Pero que es, en realidad, una experiencia traumática que a veces deriva en suicidios, y deriva en muerte (6:23 *min.*).

Sumado a ello, Millán (2021) comenta que cuando las mujeres intentan denunciar en los estamentos judiciales estos brutales hechos, los jueces inactivan las causas, debido a que interpretan que estas experiencias se tratan de una práctica cultural. Por este motivo, las mujeres indígenas se ven cercadas a denunciar y visibilizar lo que viven mediante la difusión de múltiples audios y videos en las redes sociales. Incluso, entendiendo el riesgo que ello implica para su seguridad física. Una clara demostración de ello, es la denuncia de Millán (2022) en todas sus redes sociales (mediante WhatsApp, Instagram y Facebook), en la que expresa:

Una de nuestras hijas de tan solo 12 años, en Salta, perteneciente del Pueblo Wichí, ha sido violada y estrangulada. Hoy pelea por su vida. Está internada en grave estado (...). Una hija en un país racista y criminal, que está permitiendo con su indiferencia la multiplicación de muerte sobre nuestras niñeces (0:13 *min*) (...). En la Argentina, en donde no hay presupuesto para la alimentación, educación, salud, políticas de género, etc. Sin embargo, sí hay presupuesto para reprimir y matar (0:44 *min.*).

Es claro que la incisiva denuncia a este monstruoso acto se ha convertido en uno de los motores de lucha más apremiantes y desesperados que el Movimiento sostiene y resiste. Incluso, es importante notar que esta resistencia se produce en completa soledad y bajo la complicidad de un país que observa estas aberraciones, en el mejor de los casos, como un tímido espectador incapaz de alzar la voz. Esto queda demostrado en las palabras de Moira Millán (2022) cuando afirma que:

Todos callan el genocidio. Todos lo habilitan con su silencio. El Papa con su silencio; Presidente, con su firma; la Vicepresidenta, con su indiferencia; una inmensa mayoría del pueblo argentino, con su indolencia; los grandes medios hegemónicos de comunicación, con sus mentiras racistas. Todos avalan (...) (1:39 *min.*)¹⁵.

15 Disponible en: <https://acortar.link/moira>



No obstante, las mujeres indígenas se posicionan críticamente respecto a la violencia patriarcal que se yergue sobre sus cuerpxs, y asumen que esta también es llevada a cabo por los hombres pertenecientes a las comunidades indígenas. Millán (2021) plantea que esto sucede porque “la colonización se ha inoculado dentro del espíritu y el pensamiento de los hombres, y tal vez es el único privilegio con el que cuentan, porque en realidad son oprimidos socialmente, oprimidos culturalmente” (8:12 *min.*). Resulta claro que, en la actualidad, el colonialismo se expresa de múltiples formas. En efecto, Millán (2021) señala que, en nuestros días, “la colonización se ha reciclado. Los estados republicanos coloniales se reciclan y articulan modos más sofisticados de opresión” (9:06 *min.*) en los que reactivan las violencias de formas más sutiles y poderosas sobre sus “cuerpxs-territorios”.

En síntesis, creemos que estas complejas marcas opresivas, que históricamente se han ido enquistando colonial, patriarcal y clasistamente en lxs cuerpxs-territorios de estas mujeres indígenas, son una patente expresión de las huellas corpo-políticas (Foucault, 2010; Mbembe, 2016; Mignolo, 2015; Castillo, 2014) que los mecanismos de colonización actual siguen irrigando en nuestras geografías. De modo que, con la responsabilidad ético-política que conlleva el abordaje de estas narrativas presentadas, y en un intento de dignificar todas las vidas, nos proponemos pensar en otros horizontes posibles de existencia. Consideramos que este planteo, habilita otras perspectivas para poder pensar, desde cosmogonías alternas, diversos aspectos centrados en el enaltecimiento de la vida y en formas-Otras de habitar el suelo.

Por ello, en el próximo apartado, buscaremos poner de relieve la resiliencia que construyen estas culturas indígenas subalternizadas por el yugo colonial, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial desde la memoria performativa del cuerpo. En particular, nos interesa evidenciar las distintas formas que estas culturas encuentran para contraponerse a estas violencias sistémicas instituidas, en clara referencia a sus luchas y re-existencias contra ciertos dispositivos de subalternización, en el marco de una perspectiva situada en la decolonización y la liberación de los pueblos oprimidos.

Mujeres en lucha: resistencias y re-existencias para decolonizar la naturalización del genocidio y la opresión desde la memoria performativa del cuerpo

En este apartado, intentaremos mostrar diversas experiencias inscriptas en determinados espacios-tiempos y en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas, pertenecientes al Movimiento, entendiéndolas como posibles habilitaciones hacia nuevos lugares de enunciación performativa marcados por la diferencia colonial. En este aspecto, nos interesa encontrar espacios intersticiales que permitan dar luz a las potentes resistencias de estas mujeres, a partir de poner en juego la



apertura de otras geografías del ser, del conocer y de la lucha ancladas en el lugar, que narran sus historias, muchas veces subsumidas, actualizando la herida colonial, mientras gestan palabras, espiritualidades y emociones que habitan nuevos horizontes ontológicos, epistémicos y políticos.

En este sentido, para abordar estas huellas de resistencia (ontológica, epistémica y política) que plasman las mujeres indígenas, pensamos que es importante partir del reconocimiento de las propias tensiones que se generan dentro del espacio constituido por el Movimiento. Puesto que, las decisiones políticas que toman las mujeres pertenecientes a las diversas comunidades indígenas de Argentina son debatidas en el marco amplio que ofrece el Movimiento.

Para ello, todas las mujeres de cada comunidad (Tapiete, Wichí, Mapuce, Tehuelche, Aymara, Quechua, Qom, Kolla) se congregan en cada Parlamento Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Hasta el momento (2022), han organizado tres Parlamentos con una duración “de tres o cuatro días” cada uno (Molina, 2022, 1:14:30 *min.*). En estos marcos se dirimen posicionamientos éticos-políticos sobre los diversos temas que atraviesan a las mujeres pertenecientes a cada comunidad, y también se ponen en cuestión los fundamentos políticos para llevar a cabo las luchas que sostienen. Según comenta Stella Maris Molina (2022), en estos extensos encuentros hacen ceremonias ancestrales, se divierten, conversan, se ríen, lloran, discuten, pelean, tienen idas y venidas. De la misma forma, esta vocera Kolla afirma que, a menudo, realizan videollamadas mediante la Plataforma *Zoom*, entre “cincuenta, sesenta, setenta (integrantes del Movimiento), con lo que son tres o cuatro horas” (1:14:44 *min.*).

Lo cierto es que todas las mujeres se integran en una comunión del senti-pensar, que cimienta la base amorosa de sus luchas orientadas a la construcción del Buen Vivir (Molina, 2022). De acuerdo con el planteo de Valiente (2021), convenimos en entender esta expresión “senti-pensante” como un “acercamiento a otras sensibilidades y racionalidades”, que a la vez faculta a “observar que lo decolonial no se aprecia solo en la academia, sino en la cotidianidad de sujetos situados y encarnados” (p. 22). En efecto, Molina (2022) reivindica las luchas del Movimiento, porque estas luchas que se orientan a preservar la vida en todas sus formas, están sostenidas en la espiritualidad, con las ceremonias ancestrales en las que buscan “lograr esa unión y ese contacto con la tierra, con nuestros elementos, con nuestras fuerzas elementales y ancestrales” (39:15 *min.*).

Sobre este aspecto, lejos de romantizar los sentidos de sus disputas y contiendas, Millán (2022) señala que las luchas no se tratan solamente de luchas políticas, sino también de resistencias orientadas a una recuperación espiritual y de autodefensa. En este punto, cuando pensamos en las prácticas decolonizadoras que efectúan estas mujeres, asumimos que estas conllevan a esa



transformación creativa del ser-ahí que enuncia Castro-Gómez (2007), mientras, a su vez, les permite habitar el territorio desde formas-Otras de vivenciar la espesura del mundo (Palermo, 2016). Precisamente, en este marco, abonamos a exaltar la potencialidad visceral del sentir de estas mujeres, plasmado en sus discursos y resistencias, desde el inherente carácter de transformación de lo dado que posee el cuerpo en su dimensión performativa (Butler, 2014; Macón, 2017).

Una muestra de ello es representada por algunas de las acciones políticas ejecutadas en los últimos años por parte del Movimiento, en un claro intento de interpelar no solo a la memoria, sino también al sistema. Respecto a esto, Millán (2021) sostiene que “no puede haber una lucha anti-colonial, si se sigue entronizando y respetando a las figuras de los genocidas que llevaron adelante el asesinato de tantos pueblos” (5:34 min.). Por ello, las contiendas de la actualidad buscan poner en evidencia las múltiples expresiones genocidas (pasadas y presentes) llevadas a cabo por los gobiernos neoliberales, capitalistas, racistas y patriarcales.

Entre las acciones más contundentes puestas en juego por el Movimiento en la escena pública, podemos señalar, por ejemplo, la Campaña “*#BastaDeChineo*”¹⁶ que, actualmente, se plantea como “*#AboliciónDelChineoYa*”¹⁷. Esta iniciativa consensuada por todas las Mujeres y Diversidades Indígenas

16 En esta Campaña, *#BastaDeChineo* (2019-2020), los objetivos de lucha se centraban en: 1. Declararlo crimen de odio; 2. Reafirmar que no es una práctica cultural, sino una práctica colonial sistemática; 3. Declararlo como imprescriptible; 4. Responsabilizar e inhabilitar a trabajar en territorios indígenas a empresas que tengan entre sus empleados a violadores; y, 5. Responsabilizar, inhabilitar y dar de baja deshonrosa a policías, gendarmes y/o militares que violen mujeres indígenas.

17 En esta última Campaña *#AboliciónDelChineoYa*, el Movimiento se propone realizar un ultimátum al Estado argentino para la prevención y abolición del chineo. De ahí que, las exigencias se centran en: 1. Declarar al chineo como crimen contra niñeces indígenas, equivalente a los crímenes más aberrantes contra la humanidad; 2. Declararlo como crimen imprescriptible; 3. Responsabilizar civil y penalmente e inhabilitar a trabajar en territorios indígenas a empresas públicas y privadas con empleados que hayan cometido esta aberración; 4. Procesar, condenar y dar de baja deshonrosa a policías, gendarmes y/o militares, que cometan estos hechos y encubridores; 5. Responsabilizar civil y penalmente, expulsar y condenar a las instituciones, organizaciones de la sociedad civil y grupos religiosos que operan en territorio indígena y fueran cómplices directos e indirectos; 6. Que la Justicia Ordinaria juzgue y condene sin excepción y sin reconocimiento de fueros a funcionarios públicos, que sean ejecutores de estas prácticas, cómplices o bien facilitadores de las mismas; 7. Embargar los bienes de los violadores, para procurar la contención de la víctima según sus necesidades y cosmovisión; 8. Exigencia al Estado de la creación de un Consejo Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas para la abolición del chineo, con estatus de secretaría y con fondos económicos pertinentes; 9. Para desactivar los escenarios de complicidades que generan este crimen, reformular los mecanismos de diálogo y representación entre los Pueblos Indígenas y el Estado. Es por ello que exigen que la representación de sus voces y derechos como mujeres y diversidades indígenas no esté tutelada por las voces de las masculinidades de los pueblos originarios; y, 10. Que cualquier legislación o medida que se tome para abolir el chineo contenga todos y cada uno de los puntos consignados, ya que han sido consensuados con la participación directa de las mujeres y diversidades de la mayoría naciones indígenas.



autoconvocadas, que tiene por objetivo erradicar esta impunidad y exigir justicia, surgió luego de la ocupación pacífica del Ministerio del Interior en Ciudad Autónoma de Buenos Aires, durante once días corridos en el mes de octubre del 2019.

Por otra parte, frente a la avanzada terricida de las empresas extractivistas y el latifundio transnacional, habilitada por el Estado Nacional, y contra toda posibilidad diaspórica, las comunidades indígenas construyen desde sus cuerpoxs-territorios una resistencia organizada. De allí que, su cotidianeidad se traduce en un caminar persistente, que experimenta la contraofensiva anti-colonial frente a una cruenta represión militarizada por parte de los Comandos Unificados en sus territorios (Molina, 2022; Millán, 2022). Incluso, es claro que las narrativas de estas mujeres, impregnadas de una fuerte convicción en defensa de sus territorios, les otorgan la posibilidad de crear otras geografías del poder que se oponen al violento amedrentamiento estatal.

Otro caso ejemplificador de este planteo es representado por la categórica resistencia de estas mujeres, encuadradas desde el Movimiento, frente a la persecución sistemática del Estado materializada en la represión de la *Lof Lafken Winkul Mapu*, mediante el desalojo acaecido en Villa Mascardi (el 2 de octubre de este año). Escenario que dejó como saldo el encarcelamiento¹⁸ de cuatro *pu lamngen* de Puelmapu y sus hijxs (Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022).

Como respuesta a esta violencia racista y capitalista institucionalizada, las mujeres indígenas del Movimiento (2022), exigen la igualdad de derechos en las creencias culturales, y también, que se respete y honre la cosmovisión de sus pueblos. Este planteo, que resiste al olvido y lucha por la vida, nos remonta a reflexionar sobre la necesidad de reconstruir formas novedosas de ser, conocer y actuar, tal como enuncia Walsh (2006). En palabras del autor:

la meta no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la creación de sociedades justas (p. 170)

En este aspecto, pensando en las acciones tendientes a transformar las esferas ontológico-políticas y la promoción de construcciones alternativas (Walsh, 2006) en la búsqueda de sociedades más justas, es interesante resaltar otra de las acciones promovidas por estas mujeres indígenas. En este caso, nos referimos a la ocupación pacífica del Banco Central de la Nación Argentina realizada por el Movimiento, el pasado 9 de noviembre del año 2022. Según expresa Molina (2022), “es en este lugar, donde se planifican los destinos de la Patria (argentina) (...). Es aquí donde los intereses y los capitales definen quién vive y quién

18 Aún vigente a la fecha (15/12/22).



muere” (43:39 *min.*). Por ello, en esta acción, en la que fueron atendidas por el Presidente del Banco Central, el objetivo de las mujeres del Movimiento se orientó no solo a ser escuchadas para solicitar la participación en las políticas públicas necesarias para generar presupuestos ineludibles para la erradicación de prácticas como el chineo, sino también para exigir el emplazamiento de una agenda por la vida, contra todo presupuesto asignado para generar muertes.

Sobre este punto, frente al extractivismo impuesto bajo la represión estatal y racista, las mujeres indígenas del Movimiento se niegan al ideal de progreso, propio de la modernidad/colonialidad, cargado de hambre, muerte y veneno (Millán, 2022). De ahí que, en la búsqueda de promover una co-existencia natural, espiritual y cultural amplia, Millán (2021) afirma: “creo que vamos a poder vencer este sistema de muerte abrazando la vida, pero recuperando la memoria de los territorios, de nuestras cuerpas-territorios” (4:30 *min.*).

Del mismo modo, aunque sin respuesta, el Movimiento se ha expresado mediante un comunicado¹⁹ dirigido al Cardenal Mario Aurelio Poli, Arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Argentina, y a la mayor autoridad de la Iglesia Católica Jorge Mario Bergoglio, Papa Francisco, para solicitarles su intervención a favor de la liberación inmediata de las presas políticas mapuce, entre ellas, su máxima autoridad espiritual, la *Machi* Betiana Colhuan Nahuel, encarcelada entre las cuatro *pu lamngen* de Puelmapu durante el desalojo mencionado antes.

Luego, ciertamente, una delegación de *pu lamngen* de Puelmapu²⁰, intentó reunirse el 12 de diciembre del año 2022 con el presidente Alberto Fernández, para exigirle intervención frente a las múltiples vulnerabilidades interseccionales que se encarnado sus cuerpxs-territorios durante los últimos avatares colonialistas y capitalistas referidos anteriormente. De este modo, el reclamo presentado se orienta a la transformación de las relaciones que las han sulbaternizado. Es decir, apunta a la abolición del “Chineo”; a la inmediata liberación de las presas políticas Mapuce; al retorno de la *machi* Betiana Colhuan Nahuel a su *rewe*; a la disolución del Comando Unificado; a la desmilitarización de todos los territorios indígenas y la finalización de los desalojos, y finalmente, al reconocimiento y la restitución de sus territorios (Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022).

19 Esta acción fue consensuada por más de cien personas que participaron en un Füxa Xawün los días 25, 26 y 27 de noviembre de este año, en la ciudad de FÜRilofche (Bariloche) (Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022, Instagram).

20 Viaje realizado el 12/12/2022. <https://www.facebook.com/100004215962922/videos/1158614458107131/>



En este sentido, en el marco de un reclamo amplio que busca visibilizar el daño colectivo sufrido con el encarcelamiento de la *machi*, el violentamiento de su *rewe* y del espacio territorial a él vinculado, las mujeres del Movimiento afirman que: buscan “desandar décadas de relación colonial, de ejercicio de la violencia, de racismo y de estigmatización hacia el conjunto de los Pueblos Indígenas” (Fragmento de “Libertad a las presas políticas mapuce”, Comunicado del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 13 de noviembre de 2022).

A lo que añaden, la ineludible necesidad de gestar lo que Ortiz Ocaña y Arias López (2019), llaman “formas ‘otras’ de pensar, sentir y existir” (p. 147). Por ello, subrayan la imprescindible significación que tienen sus territorios para la continuidad de los Pueblos, en particular, del Pueblo Mapuce. Incluso, invitan a crear los espacios y momentos, que solo la hegemonía puede conceder (en términos de concesión patriarcal-colonial y habilitación para ser, conocer y participar), para establecer “un diálogo realmente intercultural y respetuoso de las personas, las vidas, los territorios y las normas vigentes”, con la intención de “lograr ese entendimiento para actuar de manera acorde a nuestras pautas culturales” (Fragmento de “Libertad a las presas políticas mapuce”, Comunicado del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 13 de noviembre de 2022).

Para ello, como señalan Ortiz Ocaña y Arias López (2019), es claro que se requiere de “la configuración de nuevos tipos de conocimiento y nuevas ‘ciencias’, cuya estructura categorial se sustente en el saber del otro, considerado inferior, y no solo en la episteme del logos moderno/colonial, considerado superior” (p. 147). Sin embargo, nos resta interpelarnos respecto a las oportunidades reales que ofrece este planteo, cuando nos referimos a la participación en la construcción de conocimiento y a la habilitación de la palabra y la acción de las mujeres indígenas de nuestro país.

En este sentido, resulta fundamental resaltar no solo las implicancias opresivas que se entrelazan interseccionalmente en el/lx cuerpx de las mujeres subalternas indígenas, sino también aquellas que remiten de modo particular a lo que su voz puede o no enunciar y denunciar respecto a su situación de opresión. Sobre este último planteo, referido a la enunciación, resulta pertinente retomar la perspectiva que plantea Spivak (1996), respecto a la relevancia de completar el acto de habla, en la circularidad de la formulación y su respectiva recepción. Consideramos que este aspecto es esencial para abordar la vida y las co-existencias en términos de interculturalidad, puesto que, al evidenciar que las mujeres de comunidades indígenas son subalternizadas y acalladas de forma más enfática, debido a las dimensiones que las oprimen interseccionalmente, se pone de manifiesto la existente dificultad en el acceso al diálogo horizontal, necesario para el logro de una co-habitabilidad intercultural, interepistémica y respetada.



Efectivamente, nuestro planteo se sitúa en una co-construcción recíproca en los planos ontológicos, epistémicos y políticos que atiendan a la interculturalidad como una oportunidad performativa de co-creación enriquecedora para todas las culturas intervinientes. En este punto, exaltamos el rol que asume la performatividad, en tanto “productora de efectos reales”, asumiendo que, como afirma Esposito (2007), esta potencia se vuelve decisiva cuando la “persona” se distingue de la condición de esclavx, entendiendo esta última como “el tránsito entre persona y cosa”. Es decir, “como cosa viviente y como persona reificada” (pp. 20-1). En este marco, se resignifica la implementación del diálogo intercultural-performativo, puesto que, como señala Mena Lozano *et. al.* (2020), la “re-activación de la escucha, del afecto y de la co-creación en familia” es central para propiciar el reemplazo del “modelo antropocéntrico por un modelo biocéntrico en el que la vida, en tanto tejido de seres y coexistencias, oriente el sentido y el dinamismo del quehacer” (p. 13).


En síntesis, entendemos que cuando la performatividad es instalada en la escena pública por parte de las mujeres subalternizadas, como práctica performativa de la diferencia, se vuelve capaz de poner en juego los efectos de la persistente degradación del testimonio de su colectivo (Stipo, 2017; Rodríguez Garat, 2022e). De este modo, consideramos que estas mujeres, con su impronta narrativa de un sentir decolonial re-existente, germinan la necesidad de reflexionar acerca de la relevancia que adquiere la construcción del diálogo intercultural en el marco de la creación de verdaderos espacios performativos y deliberativos. En efecto, concebimos que justamente desde la memoria performativa del/de lxs cuerpax, contra ciertos dispositivos de subalternización, las mujeres indígenas enaltecen la praxis liberadora de los pueblos oprimidos, a partir de exponer formas-Otras de entender y construir sus identidades colectivas y epistémicas, en el marco de la acción y la decisión autónoma sobre sus formas de vida, frente a las discriminaciones interseccionales y las vulnerabilidades programáticas que les plantea el Estado.

Reflexiones finales

En este artículo nos hemos propuesto un hacer decolonial, a partir de recuperar las voces y memorias del territorio de las mujeres indígenas. Pensamos que este entramado decolonial, que se centra en la voz marginada, silenciada y colonizada, es angular para nuestra investigación porque, tal como sostiene Gandarilla Salgado (2016), “promueve una complejización de la totalidad histórica haciendo ingresar en su consideración su lado ensombrecido, la perspectiva de la alteridad (exterioridad, en Dussel; diferencia colonial, en Mignolo; Colonialidad del poder, en Quijano, etc.)” (p. 311).



En este aspecto, el planteo fue orientado hacia la observación de las violencias interseccionales que se incrustan ferozmente en lxs cuerpxs-territorios de estas mujeres. Buscamos mostrar las formas en que se ponen en juego las coaliciones fundadas en la autoconciencia, como sujetas colonizadas, y en el reconocimiento mutuo, como sujetas de opresión insurgentes (Viveros Vigoya, 2016). Sin embargo, siguiendo a Viveros Vigoya (2016), nos parece ciertamente importante hacer presente que en toda estrategia política contra-hegemónica construida sobre el “reconocimiento mutuo, como sujetos de opresión insurgentes” (p. 14), no se debe desorientar la mira respecto a las relaciones sociales que colaboraron con la constitución actual de esa posición de sujetx como tal.

En efecto, desde la necesaria conciencia crítica sobre las formas opresivas en que opera la institucionalización de las violencias sobre sus “cuerpas”, hemos suscripto a poner de relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial desde la memoria performativa del/de lx cuerpx. Por ello, nuestra preocupación se ha instalado decididamente en politizar las violencias que sufren las mujeres indígenas, por ende, celebramos sus modos decoloniales de co-existencia y co-construcción ontológica, epistémica y política, mediante la visibilización de sus insolentes accionares, geosituados en el marco de sus vigorosas resistencias identitarias y re-existencias colectivas. 



Referencias

- ALBÁN ACHINTE, ADOLFO y ROSERO, JOSÉ (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. *Nómadas* 45.
- AZPIROZ CLEÑÁN, VERÓNICA (2019). El racismo y la transgresión de la ética mapuche. *Página 12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/179366-el-racismoy-la-transgresion-de-la-etica-mapuche>
- BARROSO, JOSÉ MARÍA (2016). Descolonizando. Diálogo con Yuderkis Espinosa Miñoso y Nelsón Maldonado Torres. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 8 - 26. Recuperado en <http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-miñoso-nelson-maldonado-torres>
- BORSANI, MARÍA EUGENIA y QUINTERO, PABLO (Comp.) (2014). Introducción. *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.
- BUSQUIER, LUCÍA (2018). ¿Interseccionalidad en América Latina y el Caribe? *Con X*, (4), e023. <https://doi.org/10.24215/24690333e023>
- BUTLER, JUDITH (2003). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2007). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2011). Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación. En: Sáez Tajafuerce, B. (2014) (ed.) *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Icaria.
- CASTILLO, ALEJANDRA (2014). *Ars Disyecta. Figuras para una corpo-política*. Santiago: Palinodia.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y GROSGOUEL, RAMÓN (2007). [Edit.] *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores. Prólogo.
- COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*, CLACSO. <https://miradascriticasdelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>



- CONFEDERACIÓN MAPUCE DE NEUQUÉN (2010). *Propuesta para un kvme felen mapuce*. Neuquén. Disponible en: <https://cutt.ly/qFf14tg>
- CRENSHAW, KIMBERLÉ (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1.241-1.299. Trad.: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez.
- CURIEL, OCHY (2008). Superando la interseccionalidad de categorías para la construcción de un Proyecto Político Feminista Radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes. *Lesbianas Independientes Feministas Socialistas (LISF)*, pp.1-10.
- _____ (2020) Sobre la interseccionalidad. [Video en YouTube]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=-bmWZF0jH1Q&ab_channel=San-tiagoDiaz
- DUSSEL, ENRIQUE (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América: Bogotá.
- ESPINOSA MIÑOSO, YUDERKYS; GÓMEZ CORREAL, DIANA y OCHOA MUÑOZ, KARINA (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____ (2020). La interseccionalidad de Crenshaw: entre sus contribuciones críticas, el compromiso con las mujeres negras y su pragmática liberal. En: M. Costa Wegsman y R. Lerussi (Comp.) *Feminismos jurídicos: interpelaciones y debates*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores: Universidad de los Andes.
- ESPOSITO, ROBERTO (2007) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FEMENÍAS, MARÍA LUISA (2019). *Itinerarios de teoría feminista y de género. Algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal: UNQ.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA (2004). *Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual*, 24(12): 93-113. Ediciones Herramienta.
- FOUCAULT, MICHEL (2010). *El cuerpo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GANDARILLA SALGADO, JOSÉ GUADALUPE (2016). Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías. En: Bidaseca, K (2016). (Coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*; CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDAES, pp. 297-318.



- GOLUBOV, NATTIE (2016). Interseccionalidad. En H. Moreno y E. Alcántara (Coords.). *Conceptos clave en los estudios de género* (pp. 197-213). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GÓMEZ, MARIANA y TRENTINI, FLORENCIA (2020). Mujeres mapuches en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico. En Ulloa, A. (editora), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá: UNAL. https://www.humanas.unal.edu.co/2017/investigacion/application/files/5515/8941/6904/Mujeres_indigenas_Adelanto.pdf
- KUSCH, RODOLFO (1976). *Geocultura del hombre americano (GHA)*, Fernando García Cambeiro: Buenos Aires.
- LENKERSDORF, CARLOS (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tolabales*. México: Plaza y Valdés, editores.
- LUGONES, MARÍA (2008). Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En Mignolo, W. (Comp.), *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MACÓN, CECILIA (2017). Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft. En: D. Losiggio y C. Macón. *Afectos Políticos. Ensayos sobre actualidad*. Argentina: Miño y Dávila editores.
- MALDONADO TORRES, NELSON (2021). El giro decolonial. En J. Poblete (Edit.) *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos. Cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- MARADEI, GUADALUPE y CUTULI, MARÍA SOLEDAD (2021, 10 de marzo). El asalto de las cenizas ¿escrituras inapropiadas/bles? En *Seminario de Prácticas Socio Territorializadas “Diversidad sexual y feminismos en la Argentina: contribuciones desde la teoría antropológica y literaria”*. [Encuentro virtual “Diversidad sexual, feminismos y lenguaje no binare”], FFyL, UBA.
- MBEMBE, ACHILLE (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- MENA LOZANO, ÁNGELA EMILIA (2020). *Diálogo de saberes. Hacia una política de investigación para la implementación de la diversidad epistémica en la Universidad de Antioquia*, Universidad de Antioquia.
- MIGNOLO, WALTER (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona: CIDOB.



MILLÁN, MOIRA (2022, 8 de noviembre). [Audio]. Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Disponible en <https://acortar.link/moira>

_____ (2021, 17 de agosto). [Entrevista]. “La colonización se ha inoculado en el espíritu y el pensamiento de los hombres”. *France 24 español*. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=Y3iSWrpOBm0&ab_channel=FRANCE24Espa%C3%B1ol

MOLINA, STELLA MARIS (2022). “Chineo”. Integrante del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. 6° Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política. 1° Simposio Internacional sobre Feminismos, interseccionalidad, justicia social y autonomía relacional, CIEFI, IDIHCS, FAHCE-CONICET, 2 de diciembre de 2022.

MOVIMIENTO DE MUJERES Y DIVERSIDADES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR [Página Web]. *Declaración del 3er Parlamento Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir*. Disponible en <https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/tercerparlamento/> (Revisado el 11/11/2022).

_____ [Página Web]. *Libertad a las presas políticas mapuce*. <https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/> (Revisado el 14/12/2022).

ORTIZ OCAÑA, ALEXANDER y ARIAS LÓPEZ, MARÍA ISABEL (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147-166. Doi: <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>

PALERMO, ZULMA (2016). Conocimiento “otro” y conocimiento del otro en América Latina, en *Revista Estudios digital*, (21), 79–90. <https://doi.org/10.31050/re.v0i21.13310>

ROMERO LOSACCO, JOSÉ (Comp.). (2020). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial*. Venezuela: El Perro y la rana.

RODRÍGUEZ GARAT, CINTIA (2021b). Abordajes teórico-normativos en torno a políticas sanitarias y a problemáticas vivenciadas por mujeres mapuce en la atención sanitaria. *Divulgatio. Perfiles académicos de Posgrado*, 6(16), 1–29. <https://doi.org/10.48160/25913530di16.192>

_____ (2022b). Education as an antidote to subordination. For a pedagogical conception in an intercultural key in Argentine. *Runas. Journal of Education and Culture*, 3(5), e21061. <https://doi.org/10.46652/runas.v3i5.61>



- _____ (2022e). *Cuerpos-territorios de las mujeres mapuce: testimonios de opresión y de resistencia* / Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- SPIVAK, GAYATRI (1996). Subaltern Talk: Interview with the Editors. En D. Laundry & G. Maclean. (Eds), *The Spivak Reader*, pp. 287-308. Routledge.
- TRENTINI, FLORENCIA y PÉREZ, ALEJANDRA (2022). Territorios de cuidado. Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio. *Revista REDES - Revista de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, 34(7), pp. 79-99 <https://www.doi.org/10.24275/uamxoc-dcsh/argumentos/2021A9R7G-0U4MENTOS>
- VALIENTE, SILVIA (2021). Pensar decolonialmente desde un lugar de enunciación no académico. Heridas coloniales que habitan cuerpos, espacios y tiempos heterogéneos. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 7(7), pp. 21-48.
- VIVEROS VIGOYA, MARA (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, pp. 1-17. <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- WALSH, CATHERINE (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. En Walsh, C.; Schiwy, F.; Castro, S. (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, pp. 175-213.





Agroecología como respuesta territorial en clave decolonial: aproximaciones desde el cinturón hortícola platense

Agroecology as a territorial response in a decolonial key: approaches from the horticultural belt of la plata

Martin Nicolas Sotiru

CIG-IdIHCS/CONICET-UNLP (Argentina)

<https://orcid.org/0000-0002-9424-2240>

msotiru@gmail.com

Recibido: 13 de febrero de 2023.

Aprobado: 18 de mayo de 2023.

Resumen

El cinturón hortícola platense (CHP) es un territorio caracterizado por la presencia de la horticuultura como actividad productiva intensiva. En este trabajo, nos centraremos en cómo ciertosxs agricultorxs pertenecientes a la Federación Rural para la Producción y el Arraigo (FRPA), elaboran, a partir de la agroecología, una resistencia territorial que cuestiona y busca transformar al modelo de producción-comercialización hortícola dominante del CHP. Si entendemos a la configuración territorial de este modelo dominante como una expresión de la colonialidad del poder aplicado a la actividad hortícola, la agroecología puede entenderse como una resistencia en clave decolonial. La metodología utilizada combinó una lectura y revisión bibliográfica y los resultados de observaciones participantes y entrevistas semiestructuradas a tres agricultoras del área de agroecología de la FRPA. Como resultado encontramos que las agricultoras, gracias a la agroecología, recuperan una forma de hacer agricultura donde se cuida a la naturaleza, se valoriza la salud de las familias productoras y se afirma su capacidad de transformar su realidad. Por ello, reflexionamos que, a partir de la agroecología y la organización, lxs agricultorxs podrían transformar las formas coloniales de dominación del modelo hortícola dominante del CHP, descolonizando sus prácticas y revalorizando su rol como productorxs de alimentos.

Palabras claves: horticuultura, organizaciones, colonialidad, agricultura industrial, territorio

Abstract

The horticultural belt of La Plata (CHP) is a territory characterised by the presence of horticuulture as an intensive productive activity. In this paper, we will focus on how certain farmers belonging to the Federación Rural para la Producción y el Arraigo (FRPA), elaborate, based on agroecology, a territorial resistance that questions and seeks to transform the dominant horticultural production-commercialisation model of the CHP. If we understand the territorial configuration of this dominant model as an expression of the coloniality of power applied to horticuultural activity, agroecology can be understood as a decolonial resistance. The methodology used combined a reading and literature review and the results of participant observations and semi-structured interviews with three women peasants from the agroecology area of the FRPA. As a result, we found that women farmers, thanks to agroecology, have recovered a way of farming that takes care of nature, values the health of farming families and affirms their capacity to transform their reality. Therefore, we reflect that, through agroecology and organisation, farmers could transform the colonial forms of domination of the dominant horticultural model of the CHP, decolonising their practices and revaluing their role as food producers.

Key words: horticuulture, organizations, coloniality, industrial agriculture, territory

Introducción

El cinturón hortícola platense (CHP) es un territorio caracterizado por la presencia de la horticultura como actividad productiva intensiva. El modelo de producción-comercialización hortícola dominante del CHP se asienta en un paquete tecnológico con alta dependencia de insumos externos, siendo la extensión e intensificación del uso del invernáculo una de sus características distintivas, a lo que se suma una comercialización basada en circuitos largos, que redundan en una articulación desigual de lxs agricultorxs con los mercados concentradores de frutihortícolas a través de lxs intermediarixs.

Pensamos a este modelo dominante como una expresión de la colonialidad del poder (Maldonado-Torres, 2021), aplicado a la actividad hortícola en el contexto específico del CHP, en cuanto subalterniza a lxs agricultorxs y lxs convierte en mero ejecutantes de un paquete tecnológico, de una forma de hacer agricultura, que lxs lleva a articularse de forma desigual con las agronomías (proveedoras de insumos que necesita dicho paquete tecnológico), con lxs ingenierxs agrónomxs (que asesoran a lxs agricultorxs) y con los mercados concentradores frutihortícolas (a través de intermediarixs). Siguiendo esta línea, decimos que este modelo expresa una forma colonial de dominación, que desvaloriza los conocimientos locales y/o ancestrales de lxs agricultorxs, y posiciona como única alternativa a la utilización de determinadas tecnologías en detrimento de otras formas de hacer agricultura y de ser agricultorxs.

Frente a este modelo dominante, ciertos agricultorxs organizadxs en el área de agroecología de la Federación Rural para la Producción y el Arraigo (FRPA) han optado por la agroecología como una forma de resistencia territorial. La agroecología es un enfoque que busca producir alimentos priorizando la sustentabilidad del agroecosistema a partir privilegiar cuestiones como la diversidad, la sinergia, el reciclaje y la integración de componentes biológicos y sociales (Altieri y Toledo, 2011).

Creemos que la puesta en práctica de la agroecología por parte de lxs agricultorxs podría pensarse como una forma de resistencia territorial en clave decolonial, dado que a partir de ella se cuestiona la forma colonial de dominación a la que el modelo dominante lxs expone y postula su transformación al recuperar otra forma de hacer agricultura, una donde no se utilizan agrotóxicos, se cuida a la naturaleza, se valoriza la salud de las familias productoras y se afirma su rol como productoras de alimentos sanos. En el presente artículo, realizamos una aproximación a esta problemática al abordar estas cuestiones, y buscaremos indagar sobre si la agroecología realiza un aporte hacia la descolonización de las prácticas de lxs agricultorxs.



Para arribar a estos resultados, utilizamos una metodología que combinó una lectura y revisión bibliografía y los resultados de entrevistas semiestructuradas realizadas a tres agricultoras del área de agroecología de la FRPA, más algunas apreciaciones obtenidas a partir de observaciones participantes en talleres realizados por el área de agroecología de la FRPA. Sobre las tres agricultoras entrevistadas, podemos contar que dos de ellas forman parte del área desde que esta empezó a funcionar y la restante se sumó al área entre los años 2017 y 2018. Las tres producen, junto a sus familias (principalmente, sus parejas) de forma agroecológica en la totalidad de sus quintas.

Con vistas a describir porqué decimos que lxs agricultorxs construirían a partir de la agroecología una resistencia territorial en clave decolonial a partir de la agroecología, decidimos organizar la estructura del artículo de la siguiente manera. Primeramente, describiremos las características del modelo dominante del CHP y buscaremos explicar por qué creemos que su configuración territorial es una expresión de la colonialidad del poder, aplicado a la actividad hortícola, ahondando en el concepto de agricultura industrial. Luego, señalaremos, en términos teóricos, cómo conectamos a la práctica de la agroecología con algunos conceptos que provienen de autores enmarcados en el pensamiento o giro decolonial. Posteriormente, nos detendremos en los resultados obtenidos, indicando los aportes que realiza la práctica de la agroecología por parte de agricultorxs organizados en la construcción de una resistencia territorial en clave decolonial frente al modelo hortícola dominante, lo que redundará en una mayor autonomía para ellxs.

Colonialidad y territorio: aproximaciones en el cinturón hortícola platense

El CHP se ubica en el partido de La Plata, capital de la Provincia de Buenos Aires (Argentina). Según el último censo nacional agropecuario del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC)¹, el CHP posee el 48,2% de las explotaciones hortícolas de la Provincia de Buenos Aires y el 6,9% a nivel país. En cuanto a la superficie implantada, este censo señala que la horticultura representa el 31,6% del total de la superficie de la ciudad, el 7,2% a nivel provincial y el 1,5% a nivel nacional. García (2012) asegura que el CHP es uno de los cinturones más importantes “de la provincia y presumiblemente del país” (p. 363). Este, a la vez, forma parte de un área productiva más grande llamada “Cinturón Verde Bonaerense”, que produce el 45% de la producción de hortalizas de la Provincia de Buenos Aires (Blandi, 2016).

1 Para ver los resultados del Censo: https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/economia/cna2018_resultados_definitivos.pdf



Cieza et al. (2015) explican que el 2/3 de las unidades productivas se encuentran en manos de productoxs de la agricultura familiar campesina, que viven y producen mayoritariamente en quintas de entre media y dos hectáreas (García y Quaranta, 2021). Estxs agricultorxs acceden a la tierra a través de arrendamientos informales, cuyos alquileres presionan a lxs agricultorxs a la obtención de cierto nivel de ingresos mensuales para continuar en la quinta. Esta forma de acceso a la tierra repercute negativamente en las condiciones de vida de las familias agricultoras (Mosca, 2021), dado que en general no se les permite la construcción de viviendas de material, o en su defecto, de construirla no se les reconoce la mejora, por lo que terminan construyendo viviendas con maderas y chapas, con altos niveles de precariedad (Aramayo y Nieto, 2022).

El modelo de producción-comercialización del CHP presenta una configuración territorial que es construida e impulsada por actores locales (dueños de la tierra, agronomías, técnicxs-asesores agrónomxs) y extralocales (fábricas y comercializadoras de insumos para la actividad agrícola, mercados concentradores frutihortícolas). Al momento de describir a este modelo, podemos señalar que por el lado productivo, este modelo se asienta sobre un paquete tecnológico que incluye la utilización de grandes cantidades de agrotóxicos (Blandi, 2016) y otros insumos externos (Andrada, 2021) y cuya característica distintiva es la extensión e intensificación de la tecnología del invernáculo², cuyo uso estimativamente alcanza a 9 de cada 10 productoxs (García y Quaranta, 2021).

Por el lado comercial, García y Quaranta (2021) explican que lxs productoxs de la agricultura familiar campesina destacan la venta a consignación como la principal vía de comercialización de su producción. Lxs consignatarixs/intermediarixs recorren las quintas y transportan la producción hacia los mercados concentradores frutihortícolas, para luego regresar tras una o dos semanas para informarles a los agricultorxs cuánto han podido vender, a qué precio, y efectivizar el pago. Mediante esta vía de comercialización, lxs agricultorxs pierden el control sobre los precios de su producción (Fernández, 2018), dada la dificultad para negociar dicha cuestión con lxs intermediarixs (si no aceptas sus condiciones, no se llevan la producción), a lo que suma la presión que ejerce el que sean alimentos perecederos y la necesidad de obtener ingresos periódicamente.

Este modelo es inviable económica, ambiental y socialmente (Blandi, 2016; García, 2011, 2015) y sostenemos que su configuración territorial podría interpretarse como una expresión de la colonialidad del poder, aplicado a la actividad hortícola. Entre los perjuicios económicos, ambientales y sociales que este modelo genera podemos señalar la degradación de suelos provocada por la utilización de agrotó-

2 El invernáculo es una estructura de madera o metal recubiertas con nylon con la que se busca alterar el ambiente para lograr un mayor control y seguridad de los ciclos productivos.



xicos y por su uso intensivo, la pérdida de biodiversidad, el uso de abundante agua subterránea, la utilización de miles de toneladas de plásticos anuales que luego no se reciclan, la exposición de las familias agrícolas a los agrotóxicos y a largas e intensivas jornadas de trabajo, todo un conjunto de consecuencias negativas, entre otras, que redundan en alimentos con presencia de agrotóxicos (Alonso et al., 2016).

Cuando nos referimos a la colonialidad del poder, creemos conveniente empezar explicando que la colonialidad es la que nos permite pensar en “la continuidad de las formas coloniales de dominación después del final de las administraciones coloniales, producidas por culturas y estructuras coloniales en el sistema mundo capitalista moderno/colonial” (Grosfoguel, 2006, p. 28). Estas formas coloniales de dominación se enmascaran detrás de determinadas relaciones de poder que establecen los actores sociales entre sí.

Castells (2009) señala que el poder puede leerse como la capacidad de un actor o un conjunto de ellos, para favorecer su voluntad e intereses a costa de influir o imponerse sobre las decisiones de otros actores. Las relaciones de poder que establecen los actores entre sí son las que construyen al territorio, lo cual, en otras palabras, nos lleva a que el territorio “sintetiza relaciones de poder espacializadas” (Manzanal, 2007, p. 12). En particular, nos interesa la explicación de Haesbaert (2011) quien entiende al territorio como una fracción del espacio geográfico apropiada (simbólicamente) y/o dominada (materialmente) por actores sociales, que lo construyen y mantienen a través del ejercicio del poder.

Entonces, si Maldonado-Torres (2021) nos explica que la colonialidad refiere a relaciones de poder, y entendemos al territorio como un entramado material y simbólico socio-históricamente y espacialmente determinado atravesado por relaciones de poder (Pastore y Altschuler, 2015), podemos decir que un territorio puede enmascarar una forma colonial de dominación. En otras palabras, en un territorio se pueden establecer jerarquías entre “sujetos legítimamente humanos y otros considerados no solo como explotados o dependientes, sino fundamentalmente como dispensables” (Maldonado-Torres, 2021, p. 208).

En el CHP, y retomando esta última frase, tenemos a ciertos actores sociales locales y extralocales que promueven un modelo de producción-comercialización que construye un territorio donde se subalterniza a lxs productoxs de la agricultura familiar campesina. Siguiendo a Fernández (2018) estas familias se enfrentan a un círculo vicioso donde la presión para obtener ingresos y pagar el alquiler, lleva a las familias a profundizar la utilización de la tecnología del invernáculo (intensiva en insumos y trabajo) para obtener rindes productivos constantes, y ante la imposibilidad de almacenar la producción por ser perecedera, aceptan su venta a través de canales comerciales que les desfavorecen pero que son su única alternativa. En sintonía con lo señalado por Maldonado-Torres (2021), aquí



lxs agricultorxs son lxs “sujetos colonizados e inherentemente esclavos por otro, los que pueden ser explotados pero cuyo valor se asemeja a menudo más a mercancías dispensables que a productores de mercancías” (p. 206), pero en clave hortícola y para el caso del CHP. De esta forma, las familias agriculturas se ubican como meros ejecutantes de una tecnología, siendo su trabajo la variable de ajuste que cierra la ecuación entre los costos cuasi-fijos (alquiler y los costos de producción) y las ventas (cuyo precio está fuera del control de lxs productorxs).

Lugo Perea (2019) sostiene que este modelo de agricultura dependiente de insumos externos como los agrotóxicos, semillas genéticamente modificadas, entre otros, fue impuesto “por la matriz colonial del poder al inscribirla en las lógicas del capitalismo” (p. 48). Este modelo de agricultura industrial, centrado en el uso de la tecnología y en el rendimiento como meta, tuvo su origen en la “Revolución Verde”, que reflejaba los ideales “de modernización, progreso y bienestar” (p. 53) propios de la modernidad. Por esta razón, sostiene el autor, las tecnologías que derivan de los preceptos de la Revolución Verde, como el paquete tecnológico del CHP, reproducen la colonialidad del poder, el ser, el saber y la naturaleza, siendo lxs agricultorxs instrumentos de estas tecnologías.

Agroecología y Decolonialidad: la respuesta de lxs agricultorxs organizadxs

Como consecuencia de los perjuicios sociales, económicos y ambientales del modelo dominante, a partir del año 2015, varixs productorxs hortícolas pertenecientes a la FRPA³, que es el caso que tomaremos como referencia, iniciaron una transición hacia la agroecología en sus quintas, asistidxs y acompañadxs por técnicxs de dichas organizaciones y de algunas instituciones del Sector Público. La agroecología, así, emerge en el CHP como una forma de resistencia territorial.

Baldini et al. (2019) comentan sobre este proceso que estxs productorxs, que ya formaban parte previamente de la FRPA, se acercaron a la agroecología a partir de la iniciativa individual de un técnico de la organización. En la medida que el grupo de productorxs creció y que también se sumaron nuevxs técnicxs, se conformó el área de agroecología, dados los buenos resultados productivos y organizativos alcanzados previamente. La conformación del área tuvo como objeto encontrar las formas para expandir la agroecología al resto de la organización, cuestión que sigue en curso. El estudio de las motivaciones para participar del área e interesarse en la agroecología, tanto de lxs productorxs como de lxs técnicxs, así como de las estrategias del área para expandir a la agroecología, es parte de los objetivos de una tesis doctoral que se encuentra en estado de elaboración.

3 En ese entonces, la organización se denominaba Movimiento de Pequeños Productores. A mediados de 2016, paso a denominarse Movimiento de Trabajadores Excluidos Rama Rural. Durante el mes de septiembre de 2022, la organización adoptó la denominación de Federación Rural para la Producción y el Arraigo.



La agroecología es un enfoque que busca producir alimentos priorizando la sustentabilidad del agroecosistema, reduciendo, e incluso, eliminando la dependencia de insumos externos (Altieri y Toledo, 2011). Sarandón y Flores (2014a) nos explican que la agroecología cumple con los criterios de una agricultura sustentable: ser suficientemente productiva, económicamente viable, ecológicamente adecuada, cultural y socialmente aceptable y que, por lo tanto, contempla el derecho de las actuales y futuras generaciones para satisfacer sus necesidades teniendo en cuenta los límites de la naturaleza. Por estos motivos, la agroecología se ubica como una respuesta frente a la insustentabilidad de la agricultura industrial actual (Sarandón y Flores, 2014b).

En este sentido, esta forma de agricultura sustentable se concentra en recuperar la autorregulación del agroecosistema a través de un diseño y manejo basados en ciertos principios agroecológicos. Nicholls et al. (2015) nos señalan que dentro de estos principios se encuentra el fortalecimiento de los suelos, el mejoramiento y aumento de la biodiversidad funcional, la diversificación de especies, la minimización de pérdidas de energía, agua, nutrientes y recursos genéticos, el aumento de las interacciones entre los diversos componentes de los agroecosistemas, el incremento del reciclaje de biomasa, entre otros.

La importancia de estos principios radica en que estos deben traducirse en prácticas y técnicas concretas que varían según el lugar y según quien/es produce/n (Giraldo, 2018; Sarandón y Flores, 2014a). En otras palabras, las prácticas y técnicas a ser utilizadas van a depender de la tierra donde se quiera producir agroecológicamente, de donde se ubique geográficamente la quinta, de cuales sean los deseos, gustos y objetivos del productor/a, entre otras cuestiones. No hay una forma única de hacer agroecología, siempre y cuando se sigan estos principios. En este sentido, la agroecología no es algo que pueda “copiarse” de una quinta a la otra, sino que es una construcción situada que va resultando de las interacciones de quienes producen junto con los agroecosistemas.

Para realizar esta construcción situada, la agroecología, cuyas raíces son las prácticas ancestrales campesinas (Altieri y Toledo, 2011), se apoya en los conocimientos y saberes locales de lxs agricultorxs, siendo estos un pilar fundamental en la transición hacia la agroecología. En este sentido, es interesante señalar que la decolonialidad cuestiona las jerarquías y, por ende, ubica en igualdad de valor a los distintos tipos de conocimiento, y, en particular, “se vuelca hacia el sujeto enunciante” (Mignolo, 2008, p. 247), en otras palabras, los saberes, prácticas y lo que tienen para decir lxs agricultorxs, importa.

En función de esto último, mientras la agricultura industrial ubica desigualmente al conocimiento científico por sobre los conocimientos locales y/o ancestrales de las familias agricultoras, la agroecología, en cambio, tiene origen



en el “conocimiento acumulado y los saberes de los pueblos campesinos, sistematizado por un diálogo entre los diferentes tipos de conocimientos” (La Vía Campesina, 2015a, p. 3). De esta forma, la agroecología revaloriza los conocimientos locales y/o ancestrales y los pone en diálogo con el resto de los conocimientos. Cabe una aclaración aquí de Lugo Perea (2019) sobre que la agroecología no pretende “reclamar un lugar universal para los saberes locales” (p. 92) sino reconocerlos como saberes que determinan otras formas de ser y estar en el mundo (Heidegger, 2007) y de hacer agricultura.

Decimos que la agroecología emerge como una forma de resistencia territorial en el CHP porque esta intercede y transforma las relaciones que mantienen subalternizadx a lxs agricultorxs. Por dar unos ejemplos, la agroecología, por el lado productivo, postula una mayor autonomía de lxs familias productoras al eliminar la necesidad de compra de agrotóxicos y al reemplazarlos por bioinsumos, que pueden ser preparados por las propias familias; por el lado comercial, la agroecología anima e impulsa a la creación de canales cortos, que eviten o reduzcan la cantidad de intermediarixs entre productorxs y consumidorxs.

Para explicar por qué creemos que es una forma de resistencia territorial en clave decolonial, es interesante lo que plantea Lugo Perea (2019) sobre que la agroecología surgió como campo crítico en tres sentidos (como ciencia, estilo de vida y movimiento social) en oposición al modelo de agricultura industrial, que busca reducir a la agricultura a una actividad extractiva que puede ser optimizada por paquetes tecnológicos sin tener en consideración sus efectos sociales, económicos y ambientales. En ese sentido, la decolonialidad no solo exhibe y denuncia las múltiples jerarquías de poder de la realidad colonial (Maldonado-Torres, 2021), sino que busca “la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber” (Mignolo, 2008, p. 253), permitiendo así la construcción de otras formas de hacer, en este caso, agricultura.

Retomando a estas ideas, podemos decir que la agroecología no solo nos permite desarticular las relaciones de poder que explotan a las familias agrícolas, sino que busca transformarlas para ensayar otra forma de vivir entre humanos y la naturaleza. Esto coincide con lo dicho por La Vía Campesina (2015a), cuando señalan que la agricultura campesina agroecológica “es una pieza clave en la construcción de la soberanía alimentaria y para la defensa de la Madre Tierra” (p. 3) y que lxs campesinxs agroecológicxs (que en este trabajo equiparamos indistintamente a la agricultura familiar campesina), con sus prácticas y acciones, están “activamente confrontando al capital y al agronegocio, disputando la tierra y el territorio con ellos” (p. 3).



En este sentido, Altieri y Nicholls (2010) confían en las potencialidades de la agroecología a nivel general y explican que esta puede proveer “las bases científicas y metodológicas para poner en marcha la capacidad nacional de producir alimento por medio de la agricultura campesina y familiar” (p. 64) y disputar la frontera agrícola con la agricultura industrial. A pesar de que la agricultura industrial tiene como uno de sus objetivos aumentar los rendimientos productivos para paliar el hambre (sin cuestionar el cómo y sin tampoco lograrlo desde su aparición y expansión), este afectó a nivel mundial en 2021 a 150 millones de personas más que en 2019 (FAO et al., 2022). En contraposición a la agricultura industrial, la agroecología defiende y se enmarca en la soberanía alimentaria, que se define como “el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo” (La Vía Campesina, 2007, p. 1). Por ende, la disputa por la frontera agrícola refleja una disputa también por formas distintas de entender a la producción, la distribución y el consumo de alimentos.

La relación entre la agroecología y la soberanía alimentaria nos permite otro punto de contacto de la agroecología con el pensamiento decolonial. Así como fue la idea de raza la que “organiza la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global” (Grosfoguel, 2006, p. 26), hoy también el hambre (entendido como prevalencia de la subalimentación) muestra un orden jerárquico que clasifica a la población mundial: según la FAO et al. (2022), para 2021, mientras Europa y América Septentrional enfrentan a menos del 2,5% de su población con hambre, encontramos al resto de los continentes con porcentajes que se encuentran entre el 5,8% de Oceanía y el 20,2% de África⁴.

A pesar de que la Revolución Verde se extendió como la promesa de combatir el hambre, tal como señala Lugo Perea (2019), este persiste en el mundo e incluso está en aumento (tal como señalamos anteriormente), dado que su existencia “no obedece a problemas de producción sino de acceso” (pp. 50-51). La agroecología, de la mano de la soberanía alimentaria y en sintonía con el pensamiento decolonial, busca garantizar el acceso a los alimentos sin jerarquías, haciendo foco en la construcción de sistemas alimentarios locales que creen nuevos vínculos urbanos-rurales, donde se promuevan cadenas de distribución cortas que transparenten las relaciones entre productorxs y consumidorxs (La Vía Campesina, 2015b). En síntesis, podemos comentar que parte de las luchas que empujan ciertos sectores dentro la agricultura familiar campesina en sus territorios

⁴ Asia asciende a 9,1% y América Latina y el Caribe a 8,6%. El promedio mundial ascendió a 9,8%.



tienen que ver con buscar garantizar la soberanía alimentaria (Manzanal, 2021), denunciar que las causales del hambre provienen de las persistentes y exacerbadas desigualdades presentes en los sistemas alimentarios dentro de cada país (FAO et al., 2022) y, por ende, de la persistencia de un patrón colonial del poder a nivel mundial (Grosfoguel, 2006).

Transitar la agroecología en clave decolonial: la experiencia de las agricultoras organizadas

En este apartado nos basaremos en el análisis de las entrevistas realizadas a tres agricultoras del área de agroecología de la FRPA en el año 2022 y en los resultados obtenidos tras realizar observaciones participantes durante encuentros y talleres con productoras de la FRPA durante 2021 y 2022. Es importante señalar que las tres agriculturas entrevistadas (Rosa, Belén y María)⁵ vienen trabajando dentro del área desde hace más de 5 años (dos desde el año 2015, antes de que existiese el área, y la otra se sumó entre 2017 y 2018) y ya producen de forma agroecológica en la totalidad de sus quintas. Las tres tienen entre 35 y 45 años, tienen parejas e hijxs y viven en sus quintas. Cabe destacar que esta investigación fue realizada en el marco de mi trabajo de doctorado, donde investigo y articulo con el área de agroecología, a lo que se suma mi participación en distintos proyectos de investigación en el periurbano platense. Esto último me ha permitido entablar diversas conversaciones y realizar visitas a distintas productoras del CHP.

Las entrevistas fueron pensadas a partir de las siete dimensiones organizacionales que propone Schlemenson (2013) para analizar organizaciones: proyecto, estructura, personas, dimensión vincular intersubjetiva, poder, conducción y liderazgo y contexto. Cada una de estas dimensiones, nos permite analizar y entender al área de agroecología de la FRPA como una organización desde distintas aristas, obteniendo las motivaciones de lxs integrantes para participar, sus objetivos, cómo es la relación entre ellxs, cómo se toman las decisiones, etc. Por el carácter del área, se agregaron dos apartados de preguntas más a cada entrevista: agroecología y cinturón hortícola platense. Para el presente artículo, nos basamos en las respuestas obtenidas de las entrevistas a las productoras para la dimensión proyecto⁶ y del apartado de agroecología. En particular, nos interesaron las respuestas a la pregunta de ¿Cuál es el objetivo/s del área de agroecología? ¿Por qué consideras que es importante la agroecología? ¿Qué te motivó a realizar una transición hacia la agroecología? y ¿Qué cambio en tu quinta y en tu vida tras realizar la transición agroecológica?

5 Utilizamos seudónimos para garantizar la confidencialidad de las entrevistas.

6 Por proyecto, en tanto dimensión organizacional, se entiende y contempla al rumbo de la organización, al “donde y como llegar” de la organización y sus integrantes, al propósito de la organización.



En cuanto a las observaciones participantes, durante el año 2021 y 2022, participe de 8 talleres que se realizaron desde el área de agroecología de la FRPA con productorxs agroecológicxs y convencionales. Allí el objetivo fue captar cómo es el dialogo entre técnicxs y productorxs agroecológicxs y lxs productorxs convencionales, que experiencias se transmiten, cómo es la reacción de lxs productorxs convencionales al recorrer una quinta agroecológica, qué preguntas e interrogantes surgen de lxs productorxs convencionales sobre la transición agroecológica, qué transmiten lxs productorxs agroecológicos a lxs convencionales sobre qué es la agroecología y cuál es su importancia, etc.

En el CHP, la particularidad de la agroecología practicada por este grupo de familias agriculturas es que estas se agrupan dentro del área de agroecología de la FRPA, junto a lxs técnicxs que lxs acompañan en sus transiciones hacia la agroecología. Sobre el proceso de organización de lxs productorxs y estxs técnicxs dentro del área, Baldini et al. (2019) destacan que el objetivo de crear el área fue consolidar y expandir la agroecología dentro del Movimiento de Trabajadores Excluidos Rama Rural (nombre de este momento de la FRPA) y aumentar la autonomía de las familias, “siempre apoyados en procesos colectivos” (Baldini et al., 2019, p. 2). Sobre la realización de talleres, lxs autorxs enfatizan en que durante su realización se buscó que siempre existieran espacios de intercambios, debate y reflexión entre productorxs y técnicxs. En las entrevistas, las tres agricultoras comparten que sin la organización y sin los talleres, no hubieran podido avanzar en su transición hacia la agroecología.

Mientras el modelo dominante reproduce una forma de dominación colonial que subordina a lxs productorxs, el área de agroecología encontró en la promoción de esta otra forma de hacer agricultura una manera de sortear la individualización que promueve la agricultura industrial al colectivizar tanto los problemas como posibles soluciones. Al transformar las relaciones entre las familias productoras (antes aisladas por la propia dinámica de trabajo), lxs técnicxs, la forma de producir y los agroecosistemas, la agroecología entra en disputa territorial con el modelo dominante y busca construir otro territorio, donde prime la horizontalidad y mayores grados de autonomía. Además, su práctica contrarresta los efectos de la crisis ambiental (Lugo Perea, 2019), combatiendo los perjuicios ambientales del modelo dominante. Esta búsqueda de construir otro tipo de relaciones, otro territorio, puede enmarcarse en la búsqueda por “incrementar las prácticas y las formas de pensamiento descolonizado” (Maldonado-Torres, 2021, p. 195), al intentar que lxs productorxs dejen de reproducir el modelo dominante.

Antes de continuar, corresponde indicar que el reconocimiento de la forma colonial de dominación no es nombrado así directamente por las familias agriculturas en el CHP. Pero, tal como señalan Valiente y Schweitzer (2016) sobre que lxs sujetos no utilizan necesariamente nuestras categorías teóricas, esto



no implica que no exista una lectura, por parte de lxs sujetos, de las relaciones asimétricas y que esto sea parte de las razones que lxs impulsan a buscar su transformación. Como antes comentamos, en este artículo buscamos realizar una aproximación hacia esta problemática, considerando que el modelo de producción-comercialización hortícola dominante configura y expresa territorialmente una forma colonial de dominación, donde se subalterniza a las familias productoras y donde las familias son, mayormente, conscientes de dicha situación.

Anteriormente, habíamos consignado que el impulso de la agroecología en el CHP permitía desarticular las relaciones de poder establecidas y construir nuevas en torno a aspectos productivos y comerciales, entre otros. Una de las transformaciones productivas pasaba, tal como señalan Baldini et al. (2019), por una primera etapa que consistía en la eliminación del uso de agrotóxicos y en el aumento del uso de bioinsumos, para luego avanzar sobre el rediseño del agroecosistema. Dentro del rediseño, una de las cuestiones que importan a la agroecología es el aumento de variedades a producir, incluyendo flores y aromáticas, frente a la homogenización (una o pocas variedades hortícolas) que promueve el modelo dominante. “Ahora me gusta la quinta, hay colores” resalta Rosa, una de las entrevistadas, lo cual, a pesar de ser una apreciación individual, refleja una crítica solapada al modelo dominante en torno a su monotonía. En esa línea, la agroecología permite que las familias productoras encuentren cierto disfrute de sus quintas y que no solo sean meros ejecutantes de una tecnología, sino que sus quintas sean un espacio donde se viva mejor.

Además, la cuestión del aumento de la diversidad de variedades tiene implicancias comerciales. Las productoras comentan que bajo el modelo dominante “apostas” por una o dos variedades, en el sentido de que no hay certezas sobre el valor de venta de esa variedad al momento de la cosecha, pero igual tienen que invertir en los insumos necesarios para su producción. “Yo sabía que químico ponerle y tenía que comprarlos, pero no sabía si después ganamos algo” comenta Belén, otra de las agricultoras entrevistadas. Pero, con la agroecología, si se echa a perder la producción de alguna variedad o esa variedad no tiene valor comercial al momento de la cosecha, tienen otras variedades que puede suplir esa pérdida o ese valor bajo. “Entonces la biodiversidad me favoreció muchísimo en todos lados” cierra Belén. De esta forma, se reduce en algunos grados la dependencia comercial, dado que lxs agricultorxs agroecológicxs, por más que deban seguir vendiendo su producción mediante intermediarixs⁷, adquieren cierta flexibilidad sobre las diferencias de precios a los que venden su producción. Esta modificación de las relaciones de poder tiene implicancias decoloniales, en tanto

7 Cabe destacar que desde el área de agroecología de la FRPA se impulsan canales cortos de comercialización de la producción agroecológica, como la venta de bolsones agroecológicos a domicilio, pero, lamentablemente, el canal que canaliza mayoritariamente la producción de lxs agricultorxs sigue siendo la venta a consignación mediante intermediarixs.



se re-valoriza una biodiversidad que la modernidad/colonialidad, a través de la agricultura industrial, busca reducir (tendiendo al monocultivo) y homogeneizar en términos genéticos (Sarandón y Flores, 2014b).

Dentro de los motivos para realizar una transición hacia la agroecología, las agricultoras rescatan como la agroecología re-incorpora en sus prácticas a la dimensión de la salud, una dimensión que el modelo dominante en el CHP soslaya. Por esa razón, María, la tercera de las productoras entrevistadas, resalta que lo primero que le llamó la atención de la agroecología es que dejas de “curar” la tierra y los cultivos, o sea, se dejan de aplicar agrotóxicos. Para esta productora, dejar de aplicar implica no solo protegerse a sí misma sino también a sus hijos (recordemos que las viviendas y las quintas suelen ser una unidad indisoluble). “El camionero te paga más por la producción convencional, pero terminas en el hospital” agrega María. Cabe destacar que el partido de La Plata tiene el mayor índice de peligrosidad en lo que refiere al uso de agrotóxicos dentro de los partidos hortícolas de la Provincia de Buenos Aires (Sarandón et al., 2013).

Recuperar la dimensión de la salud irrumpe la continuidad de la forma colonial de dominación: las familias dejan de poner en juego directamente su vida en cada aplicación de agrotóxicos, y, además, en términos económicos, reducen su dependencia de las agronomías. Los insumos agrícolas que lxs productorxs adquieren en las agronomías generalmente están dolarizados, por lo que lxs productorxs destinan buena parte de sus ingresos para continuar produciendo, para así lograr vender la mayor cantidad de producción posible y obtener ingresos, pagar el alquiler, y continuar con el círculo vicioso detallado por Fernández (2018) anteriormente.

Sobre esto último, María nos explica que cuando producís bajo el modelo dominante “juntas plata” para pagarle a la(s) agronomía(s) y encima después “te gastas lo que te queda en medicamentos y médicos para poder curarte vos y volver a la quinta”, mientras que la agroecología permite que esos gastos no estén. Las familias agricultoras en general reemplazan lxs agrotóxicos con bioinsumos que preparan en sus quintas, a un costo sensiblemente menor y, por ende, aumentando sus márgenes de ganancia, tal como muestran Cataldi y Flores (2019).

Sobre los bioinsumos, es interesante lo que nos comenta Rosa sobre el proceso de aprendizaje de cómo prepararlos. Baldini et al. (2019) documentan que los talleres finalizaban con la preparación de algún bioinsumo, como para que el taller incluyera alguna práctica concreta, además de recorrer la quinta donde se realizaba este y de abordar algún tema de forma teórica/analítica. Rosa agrega que, al practicar, “te queda en la cabeza” la forma de preparar y que esto la motivaba a experimentar en su propia quinta estas preparaciones u otras, siempre priorizando utilizar elementos de la propia quinta. Ella destaca que, tras probar



ella misma las preparaciones y al intercambiar y comentar su experiencia con el resto de sus compañerxs, se iban haciendo ajustes en las formas de preparación, en los ingredientes que se utilizaban y las cantidades, observando cuando quedaba mejor el biopreparado, y también probando para que era más útil utilizarlo y en que no lo era. Esto muestra como la circulación de saberes de forma colectiva reforzaba las prácticas agroecológicas.

La acumulación de experiencias en la preparación de bioinsumos, con elementos mayoritariamente provenientes de elementos intra-quinta (restos de poda, ciertas plantas, carbón, agua, etc.) y algunos elementos externos que igual son mucho más económicos que si debieran comprar los agroquímicos en la agronomía, dio lugar a la redacción de la cartilla de biopreparados (MTE Rural, 2019) por parte del área de agroecología. La cartilla reunió todo el conocimiento generado, en torno a los bioinsumos, por lxs integrantes del área, quienes, en su conjunto (tal como lo comenta Rosa), pusieron en práctica y fueron ajustando las preparaciones. De esta forma, en la cartilla pueden encontrarse tanto las recetas de los bioinsumos como las voces de varixs de lxs agricultorxs agroecológicxs del CHP, indicando que les funciona mejor y brindando algunos consejos. Esta publicación es un ejemplo de la capacidad de la agroecología para impulsar la generación de conocimientos locales y/o la recuperación de conocimientos ancestrales por parte de lxs agricultorxs, muchxs de los cuales habían abandonado este tipo de prácticas porque el modelo dominante las considera atrasadas (Lugo Perea, 2019).

Las productoras encuentran una relación directa entre la preparación de bioinsumos y la reducción del uso de agrotóxicos, lo cual permite una menor o nula exposición a los mismos. Pero las agricultoras no solo rescatan la dimensión de la salud en tanto se protegen a ellas mismas y a sus familias, sino también porque piensan en la salud de las familias consumidoras. Esto se refleja en la afirmación de Belén: “producimos alimentos sanos y queremos seguir alimentándonos y alimentando”. La adjetivación (sanos) hace foco sobre la cuestión del consumo: los alimentos sanos son tanto para ellas y sus familias como para lxs consumidores. Problematizar de esta forma qué están produciendo y para quién confirma el cambio de perspectiva de las agriculturas a partir de la transición hacia la agroecología. Bajo el modelo dominante, lxs agricultorxs se asemejan más a mercancías, como señala Maldonado-Torres (2021); en cambio, gracias a la agroecología y a la organización mediante, las agricultoras recuperan la capacidad de ser críticas y transformar su realidad, destejendo la forma colonial de dominación a las que lxs productorxs están expuestxs y abandonando su posición como meras ejecutantes de una tecnología. Transformar su realidad implica modificar las relaciones de poder, por ende, hablamos de la construcción de otro territorio, donde las relaciones dejan de subalternizar a lxs productorxs.



El pensamiento decolonial recupera la importancia del sujeto enunciante; en este caso, podemos hablar desde la propia percepción de las agriculturas: su trabajo (producir alimentos) y su resultado (alimentos sanos), importan y son imprescindibles para la sociedad y así ellas lo entienden. Con esta impronta, además, las agricultoras apuestan a romper la dicotomía campo-ciudad: ambas son entidades interdependientes y, justamente, es el pensamiento decolonial quien nos invita a desligarnos de estas dualidades construidas desde la modernidad/colonialidad (Mignolo, 2008).

Sobre el trabajo de lxs agricultorxs, Lugo Perea (2019) nos explica que, a través de este, lxs productorxs conocen y constituyen su ser, y que, a través de la agroecología, construyen mundos agrícolas que se imbrican en territorios donde interexisten lo humano y lo no humano. Por esto, avanzar en grados de autonomía, gracias a la agroecología y la organización, frente a un modelo dominante que los mantiene dentro de un círculo vicioso y aislados, sería una forma de desimbrincar el patrón colonial y pensar, ensayar, participar, de otras formas de agricultura en particular, y de economía, en general, descolonizan las prácticas de lxs agricultorxs y revalorizando su rol como productorxs de alimentos.

Consideraciones finales

A partir de la descripción del modelo dominante de producción-comercialización hortícola en el CHP, explicamos porque podemos pensar que su configuración territorial es una expresión de la colonialidad del poder, aplicado a la actividad hortícola. Seguidamente, dimos cuenta de cómo la práctica de la agroecología se entrelaza con algunos conceptos que provienen de autores enmarcados en el pensamiento o giro decolonial.

Nuestro objetivo fue realizar una aproximación de la forma en que lxs productorxs del área de agroecología de la FRPA construirían una resistencia territorial en clave decolonial frente al modelo hortícola dominante del CHP a partir del impulso de la agroecología, tomando la experiencia de tres agricultoras. De las encuestas realizadas obtuvimos que, a partir del impulso de la agroecología, las agricultoras aumentan la biodiversidad en sus producciones y gracias a ello “vuelven” a disfrutar de los colores y aromas de sus quintas (que, además, es el lugar donde viven). Adicionalmente, esta mayor biodiversidad tiene consecuencias comerciales, al reducir el riesgo de lxs agricultorxs de producir una o dos variedades que al momento de su venta no tengan valor comercial.

La agroecología también recupera la dimensión de la salud, cuestión que el modelo dominante soslaya. Gracias a la agroecología, las familias dejan de poner en juego su vida en cada ciclo productivo y protegen su vida, a lxs consumidorxs y a la naturaleza. La ventaja adicional es que, al producir sus propios



bioinsumos, reducen su dependencia de las agronomías y ahorran costos, incrementando así su autonomía y sus márgenes de ganancia. Además, al preparar estos bioinsumos, las agriculturas entrevistadas generan y recuperan conocimientos locales y/o ancestrales, utilizando mayoritariamente elementos de sus propias quintas, y ponen en valor la importancia de hacer pruebas y experimentar.

Por último, las agricultoras, a partir de producir agroecológicamente, reafirman su posición como productoras de alimentos sanos, tanto para sus familias como para lxs consumidorxs. La agroecología permitiría convertir en sujetos de transformación a lxs agricultorxs de su realidad, quienes, al cuestionar al modelo hortícola dominante, también dejan de ser meros instrumentos de una forma de agricultura que lxs mantiene subalternizadxs.

De esta forma, observamos que el impulso de la agroecología por parte de estxs agricultorxs organizados traería aparejado un incremento de prácticas y pensamientos descolonizadores, que redundan en un aumento de sus grados de autonomía en términos productivos, comerciales e ideológicos. Esta cuestión puede y tiene que seguir siendo objeto de investigación, ampliando el reconocimiento de prácticas cómo también aumentando el número de experiencias relevadas, entrevistas y testimonios. Para cerrar, creemos que, la construcción de otros territorios, desde posiciones que buscan destejer la realidad colonial/moderna y desde el impulso de prácticas contrahegemónicas, como la agroecología, es un camino que debemos recorrer con vistas a intentar forjar un mundo “donde quepan muchos todos los mundos” (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1997, p. 323). ☯



Referencias

- ALONSO, LUCAS; BERNASCONI, CONSTANZA; CICIARELLI, AGUSTINA; DE CASTRO, CECILIA; ESTEBAN, CAROLINA; ETCHEGOYEN, AGUSTINA; ... PELUSO, LETICIA. (2016). "Plaguicidas: Los condimentos no declarados". En *Resúmenes de las XXIII Jornadas de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Universidades Grupo Montevideo* (p. 77). La Plata, Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de La Plata. <http://grupomontevideo.org/jji/XXIII.pdf>
- ALTIERI, MIGUEL A., Y NICHOLLS, CLARA I. (2010). "Agroecología: Potenciando la agricultura campesina para revertir el hambre y la inseguridad alimentaria en el mundo". *Revista de Economía Crítica*, Núm. 10, pp. 62-74. <http://revistaeconomicacritica.org/sites/default/files/revistas/n10/4.pdf>
- ALTIERI, MIGUEL A., Y TOLEDO, VICTOR. M. (2011). "The agroecological revolution of Latin America: Rescuing nature, securing food sovereignty and empowering peasants" (P. Alarcón-Chaires, Trad.). *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 38, Núm. 3, pp. 587-612.
- ANDRADA, NICOLAS (2021). "Territorio y estructura productiva del sector hortícola en el cinturón hortícola platense: Una mirada desde la utilización de insumos industriales". En H. L. Adriani, M. J. Suárez, y N. Murgier (Eds.), *Abordajes de la actividad industrial argentina: Procesos, territorios y análisis de casos durante el gobierno de la Alianza Cambiemos*. (pp. 251-269). La Plata, Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/177>
- ARAMAYO, GABRIEL A., y NIETO, DANIELA P. (2022). "Vivienda y hábitat diferencial migrante en el periurbano agrícola platense". En D. P. Nieto y G. A. Aramayo (Eds.), *Territorialidades emergentes en el periurbano platense*. (pp. 99-124) La Plata, Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Ensenada: IdIHCS. <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/cata-log/book/197>
- BALDINI, CAROLINA; CASTRO, ANDREA S.; CATALDI, VALERIA. I. Y MARTIN, LUCAS D. (2019). "La Transición Agroecológica. Un Proceso De Construcción Colectiva". Presentado en Primer Congreso Argentino de Agroecología, Mendoza, Argentina.



- BLANDI, MARIA LUZ (2016). *Tecnología del invernáculo en el Cinturón Hortícola Platense: Análisis de la sustentabilidad y los factores que condicionan su adopción por parte de los productores*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Buenos Aires, Argentina. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/52015/Documento_completo_.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- CASTELLS, MANUEL (2009). *Comunicación y poder* (1. ed; M. Hernandez, Trad.). Madrid, España: Ed. Alianza. <https://www.felsemiotica.com/descargas/Castells-Manuel-Comunicaci%C3%B3n-y-poder.pdf>
- CATALDI, VALERIA I., y FLORES, CLAUDIA C. (2019). “Análisis comparativo entre sistemas convencionales y en transición agroecológica desde el punto de vista de la economía convencional y de la economía del medio ambiente en el Cinturón Hortícola de La Plata”. Presentado en Primer Congreso Argentino de Agroecología, Mendoza, Argentina.
- CIEZA, RAMÓN I.; FERRARIS, GUILLERMINA; SEIBANE, CECILIA; LARRAÑAGA, GUSTAVO Y MENDICINO, LORENA (2015). “Aportes a la caracterización de la agricultura familiar en el Partido de La Plata”. *Revista de la Facultad de Agronomía*, Núm. 114 (núm. esp. 1), pp. 129-142.
- EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (1997). *EZLN: Documentos y comunicados 3* (1. ed; C. Monsiváis y E. Poniatowska, Eds.). México, D.F: Ediciones Era.
- FAO, FIDA, OMS, PMA, y UNICEF. (2022). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022. Adaptación de las políticas alimentarias y agrícolas para hacer las dietas saludables más asequibles*. Roma, FAO.: FAO; IFAD; WHO; WFP; UNICEF; <https://doi.org/10.4060/cc0639es>
- FERNÁNDEZ, LISANDRO (2018). *La inclusión social a través de las políticas públicas dirigidas a los agricultores familiares: Estudio de casos en municipios de Buenos Aires y Misiones, 2008-2015*. Tesis Doctoral. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1672/te.1672.pdf>
- GARCÍA, MATIAS (2011). “El cinturón hortícola platense: Ahogándonos en un mar de plástico. Un ensayo acerca de la tecnología, el ambiente y la política”. *Theomai*, Núm. 23, pp. 35-53.



- _____. (2012). *Análisis de las transformaciones de la estructura agraria hortícola platense en los últimos 20 años. El rol de los horticultores bolivianos*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Buenos Aires, Argentina. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/18122>
- _____. GARCÍA, MATIAS (2015). “Horticultura de La Plata (Buenos Aires). Modelo productivo irracionalmente exitoso”. *Revista de la Facultad de Agronomía*, Núm. 114 (Núm. Esp. 1), pp. 190-201.
- GARCÍA, MATIAS y QUARANTA, GERMAN (2021). “Nuevas características de la estructura socio-productiva de la pequeña horticultura platense. Razones para un reordenamiento territorial”. *Revista MDA*, Vol. 2, Núm. 1, pp. 19-24.
- GIRALDO, OMAR F. (2018). *Ecología política de la agricultura: Agroecología y posdesarrollo* (Primera edición). México: El Colegio de la Frontera Sur. https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/ecologia-politica-de-la-agricultura_1.pdf
- GROSGOUEL, RAMÓN (2006). “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” (M. L. Valencia, Trad.). *Tabula Rasa*, Núm. 4, pp. 17-48. <https://doi.org/10.25058/20112742.245>
- HAESBAERT, ROGÉRIO (2011). *El mito de la desterritorialización: Del «fin de los territorios» a la multiterritorialidad*. México: Editorial Siglo XXI.
- HEIDEGGER, MARTIN (2007). *El ser y el tiempo* (J. Gaos, Trad.; 2. ed., 13. reimp). México: Fondo de Cultura Económica.
- LA VÍA CAMPESINA (2007). “Declaración de Nyéléni. (Nyéléni, Sélingué, Malí)”. <https://nyeleni.org/IMG/pdf/DeclNyeleni-es.pdf>
- LA VÍA CAMPESINA (2015a). *Agroecología Campesina por la Soberanía Alimentaria y la Madre Tierra. Experiencias en La Vía Campesina. Cuaderno no. 7*. <https://viacampesina.org/es/wp-content/uploads/sites/3/2015/11/CUADERNO%207%20LVC%20ESPANOL.compressed.pdf>
- LA VÍA CAMPESINA (2015b). “Declaración del Foro Internacional sobre Agroecología”. <https://viacampesina.org/es/declaracion-del-foro-internacional-de-agroecologia/>
- LUGO PEREA, LEYSON J. (2019). *Agroecología y pensamiento decolonial: Las agroecologías otras interepistémicas* (Primera edición). Ibagué, Tolima: Universidad del Tolima.



- MALDONADO-TORRES, NELSON (2021). “El giro decolonial”. En J. Poblete (Ed.), *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: Cultura y poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- MANZANAL, MABEL (2007). “Territorio, Poder e Instituciones. Una perspectiva crítica”. En Manzanal, Mabel; Arqueros, Mariana; Nussbaumer, Beatriz (comp.). *Territorios en Construcción, Actores, tramas y gobiernos, entre la cooperación y el conflicto* (pp. 15-50). Buenos Aires, Argentina: CICCUS. <http://www.scba.gov.ar/includes/descarga.asp?id=21382&n=-Territorio-poder-e-instituciones.Mabel-Manzanal.pdf>
- _____ (2021). “La agricultura familiar de Argentina de las primeras décadas del siglo XXI: ¿bajo la dominación, en la resistencia o sujeto de transformación?” *Estudios Rurales*, Vol. 11, Núm. 24. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3856>
- MIGNOLO, WALTER D. (2008). “La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. *Tabula Rasa*, Núm. 8, pp. 243-281. <https://doi.org/10.25058/20112742.331>
- MOSCA, VALERIA A. (2021). “La ‘cuestión’ del acceso a tierra de la Agricultura Familiar en el Cinturón Hortícola de La Plata”. *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, Vol. 30 Núm. 088. <https://doi.org/10.37838/unicen/est.30-088>
- MTE RURAL (2019). “Cartilla Nacional de Agroecología y Biopreparados”. <https://mteargentina.org.ar/doc/Cartilla%20Nacional%20de%20Agroecologia%20y%20Biopreparados%20-%20MTErural.pdf>
- NICHOLLS, CLARA I., ALTIERI, MIGUEL A., y VÁZQUEZ, LUIS L. (2015). “Agroecología: Principios para la conversión y el rediseño de sistemas agrícolas”. *Agroecología*, Vol. 10, Núm. 1, pp. 61-72.
- PASTORE, RODOLFO y ALTSCHULER, BARBARA (2015). “La economía social y solidaria, y los debates del desarrollo en clave territorial. Reflexiones sobre experiencias y desafíos a partir de una práctica socioeducativa universitaria”. *Revisa Idelcoop*, Núm. 217, pp. 11-29.
- SARANDÓN, SANTIAGO J. y FLORES, CLAUDIA C. (2014a). “La Agroecología: El enfoque necesario para una agricultura sustentable”. En S. J. Sarandón y C. C. Flores (Eds.), *Agroecología: Bases teóricas para el diseño y manejo de agroecosistemas sustentables*. La Plata, Buenos Aires, Argentina: Edulp - Editorial de la Universidad de La Plata. <https://elibro.net/ereader/elibrodemo/66431>



- SARANDÓN, SANTIAGO J. y FLORES, CLAUDIA C. (2014b). “La insustentabilidad del modelo de agricultura actual”. En S. J. Sarandón y C. C. Flores (Eds.), *Agroecología: Bases teóricas para el diseño y manejo de agroecosistemas sustentables*. La Plata, Buenos Aires, Argentina: Edulp - Editorial de la Universidad de La Plata. <https://elibro.net/ereader/elibro-demo/66431>
- SARANDÓN, SANTIAGO J.; FLORES, CLAUDIA C.; ABBONA, ESTEBAN; IERMANÓ, MARÍA J.; BLANDI, MARÍA L.; OYHAMBURU, MARIEL; ... RAIMUNDI, GERÓNIMO (2013). “Análisis del uso de agroquímicos asociado a las actividades agropecuarias de la provincia de Buenos Aires”. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/54451>
- SCHLEMENSON, ALDO (2013). *Análisis organizacional en PyMEs y empresas de familia*. Argentina, Granica. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3219891>
- VALIENTE, SILVIA Y SCHWEITZER, ALEJANDRO (2016). “Valorización de la naturaleza y el territorio. Opciones teóricas-metodológicas para pensar otras territorialidades posibles”. *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, Núm. 19, pp. 47-62.



Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



EDITORIAL

Gabriel Angelotti Pasteur

Resiliencia y cambio: Antrópica en la Era Postpandémica

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Víctor Hugo Ramos Arcos

Jóvenes profesionistas mayas en el diálogo de saberes: interculturalidades, resignificaciones generacionales y desigualdades

Jesús Solís Cruz

Autodeterminación indígena, autonomía política y federalismo en México. Pensar desde Chiapas los nuevos retos de los gobiernos indígenas locales

Delmar Ulises Méndez-Gómez y Emilio Pérez Pérez

Voces desde los territorios: "Carretera de las Culturas" San Cristóbal de Las Casas-Palenque y el sentipensar de los pueblos originarios en Chiapas

Tomás López Ramírez

La historia sociocultural de la salud y la enfermedad como herramienta para entender la evolución de la comunicación sanitaria en México. Una revisión de la literatura

José Antonio Abreu Colombri

Entrevista a Barbé Riesco: La divulgación cultural y la información especializada en temática religiosa

FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Armando Rangel Rivero y Vanessa Vázquez Sánchez

Las fotografías como evidencias de respuestas adaptativas ante eventos ambientales extremos: dos estudios de caso en Cuba

Margarita Rosales González y Gabriel Benavides Rosales

La feria de semillas regresa, Chacsinkín 2002-2022

RESEÑAS

Yassir Jesús Rodríguez Martínez

El proceso de turistificación en el traspais de Cancún-Riviera Maya: mirada a los actores locales

Joaquín Martos Crespo

El Atila de Madrid. La forja de un banquero en la crisis de la monarquía (1685-1715)

DOSSIER

Silvia Carina Valiente y Gilberto Ferreira da Silva

Presentación dossier:

Hacer decolonial y geopolíticas del conocimiento ancladas en el lugar

Ariel Pereira Da Silva Oliveira

Pensando la construcción de las masculinidades desde la dimensión socioespacial: ¿Qué pueden revelar las dinámicas de un gimnasio de musculación?

Victoria Pasero Brozovich

De la voz compartida a la experiencia apropiada. Una auto-etnografía sobre prácticas feministas como pistas de vida

Cintia Rodríguez Garat

Violencia interseccional en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas

Martin Nicolas Sotiru

Agroecología como respuesta territorial en clave decolonial: aproximaciones desde el cinturón hortícola platense



Contacto: revista.antropica@gmail.com
Disponible en: www.antropica.com.mx