

#4
Julio
2021

Poética erótica de la relación

Sentipensar
con María Lugones.
Una reflexión desde
el intersticio

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Epistemologías
del sur**

 **CLACSO**

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Karina Bidaseca
Teresa Arteaga Bohrt
Alejandra González
Adrián Cangi
Paola Gramaglia
Rosario Aquim Chávez

Poética erótica de la relación : sentipensar con María Lugones :
una reflexión desde el intersticio / Karina Andrea Bidaseca ...
[et al.] ; coordinación general de Karina Andrea Bidaseca ...
[et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO,
2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-935-6

1. Poesía. I. Bidaseca, Karina Andrea, coord.

CDD 306.47



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Giovanni Daza, Rodolfo Gómez, Teresa Arteaga

y Tomás Bontempo.

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

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento
en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier
medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo
del editor.

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

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

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

<www.clacso.org>



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

Coordinadoras

Karina Andrea Bidaseca

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)

Argentina

karinabidaseca@yahoo.com.ar

Maria Paula Guttierrez Meneses

Centro de Estudos Sociais

Faculdade de Economia

Universidade de Coimbra

Portugal

mpmeneses@gmail.com

Coordinadoras del #4:

Karina Bidaseca

Lucía Nuñez Lodwick

Agustina Molina

Contenido

- | | | | |
|-----------|--|-----------|---|
| 5 | Introducción
Karina Bidaseca
Teresa Arteaga Bohrt | 26 | Peregrinas del mismo mar
María Lugones: aportes para una
poética erótica de la relación
Karina Bidaseca |
| 8 | Sentipensar con María Lugones
Una reflexión desde el intersticio
Alejandra González
Adrián Cangi | 45 | Es posible resistir...
Teresa Arteaga Bohrt |
| 17 | María Lugones
desde los intersticios
Paola Gramaglia | 59 | Silencio sólido
Poema
Rosario Aquim Chávez |

Poética erótica de la relación
Número **4** · Julio 2021

| Introducción

Este es un homenaje sentido a una ancestral, querida maestra y gran compañera, pensadora lesbofeminista, decolonial, educadora popular y profesora de Literatura Comparada y estudios de las mujeres: ética, filosofía política, raza y género en la Universidad de Binghamton. Nacida en Los Toldos, Argentina el 26 de enero de 1944, llegó a Estados Unidos en los años de 1960 en plena efervescencia del movimiento del Black Power. A lo largo de su vida, ha sembrado tantas semillas en toda América Latina y Caribe como en los Estados Unidos, compartiendo el paradigma situado para pensar la colonialidad de género y otros conceptos tan centrales que hacen de la obra de María Lugones una referencia ineludible para los feminismos de y descoloniales latinoamericanos.

Ante su partida repentina el 14 de julio de 2020, en agosto de 2020 un grupo de amigxs y colegas de Argentina y Brasil nos reunimos para rendir un tributo en un Conservatorio virtual cuya desgrabación ofrecemos. Este no es un homenaje académico, es un homenaje que parte de la amistad, de ese *sentir-pensar con* María Lugones, de esa reflexión desde el intersticio. El video se encuentra disponible aquí: <https://fb.watch/5g22RaWdZU/>

Compartimos, asimismo, nuestro álbum de fotografías de cuando María Lugones estuvo en Buenos Aires en nuestro Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas (NuSur, IDAES/UNSAM) hace seis años. En ese momento se había publicado el libro sobre “Ni una menos. Vivas nos queremos” por Milena Caserola, por el mes de septiembre, y tuvimos el enorme honor de que

ella lo presentara en una vereda del barrio porteño de Almagro. El libro, que daba cuenta de todo lo que habíamos vivido en ese momento de irrupción que significó el movimiento “Ni una menos” en 2015 en Argentina, fue abordado por María con la belleza propia de una ancestral que se constela con nosotrxs.

En ese espacio la magia había ocurrido. Moira Millán *weychafe* mapuche y otras compañeras, entre ellas arteMA, llegaron al sitio y nos dispusimos en ronda para escucharla. Vomitamos todes, como práctica performativa, para escupir esa violencia contra las mujeres y violencias de género. María también vomitó el escrito que publicaron las compañeras.

Fue un momento inolvidable para nosotras, ahí en ronda en la calle, fue una experiencia hermosa compartir con esta gran ancestral toda nuestra experiencia. Estamos profundamente agradecidas, pues dejó muchas semillas entre les más jóvenes del equipo de investigación. Agradecemos a todas las personas que son autores de este texto coral desde Bolivia y Argentina por dejar impregnadas sus propias experiencias, sus afectos, sus poemas, sus sentidos y sensibilidades. A María Laura Vázquez por el crédito de las fotografías.

Nos quedamos con las palabras emotivas que cerró este encuentro la poeta de Beni Rosario Aquim Chávez: “...estamos aquí para homenajear esa vida tan grande y tan afectante para todos, tan transformadora, porque creo que ella nos ha transformado de muchas maneras a quienes estamos hoy acá. Creo que no todas las vidas tienen esa capacidad de transformar a los demás. Yo creo que ella lo logró. Todo lo demás es tarea nuestra.”

Karina Bidaseca
Teresa Arteaga
Buenos Aires, junio de 2021



Diseño: Ludmila Lustman

Sentipensar con María Lugones

Una reflexión desde el intersticio

Alejandra González*
Adrián Cangi**

Sentipensar desde el intersticio

¿Cómo resulta posible comprender por fuera de la modernidad un sentipensar los cuerpos resistentes de la tierra?

La oriunda de los Toldos, María Lugones, avanza desde el corazón de la esfinge de la pampa argentina, como heredera de una tradición de

* Dra. en Filosofía (Universidad del Salvador) con la tesis “Voluntad de servidumbre y deseo de libertad. Una paradoja política en Simone Weil y Etienne de La Boétie” (Tercer Premio nacional de Ensayo Filosófico, 2012). Magister en Análisis del Discurso (Universidad de Buenos Aires). Actualmente es docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires, de Avellaneda y del Salvador. Se desempeña como Coordinadora Académica de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas de la Universidad de Avellaneda y está a cargo de la cátedra de Filosofía del Ciclo Básico de la UBA. Autora de varios libros y numerosas publicaciones en el campo de la filosofía política.

** Ensayista y Filósofo. Dr. Sociología y Dr. en Filosofía y Letras. Especializado en Estética y Teoría del arte por la Fundación Ortega y Gasset. Posdoctor por la FAPESP y la Universidad de San Pablo. Profesor e investigador de la UBA, UNLP y UNDAV. Profesor regular de Estéticas Contemporáneas. Director de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas. Autor de *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular* (2011, 2014), Coautor de *Filosofía para perros perdidos. Variaciones sobre Max Stirner* (2018, junto a Ariel Pennisi) y compilador de *Linchamientos. La policía que llevamos dentro* (2014, junto a Ariel Pennisi), *Imágenes del pueblo* (2015), *Meditaciones sobre el dolor* (2018, junto a Alejandra González), *Vitalismo. Contra la dictadura de la sucesión inevitable* (2019, junto a Alejandro Miroli y Ezequiel P. J. Carranza), *Meditaciones sobre la tierra* (2020, junto a Alejandra González). Autor de numerosos prólogos a obras de Filosofía contemporánea. Publicó artículos en libros y revistas sobre filosofía, literatura, estética y política. Coeditor de *Autonomía y Quadrata* de Red editorial.

arrieros y rastreadores que supo llevar al mundo una semilla de resistencia más allá de su lengua, de los mandatos instituidos para su cuerpo por las lógicas heteronormativas de la sagrada familia y de cualquier pretendida cura para las elecciones del deseo. Nos enseñó la senda de un feminismo decolonial que hace de la herida individual y colectiva una potencia expresiva de una unificada práctica-teórica, mientras creó en nosotros un modo inseparable de vivir, sentir y pensar. Walter Dignato, recordando a su amiga en las últimas intervenciones pedagógicas en los cursos de verano del *Center for Global Studies and the Humanities* de la Universidad de Duke antes de su muerte, dijo que “su gesto en el pensamiento pertenece a la misma envolvente coreográfica del sentir”. Tal vez podamos decir que Lugones ‘siente-pensando’ o ‘piensa-sintiendo’ en una modalidad del pensamiento situacional de los cuerpos localizados, para evitar abstracciones vanas de un pensamiento sin lugar y sin cuerpo. Y lo hace con la convicción de deshacer y desaprender las gramáticas del poder para reemplazarlas por una “poética erótica de la relación” de un cuerpo peregrino, como gusta pensarla Karina Bidaseca (2020) a partir de su último libro *Peregrinajes* (2003). Esas mismas gramáticas que condenan a los cuerpos de Nuestra América a su posición de no-humanos desde la génesis unificada del tridente de la Modernidad-Colonial-Capitalista. Y este es un problema de inmanencia en una vida y de intensidad vital que atraviesa la forma del pensamiento siguiendo la huella que cruza el pensamiento argentino y latinoamericano desde los años '60 hasta nuestros días. También, un problema de modulación de la intensidad como diferencia de una huella más allá de la presencia, que libera algo en el pasado para hablarle al porvenir. Pero sabemos que el “viento de las tinieblas” o el “mundo de fango” de la Modernidad-Colonial-Capitalista no se define por singularidades sino por un programa que condenó la simple existencia del otro y de las matrices civilizatorias andina y amazónica. Desde ese tridente se puso en riesgo los verbos futuros subjuntivos y potenciales indispensables para el animal lingüístico que busca el ‘yo-comunal’ extraviado y desde allí las fuerzas de una resistencia, aunque siempre enfrentada con lo que fuimos y somos para cualquier acto de invención. En la construcción metafísica más precisa y en la obra de arte más afirmativa, insiste en

Nuestra América un *memento mori*, y ninguna posibilidad de mantener a raya la historia de un tiempo fatal y de una herida colonial. Sólo resta el fracaso de lo humano colonial, de sus esferas de civilización, de sus instrumentos administrativos, de su progreso científico y de sus lógicas educativas. Para comprender y deconstruir este proyecto humano colonial era necesario considerar la diferencia radical en nombre de los otros tratados como no-humanos y de sus mundos sensibles conservados o perdidos.

¿Cómo liberar un sentipensar desde un pensamiento situacional que desaprende lo sensible impuesto?

María Lugones sabe que hay que deshacer las causas de las disciplinas modernas, y sobre todo de las que atrapan el régimen sensible de los cuerpos. “Estética” es el nombre ilustrado que cobija todas las prácticas de una tradición filosófica y teórica que concibe los producidos de lo sensible bajo los lenguajes de las artes como “maravilla” y “experiencia”, con sus reversos plegados de “dolor” y “crueldad”, desde la perspectiva de la educación sentimental y de la codificación sensible del espectador y del consumidor del mundo urbano. Se trata entonces de desaprender la visión ilustrada, como organización y orientación en el mundo de la sensación y del sentido, porque ésta ha sido el modelo hegemónico de percepción y afección para mostrar ciertas formas, modos o maneras y ocultar otras subsumidas por la imposibilidad de proveer experiencias afirmativas para las gramáticas del poder. De este modo la subordinación de la producción fue sujeta al consumo mental o material y los actos de invención fueron convertidos en una unidad “ego-estética” proveedora de experiencias sensibles que pudieran motivar, alterar o frustrar al espectador. La contemplación estética domina la educación sentimental moderna para enfrentar al “genio” del artista, considerado como equivalente a una fuerza natural. El verdadero vector que convierte la sensibilidad en disciplina es la observación del mundo real como el objeto legítimo de la actitud estética. Los lenguajes de las artes nunca ocupan una posición privilegiada, sino que operan como estados intermedios entre la actitud estética y el mundo real. El objetivo ilustrado ha sido el de la formación del gusto y del desarrollo de la sensibilidad desde

una perspectiva dominante de la mirada y de un inconsciente óptico, destinados para la observación, atención y vigilancia. Ante la crisis de la Estética, como disciplina de la educación sentimental y de la codificación de lo sensible para el ciudadano ilustrado, que a su vez revela su íntima complicidad con las gramáticas del poder, sus violencias, hambrunas, regresión sin fin tanto a bárbaros conflictos raciales o étnicos, como de género y de clase, ¿qué puede elucidar la “matriz colonial” y la “diferencia colonial” del pensar, sentir y hacer de historias esclavizadas, racializadas y subalternizadas de los “no-hombres” o de los “Calibanes de color” como los europeos percibieron a los americanos? ¿Qué experiencia sensible podrá elaborar la cura de la herida colonial y la liberación simultánea de las “ego-estéticas”? ¿Qué prácticas horizontales, aunque difusas y múltiples en sus modos y maneras de expresión, podrán reponer políticas, éticas y movimientos sociales a la hora de pensar experiencias sensibles de saberes comunitarios que superen la colonialidad global?

¿Cómo descomponer las gramáticas del poder y sus efectos en el sentipensar?

Las gramáticas del poder suponen una “narrativa estética eurocentrada”. Y por ello creemos que resulta imprescindible, siguiendo las lógicas de Lugones de deshacer las matrices coloniales y revelar la diferencia colonial, un trabajo genealógico que permita comprender cómo fueron articuladas las identidades sustanciales y jerárquicas, las lógicas antropológicas modernas del sujeto “ego-estético” y sus protocolos jurídicos, los encubrimientos coloniales en unidades inestables y paradójales. Nos disponemos desde esta lógica de la diferencia colonial, plurimodal y multifocal –ni universal, ni esencial, ni jerárquica, ni relativista–, para abordar de modo fronterizo la idea misma de Nuestra América. La configuración de las gramáticas del poder y su historia colonial por parte de los Estados encubre, silencia y deforma el “sentipensar” bajo las nociones modernas de obra de arte, de funcionamiento como mecanismo de simbolización, de la actitud frente a la identidad sustancial y de la experiencia de los compuestos como unidad orgánica jerarquizada. De Mariátegui a Quijano y de Dussel a Mignolo prima una insistencia

para pensar los restos que están en las marcas de la violencia y en la invención de figuras de retóricas sensibles. Pero es María Lugones con sus *Peregrinaciones* quien nos fuerza a pensar en esta línea de tránsito fronterizo genealógico, abordada aquí como una posible geopoética del intersticio, que indaga en procesos de formación sensible desde el punto de vista de las formas de vida y su matriz decolonial. En este abordaje geopoético y relacional, vecino a la poética de Édouard Glissant, la tierra es idea e intensidad de lo sensible de un arraigo no sustancializado y la poética nos devuelve a la perspectiva de las comunidades de producción de un 'yo-comunal' extraviado. El camino del "sentipensar" del que fluyen las Poéticas enfrenta a la Estética como una disciplina filosófica nacida entre los siglos XVIII y XIX en el seno del idealismo alemán. Ciencia que pretende establecer un canon donde se postulan los parámetros de belleza y un repertorio de obras maestras como patrimonio de la humanidad.

¿Qué implica el corte con el canon y sus parámetros propios del idealismo?

Cree Lugones que es fuera del canon y de sus nominaciones donde resulta posible el sentipensar de una poética de la relación entre los cuerpos erotizados y politizados. Fuera de cánones y de genios, de gustos educados y de bellezas legitimadas, porque de allí provienen los cuerpos vivientes en sus mutaciones y producciones sensibles ajenos a cualquier ontología de la identidad, fabricantes de maneras de vivir que contienen el complejo tejido del 'yo-comunal' extraviado en las artesanías, los folklores y los regionalismos considerados más o menos exóticos para las gramáticas del poder. Al contrario, las Poéticas son *étesis* que indagan en el tejido del *fundus* y del *pagus*, como la base de la asamblea comunal y de la unidad geográfica del tejido territorial propio de la Confederación de Naciones. Y requieren estas Poéticas de la memoria de los pueblos en sus peculiares matrices perceptivas, amalgamadas en la materia sensible de la diversidad de sus cuerpos, cantos, bailes, tejidos, sabores, perfumes y texturas. Figuras de las tierras en las que crecieron antes de que fueran territorializadas por los Estados. Por eso hay una Estética y multiplicidad de *étesis*, siempre en despliegue, siempre memoriosas y

diversas. La Estética corresponde a un espíritu que se pretende absoluto, las *ésteis* se pierden en la enorme ontología de cuerpos posibles y existentes, erotizados y politizados. Una Estética dominante tiende a la unicidad del régimen imperial que impone una lengua, una historia única y una etnia superior. Las *ésteis* pretenden tanto decolonizar los sentidos de un cuerpo enmudecido como recuperar los ‘perceptos’ y ‘afectos’ de las sensibilidades plurales, de las lenguas que derrocan las hegemonías gramaticales y los sentidos omnipotentes. Por eso nos enfocamos en las Poéticas del hambre, del sueño y de las mezclas propias de Nuestra América, como *ésteis* que interrogan sus violencias en la interseccionalidad de clase, de género, de raza, de sexualidad que atraviesan las maneras del ‘estar-siendo’: sus frutos, sus tejidos, sus cielos, sus sexualidades, sus géneros, en territorios que no se dejan acordonar por las fronteras impuestas en las divisiones políticas imperiales. Para considerar esa *aesthesis*, nos ubicamos en una perspectiva decolonial, con las particularidades arqueológicas y genealógicas de una crítica a las ontologías de la identidad. No pretendemos hacer una historia de esa noción, sino que intentamos reflexionar de modo decolonizador sobre diversos problemas en la singularidad de su constitución. Hemos pensado la relación de los originarios con la Tierra y su peculiar modo de habitarla. Formas de comunidad, ni blancas ni republicanas, enraizadas en la especificidad de un entorno que se continúa en todos los cuerpos, sin separar animales de humanos, vegetales de minerales, y que los aúna en un *continuum* donde fracasa la división naturaleza/cultura.

¿Cómo habitar el intersticio como espacio liminal de modos de vida?

Dice Lugones: “Hay una diferencia entre habitar el borde y habitar el intersticio”. Ella refiere a Gloria Anzaldúa para dar cuenta del modo en que el borde corta, divide y deshace los cuerpos que somos. Al contrario, el intersticio es ese espacio liminal que hay en el borde, que se vuelve enorme cuando se lo habita. En esos intersticios habitamos las mujeres de color, que no entramos en la norma. Y desde allí es posible comprender el borde: de las lenguas, de los territorios, de los géneros, de las sexualidades. Racializados y generizados, los cuerpos que somos no

nos encontramos en ninguna de las categorías que nos nominan. Eso que huele mal, ese hedor es el que impide que la biología se apodere por completo de las mujeres de color que somos. Siempre hay algo inadecuado, que sobra o falta y que merece ser castigado. Organizado el sistema de opresión y clasificación, se impuso un modo de conocimiento que hoy una crítica del capitalismo patriarcal necesita cuestionar. La forma binaria jerárquica y el especismo vinieron en el mismo barco y expandieron sus pestes rompiendo los vínculos comunitarios. La exclusión de los cuerpos feminizados del espacio público permitió que se irguiera el sistema moderno colonial de género. El capitalismo no es sin el *pater* ni el patrimonio territorial y sin la abolición de las formas de vida comunales que violaron el cuerpo de una tierra también feminizada. María Lugones nos guió develando la interseccionalidad de ciertas relaciones: de clase, de género, de raza, de sexualidad, no como una mera superposición de mecanismos de clasificación y opresión, sino como una verdadera urdimbre tejida sobre una trama. Así el arte del tejido metaforiza la inseparabilidad del modo en que esas opresiones se articulan. Y lo que se visibiliza es el dibujo de una tela, la figura de una sociabilidad donde mujer, lesbiana, de color, pobre conforman una serie de nudos que atan los cuerpos feminizados.

¿Cómo huir de la lógica de la separación categorial que determinan las existencias?

“La denominación categorial construye lo que nomina”, dice María Lugones. Por eso mujer de color implica ubicarnos en la tensión contra un Estado y su consecuente moral documentaria. Contra toda lógica de separación categorial, los seres nos negamos a distorsionarnos de acuerdo a las marcas que solo nos dejan emerger bajo esos patronímicos. Solo saliendo de esas taxonomías, se hace visible que, mucho más allá del control del sexo y sus recursos, se trata de delimitar y determinar modos de existencia. Y que la biología es un efecto de sentido del establecimiento de las clasificaciones oficiales de los seres en un binarismo auto-justificado. Lo que no cede a la norma, es alteración inadecuada, y la intersexualidad debe ser reducida a las formas hegemónicas. Y América es esta historia colonial, y para la mirada europea, el horror de un

diformismo sexual, de una anomalía siempre deseada y exotizada aunque encubierta y rechazada. El horror de los conquistadores estallaba frente a una América festiva como intersexual: penes enormes y pechos manando leche. ¿Qué son esas figuras que no se dejan encasillar en los géneros que la madre patria trae organizados? Para desujetarse del capitalismo eurocentrado y global se requiere un igualitarismo ginecrático y no engenerizado, dice María Lugones. Pero estamos aún en los inicios de semejante desafío. ¿Sería acaso posible pensar un igualitismo sin género? Pero aún, más, María ahonda en esta trama. El proceso de inferiorización de las mujeres de color está tramado nuevamente con un proceso de patriarcalización que destruye la comunidad de la vida tribal ligada también al cultivo de una tierra, y a los beneficios de una economía compartida. Entonces, comprender la genericidad no es solamente ponerse del lado de un feminismo que no se quiere blanco y burgués, sino elaborar la crítica más disolvente de las formas capitalistas de producción de subjetividades heteronormadas. María Lugones propone pensar no lo impuro sino desde la impureza que somos. El mestizaje no alcanza para explicar las mezclas del presente. Solo se trata de peregrinar de una condición a otra, de una cocina a otra, de un patio a otro, lugares del domus donde los cuerpos feminizados cargan con las tareas de cuidado, con la condición migrante, con el servicio obligado al pater. La impureza es propia de una cotidianeidad que no puede traducirse y se dice en múltiples lenguas. Porque no hay logos ni cuerpos que sean equivalentes. Peregrinar por las diferencias, entonces, que no son tampoco puras, lleva a las prácticas teóricas de un pensamiento mutante, activa memorias y desconcierta academias. Cuando el viaje es obligado, se pierden las autorías, los géneros y las coaliciones se vuelven inestables. Quizás el pensamiento no sea más que ese intenso peregrinaje.

BIBLIOGRAFÍA

- Bidaseca, Karina (2020) *Por una poética erótica de la Relación*. Buenos Aires. El mismo mar ediciones.
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1995). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." En. Kimberlé, Crenshaw; Neil Gotanda; Gary Peller; Kendall Thomas. *Critical Race Theory*. Nueva York: The New Press.
- Glissant, Édouard (1989). *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought*. Nueva York: Routledge.
- Hirsch Jr., E. D. (1987). *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*. Boston: Boston Press.
- Lorde, Audre (1984). "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." In. Lorde, Audre, *Sister Outsider*. Taimansburg: The Crossing Press.
- Lugones, María; Joshua PRICE (1995). "Dominant Culture: El deseo por un alma pobre". In. Harris A. Dean (Ed.). *Multiculturalism from the Margins*. Westport: Bergin & Garvey.
- Lugones, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Lanham: Rowman & Littlefield. Long and Wide Selvei.
- _____ (2005). "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color". En. *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, n.º 25. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo.
- _____ (2008). "Colonialidad y género". En. *Tabula Rasa*, n.º 9, jul. /dic., p. 73-101, 2008. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.
- _____ (2012). "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". En. *Serie Foros 2 Pensando los feminismos en Bolivia. Conexión Fondo de Emancipaciones*. 2. La Paz.
- _____ (2014). "Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial" En. Walter Mignolo (comp.). *Género y descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____ (2020). *Peregrinajes*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal (2019). *Ensayos en torno a la decolonialidad del poder*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Segato, Rita (2011). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", En. Bidaseca, Karina (comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Godot.

María Lugones desde los intersticios

Paola Gramaglia*

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

- 1 ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento en América latina?
- 2 ¿Cuáles son las relaciones del conocimiento y el poder?

En este sentido es que la filosofía latinoamericana y María Lugones comparten la idea de que donde hay poder hay resistencias y en América Latina tenemos un pluriverso de historias de resistencias. Una de esas es la que María Lugones concibe desde un particular punto de vista: los feminismos latinoamericanos o decoloniales. Éste interpela en una trama de sentidos. Lo hace en su crítica a la modernidad desde la colonialidad como también desde esa misma matriz colonial del poder al concebir el patriarcado desde la colonialidad de género. Pero su crítica al mismo tiempo interpela al mismo campo del feminismo. En este punto al feminismo occidental hegemónico, que tiende también a normativizar

* Dra. en Filosofía. CIFYH-UNC. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Epistemologías del Sur.

la existencia de las mujeres, afirmando verdades universales vacías de sustento.

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

El marco de análisis introducido por Quijano le permite introducir su concepto de colonialidad de género en la centralidad del análisis del patrón de poder global capitalista, porque:

- a. Existe un reordenamiento histórico donde la modernidad comienza con la conquista de América, que permitió la conformación del capitalismo global sustentada con el invento de la raza como dispositivo que legitima la explotación de los pueblos colonizados para la articulación en el nuevo sistema-mundo capitalista, cuya precondition es entonces la colonialidad.
- b. La realidad heterogénea histórica y estructural de las sociedades de América Latina donde conviven temporalidades, historias y cosmologías diversas, que no es tenida en cuenta por un capital que hegemoniza y se apropia de las formas de trabajo, pero donde sin

embargo persisten formas de producción que no responden a la concepción capitalista.

- c. El eurocentrismo (que es racista por la jerarquización que introduce) como distorsión y distorsionan de formas de producir sentido, y produce una subjetividad donde el saber disciplinar sobre la sociedad se estructura a partir de la relación jerárquica del observador sobre el objeto naturalizado, producto de la razón cartesiana que exterioriza cuerpo-objeto.
- d. Una colonialidad producto de esta producción de subjetividades en donde los pueblos vieron intervenidos sus saberes, lenguas, formas de registro y cosmologías. Un patriarcado que se reafirma en forma más brutal posterior a la conquista por la jerarquización y el racismo. Críticas al liberalismo y al materialismo histórico por sus eurocentrismos y por homogeneizar y reducir las realidades sociales.

En ese sentido considero que deben comprenderse con mayor precisión el quiebre de paradigmas y el agotamiento de los mapas cognitivos que produjeron una ineficacia del relato eurocentrista moderno en nuestras áreas de conocimiento. Una crisis del conocimiento moderno producido en Europa que también desconfiaba de sus propias nociones clásicas de verdad, razón, identidad, objetividad y universalidad.

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

Manifiestamente su trayectoria de vida, su militancia feminista, su experiencia como docente y como educadora popular en los Estados Unidos se conectan con los legados setentistas para actualizar las relaciones entre las luchas y las reflexiones que ha practicado la filosofía

latinoamericana. Tarea que trama además al señalar las investigaciones de la sociología de Fals Borda a partir del “senti -pensar”, los aportes a la educación de Paulo Freyre y su educación popular o al rescatar los aportes de uno de los filósofos de la liberación: Rodolfo Kush. En su comprensión del “estar-siendo” como temporalidad otra, presente en los pueblos latinoamericanos.

Una filosofía que nace con las luchas de los años setenta en Argentina y que se compromete con los sujetos oprimidos, subalternos, elididos y eludidos desconsiderados y desvalorados como sujetos políticos por la racionalidad moderna. Aquella que solo concibe como forma de lo político a la forma estatal moderna colonial. Las indagaciones que nos propone nuestra autora es sin dudarle parte relevante del legado de este campo filosófico latinoamericano que refiere a las diversas modulaciones conceptuales y quiebres epistémicos para contribuir en formas de descolonización del conocimiento a partir de las agencias de los sujetos agentes no modernos, fracturados, *intermeshing*,....El término que usa es, “entretejido” porque denota seres que actúan, que *son*, donde la raza, el género y la clase están concretizados de modos muy distintos según los espacios donde se crean las vidas. Como visión resistente, el *intermeshing* es una subjetividad activa que posibilita tomar aquello que se nos impone y negarlo. Cuando la imposición se introduce en la subjetividad, se transforma (Lugones María, 2003).

Esta modulación que propone la autora introduce inflexiones en la comprensión de los puntos de vista que desconciertan a los modelos de la tradición de la filosofía política liberal moderna disputando el sentido desde el entramado mismo de lo social: en los intersticios politizando lo cotidiano. De esta manera establece un doble registro de crítica: no sólo en su dimensión epistémica sino también en lo político.

El énfasis que quisiera que percibieran estriba en señalar la relevancia de una filosofía latinoamericana teniendo presente el planteo de Arturo Roig (Fernández, 2005) al proponer que la filosofía es un hacerse y un gestarse de los hombres y mujeres insertados en las estructuras y dinámicas sociales como una “función vital” atravesadas, por tanto, por

los conflictos y luchas que cruzan y escinden a la sociedad e impulsan la historia. Ese contexto social, constituye *su a priori* respecto de todo desarrollo teórico. Y dice Roig, “Es en su seno -donde el filósofo-filósofa opta, decide, evalúa y se compromete- que se configura el conjunto de posiciones previas y posibilitantes del lenguaje filosófico” (Fernández, 1997).

Es allí desde donde encuentro el aporte vital de María Lugones, es desde el punto de vista en el que se coloca, en ese intersticio en el que las opresiones son potentes y las resistencias vitales. Es por ello por lo que considero que sus trabajos presentan una impronta crítica propia y original que genera inflexiones importantes en el modo de concebir la problemática de la colonialidad del género, la raza y la descolonialidad:

En su concepto de *intermeshing*

En su concepto de resistencia infra-política

En su concepto de condición de comunidad

En sus versiones pluriversas de realidades-mundos

Una de las críticas centrales de la filosofía latinoamericana ha sido a la concepción moderna de la humanidad que entendió al ser humano como un ser de razón exclusivamente occidental, con una interioridad mental que lo hace un sujeto. La concepción moderna de razón cree que puede cambiar el mundo desde la razón y las normas que estipula. Precisamente María Lugones desarrolla una tarea de desmonte, de descentramiento, de dislocación radical de ese sujeto universal, blanco, hombre dotado de razón. Para la autora la distinción de la colonialidad moderna en la clasificación entre lo humano y lo no humano es clave tal como lo señala Karina Bidaseca (2003) para los colonizadores todo lo que no estaba en la razón es lo no-humano y esto incluye a las gentes colonizadas. La autora enfatiza la idea de que: hay muchas maneras de ser humano: “runa”, es la palabra quechua, “jaqi”, la aymara y “che”, la mapuche. Podríamos recordar la célebre disputa por las “justas causas de las guerras a los indios” en 1550 entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas con motivo de responder a la legitimidad de las guerras contra los indios y para ello era necesario establecer si eran iguales o no

a los españoles. Es decir, dirimir si eran humanos o no humanos (Todorov, 2007). En oposición a la jerarquización dicotómica entre humanos y no humanos que caracteriza la colonialidad capitalista y moderna, se plantea el movimiento hacia la coalición que nos impulsa a conocernos el uno al otro como sí mismos que son densos, en relación, en socialidades alternativas y basadas en formas tensas, creativas, de habitar la diferencia colonial. Para ello es necesario el análisis de la opresión de género racializada y capitalista, es decir, de “la colonialidad del género”, a fin de vencerla mediante el “feminismo descolonial” nos dice Lugones.

Esta concepción de la filosofía feminista se relaciona profundamente con la desarticulación de sistemas de poder opresivos, aun al interior del sistema académico. Desde este enfoque, no es una filosofía hecha por mujeres sobre las mujeres, sino un pensamiento que arranca de la autoconciencia de la propia situación con respecto a toda subordinación y se compromete a tomar en cuenta las relaciones de género como significativas y a considerar la teoría, en relación con una práctica comprometida con la emancipación de jerarquías injustas impuestas arbitrariamente. Eso es lo que la tradición latinoamericanista llama filosofía latinoamericana.

El 27 de septiembre de 2013, Lugones recibe en la casa de su hermana, en Capital Federal, a Pamela Abellón quien en la entrevista le pregunta:

¿Cómo concebir la resistencia activa de la mujer de color cuando, desde la colonialidad, es construida como un animal?

—“Los colonizados viven la colonialidad, la reducción deshumanizante, como seres que son otros. Tienen una visión de sí mismos que es comunal y que está apoyada por una comunidad ancestral y presente. La resistencia radica en activar las maneras de ser, de pensar y las prácticas que para uno/a son constitutivas. Resistís en el modo en que recibís aquello a lo que te están forzando. Uno/a podría volverse lo que le están imponiendo. Sin embargo, esa no es la única realidad en la cual se vive. Para mí, es fundamental que la persona sea comunal. La construcción de los demás en seres bestiales es algo totalmente concreto, no ideal. Las

personas en la mita o en la plantación eran tratadas de modo brutal. El trabajo era a morir. Lo importante es que la gente seguía reuniéndose después del día, hacía rituales y bailes, sin ser vistos porque los amos se iban a sus casas, no los querían ver más. Los esclavos hacían fiestas, bailaban, invertían toda su energía en eso. La manera de “pasar” las cosas me interesa muchísimo, es parte de la resistencia. Muchas veces no es algo articulado en sentido oral. Lo que no se articula es el hecho de que lo que se hace es resistir.” (Lugones/Abellón, 2014)

Me gustaría resaltar lo siguiente que afirma Lugones: “No se tiene una filosofía de la resistencia, ni un meta-pensamiento de ella: se resiste. En el resistir se usan creencias, maneras de ver el mundo muy distintas de la filosofía europea-moderna. ¿Por qué? Porque se pasan costumbres, prácticas, maneras de moverse, de sentir. “El “pasar” de unas a las otras, de generación a generación, de mano a mano, a veces, es oral. Trillar, sentir a una montaña como un ser con espíritu, constituye a la gente” (Lugones/Abellón,2014).

De esta manera adquiere sentido cuando María Lugones nos habla de infra-política, otra forma de concebir lo político desde las perspectivas latinoamericanistas y que resultan muy criticadas por perspectivas que continúan considerando lo político exclusivamente a lo estatal. La autora marca la vitalidad política que posee la subjetividad activa o resistente y sostiene que es una agencia extremadamente reducida, pero, sin embargo, la realidad desde la que uno/a resiste no es hegemónica, ni está estructurada adentro de algo. Este es el punto de vista que señala: es lo que la gente mantiene infra-políticamente, lejos de los ojos del poder, porque no la pueden ver. Y va más lejos al afirmar la relevancia de la resistencia que es algo que no es percibido puesto que a uno/a lo/a hicieron un ser incapaz de resistir.

María Lugones sostiene la idea de que las personas viven en varios mundos, que se encuentran fracturadas, y sostiene que la realidad misma es la que está fracturada. Hay más de una realidad. Afirma que: Una, está concebida, creada y mantenida por el poder. En el caso del capitalismo moderno colonial, toma una estructura muy compleja, pero al mismo

tiempo, muy simple puesto que hace que la gente vea a otros como seres totalmente inferiores, animales, o como seres humanos racionales con autoridad en su palabra. Otra es la idea de “subjetividad activa” o “subjetividad resistente” es pensar, en otros términos, distinto a lo pensado por la agencia moderna. La modernidad ha sostenido el concepto de voluntad individual y considera que el hombre hace las cosas solo y se arroga todo el crédito por ello. Lugones va en otra dirección, entiende que lo que realizan los humanos solo es posible y está apoyado por una estructura enormemente compleja que no solo es parte de su lugar de trabajo, sino también del mundo.

Lugones ha sabido reflexionar, indagar, escudriñar, detectar, dialogar con otros, pensar intersubjetivamente, co-construir conocimientos, nombrar categorías que nos permitan entender lo que antes no era visto, no era comprendido, no era estudiado, no era nombrado. Abrirnos a una realidad dolorosamente colonial que nos interpela a resistir y transformar. Por ello, entrar a la obra de María Lugones es compartir, escuchar, otros mundos que merecen la pena ser vividos.

BIBLIOGRAFÍA

Abellón Pamela (2014) Entrevista a María Lugones “Una filósofa de frontera que ve el vacío” En Revista Mora Núm.20 <http://revis-tascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/issue/view/219>

Bidaseca Karina (2014) “Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones”. En Revista *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 953-964, setembro-dezembro/2014.

Fernández Estela (1997) “Método y teoría: el aporte de Arturo Roig a la Filosofía y la Historia de las Ideas Latinoamericanas”. *Páginas de Filosofía*, > Vol. 4, Núm. 6 (1997). Disponible en: <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/article/view/544/534>.

Fernández Estela (2005) “La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la subjetividad en las fronteras de la contingencia” en *LATINOAMÉRICA* 40 (MÉXICO 2005/1): 73-92.

Lugones María (2003) *Peregrinajes/Pilgrimages: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* - Nueva York: Rowman & Littlefield.

_____ (2008) “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, n. 9, jul./dic., p. 73-101, 2008. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.

_____ (2010) “Hacia un feminismo descolonial”. Artículo aparecido en *Hypatia*, vol 25, No. 4 (Otoño, 2010). Traducido por Gabriela Castellanos.

Todorov Tzvetan (2007) *La conquista de América. La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México

Peregrinas del mismo mar

María Lugones: aportes para una poética erótica de la relación¹

Karina Bidaseca*

“No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición”

María Lugones (1995, p. 70.)

I. Itinerarios nomádicos

Es insoslayable el aporte de la obra de María Lugones a los feminismos de y descoloniales latinoamericanos en su inminente partida el 14 de julio de 2020. Su metáfora de “peregrinajes” o “world-travelling” son decisivas para una poética política feminista de coaliciones.

* Posdoctora en Cs Sociales, Niñez y Juventud (CINDE/Universidad de Manizales/PUC-Sao Paulo; COLEF/Flacso/Clacso). Coordinadora del Programa Sur-Sur de CLACSO y co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO Epistemologías del Sur.

¹ Este artículo revisado fue publicado originalmente bajo el título “Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones” en la *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014, pp. 953. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2014000300014&script=sci_abstract&lng=es. Aporta nuevas contribuciones en la dirección de pensar una “Poética erótica de la Relación.”

Inspirada en Audre Lorde y Édouard Glissant. autores que a su vez inspiraron a María Lugones, creé el concepto de “poética erótica de la Relación” (Bidaseca, 2020). Lo imaginé como un sueño colectivo y una imaginación pública. Como una costura que puede ayudarnos a cerrar y cicatrizar la herida colonial.

Conocer a María Lugones en el invierno de 2013 en Buenos Aires, en ocasión del Coloquio Internacional “Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos” que organizamos desde el Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas, fue uno de esos momentos que siento tallados en mi subjetividad.

Recuerdo que mantuvimos una prolongada e intensa conversación que abarcó fragmentos de su vida, su militancia feminista, su experiencia como docente y como educadora popular en los Estados Unidos. A lo largo de ese diálogo, permanentemente buscábamos cotejar los itinerarios complejos que siguen los feminismos de color en la cartografía conceptual y práctica nomádica que se extiende desde los setentas. Contra la idea especulativa de la fosilización del feminismo, el estrecho lazo entre cartografía y micropolítica que refugiaba esta conversa bien puede ser habitado en la metáfora de “peregrinajes²”, central en uno de sus más elaborados libros que tuve el placer de leer y enseñar a mis estudiantes en mis clases de teoría feminista en la universidad.

Nacida en las Pampas, esta prestigiosa filósofa feminista argentina partió siendo muy joven a estudiar a Estados Unidos. En 1973 obtiene su Master en Filosofía por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Wisconsin, Madison. En 1978 consigue su título de Doctora en Filosofía, expedido por la misma universidad, tras haber aprobado la defensa de su tesis doctoral sobre moralidad y relaciones personales e institucionales. Su tesis doctoral se enfocó en el concepto de la amistad en la *Ética a Nicómano*.

² *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppressions*. Lanham, md.: Rowman & Littlefield, 2003.

Como pensadora de la coalición “Mujeres de color”, fue fiel a la línea de pensamiento de las chicanas y afroamericanas de la talla de: Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Chela Sandoval, Patricia Hill Collins.

En los años de 1990, integrará el programa modernidad/decolonialidad, o de giro decolonial, junto al sociólogo peruano Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Catherine Walsh. Sus aportes fueron fundantes para el feminismo decolonial, cuando logró contribuir a la problemática de la colonialidad del género, la raza y la descolonialidad.

Finalizando los años de 1980 escribe el artículo “Playfulness, “World”-Travelling, and Loving Perception”, que fue publicado en la Revista Hypatia en 1987. Experimentó el “viajar-mundos” de este modo: ‘Uno puede’ viajar ‘entre estos’ mundos ‘y uno puede habitar más que uno de estos “mundos” al mismo tiempo ’(1987: 10-11). A comienzos de los años de 1990 conoció la experiencia del Taller de Historia Oral (THOA) en La Paza, Bolivia fundado por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. **Filomena Miranda Casas**, fue su maestra de Aymara, lengua que comenzó a aprender en los diferentes viajes cuando su salud le permitía. La cosmovisión Aymara, la explotación capitalista y la opresión colonial sellaron su compromiso con los feminismos de Abya Yala.

Su compromiso con las “Mujeres de Color” en ese país comienza cuando llega a estudiar en la década de 1960, y se impregna de las luchas emancipatorias del movimiento negro por los derechos civiles. Este trayecto de una vida migrante pone en evidencia tanto la centralidad como la marginalidad de la obra de Lugones en las disciplinas humanas y sociales, como en las redes de activistas de América Latina, particularmente en Argentina y Bolivia, donde vivió un tiempo, invitada a dar clases, mientras se dedicó al aprendizaje – incompleto aún – de la lengua aymara³.

Lugones conoció a Quijano en la universidad Binghamton, de Nueva York, donde enseñaba como Profesora en el Department of Comparative

³ Para más información sobre la estancia de Lugones, ver: “Hacia un feminismo descolonial” publicado en Hypatia, v. 25, n. 4, Otoño, 2010, donde discute la práctica del *chachawarmi*.

Literatura and the Women, Gender, and Sexuality Studies Program. Quijano comenzó a percibir en sus ideas la sofisticación de su pensamiento. Ella desafió las tesis del mentor del concepto de “colonialidad del poder” en un texto que publicó en 2006 y que para Quijano representó una epifanía para su propia teorización.

Imposible abordar in extenso su obra en sólo diez páginas. Este breve ensayo procura pensar en clave de “peregrinajes”, algunos de los conceptos y sistemas categoriales más importantes acuñados por Lugones. Abarcar las posibilidades y límites de la identidad de coalición política “Mujeres de Color”, enunciada en un contexto específico, para la praxis feminista de las mujeres latinoamericanas no blancas. En este recorrido tomaré entonces dos textos contemporáneos que son iluminadores para la teoría feminista, y que constituyen mojones en su peregrinaje teórico: “Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color” (2005); y “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (2008).

Me interesa reflexionar acerca de cómo su obra partiendo de esa metáfora de los peregrinajes permite aportar a una “poética erótica de la relación” (Bidaseca, 2020).

II. Dicotomía Humano-no humano de la Modernidad/colonialidad

Una de las más importantes contribuciones de Lugones aparece en este texto, “Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color” (2005). En él se opera un cambio decisivo de una lógica de la opresión a la lógica de la resistencia. La propia lógica de la opresión llevó a que la dominación cultural y de género se disfrace. La “Máscara Multicultural” es una versión del multiculturalismo que se podría llamar “multiculturalismo ornamental” (Lugones, 1995, p. 61). La máscara feminista es alguien que se opone a una versión de la femineidad atribuida exclusivamente a las mujeres en términos de raza, clase y sexualidad, y se subordina sólo a la mujer burguesa blanca. El feminismo hegemónico es eurocéntrico, universalista y racista. Este feminismo se ha comprometido con la

representación de todas las demás mujeres. De este modo, señala Lugones, “Tanto la máscara multicultural como la feminista participan en una máscara de falsa universalización” (Ibid., p. 62).

Para Lugones hay una partición que es fundante de la modernidad/colonialidad: la dicotomía humano-no humano. Con la colonización, los europeos introdujeron la dicotomía racial que supuso que los colonizados sean categorizados como seres sin razón. Esa deshumanización se tradujo en el trato impuesto respecto de la producción económica, del conocimiento y la imposición sexual.

La hegemonía cultural que las potencias europeas obtuvieron por medio del colonialismo se expresa a través de la adaptación a la cultura del conocimiento europeo. La introducción colonial de la dicotomía hombre-mujer, macho-hembra es heterosexualista; el significado de esa heterosexualidad depende de la dicotomía.

Adelantándome al segundo apartado, tal como expresa en su texto “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (Lugones, 2008).

“[...] es parte de su historia, que, en el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad”. (Ibid., p. 94).

Por ello, para Lugones,

“[...] los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control. [...] En tanto bestias, se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligroso para la mujer. “Mujer” entonces apunta a europeas burguesas, reproductoras de la raza y el capital.” (Lugones, 2012, p. 2).

Esa mujer burguesa se encuentra entonces dirigida por la emoción, más que por la razón, y concebida como casta, sexualmente pura, pasiva y heterosexual.

Lugones afirma que la colonia destruyó la constitución de cada persona, de cada comunidad, de prácticas y saberes interconectados y, con ello, las formas de comprender el mundo se tornaron inasequibles. A la vez, dicha destrucción de la comunidad implicó tratar al macho indígena como una autoridad de la comunidad y como mediador con el mundo blanco, relegando a las hembras indígenas al status de convertirse en seres des-generizadas y racializadas.

III. Sistema moderno-colonial de género: el lado claro/visible vs. el lado oscuro/ oculto

En esta fase de su obra, el pensamiento peregrino de Lugones permite enriquecer al concepto de “colonialidad del poder”, enunciado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (2008), es un texto clave en el camino hacia el feminismo decolonial. En él, la autora propone una categoría que denomina “sistema moderno-colonial de género”. Afirma Lugones que la categoría “género” es tan central e indispensable como la categoría “raza” para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber. Asimismo, cuestiona el status totalizador de la raza, en que la limitación parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad.

Quijano explicó que el mito de la colonialidad reside en afirmar que Europa preexistió al patrón capitalista de poder y que, por lo tanto, constituía el momento más avanzado en el curso continuo, unidireccional, y lineal de las especies. Según esta creencia, la humanidad se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno. En palabras de la autora,

“La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la ‘raza’. Es importante notar que la gente intersexual no es corregida ni normalizada por todas las diferentes tradiciones. Por eso, como lo hacemos con otras suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el dimorfismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada.” (Lugones, 2008, p. 86).

Lugones explica que no es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera aquellas relaciones que se consideren sexuales:

“Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género.” (Ibid., p. 78).

“Es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua [...] Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como ‘engenerizada’ y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género – ambos son ficciones poderosas.” (Ibid., p 93-94).

Lugones apela al

“[...]lado oscuro/oculto de la organización colonial/ moderna del género para interpretar la construcción de una categoría homogénea de mujer,

eurocentrada y válida universalmente que se corresponde con las características de mujer blanca, burguesa, clase media e intelectual que reivindica el feminismo hegemónico.” (ibid., p. 78).

Para la autora, es fundamental visualizar este lado oculto, porque nos “permitiría desenmascarar esa colaboración cómplice, y nos convocaría a rechazarla en las múltiples formas a través de las cuales se expresa al mismo tiempo que reanudamos nuestro compromiso con la integridad comunal en una dirección liberatoria”. (Ibid., p. 99).

Lugones piensa, de este modo, la raza, el género y la sexualidad como co-constitutivas. En su texto, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, escrito mientras vivió en Bolivia, afirma que

[...] raza, clase y género son inseparables y la intersección de las categorías homogéneas dominantes borran la heterogeneidad interna y borran a la afroamericana, la afrocaribeña, la cherokee, la siux, la navajo, la africana, la indocaribeña, la afrocolombiana, la afrolatinoamericana, la guaraní, la mapuche, la aymara, la toba, la quechua.” (Lugones, 2012, p. 4-5)

Resistencias: la interseccionalidad en discusión

Recuerdo aún a María Lugones escribiendo con tiza en el pizarrón del aula magna de posgrado de la universidad el nombre de una socióloga afroamericana: Patricia Hill Collins, y el título de su libro, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, publicado originalmente en 1990, en el que analizó la obra de tres de las más prestigiosas feministas representantes del “pensamiento negro”: Angela Davis, Alice Walker y Audre Lorde⁴.

En ese instante, la conferencista, que lograba colmar la capacidad del auditorio completo de estudiantes, militantes y artistas feministas jóvenes dispuestas/os a escucharla, mostraba su faceta docente. María

⁴ Hill Collins, Patricia: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, 2000 [1990].

sudaba, me pregunté si era por el esfuerzo y la pasión que ponía en explicarnos que el pensamiento es situacional, y que hay una distancia (¿insalvable?) entre las “Mujeres de Color” de un lado y del otro, al sur del Río Bravo. Y prosiguió, de este modo la conferencia-clase magistral:

“La matriz de dominación de una sociedad se encuentra ordenada por intersecciones y esos dominios corresponden con lo económico, político e ideológico. Esos ejes se intersectan de modo que no se pueden pensar los ejes de las mujeres negras en los mismos términos que las de mujeres medievales, bajo el feudalismo. Sin esos ejes de intersección entre raza y género no es la misma dominación. De modo que hay que comprender la construcción del estereotipo de la mujer negra en torno de su hipersexualidad y su forma de resistir esa matriz de dominación.”⁵

Mientras tanto, observaba la crítica que tenía para con Patricia Hill Collins. En tanto para Collins una mujer sola puede resistir, para Lugones;

[...] la resistencia proviene de la participación alternativa de una comunidad que es anticapitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene un sistema de valores distintos. La resistencia de la mujer negra para confrontar esta dominación se da en términos interseccionales, sin embargo, sus experiencias son distintas y ellas son distintas unas de las otras en cómo responden”⁶.

El uso del standpoint que hace Patricia Hill Collins es el punto de vista del grupo, y el grupo mismo es heterogéneo en una realidad que está afectada en esos dos dominios de opresión que son el género y la raza. La resistencia es para ella necesariamente dialógica. Lugones cree que, en el caso de las mujeres negras, como de otra gente de color, hay una comunidad alternativa. Y ese diálogo es formal e informal, mantenido por mujeres que están situadas de manera distinta, activistas en la práctica cultural, como también mujeres intelectuales. Estas últimas no

⁵ Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional “Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”. IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

⁶ Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional “Reconocer las superficies nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”. IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

pueden resignar su rol de activistas, de lo contrario, pues su voz en ese diálogo no estará incluida.

Según Lugones, la idea de interseccionalidad es importante, pero no define la liberación o la resistencia, sino que es simplemente definitoria de la situación, podríamos decir, meramente descriptiva.

[...] en mi caso yo pienso en la posibilidad de actividad, de una agencia tal vez mínima pero importante solamente si la persona es impura, es decir, no es alguien que valora la homogeneidad ni la pureza en sí misma ni lo que construye lo social, sino es alguien donde raza y género están fusionadas pero en esa fusión ellas siguen siendo oprimidas: hay una correlación resistiendo. Yo veo que en Hill Collins es como un ser pre-social. Para mí la mujer es social; ese sujeto cuando está siendo oprimido resiste, no hay (un) resistiendo sin ser siendo oprimida y viceversa, yo lo pongo en el gerundio.”⁷

La política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad, presente ya en otra afroamericana, Kimberlé Williams Crenshaw (1995), puede encontrarse en el texto titulado: “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. En el caso de Crenshaw, la ausencia de la mujer negra de la ley define un mecanismo de borradura. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras.

Para Lugones, el feminismo de color pone en tensión las categorías “mujer” o las categorías raciales “negro”, “hispano”, ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; “negro” selecciona a los machos heterosexuales negros y así sucesivamente. Dada la construcción de categorías, el ejercicio de intersección da cuenta que entre “mujer” y “negro” existe un vacío que debería ocupar la “mujer negra”, ya que ni “mujer” ni “negro” la incluyen.

⁷ Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional “Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”. IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

La autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término “mujer”, en sí, no tiene sentido, o tiene un sentido racial, ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales y, por tanto, como expresa, “ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica” (Lugones, 2008, p. 25.)

Mientras el estudio de Crenshaw, confirma Lugones, es útil para marcar la ausencia, sin embargo, no aparece la agencia, en otras palabras, no hay agente para la resistencia. A su vez,

“En Hill Collins hay resistencia y también se encuentra la opresión interseccional, pero no hay un sistema de género, y por tanto pareciera que tanto en la mujer blanca como en la mujer negra son algo parecido o tal vez lo mismo, que el mismo sistema o el mismo dominio oprime a las dos y se interseca con otro eje o dominio para producir esta complicación de fuerzas que se afectan mutuamente.”⁸

No olvidemos que, como mencioné en el apartado anterior, para Lugones es importante develar que la modernidad se expresa en dicotomías jerárquicas (humano-no humano); en esas dicotomías, quienes tienen género son el hombre y la mujer burguesa, la gente africana e indígena no tienen género, lo cual produce, según la autora, complicaciones para el feminismo.

Las referencias de Lugones sobre los textos de viajeros en la Conquista sugieren que la gente indígena y negra no son considerados humanos, pero están sexuados, aunque no tienen control sobre su sexualidad. La razón por la cual la mujer es humana es porque reproduce con el hombre la raza y el capital; sino ella tampoco sería humana porque ella no tiene razón. (Lugones, 1998)

⁸ Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional “Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”. IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

La interseccionalidad de racismo y patriarcado considera las experiencias de las mujeres de color que no han sido representadas ni por los discursos del feminismo ni el antirracismo. Sus experiencias han sido marginalizadas. Y expresa que, si “mujer” significa ideológicamente una “persona frágil, sexualmente contenida, relegada a lo doméstico, sin razón y sin rol público” y “negro” o “indio” apunta a seres primitivos, no humanos, “capaces de gran violencia, sexualmente sin control, con enorme capacidad y resistencia para el trabajo físico, ¿qué quiere decir “mujer indígena”, “mujer negra”? No hay mujeres indígenas ni negras. La frase “mujer indígena” es una contradicción.” (Lugones, 2012, p. 3).

Cuando las feministas, blancas y burguesas, utilizaron el concepto de mujer como universal, sólo entendieron por mujer el significado moderno, capitalista y colonial. Por lo tanto, la interseccionalidad entre las categorías de opresión (raza, género, clase) significa que hay jerarquías entre varones y mujeres, y que algunas mujeres poseen poder económico y cultural. Para Lugones sólo existiría la mujer negra o india si la resistencia a ser negro o indio diera lugar a ser persona, no en el sentido colonial, moderno o capitalista. Pero como el significado es colonial, prima la ausencia.

Podemos citar en este texto un punto neurálgico en el debate acerca de la pre-existencia del género en el mundo colonial. Para dar cuenta de la inexistencia, Lugones cita a la feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi⁹ para preguntarse si patriarcado es una categoría transcultural válida, y así concluir que “el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental”. Aquí patriarcado no está concebido como el opuesto a matriarcado, sino para resaltar que no había un sistema de género institucionalizado.

“Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación

9 Oyéronké OYEWÙMI, 1997, p. 20, citado por LUGONES, 2008.

entre cuerpo y razón [...]. Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de «dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo» [...] Oyewùmi afirma que los/ as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando.” (Lugones, 2008, p. 30).

Ello abrió un interesante debate pasible de leer en el texto escrito por la antropóloga argentina Rita Segato (2011) “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, quien se ubica en una segunda posición, en el otro extremo, de la posición de algunas autoras, como María Lugones y también Oyeronke Oyewumi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial. Sostiene:

“Publiqué en 2003 (2003a, republicado en inglés en 2008) un análisis crítico del libro de Oyeronke de 1997, a la luz de un texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización Yoruba, pero con conclusiones divergentes” (Segato, 2011, p. 35).¹⁰

IV. El radicalismo de las Mujeres de color

Para Lugones, Crenshaw,

“interesada en el derecho y en la situación legal de las mujeres de color bajo la violencia, subraya la interseccionalidad para mostrar cómo las mujeres de color no son vistas, precisamente porque no se ven las categorías que se cruzan. Una vez que se ve la intersección, se ve la violencia. Se trata de un movimiento radical”. (Lugones, 1995, p. 61).

Pero, subraya, ver la violencia mientras se está atrapada en su lógica no le estimula a una a ponerle resistencia.

¹⁰ Dada la finalidad del ensayo, no discurriré aquí sobre esta discusión. El/la interesado/a puede consultar el artículo de Rita Segato “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca, Karina (Co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Bs. As.: Ed. Godot, 2011, 291-306.

La subordinación de las mujeres vis-à-vis el poder masculino, blanco, heterosexual fue confundida con la subordinación de todas las mujeres. La resistencia a la lógica hegemónica se expresó con fuerza en los escritos de Edouard Glissant y de la gran feminista afroamericana Audre Lorde, ambos citados por la autora, participando en una resistencia lógica. Una vez marginado este “multiculturalismo ornamental” (Ídem), las feministas blancas burguesas se muestran como una parte intrínseca de la hegemonía cultural occidental. Sólo queda lugar para que la lógica intersectorial de paso a la lógica de la fusión.

Esta lógica defiende la inseparabilidad lógica de la raza, clase, sexualidad y género. Mientras que la lógica de la interseccionalidad deja intactas las categorías lógicas, la lógica de la fusión las ha destruido. Con la fusión, podemos movernos por completo al campo de la resistencia (Ibid., p. 68).

Lugones propone desplazarnos hacia un movimiento de “segundo des-enmascaramiento”, como lo define, en cuyo tránsito existe un impulso hacia la coalición dentro de la lógica de la fusión.

“Es porque cada fusión se vive y se comprende relacionamente y se puede apreciar si la relación se concibe o no en términos categoriales o en términos de fusión. Dado que la fusión es una resistencia a múltiples opresiones, se pueden apreciar también las formas en las que otros han concebido, han dado forma cultural, han teorizado, expresado, incorporado su resistencia a múltiples opresiones. Se puede también llegar a comprender cómo y en qué medida esas resistencias se apoyan o socavan unas a otras. No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición.” (Lugones, 1995, p. 74).

Concluye Lugones:

“Hemos hablado de «Mujeres de Color como de una identidad de coalición que se sitúa contra los monologismos, no como de un distintivo racial. Como identidad de coalición busca identificaciones que sean múltiples, inestables, situadas históricamente, a través de diálogos complejos

desde dentro de la interdependencia de las diferencias no dominantes” (Ibid., p. 70)

Oponiendo a Crenshaw con Lorde, se desprende que la lógica de la interseccionalidad es necesaria para dar paso a la “lógica de la fusión, de la trama, de la emulsión”: “Mientras la lógica de la interconexión deja intacta la lógica de las categorías, la lógica de la fusión la destruye.”, asegura Lugones. Y prosigue: “La fusión o la emulsión nos capacita para pasarnos por completo a la resistencia.” (Lugones, 1995, p. 66).

Resistir en el lugar de las opresiones solapadas/fundidas crea comprensiones resistentes que tienen significado cultural en la música, el arte, la teoría. “No es posible emanciparnos sólo en términos teóricos”, nos propone pensar nos la maravillosa antología “Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos” (1988). Falsa dicotomía entre “teoría” y “práctica”, que Lugones recupera en su libro *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppression* (2003), ofreciéndonos una pedagogía popular crítica para interpretar la resistencia constituida por diferentes conocimientos marginales que superen las barreras comunicativas y cognitivas, en el paso complejo de la “interseccionalidad” a la “lógica de la fusión”. Las opresiones solapadas y barreras comunicativas que borraron la resistencia de las Mujeres de Color vacían de toda significación política, obturando la memoria política de los feminismos de color.

V. Nosotras, peregrinas del mismo mar

Una de las reflexiones finales que animó este ensayo fue la de recuperar el movimiento dialéctico de los “desenmascaramientos” que propone Lugones en su texto “Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color” (2005), a partir de la metáfora de los “peregrinajes”.

Lo pienso en la relación con la política espacial del cuerpo y su performatividad, interpelada por las imágenes visuales de las feministas y

artistas. Entre el pasado y las futuridades, para producir una nueva imagen del pasado contemporáneo.

La obra de Lugones se mece en “...el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo”. Audre Lorde (1978).

Inspirada en un texto tan lúcido como “Uso de lo erótico: lo erótico como poder”, escrito por la afrofeminista Audre Lorde y presentado en el Cuarto Congreso de Berkshire sobre la Historia de las Mujeres, en Mount Holyoke College, el 25 de agosto de 1978, es que propuse hablar de una “poética (erótica) de la Relación” (Bidaseca, 2020) fundiendo esta obra feminista con el pensamiento del poeta martiniqués Édouard Glissant.

Resuenan las palabras de Lorde cuando afirma: “Un erotismo que busca constituirse en “el espacio entre la incipiente conciencia del propio ser y el caos de los sentimientos más fuertes. Es una sensación de satisfacción interior que siempre aspiramos a recuperar una vez que la hayamos experimentado” (1978: 1).

Pilgrimages... -recientemente traducido al castellano-, destaca los conceptos que se usaron en la traducción -a saber, “Alegría de jugar, viajar-‘mundos’ y percepción amorosa”- que se vinculan con los de “identificación” y “amor”. Escribe María: “Cuando era niña, me enseñaron a percibir con arrogancia. Yo también he sido el objeto de percepción arrogante. Aunque no soy una mujer blanca / anglosajona, lo cual es una indicación de que el concepto de percepción arrogante se puede usar transculturalmente y que los hombres blancos / anglosajones no son los únicos perceptores arrogantes. Criado en Argentina viendo hombres y mujeres de medios considerables que injertan la sustancia de sus sirvientes en ellos mismos. Yo valoraba mi ascendencia rural ‘gaucho’ porque su *ethos* siempre ha sido uno de independencia en la pobreza a través de una enorme soledad, coraje y autosuficiencia. Encontré

inspiración en este espíritu y nunca me comprometí ser quebrantado por la percepción arrogante.”

Cuando hablase de “mundo”, explica, que no apela a viajar a otros mundos de mujeres. A través de el tipo de confusión que ella consideró ontológica sobre sí misma “nosotras, las mujeres de color”, ofrece algunas características que sirven para distinguir entre un “mundo”, una utopía, un mundo posible en el sentido filosófico y una visión del mundo. Por “mundo” no se refiere en absoluto a una utopía. Pues, los “mundos” de los que hablase son “posibles, que no significa una cosmovisión, aunque algo como una cosmovisión está inserto. Sólo cuando hayamos viajado a los “mundos” del otro, estamos completamente sujetos el uno al otro (estoy de acuerdo con Hegel en que el otro tema, pero no estoy de acuerdo con su afirmación de que requiere tensión o hostilidad).”

Para María Lugones, conocer los “mundos” de otras mujeres es parte de conocerlas y conocerlos es parte de amarles. El viajar al “mundo” de otra persona no implica tener intimidad con ellas. “La intimidad está constituida en parte por un conocimiento muy profundo de la otra yo y viajar por el “mundo” es sólo una parte de tener este conocimiento.”

El lenguaje se mueve entre mundos. No sugiere un sentido de pertenencia a un hogar, sino de sentir la experiencia de ser diferente en cada uno de estos mundos. En un viaje, entre mundos, el yo se vuelve plural. Para Lugones: “El cambio de ser una persona a ser una persona diferente es lo que yo llamo” viajar “(1987: 11). El desplazamiento del viaje (del yo) permite así el encuentro con la otra persona en su diferencia: cultural, racial, sexual. Esta posibilidad de cruzar subjetividades y sus lugares de enunciación es central en la praxis feminista descolonial, en la co-creación de un sentido de interdependencia pluralista e inclusiva.”, ha dicho. Pero es por la “necesidad” que las mujeres de color en los EE. UU. practican “viajes por el mundo”, como una práctica que es hábil, creativa, enriquecedora, que es una forma amorosa de ser y de vivir. Para la autora, los “viajes” tienen un enorme valor en nuestra vida y es su conexión con el amor.

Dada su trayectoria, la Caribbean Philosophical Association le había concedido el Premio Frantz Fanon a la trayectoria, sobre todo por sus contribuciones a la teoría política decolonial (LACAS, 2020) reconociéndola como “ancestra”.

María, su cuerpo, su pensamiento es ya parte de nosotros. Su cuerpo es un archivo que nos permite pensar formas de hallazgo únicas que despliegan nuevas “poéticas de la Relación” (Glissant), para impulsar la creación de una plataforma de diálogos transatlánticos entre arti(vi)stas e intelectuales que exploran formas alternativas de develar la colonialidad, racismo/patriarcado y ÁfricAmérica, cuan metáfora de la modernidad/colonialidad. De las experiencias que acontecen hoy en el cuerpo colectivo desterritorializado/desgarrado/animalizado de nuestro tiempo poscolonial, en que la intersección de esa memoria ancestral con las futuridades da paso a nuestra singular forma colectiva de sanar. María Lugones es parte inextricable de nuestra poética erótica y de nuestra ancestralidad.

BIBLIOGRAFÍA

Bidaseca, Karina. *Por una poética erótica de la relación*. Buenos Aires: El Mismo Mar ediciones.

Bidaseca, Karina. “Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual racializada”. In: *ONU Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe*. Colección de ensayos del Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y Rca. Dominicana, en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes, ONU, México, 2012. Disponible en:

<<http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>>. Acceso en: 17 abr. 2011.

Crenshaw, Kimberlé Williams. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.” In: kimberle, Crenshaw; neil Gotanda; gary Peller; kendall Thomas. *Critical Race Theory*. NuevaYork: The New Press, 1995.

Glissant, Edouard. *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia. 1989.

- Hill collins, Patricia. *Black Feminist Thought*. Nueva York: Routledge, 2000.
- Hirsch Jr., E. D. *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*. Boston, 1987.
- Lorde, Audre. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." LORDE, Audre. *Sister Outsider*. Taimansburg: The Crossing Press, 1984.
- Lugones, María. "Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception", *Hypatia*, vol. 2, núm. 2, págs. 3-19, 1987. <https://www.jstor.org/stable/3810013>
- Lugones, María; Joshua PRICE. "Dominant Culture: El deseo por un alma pobre". In: Harris A. Dean (Ed.). *Multiculturalism from the Margins*. Wesport: Bergin & Garvey, 1995.
- Lugones, María. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield. Long and Wide Selve.i., 2003.
- Lugones, María. "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color" *Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid, n. 25. Traducción de Joaquín Rodríguez Feo. 2005.
- Lugones, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, n. 9, jul./dic., p. 73-101, 2008. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.
- Lugones, María. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". In: *Serie Foros 2 Pensando los feminismos en Bolivia*. Conexión Fondo de Emancipaciones. 2. La Paz, Bolivia, 2012. (Serie Foros). Disponible en: <http://www.conexion.org.bo/uploads/Pensando_los_Feminismos_en_Bolivia.pdf>. 17 oct. 2014.
- Lugones, María. *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ed. El Signo. 2021.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en LANDER, Ed. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO, Bs. As., 2000. p. 201-246.
- Segato, Rita. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, Karina (Co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Bs. As.: Ed. Godot, 2011. p. 291-306.

Es posible resistir...

Teresa Arteaga Bohrt*

María Lugones marcó la vida y trayectoria de muchas mujeres académicas bolivianas, el presente documento que presento es el resultado de un curso donde ella fue una maravillosa docente. Los nuevos contenidos y reflexiones me permitieron re-ver un trabajo que realicé junto a mi hermana, Ana Arteaga, en mi país, Bolivia (Arteaga & Arteaga, 2006).

Bolivia es un país situado en el centro-oeste de América del Sur, que cuenta con una población de cerca de 10,5 millones de habitantes. El territorio boliviano comprende tres espacios geográficos: el altiplano, los valles y los llanos; caracterizados por diversidades tanto biológicas como culturales. En Bolivia conviven 36 naciones que son reconocidas por la Constitución Política de la República Plurinacional de Bolivia (Gysler, 2009), cada una de ellas con organizaciones y dinámicas propias.

* Doctora en Ciencias y Humanidades, en el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, tiene una Maestría en Ciencias Sociales, mención Antropología en la Universidad de la Cordillera es Licenciada en Psicología en la Universidad Católica. A nivel profesional Asistente del Departamento de Investigación en CLACSO, fue Directora de la filial La Paz y El Alto del DNI (Defensa de Niños y Niñas Internacional), también desarrollo trabajos como responsable en las áreas de Evaluación y Monitoreo, Justicia Indígena Comunitaria Campesina y Género en Compañeros de las Américas. También desarrolló trabajos de consultorías en: Movimiento Mundial por la Infancia, CARE-BOLIVIA, CARITAS-SUIZA, CLADEM, IBIS Dinamarca, Oficina del Alto Comisionado por los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en Bolivia, en el Defensor del Pueblo y en varias instituciones nacionales e internacionales. Como Docente dictó clases tanto en pregrado como en postgrado. <http://www.saberesbolivianos.com/tarteaga.html>.

Este trabajo me permitió aproximarme a la realidad vivida por las “mujeres indígenas”¹ tanto del altiplano, denominado también Tierras Altas, como de los llanos, denominados Tierras Bajas. Con ellas compartí vivencias, temores, aspiraciones además de sus múltiples resistencias, porque es evidente que las “mujeres indígenas” no han aceptado, ni aceptan el poder colonial de manera pasiva.

Si bien, Quijano (2002) se refiere a lo ficticio del término indígena y Lugones (2008) a lo ficticio de género, la interseccionalidad hace posible comprender la diversidad de la realidad y sitúa la comprensión de que la colonialidad del poder implica la clasificación de la población en términos de raza, por lo que la interseccionalidad (“mujer indígena”) genera nuevas concepciones.

Esta intersección me llevó a decidir re – mirar esta experiencia y empezar a situar y conocer los diversos momentos de resistencia de estas “mujeres indígenas” pero que además fungen como lideresas en sus comunidades.

Primero, es importante comprender que el poder está estructurado en relaciones de dominación (*que conllevan resistencia*), explotación y conflicto entre actores sociales que se disputan el control del sexo, del trabajo, de la autoridad colectiva y de la subjetividad / intersubjetividad, sus recursos y productos (Quijano 2001 y 2002 citado en Lugones, 2008). El presente documento traduce en realidad esta afirmación de Quijano, pero enfatizando en el ejercicio de la autoridad local – comunitaria, aunque también pone en evidencia que estos elementos afectan y son afectados por los otros.

Las relaciones de dominación son evidentes, pero también lo son aquellos momentos en que la resistencia se hace praxis cotidiana. Esta noción de resistencia es posible comprenderla cuando nos referimos a la teoría heterárquica del poder, esto significa que la colonialidad no solo

¹ Coloco mujeres indígenas entre comillas, porque no es un término natural, sino que resalta la interseccionalidad entre mujer e indígena, creando un nuevo espacio complejo que crea y es creado, por lo que es importante reconceptualizar esta lógica de la intersección.

se reduce a la hegemonía del sistema – mundo, sino también incluye los dispositivos de regulación y normalización, así como las tecnologías de resistencia y descolonización que operan a nivel molecular, en este caso en la subjetividad de las mujeres.

A nivel local – comunitario las autoridades originarias se reúnen en asambleas, ampliados, capacitaciones, encuentros grupales de inminente presencia masculina, pero se filtra una subterránea resistencia y lucha por la participación política y por “recuperar la voz”² de las “mujeres indígenas”.

Las mujeres se abren espacio en estos dominios masculinos, por lo que es importante visibilizar y comprender las diversas resistencias y luchas femeninas que invitan a rescatar otros estilos de participación, de modos de “apoyar a la causa”; elementos que evidencian la resistencia como una indeterminación residual, es decir, como esas zonas o agujeros negros que escapan al control.

Si consideramos los roles adscritos a las “mujeres indígenas”, estos esencialmente están referidos a los ámbitos naturales, domésticos y reproductivos. Pero, detrás de esto se esconde la múltiple mujer, representada como incansable, cuyo cuerpo es por demás resistente, que no solo es capaz de criar a los/as hijos/as y al marido, sino que además atiende la casa, trabaja en tareas agrícolas y ganaderas.

“(...) la mujer trabaja aparte la chacra también hace, aparte también ellas su trabajo tienen, hay harto trabajo, la mujer múltiple trabajo tiene, pero el hombre no valora, el hombre va al campo se cansa llega se echa en la cama, pero la mujer llega a cocinar, cargado de nuestras wawas³ vamos

2 Las frases que están entre comillas y en cursivas, son testimonios, o elementos mencionados por las propias lideresas.

3 Niños y niñas pequeñas.

a traer agua, nos cocinamos, no tenemos tiempo ni para echarnos, ni para sentarnos”. (Mama T’alla⁴, JAKISA⁵, Oruro, Tierras Altas).

La atención al marido es un eje importante que hace a la crianza, ya que él constituye el primer sujeto de cuidado, incluso madre, hijas e hijos unen sus esfuerzos para que quede satisfecho y la paz familiar quede garantizada.

“A ellos hay que atenderlos (...) aunque este llorando la wawa, a él no le importa nada, aunque estés muriendo tienes que darle, aunque te estés arrastrando tienes que darle. (...) La mujer estamos teniendo wawas, estamos trabajando, estamos atendiendo las wawas, ni para comer no hay tiempo para la mujer, pero los hombres solo trabajan, llegan y comen feliz y todavía enojados llegan. Todo eso tenemos que aguantar al hombre”. (Mama T’ alla CAOP⁶, Potosí, Tierras Altas)

Frente a esta cotidianeidad, que marca verticalidad en las relaciones intra – familiares, las “mujeres indígenas” hacen carne la resistencia, cuando reflexionan y encuentran el origen de esta relación poco simétrica. En Tierras Bajas encuentran el origen en la influencia que han tenido las Misiones Jesuíticas en las comunidades, critican los preceptos que se han introducido con la evangelización de los pueblos originarios, describiendo a la iglesia como “machista” por la posición que ocupa la mujer “siempre somos las pecadoras”, “según la iglesia, por culpa de nosotras todo ha pasado”.

Queda en evidencia, que la colonialidad permea todas y cada una de las áreas de la existencia social, constituyendo la forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva (Quijano 2001 y 2002, citado en Lugones, 2008), relacionada a esta intersubjetividad se

⁴ Autoridad femenina de Tierras Altas.

⁵ La nación originaria del suyu Jatun Killaka Asanajaqi es una (de cuatro) máxima organización indígena del Departamento de Oruro. JAKISA representa a la nación Killaka, comprende un territorio con 13 marcas, 74 ayllus y más de mil comunidades ubicadas en 5 municipios (Véase IBIS, SF).

⁶ CAOP: Concejo de Ayllus Originarios de Potosí.

construyen los modelos ideales sobre lo masculino y lo femenino, como dicotomía que marca las relaciones de poder.

Para las autoridades masculinas del CAOP la “mujer indígena” debe ser pasiva, comprensible, capaz de compartir, hablar con cariño, aguantar todo el trabajo, atender a las *wawas*, al esposo y cumplir con el cargo de autoridad si la comunidad así lo decide. No debe “*hacer llorar a la wawa en público*” porque si esto sucede son consideradas flojas, tampoco deben participar en reuniones “*porque son para hombres*” las que lo hacen son llamadas “*descuidadas*”, “*irresponsables*”. Estos requisitos de “mujer ideal” se combinan también con otras cualidades consideradas como originarias, como por ejemplo el saber tejer el *poncho*, la *chuspa*, la *faja* y el *aguayo*. Quizá bajo una lectura decolonial, sean éstas últimas cualidades las valoradas antes de la colonia y las cualidades coloniales son las que marcan a la mujer bajo un patrón de pasividad y sumisión.

Frente a estos requisitos de idealización masculina, las mujeres afirman que esta construcción encuentra su causa en el contacto con las ciudades, en el contacto con la “*civilización*” del mundo occidental, que ha provocado una pérdida de valores originarios, que repercuten en mayores actitudes y comportamientos “*machistas*”.

Las “mujeres indígenas” de Tierras Altas tienen la firme convicción que la cultura quechua y aymara en sus orígenes, antes de la colonización, no era machista sino que existía una dualidad perfecta, balanceada y complementaria, como un dualismo fluido y no como un dualismo dicotómico, en ese entonces el *chacha – warmi*⁷ era una realidad posible.

Este convencimiento de un orden genérico pre - colonial cultiva un espacio conceptual distinto en el que se imagina un orden de género distinto, más equitativo, poniendo en duda el orden vertical y dicotómico traído desde el mundo blanco.

7 Relación complementaria entre hombre y mujer.

Oyéronké Oyewùmi (1997 citada en Lugones, 2008) nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida. Oyewùmi, entiende el género, introducido por la colonia, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica, actuando de forma excluyente con las mujeres, excluyéndolas de roles de liderazgo, hasta la pérdida de la propiedad sobre la tierra y otros importantes espacios económicos.

Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje sobre la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones y de la economía (Lugones, 2008).

El género como imposición colonial y la colonialidad de género desvirtuaron el chacha – warmi, las “mujeres indígenas” resisten a este chacha – warmi dicotómico, distorsionado por la colonia, pero también reconocen que la dualidad complementaria es el uso y costumbre más importante, aun así expresan su resistencia al cuestionar tan importante noción de origen.

“...la Warmi no habla, el Chacha no mas siempre habla donde sea.” (Lideranza, FAOI – NP⁸, Llallagua, Potosí, Tierras Altas).

El no compartir el discurso público es lo que molesta a las Mama T`allas, aunque en apariencia no se refleja el malestar, ya que en las reuniones se las ve sentadas en el piso, al lado izquierdo de la sala, sin pronunciar palabra alguna, los reclamos vienen después cuando la posibilidad de expresarse sin control de las autoridades masculinas es posible.

Estas prácticas evocan lo afirmado por Oyewùmi, quien refiere que son los machos quienes se hicieron cómplices con los colonizadores y ambos actuaron logrando la inferiorización de las hembras, Allen (citado en Lugones, 2008) afirma también, que el colonizador blanco construyó

⁸ Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí.

una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales.

“El tema del colonialismo todavía está vigente y el tema de la reconstitución de la dualidad todavía está en discusión, no se ejerce todavía. En este proceso de 10 años del CAOP se ha profundizado el tema de la dualidad, parece que es para no dar el espacio o el poder que la mujer puede asumir, sino que está siempre primero el hombre y la mujer atrás (...) yo creo que es una dificultad el tema de la dualidad”. (Lidereza de CAOP, Potosí, Tierras Altas).

Estas opiniones no se expresan en público ya que el respeto a la dualidad es sumamente importante, las Mama T`allas afirman que ellas no pueden rebasar la autoridad del Mallku⁹ ya que son “mal vistas” por su comunidad y las demás Mama T`allas las aíslan, las critican y las comparan con “una sindicalista”¹⁰, por que intenta “caminar sola”, es decir sin pareja. La mujer debe ser portavoz de las ideas del marido, expresar las propias es un riesgo, ya que el marido puede reprochar o ella equivocarse.

“En la comunidad que estoy participando en Chawara se ve que si tú vas a una reunión tienes que decir lo que tu marido dice, no puedes decir lo que tú piensas porque cuando ya tú piensas y vas a la casa ya tu marido te está retando o algo, seguimos las mujeres un poco dependiendo del hombre, (...)”. (Lidereza, JAKISA, Oruro, Tierras Altas).

La noción de Chacha - Warmi si bien es criticada por las mismas mujeres genera una sensación de ser el complemento de sus parejas, principalmente en el apoyo que pueden dar al hombre que ejerce el cargo de autoridad, en tanto que ellas asumen la responsabilidad familiar ya que es él “el que camina”, es decir, el que asume la vida pública, pero sin el apoyo de la esposa, él como autoridad no podría entregarse de forma plena al desempeño de sus funciones.

9 Autoridad masculina de Tierras Altas.

10 La lógica sindical es distinta a la de las autoridades originarias, ya que en los sindicatos si bien las mujeres que llegan a la cúpula son pocas, existen y pueden acceder a cargos jerárquicos sin la presencia de sus parejas.

“Cuando un hombre asciende a un cargo es de bastante responsabilidad por que tiene mucha gente que atender y sus obligaciones, roles son más fuertes. Las obligaciones de la casa, de la familia a veces están abandonados por que no puede cumplir con la familia (...) las esposas siempre están con ese afán de trabajar y cuando no está el marido ella se responsabiliza de los trabajos que tiene que hacer el hombre para poder cumplir” (Ex autoridad masculina de CAOP, Potosí, Tierras Altas).

Encuentro otro momento de resistencia, cuando las “mujeres indígenas” inician su camino como lideresas, solas, elemento que se da con mayor frecuencia en Tierras Bajas, donde no existe el Chacha – Warmi, ésta incursión en la esfera pública de la comunidad implica confrontar y cuestionar los órdenes establecidos.

“Cuando voy conociendo que no sólo tenía la misión de ser esposa y madre, sino que también tenía que compartir con la sociedad y más que todo como mujer indígena, tiene que acabarse la idea de que la mujer indígena tiene que estar dentro de la casa y no puede salir” (Lidereza de la organización indígena jaycumecca de San Javier, OICH¹¹, Tierras Altas).

La participación pública/política de las “mujeres indígenas” desestabiliza el poder masculino, quiebre que hace que las mujeres identifiquen a la pareja como el principal obstáculo, porque aseguran que ellos no las imaginan como agentes activos en los asuntos comunales, pero también dudan de su fidelidad y “*honorabilidad de mujer*”, además de cuestionar sobre si podrá o no cumplir con sus responsabilidades hogareñas.

“El padre de mis hijos (...) me ha dicho: allá donde te vas te iras a pasear, quizás tendrás tu amante, qué cosas harás por allá que yo no lo sé, porque es que te gusta ir (...). Después van a chismear, van a comentar de tus puteríos (...)” (Vicepresidenta Subcentral Indígena de San Joaquín, CMIB¹², Tierras Bajas).

¹¹ OICH: Organización Indígena Chiquitana.

¹² Central de Mujeres Indígenas del Beni.

Incluso existieron casos en los que las parejas de las mujeres autoridades de Tierras Bajas, les dieron a escoger entre ser madre – esposa o autoridad; muchas mujeres optaron por la organización y la dirigencia “*hartas no han vuelto a su hogar*”. En otros casos, algunos esposos logran que las mujeres no participen como autoridad, prohibiéndoles ver a sus hijos/as, pero la resistencia es tal que las mujeres que empiezan el camino del liderazgo asisten a las reuniones “*todas moreteadas*”, “*todas apaleadas*” pero están presentes más allá del murmullo y las críticas.

Pero, no solo las mujeres encuentran rechazo en sus parejas, sino también en sus propias comunidades, las autoridades masculinas afirman, que en muchas ocasiones la comunidad, en asamblea, rechaza la participación de la mujer, ya que se desconfía de su “*capacidad mental*”. Consideran riesgoso el hecho de que una mujer asista en representación de la comunidad a algún evento, porque se desconfía que posteriormente ella pueda informar adecuadamente sobre lo ocurrido. Las lideresas opinan que la falta de apoyo de las comunidades no es un obstáculo, sino una oportunidad de resistencia,

“A veces nuestra propia comunidad, nuestro propio pueblo a veces no nos apoyan por ser mujeres, y en todo pasa así a nivel nacional, a nivel departamental, pero no por eso nosotras vamos a dejarnos vencer, vamos a seguir en la lucha, igual tenemos derechos como los hombres a ocupar cargos, que no nos apoyen nuestros pueblos, hay otros pueblos que nos apoyan, ahora que tenemos la oportunidad de defender nuestros derechos, con toda la ley que nos apoya, aunque a veces no se cumpla, sin embargo estamos nosotras para defendernos” (Secretaria de educación de la CMIB, Tierras Bajas).

Encuentro también, otra forma de resistencia en la “mujer sola”, es decir sin marido, quien no es considerada de manera positiva por las comunidades. En cuanto al ejercicio de los cargos, las mujeres solas pueden ejercer cargos menores como Comisarios, *Camachis*, pero no pueden acceder a cargos como de *Curaca* o Cacique ya que para estos cargos se mide la capacidad, relacionando capacidad con tener o no tener pareja.

“Ser sola a veces es difícil, porque dicen ¿por qué anda sola? Debe estar con alguien, ese tema no existe en una líder, sino que ejemplo estarías dando. He sufrido en carne propia todas las acusaciones de gente que está fuera de la organización y también dentro de la organización. Mientras que el hombre libremente puede salir y participar, nadie dice nada”. (Lidereza de CAOP, Potosí, Tierras Altas).

En Tierras Bajas la mujer sola es representada como una persona “extraña”, “irrespetuosa”, la valoración negativa se agudiza cuando se trata de madres solteras, por lo que muchas de ellas contraen matrimonio con otro hombre quien por aceptar la situación “crítica” de la mujer, tiene la libertad de maltratarla, “el varón puede pegarle todas las veces que quiera, y nadie dice nada”.

Pero, la paradoja surge en tanto que son “las mujeres solas” las que mejor se desempeñan en los cargos, debido a que no se ven obligadas a consultar a nadie sobre su participación en la vida pública, además que pueden ausentarse de sus hogares por tiempos prolongados. Entonces, si bien son discriminadas, son apreciadas por la comunidad debido a la excelencia con que desempeñan sus funciones de autoridad comunal.

La resistencia surge también, cuando muchas de las mujeres iniciaron sus caminos de lideranzas casadas y con parejas, pero ahora se auto definen como “mujeres dejadas”, con todas las libertades de las “mujeres solas”, y como elemento adicional “cuerudas” es decir, capaces de ignorar las críticas y seguir adelante.

Muchas lideranzas aseguran que una vez que “prueban lo que es ser autoridad” es muy difícil alejarse de éste “camino”, toman conciencia, que sus potencialidades trascienden su rol de madres y esposas.

“Dos veces he viajado a La Paz allá hemos tenido un Encuentro Internacional de mujeres indígenas, ahí bien lindo hablaban las mujeres. Hay que capacitarnos en vez de agarrarnos del marido, de nuestros hijos y estar como sonsas andando” (Mama T´ alla CAOP, Potosí, Tierras Altas).

“(...) me siento segura, ahora ya tengo nombre, ya me reconozco quien soy yo, (...) estoy cumpliendo las cosas que soñé de niña y que no pensé que me iban a pasar” (Lidereza, Organización indígena jaycumecca de San Javier, OICH, Tierras Bajas).

Las mujeres liderezas afirman que las distintas maneras de resistir están asociadas a un crecimiento personal, a un “*aprender a caminar*”, a hablar con la realidad, con sentimiento, alguien con ganas de leer, conocer, capacitarse, que tenga “*cabeza*”, que sepa firmar, que tenga carácter fuerte para “*enfrentar al marido y dejarlo callado*”, tener valentía para enfrentar muchas injusticias, habilidades para reclamar, ser decidida, preparada para los malos momentos, haber sufrido, haber tenido muchas responsabilidades desde muy pequeña y tener una actitud positiva, no prepotente y además considerar el ámbito doméstico como una fortaleza, ya que la organización es como una familia.

Las mujeres defienden “*las causas indígenas*” marchando por días, el caminar de las mujeres es diferente, si bien no participan en eventos o talleres ponen el cuerpo como escudo, se enfrentan a la policía, al frío, al hambre, a la noche.

“(...) a las marchas van mujeres porque son más decididas, son valientes y los varones son cobardes para sufrir en estas marchas. Las mujeres sin saber leer y escribir se enfrentan en estas marchas porque hay un interés de ellas de ir, pero mientras tanto en los talleres no hay tanto interés de ir por que las cabezas de las mujeres están confundidas”. (Mama T’alla Primera Autoridad de Calcha, CAOP, Potosí, Tierras Altas).

Esta división entre marchas y talleres o capacitaciones, en realidad también implica una dicotomía, ya que se relaciona a los talleres con la adquisición de conocimientos occidentales, racionales, que debido al bajo nivel de escolaridad de las mujeres fueron instancias apropiadas por los hombres. El hecho de que “*las cabezas de las mujeres estén confundidas*” implica que no comprenden plenamente esa otra lógica dominante, pero, aunque el derecho a la educación es innegable y ningún hecho justifica la falta de acceso, ellas se conciben como “*culturalmente más puras*” por no haber sido parte del sistema educativo.

Una marcha emblemática y de innegable quiebre para las Tierras Bajas fue la Marcha por el Territorio y la Dignidad en 1990, la marcha se originó en la CPIB¹³ cuyas demandas se propagaron al resto de las organizaciones indígenas del oriente. La marcha duró aproximadamente 34 días, participaron cerca de mil indígenas. La Marcha los colocó como los nuevos protagonistas políticos, quienes lucharon por el reconocimiento de los pueblos indígenas y originarios, y centralmente por el derecho territorial.

El compromiso con estas demandas por parte de las mujeres fue tal que Juana Heirubi participó con 8 meses de gestación, en ese entonces Juana estaba ocupando el cargo de Cacique tenía que movilizarse a caballo, comunidad por comunidad, gestionando la participación de las personas a la marcha, consiguiendo además alimentos y medicamentos: *“el 14 fui a traer a la gente en camión, el camión golpeaba tanto que llegué dolorida, tendida, ya el 15 la tuve de ocho meses a mi hija”*, a pesar que Juana Heirubi recién había dado a luz, continuo con su lucha como Cacique. La Marcha significó dar voz y acción a las mujeres que hasta el momento no eran escuchadas, ni consideradas por la sociedad ni por sus propias comunidades.

“Antes, siempre al hombre más apreciaban, menos a la mujer, antes las mujeres no tenían ni voz ni voto, pero ya después de la marcha del 90, ahí ya las mujeres pudimos crecer, hacer algo” (Agente Cantonal de San Francisco de Moxos, CMIB, Tierras Bajas).

Otro momento importante que pone de manifiesto estas otras formas de participación de las mujeres, se dio cuando muchas de ellas se organizaron para defender a la hija del Corregidor.

“la huasquearon¹⁴, la tuvieron 15 días presa en la policía, porque no cuidó bien la casa y se habían robado plata, ella no sabía de esa plata, la metieron 15 días y la hacían violar con los 5 policías, de 19 años la chica era soltera, la colgaban patas arriba y le daban huasca y la patrona y

¹³ Central de Pueblos Indígenas del Beni.

¹⁴ Golpearon

el patrón presenciaban, él era piloto de avioneta y ponía la plata, no la dejaban ni beber agua, ni la dejaban que se bañe, no la sacaban, con los policías la hacían violar para que diga donde estaba la plata”.

Durante los 15 días de detención de la joven, se organizaron más de 800 “mujeres indígenas”, para hablar con el Comandante a cargo de la Policía, realizaron una marcha pacífica en torno a la plaza del pueblo, al no obtener ninguna respuesta, se dirigieron a la Prefectura, el Prefecto les contestó que *“no la iban a largar, que la iban a matar, que la iban a llevar en vuelo en avioneta y la iban a largar en los lagos, para que nadie más haga abusos de hacer enfrentamientos”*. Ante la negativa y la amenaza del Prefecto, la marcha se prolongó a 3 días, tanto la Prefectura, como la Alcaldía y la Iglesia cerraron las puertas. Ante la resistencia y movilización de las mujeres no tuvieron más que liberar a la joven, el comandante de la policía trató de escapar en un camión, pero *“nunca más se supo de él, desapareció”*.

Se hace evidente la manera cómo las mujeres se organizan, movilizan, unen sus fuerzas cuando se trata de defender *“la causa”*; las marchas, cercos, manifestaciones logran cambiar el curso de las decisiones dominantes.

Otro punto de inflexión surge cuando las mujeres consideran que son ellas las que deben provocar el cambio, plantearse como mujeres nuevas, reinventarse para que el cambio de actitud se de en sus maridos. Aunque obviamente, este hecho refleja la manera en que los hombres ejercen directamente el poder colonial, ya que las mujeres deben vencerlos de sus derechos y de su poder en la participación pública.

“...tenemos que hablar con nuestros maridos y decir yo quiero ir, quiero aprender porque hoy en día es para los dos, marido y mujer tenemos que ir a donde sea, pero a veces nosotras mismas decimos no voy, entonces podemos cambiar el machismo y decir tu y yo, los dos (...) porque ya las mujeres le dicen yo soy mejor que vos, a veces ese es el cambio”. (Lidereza, JAKISA, Oruro, Tierras Altas).

A manera de conclusión diré que el aproximarme a la intersubjetividad de las lideresas me permitió comprender la importancia de referirse a los ámbitos micro, los que explicitaron, en cierta medida, lo que señala la teoría heterárquica del poder ya que permitió comprender las diferentes cadenas de poder, pero considerando las percepciones, los afectos, las subjetividades de las actoras, la acción y la relación que establecen con ellas mismas y con los otros. Queda claro por tanto que el tema de la decolonialidad (Castro, 2007) no puede estar orientado hacia una reflexión exclusivamente macro – estructural, como si de esa dependiera la descolonización de otros ámbitos de la vida social, sino que el hecho de mirar la cotidianeidad permite comprender las múltiples y valiosas resistencias y sus dinámicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arteaga, Teresa. & Arteaga, Ana. 2006. *Transversalizando la equidad de género*. IBIS Dinamarca.
- Castro, Santiago. 2007. *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. Revista Tabula Rasa, número 006, enero–junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.
- Gysler, Manuel, 2009. *¿Una nación de 36 naciones?* Diario La Razón, 27 de mayo de 2009.
- IBIS. SF. *JAKISA, Jatun Killaka Asanajaqi*. Disponible: http://www.ibisur.org/index.php?option=com_content&view=article&id=59:jakisa-jatun-killaka-asanajaki&catid=15&Itemid=70&lang=es
- Lugones, María. 2008. *Colonialidad y género*. Revista Tabula Rasa. No.9. Págs. 73-101, julio-diciembre. Bogotá. Disponible: http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf.
- Oyewumi, Oyèrónké. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Quijano, Anibal. 2002. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Año 4, Números 7 y 8, septiembre–abril.

Silencio sólido

Rosario Aquim Chávez*

Buenas tardes a todas y todos quienes comparten este espacio. Es inevitable no emocionarse después de escuchar todas las intervenciones relacionadas con el pensamiento y la obra de María. Estoy muy sensible y emocionada. Estos espacios me afectan mucho.

No voy a hablar sobre el pensamiento teórico de María porque ya lo han hecho quienes me antecedieron. Voy a tratar de hacer una genealogía biográfica del *locus* que me autoriza a hablar hoy de ella. Ella era una pensadora que abogaba mucho por el *locus*, por explicitar ese lugar de enunciación en todos los espacios en los cuales intervenimos, sobre todo cuando vamos a hablar a nombre o en representación del ausente.

Conocí a María Lugones el 2006. Ese año es emblemático para los bolivianos, porque en 2006 estábamos iniciando un proceso decolonial en el país. La diferencia entre Bolivia y otros países de América Latina es que, en Bolivia, el pensamiento y la praxis decolonial decantaron en un proyecto histórico-político como consecuencia de la memoria larga de las luchas anticoloniales. Llegó de la mano de los movimientos sociales, de sus organizaciones y de los pueblos y naciones indígena-originario-campesinos que los respaldan. Aquí, la praxis decolonial se encarnó en esos

* Nació en Riberalta, Beni – Bolivia, activista, poeta, ensayista, y docente universitaria. Con Doctorado en Estudios Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA-UNAM), Maestría en Filosofía y Ciencia Política (CIDES-UMSA), Maestría en Desarrollo Rural (CIDES-UMSA), Licenciada en Ciencias de la Comunicación (Universidad Católica Boliviana).

movimientos y en los cuerpos de las mujeres y hombres indígenas y originarios, considerados en este país como *no humanos* pues el Estado ni siquiera los tomaba en cuenta o percibía su existencia. La memoria corta de ese proceso podría remontarse, por ejemplo, a 1990, cuando en la Amazonía boliviana se juntaron los pueblos que hablan 33 de los 36 idiomas reconocidos por la actual Constitución Política del Estado Plurinacional, y empezaron las marchas hasta la sede de gobierno para demandar tierra, territorio, dignidad y la refundación del país. Esos pueblos, esas naciones, nunca fueron reconocidas por la República. El Estado ni siquiera había asumido que existieran, porque en Bolivia *lo no humano* también tiene sus categorías. Hay *no humanos* de primera y hay *no humanos* de segunda, de tercera, de cuarta, de quinta, etc. Los pueblos amazónicos, del Oriente y del Chaco bolivianos pertenecían a esas últimas categorías.

Pero bueno, cuando llega María Lugones a Bolivia, estaba empezando este proceso, si se quiere triunfante, de desmontaje de la colonialidad, este proceso afianzado en la resistencia indígena de los pueblos de las tierras altas durante quinientos años y en las marchas de los pueblos de tierras bajas que empezaron a expresarse hacia todo el país desde la década de 1990, un proceso que se había materializado en el primer gobierno de Evo Morales y en el Estado de transición fundado en la Asamblea Constituyente de 2006-2007. Porque para nosotros el Estado Plurinacional es un Estado de transición hacia la decolonialización, que ha de prescindir del Estado como proyecto de dominación, como círculo vicioso del poder. Y eso lo tienen muy claro las naciones y pueblos indígenas y originarios de Bolivia. Por eso abanderaron un proceso de cambio para rediseñar totalmente las formas de convivencia en este país.

María Lugones llegó en ese momento, y su presencia fue tremendamente significativa para muchas y muchos. En especial para mí. Porque mi formación académica provenía de la escuela crítica francesa, y obviamente leía nuestra realidad desde ese pensamiento, crítico posmoderno, pero alejado, europeo.

Cuando empezó aquel proceso de cambio, faltaba mayor discusión en el campo ideológico. Y eso se echaba en falta cuando se tenía que hacer

concesiones políticas a la derecha y al neoliberalismo dentro de la Asamblea Constituyente. Porque las fuerzas sociales tuvieron que ceder para poder lograr que la Asamblea avanzara a redactar una nueva Constitución. Lógicamente, las concesiones crearon muchísima confusión. ¿Entre qué y qué exactamente se debía dar el proceso de cambio? Y una de las grandes cuestiones que las feministas que peleamos desde la otra orilla del río nos planteábamos era: ¿cómo es que una Constitución decolonial constitucionaliza un feminismo hegemónico institucional neoliberal? Porque eso se hizo en la Constitución, pese a que estábamos viviendo un proceso no sólo decolonial sino depatriarcal. Faltaban elementos para discutir y enfrentar a ese feminismo de raigambre neoliberal que insertaba algunas cositas en el texto constitucional pero no ponía en crisis al Estado.

Y entonces llegó María a mi vida. La conocí, como dice el poeta Mallarmé, por “un golpe de dados”. Porque yo no estaba invitada a ese encuentro en la Vicepresidencia donde ella estaba disertando. Yo militaba en un feminismo distinto al hegemónico en ese momento. Hoy, gracias a María, ya no me reconozco como “feminista”. Pero entonces militaba en un feminismo totalmente antagónico al feminismo hegemónico.

Y para mí fue providencial conocerla. Estaba de paso por el edificio de la Vicepresidencia cuando alguien me dijo: “¿sabías que llegó una señora llamada María Lugones que está hablando ahí adentro?”. Y entré. No sabía nada del acontecimiento. Y al verla, su solo aspecto me dijo que ella estaba en el momento equivocado, en el lugar equivocado pues aquel acontecimiento estaba organizado por el feminismo hegemónico. Entonces me dije: “¿qué hace esta señora aquí, con semejante estética?”. Ella vestía, como siempre, sus tirantes, con aquella ropa “masculina”, el cabello bien rapado y con un mechón azul. Me quedé deslumbrada ante la estética de aquella mujer, que aparecía con tal desenfado en medio de la rancia alcurnia feminista. Me quedé a escucharla pensando: “bueno, a lo mejor es sólo estética, y ella es más de lo mismo”. Porque a veces te engaña la apariencia. Y cuando empezó a hablar, me dije: “¡guau!, ¿qué es esto?, ¿quién es ésta?, ¿de dónde viene?”. Y me quedé hasta el final, maravillada, con deseos de conocerla y poder hablar con ella. Me deslumbró María. Y creo que fue como una de esas cosas providenciales que

ocurren en la vida, para provocar las grandes transformaciones subjetivas en una misma.

Lamentablemente ella se iba al día siguiente. Había estado un mes perdiendo su tiempo solo en Cochabamba, queriendo entender Bolivia. Cuando la conocí y me acerqué a hablarle me dijo que ella había estado solo ese día en La Paz. Pero ya no había forma de remediarlo, de prolongar su estadía. Había estado todo un mes en un solo sitio, y obviamente le pareció aburridísima Bolivia. Entonces ya no había forma de que tuviera más experiencias. En todo caso, después de haber conversado aquella noche con ella, empecé a investigar sobre ella, a leer lo que había escrito. La historia conmovedora que plasmó en su libro *Peregrinajes*. Y eso me dejó totalmente desestructurada. Bastó ese día en que la conocí. Y entonces me quedé con muchas ganas de saber más sobre esa mujer y obviamente de leer sus libros.

María volvió nuevamente a Bolivia en 2010, para quedarse unos tres o cuatro meses. Y esta vez eligió La Paz como su centro de visita. Yo le aconsejé que fuera a las comunidades de Achacachi, a las comunidades aymarás de la provincia Omasuyos, donde están los “ponchos rojos”, donde está el Mallku. En fin, para que ella pudiera percibir otra movida, otro contexto. Y supiera además cómo suena el idioma aymará. Pero antes de eso le aconsejé que fuera a vivir a El Alto, primero, antes de ir a las comunidades. Ella estuvo viviendo en El Alto cerca de dos meses y después se fue a la comunidad. Era una mujer muy disciplinada, muy metódica. En todo ese tiempo que ella estuvo viviendo acá la he debido ver unas tres o cuatro veces, otras tantas veces hablamos por teléfono. Hasta eso yo había ya leído todos sus libros, conocía su pensamiento. Y estaba encandilada. En ese momento yo estaba trabajando de cerca con la Unidad de Descolonización y Despatriarcalización del primer gobierno de Evo Morales. Esos eran los tres primeros años de Evo, antes de su traición al proceso de cambio por el proyecto neoliberal de la clase media. En aquel momento mucha gente estaba entusiasmada con el proyecto del proceso de cambio, el proyecto del pueblo. Al menos el 64% de los bolivianos. Y obviamente apoyábamos para que eso ocurriera. En mi caso, peleábamos por destruir aquella vieja Unidad de Género

y Asuntos Generacionales que al amparo de las reformas neoliberales de antaño habían creado las militantes del feminismo hegemónico. Los *pachamánicos* –ése era el mote despectivo que usaban ciertos pensadores de la izquierda hegemónica para referirse a quienes apoyábamos el Vivir Bien como horizonte vital– querían más bien que la despatriarcalización atravesara a todo el Estado. Se hablaba inclusive de un Ministerio de Descolonización y Despatriarcalización, que nunca fue. Pero surgió la Unidad de Despatriarcalización.

A María le interesó mucho el trabajo de esa unidad, ella quería saber más cosas, pero venía con su cronograma ya establecido.

Volvió en 2011, invitada por el Fondo de Emancipación Conexión para asistir a unas “Jornadas Feministas”, un fondo manejado por las feministas hegemónicas. Y aunque ellas no querían intrusiones a su línea hegemónica, por razones obvias, desgraciadamente me invitaron a su panel y yo impuse, prácticamente a puñete verbal, que se invitara a esta mujer. Y vino; y de veras les desestructuró todo el evento. Lo desestructuró porque estableció un *locus* contrahegemónico sobre el tema de la decolonización y la depatriarcalización.

Después vino en 2012, invitada por el gobierno para la Cumbre de Descolonización, para reflexionar sobre los procesos decoloniales y depatriarcalizadores. María, obviamente, aportó para reorientar el proceso en muchos aspectos. Pero para mi gusto, ya el proceso estaba fuera de su carril. Ya el gobierno había arriado la bandera de lucha decolonial, ya sólo se aprovechaba de las masas votantes. Ya conocen cómo y por quiénes fue eso aprovechado, y el trágico desenlace en 2019.

Entonces, para mí, María era una persona admirable. Yo me consideraba su incondicional seguidora. He sido, a medida que transcurría el tiempo (porque ya han pasado casi diez años), primero como una hija, después como una amiga y después como una colega. Hacia el año 2014 empezamos a trabajar juntas, ya de manera teórica, por un desafío lanzado por ella: desaprender y deconstruir subjetivamente toda la formación que yo tenía. Obviamente estaba aterrada, porque imagínense el costo

temporal de la formación “académica”, mi doctorado y todo eso. Al principio me costaba emprender ese camino, tirar todo y volver a aprender y comprender de nuevo. Me costó decidirme. Y empezamos a trabajar con la categoría del ‘locus’. ¡Qué cosa más complicada!

Ésa fue la primera tarea que ella me dio. Identificar el *locus* y por qué es necesario explicitar el *locus* de enunciación. A partir de ahí hemos empezado, desde el 2014, a trabajar varios temas, porque ella quería publicar con la Universidad de Binghamton. Empezamos a trabajar sobre la colonialidad del género y el Estado Plurinacional y otro trabajo sobre las matrices civilizatorias. Ella iba a trabajar la matriz civilizatoria andina y yo la matriz civilizatoria amazónica. Eso tiene que ver con una nueva forma de pensar, sentir y estructurar su teoría sobre las lealtades coloniales, las formas de coalición y la colonialidad del género.

Son tres vertientes que hemos trabajado: la del *locus*, la de las matrices y la del Estado Plurinacional, como un Estado de transición hacia la confederación de naciones. Consideramos que la decolonialidad no se da en la estructura del Estado. El Estado es profundamente colonial. Por lo tanto, ¿qué hacemos con el Estado? La decolonización no concluye con decir que ahora hay un Estado Plurinacional, si la lógica perversa de dominación sigue siendo la misma. ¿Entonces hacia dónde va ese Estado Plurinacional? Con María habíamos pensado que ese Estado Plurinacional debe dirigirse hacia lo que había antes de la colonia. ¿Qué había antes de la colonia? Una confederación de naciones.

Entonces estábamos trabajando en eso. Y obviamente, es inevitable que cuando una tiene demasiadas convergencias emocionales, afectivas, surja el amor. La amistad y el amor van juntos. Por lo tanto, no solamente he sido su discípula, su hija, su colega. También he sido su compañera de vida.

Tenía muchos sueños María. Muchos proyectos. Soñaba con tener una escuela en la Amazonía boliviana igual que la que tiene en Nuevo México. Soñaba con tener una escuela en Los Toldos. Quería hablar fluidamente el aymará. Tenía pensado venir muchas veces, pero no pudo volver desde el 2014. Entonces yo tenía que ir a verla. Pero era muy

frustrante para una persona que sueña con realizar su proyecto no poder llegar al lugar donde lo que tú propones teóricamente la gente lo está haciendo, donde puedas ver materializado eso que tú dices. Son coaliciones, sentires, otras formas de ser y de pensar. En fin. Bueno, fue muy frustrante en ese sentido. Y el final intempestivo también ha sido terrible. Porque yo había hablado tres días antes, justo el día que la internaron. Y no pude comunicarme más con ella. Recurrí a su sobrina, que me dijo: “murió en la madrugada de hoy”. Eso fue el absoluto y no puedes contra eso. Entonces, ¿qué les puedo decir? Para mí se fue antes de tiempo. Antes de concluir lo que tenía pensado hacer. Y bueno, estamos aquí para homenajear esa vida tan grande y tan afectante para todos, tan transformadora, porque creo que ella nos ha transformado de muchas maneras a quienes estamos hoy acá. Creo que no todas las vidas tienen esa capacidad de transformar a los demás. Yo creo que ella lo logró. Todo lo demás es tarea nuestra.

Quiero terminar con este poema.

Silencio sólido

A María Lugones, siempre amada, eterna en mí

Hoy las palabras no florecen
en la aridez del alma.
Sólo el dolor
acróbata desgarrado
acosa
desde mis pupilas
ante el horror singular de tu partida.

Tengo un llanto sin lágrimas
quejumbre perpetua
congelado en mí garganta.

Un silencio sólido, inasible
fin absoluto del lenguaje y sus artificios.

Mi pecho agitado revolotea
como una turbia fuente abandonada
ante el ruido de la muerte que cae como una flecha
contra el polvo sin vida de la memoria
en esta madrugada de invierno
en que tus párpados dormidos
tórtolas asustadas
se dejaron seducir por la osada presencia de la Parca
a la hora funesta en que las diosas juegan
con sus negras e insensibles ideas.

Ahora que te has ido, dejando un abismo
recordarte, se ha vuelto un destino.

Recordar la melancolía de tus jardines de otoño
repletos de pájaros vagabundos.
Recordar la eternidad de tus palabras libres
emancipadas del sentido.
Recordar tus verdades, picaflores cotidianos
que abandonaron su nido
en la poesía de una tierra extraña.
Recordar tu música de instrumento antiguo
revelando la insuficiencia espiritual
de la piel, del oído, de la mirada colonizada.

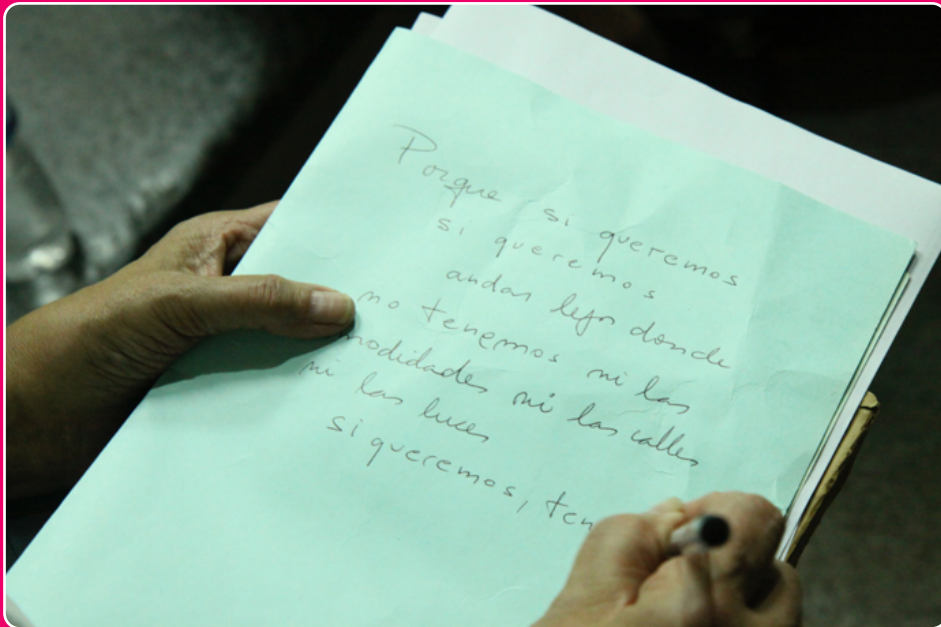
Recordar el vértigo del negro acantilado de tus ojos
sublime veterana de la vida.
Cañonazo en zona sin guerra.
Viviendo en tu mar interior
saturado de amor, pasión y fantasía
amoroso asilo del clan que me atraviesa.

Montadas en pelo
con los girones de la pampa y la selva
colgados a la espalda
sobrevivientes del destierro y del exilio
en ese exilio
nos encontramos y fuimos una
en el galope desbocado de mi selva y de tus pampas.

Recordarte eternamente
en los inquietos caminos
en los que la oscura segadora revela su realidad
como un relámpago inconfundible
preñado de certezas.

Recordarte desde tu pensamiento vivo
que remueve y sangra.
Pensamiento secreto
que se abre como abanico
en busca del yo-comunal extraviado
siendo-resistiendo en algún lugar
en constelaciones de coaliciones
desde nuestra hondura
desde nuestras pieles
desde nuestros cuerpos y sus miradas.

Recordarte.
Porque no hay más vida ni más muerte
que se resista a la eternidad que ofrece
el corazón de la imaginación.
El cantará sus recuerdos amorosos y amados
en la luminosa bandada de palabras
que hablaran de ti, a través del tiempo
por los siglos de los siglos.





Poética erótica de la relación
Número 4 · Julio 2021

Boletín del Grupo de Trabajo
Epistemologías del sur

Número 4 · Julio 2021