

DOSSIÊ

GENEALOGIAS ENCARNADAS



Ana Gretel E. Böschemeier
Mónica Inés Cejas
Rosamaria Giatti Carneiro
(Orgs.)

desde o mal-estar e desde a alegria



Editor-Chefe

Elaine Moreira, Departamento de Estudos Latino-Americanos –
Universidade de Brasília, Brasil

Secretário Executivo

Paulo Roberto, Universidade de Brasília

Comitê editorial

Raphael Lana Seabra, Departamento de Estudos Latino-
Americanos – Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Editorial

Ana Laura Rivoir Cabrera, Departamento de Sociología de la
Universidad de la República, Uruguai

Ana Maria Fernandes, Universidade de Brasília (in memorian)

Andy Higginbottom, Associate Professor Kingston University

Benício Viero Schmidt, Universidade de Brasília

Carlos Eduardo da Rosa Martins, Universidade Federal de Rio
de Janeiro, Brasil

César Germaná Caveró, Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Peru

Cristóbal Kay, Rotterdam Erasmus University, Haia, Holanda,

Daniel H. Levine, Pontificia Universidad Católica del Perú, Peru

Daniel Mato, Investigador Principal de CONICET, Argentina

Danilo Enrico Martuscelli, Universidade Federal da Fronteira
Sul, Erechim, Brasil

Eduardo Devés Valdés, Universidad de Santiago de Chile, Chile

Eugenio Enrique Espinosa Martínez, Professor titular da
Universidad de La Habana, Cuba

Evelina Dagnino, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gilberto Maringoni de Oliveira, Universidade Federal do ABC

Juan Agulló Fernández, Universidade Federal da Integração
Latino-Americana, Brasil

Juan Pablo Pérez Sáinz, Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales, Costa Rica

Marcos Roitman Rosenmann, Universidad Complutense de
Madrid, Espanha

Mariano Feliz, Departamento de Sociología de la
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Maristella Svampa, Universidad Nacional de la Plata,
Argentina, **Marie Laure Geoffray**, Institut des Hautes Etudes
de L'Amérique Latine- Sorbonne Nouvelle/Paris 3, França

Mirian Jimeno, Universidad Nacional de Colombia,
Colômbia **Nildo Domingos Ouriques**, Universidade Federal
de Santa Catarina, Brasil

Nora Garita Bonilla, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Pablo Gentili, CLACSO, Argentina/ UFRJ, Brasil

Patricio Valdivieso, Pontificia Universidad Católica de Chile,
Chile

Ronald Inglehart, Universidade de Michigan, EUA

Sônia E. Alvarez, University of Massachusetts, Estados Unidos da
América do Norte

Timothy Power, University of Oxford, Inglaterra

Victor Armony, Université du Québec à Montréal, Canadá

Wilson Fernandez, Universidad de la Republica, Uruguai

Yamandú Acosta Roncagliolo, Universidad de la República,
Uruguai

Copyright © 2015

Departamento de Estudos Latino-Americanos - ELA
Universidade de Brasília (UnB)

Desenho Gráfico: Ana Gretel Echazú

Arte e Créditos: Sara Maria de Oliveira. Materiais de acesso aberto
na internet

É permitida a reprodução dos artigos desde
que mencione a fonte.

Universidade de Brasília (UnB)

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Sociais

Diretor: Arthur Trindade Maranhão Costa

Vice-Diretora: Carla Costa Texeira

Departamento de Estudos Latino-Americanos - ELA

Chefe: Daniel Bin

Coordenação do Programa de Pós-Graduação: Moisés Villamil Balestro

Coordenação de Graduação: Lília Tavolaro

A correspondência comercial deve ser enviada para Revista de
Estudos e Pesquisas sobre as Américas Campus Universitário
Darcy Ribeiro - Multiuso II, 1º piso, Brasília – Distrito Federal -
Asa Norte, CEP 70910-900 Brasília-DF - Brasil

A **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas** (ISSN 1984-1639) é uma publicação quadrimestral do Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília (UnB), indexa da embases de dados Nacionais e Internacionais, como o LATINDEX, DOAJ,, REDIB, Sumários e periódicos CAPES. Na classificação QUALIS da CAPES está situada como B1 nas áreas Interdisciplinar, direito e Planejamento Urbano e Regional/Demografia. A revista aceita trabalhos inéditos sob a forma de artigos, resenhas de livros ou entrevistas. A Revista abrange todas as áreas classificadas no CNQP como Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas.

Os trabalhos deverão contemplar: (i) a discussão dos grandes temas e problemas que caracterizam o pensamento sobre as Américas; (ii) a ênfase nos estudos comparativos e interdisciplinares; e (iii) a consistência com as linhas de pesquisa do programa de pós-graduação do ELA. A Revista publica trabalhos em português, espanhol e inglês. Poderão ser publicados trabalhos em outras línguas, a critério do Comitê Executivo.

Sumário

Apresentação do Número

Introdução

Introdução ao dossiê Genealogias de um Pensamento Feminino Latino-Americano Encarnado: Escritos de si, em e sobre um território habitado - *Rosamaria Carneiro, Mônica Inés Cejas, Ana Gretel Echazú Böschemeier* 1

Entrevistas

“Encarnado vem de dentro, das Vísceras”: Entrevista com Teka Potiguara e Marlúcia Potiguara – Entrevistadoras: *Ana Gretel Echazú Böschemeier; Jocyle Ferreira Marinheiro; Maria Angélica Fontão; Rosamaria Giatti Carneiro* 17

Diálogo encarnado desde/sobre Nuestra América: Entrevista a Breny Mendoza y a Karina Ochoa – Entrevistadoras: *Rosamaria Giatti Carneiro; Mônica Inés Cejas; Eva Maria Lucumi* 33

Traduções

Homenagem a Lélia Gonzalez: Lélia fala de Lélia / Homenaje a Lélia Gonzalez: Lélia habla de Lélia: *Ana Gretel Echazú Böschemeier; Carine de Jesus Santos; Mônica Inés Cejas; Eva Maria Lucumi*..... 55

A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade / La Amefricanidad, una Categoría Político-Cultural - *Ana Gretel Echazú Böschemeier; Mônica Inés Cejas* 66

Certified Organic Intellectual: On Not Being Postmodern / Intelectual Orgânica Certificada: Sobre o Não Ser Pós-Moderna - *Rosamaria Giatti Carneiro; Ana Gretel Echazú Böschemeier* 90

Ensaio Fotográfico

A Pele que nos Separa? As Vidas e seus Cuidados desde Antropologias, Performances e Gestações - *Lucrecia Greco; Paulina Andrea Dagnino Ojeda*

Artigos

Feminismo Comunitário do Sul: lutas, territórios e res-existências das catadoras de lixo no município de Mossoró/RN/Brasil - *karlla Souza; Luan Gomes; Betânia Torres* 105

Brenda Lee: a luta e representatividade das mulheres trans no Brasil - *Renato Dering; Cassira Lourdes; Brendaly Januário* 128

Activismos Feministas Interseccionales en la Lucha por el Aborto Legal en la Argentina - *Yamila Balbuena* 143

O Quarto de Carolina: o gênero, a moradia e os direitos sociais em <i>Quarto de Despejo</i> - <i>Raquel Valadares</i>	160
‘Femealogías’ de una Práctica Cotidiana: reflexiones encarnadas sobre el bordado y sus posibilidades epistemológicas - <i>Núria Calafell Sala</i>	182
La Chava Bipolar: ensayo de genealogía de la experiencia de una feminista blanca de la Abya Yala - <i>María Teresa Garzón Martínez</i>	211

Créditos

Biografia Encarnadas

Títulos, legendas e Referências de banco de imagens

Apresentação do Número

Caras e Caros leitores,

A presente edição traz um tema relevante sobre a contribuição feminina, como as coordenadoras escolheram em nomear, ao pensamento social latino americano, longe de ser o único, estas contribuições apresentam pensamentos e linguagens diversas. Um cuidado especial na apresentação do número merece destaque com estas outras linguagens. Além dos artigos, o número nos brinda com entrevistas, produçãoo artísticas, imagens que também são expressões importantes e potentes.

Da parte do comitê editorial, nosso agradecimento sincero às avaliadoras deste número, como também às autoras e que o compõem. Agradeço nosso Secretário Executivo, Paulo Roberto, por tornar possível a realização deste trabalho.

No mais, desejamos uma boa leitura!

Comitê Editorial

INTRODUÇÃO



Figura 1: *Mãos que fazem germinar.* Sara Oliveira. Colagem digital, 2021

Introdução

Lo que buscamos es repolitizar la cotidianidad, sea desde la cocina, del trabajo o de la huerta (...) Articular el trabajo manual con el trabajo intelectual, producir pensamiento a partir de lo cotidiano.

(Silvia Rivera Cusicanqui, 2019:1; traducción nuestra)

O presente dossiê desponha do mal-estar e da alegria, alimentados ambos pela curiosidade feminista (Enloe, 2004) e pela busca de propostas epistemológicas alternativas e críticas ao que se considera pensamento latino-americano. Mal-estar por conta da aparente escassez – na verdade uma miopia persistente dos diferentes campos do conhecimento diante das contribuições femininas – dos escritos de autoras latino-americanas que reflitam sobre a Nossa América – incluindo os territórios geopolíticos de fala hispânica, luso e de diversas línguas indígenas – no registro dos cânones metodológicos que dominam a academia. Essa escassez se encontra associada à falta de conexão entre tais escritos, pela múltipla ausência de traduções entre nossas línguas e de nossos mecanismos de visibilização e de difusão em contextos afetados pela colonização do saber e do poder.

A alegria, por sua vez, se vê motivada por nossa esperança e desejo de contribuir, por meio dos diálogos suscitados no processo de organização deste dossiê, para a discussão sobre a produção do conhecimento e intervenção das mulheres em e sobre a América Latina/Nossa América/Abya Yala. Propomos então alocar a epistemologia em um lugar diferente, situá-la na vida e nos projetos de mulheres; as quais convidamos a refletir sobre o seu pensamento encarnado e em um território habitado, com tudo o que isso pode implicar em termos interseccionais, e que o façam tendo em mente outras mulheres e suas produções – ou seja, que desenhem sua própria genealogia para encarnar e habitar o seu tempo e espaço, traduzindo-os em um pensamento próprio. Para tanto, nos inspiramos nas propostas de pensamentos habitados (Belli, 1988), de epistemologias encarnadas (Lugones, 2008; Esteban, 2008; Espinosa Miñoso, 2014) e/ou *abigarradas* (Rivera Cusicanqui, 2019), que questionam o cânone do pensamento latino-americano clássico/hegemônico a partir de abordagens emergentes e irreverentes. Queremos, com isso conhecer, as tramas genealógicas de seu pensamento, para ir além de visualizá-las, e então propor conexões que habilitem uma nova rede de significados aberta às e aos leitoras deste dossiê, cuja pretensão é que seja o começo – e talvez a continuação – de um encontrarmos e articular-nos desde o Sul.

Diante disso, ao nosso ver, outro não poderia ser o modo de apresentar as páginas vindouras que não seja escrevendo também a partir de nossas próprias vivências, enquanto docentes, feministas e mulheres latino-americanas. Escrevendo a partir de 3 pares de mãos e de dois idiomas, de modo misturado e conjunto: tomando nossas vidas e nossas inspirações teóricas. Por isso, as páginas que se seguem podem mais parecer uma colcha de retalhos do que um texto com começo-meio-fim, pois busca mais a pluralidade do que a homogeneidade, compactuando assim com uma epistemologia pluralista e descanonizada.

Por Rosamaria Carneiro¹

Ao organizar a edição da disciplina *Pensamento Social Latino-Americano II*, para o primeiro semestre de 2019, dentro do Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, que sedia esta Revista na Universidade de Brasília (UnB), investiguei propostas de cursos semelhantes pelo Brasil afora. Nas ementas que me chegaram quase nada encontrei escrito por mulheres ou que pautasse as singularidades de sermos mulheres latino-americanas dentro do grupo que pensa o contexto latino-americano. O cânone era muito masculino e quase nada biográfico. As publicações pouco discorriam sobre as experiências pessoais das latino-americanas, mas se dedicavam a pautar questões macrossociais como economia, política e relações intraestatais, entre tantos outros.

Na época, optei por conceber um curso todo lastreado por produções femininas e feministas. Escavando, por isso, nas Ciências Sociais de maneira geral produções mais contemporâneas sobre o debate. Ao me dedicar a tal tarefa, percebi claramente que as mulheres latino-americanas produzem sim o seu próprio pensamento e falam por meio de muitos registros idiomáticos, tais como: a literatura, a poesia, a pintura e o cinema, entre outros. Essas fontes de conhecimento me apresentam muito do que as mulheres pensam sobre as Américas e sobre suas experiências enquanto centro e latino-americanas. Mas dei-me conta, de igual modo, do quanto no Brasil conhecemos e estudamos pouco os escritos de outras mulheres centro e latino-americanas.

Iniciamos a disciplina com *La mujer habitada* (1988), da nicaraguense Gioconda Belli. A novela narra a história de uma mulher que se envolve com a Revolução Sandinista,

¹ Rosamaria Giatti Carneiro é mãe, feminista, antropóloga, professora associada no Departamento de Saúde Coletiva da UnB e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas também da UnB. É co-coordenadora do laboratório de pesquisa CASCA (Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva da UnB). Coordenou o Projeto de Extensão “Mulheres latinas fazerm arte” na Universidade de Brasília. Pesquisa e se interessa pelo campo dos direitos sexuais e reprodutivos, políticas públicas, maternagem, movimentos de mulheres e leituras femininas e feministas das Américas. email: rosacarneiro@unb.br

mas também paralelamente a de Naranjo, uma árvore que parece ter vida espiritual e simbolizar a resistência indígena aos colonizadores espanhóis. Suas páginas nos remetem ao universo feminino naquele momento, suas relações com o corpo, com uma revolução social, luta armada, mas também a uma cosmologia indígena que alicerça o vivido, ainda que em outros tempos. Com isso, a sensação é de que a obra se passa em dois tempos de um mesmo, mas, ao meu ver, em um entre-tempos. Uma mulher e a terra. Uma mulher habitada antes de mais nada por si mesma, assim como a terra foi e é habitada ancestralmente e de onde brotam vidas e modos de existência.

Começamos o curso com literatura, pois Gioconda Belli por meio da ficção biográfica nos conta muito de si, da Nicarágua e da vida social das mulheres centro-americanas. Depois dela nos dedicamos a conhecer e a nos conectar com muitas outras autoras argentinas, bolivianas, colombianas, guatemaltecas e brasileiras; com escritoras negras e indígenas e de diferentes gerações, na tentativa de tornar o nosso pensamento social sobre a América Latina o mais interseccional possível. Foi dessa minha experiência, enquanto docente, feminista brasileira e latino-americana, bem como estudiosa das questões de gênero que surgiu o desejo de organizar um dossiê sobre o pensamento feminino a respeito das Américas e, assim, contribuir para a visibilidade desse conhecimento em território brasileiro e latino-americano. Por isso, procurei por Ana Gretel Echazú, uma antropóloga argentina radicada no Brasil e docente da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e por Mónica Cejas uma mexicana nascida na Argentina, docente da Universidade Autônoma Metropolitana-Xochimilco, na cidade do México. Para falarmos e pensarmos de diferentes lugares geográficos, a partir de nossos próprios corpos e experiências, mas também no encalço de buscar por horizontes e premissas que nos unam, que nos façam entender uma às outras, na diferença, mas também em supostas unidades. Foi então que, de nossos diálogos, despontou o objetivo de agregarmos artigos, entrevistas, traduções e ensaios visuais ancorados ou que ilustrassem um “pensamento encarnado” ou, ainda, uma espécie de “genealogia de si”, do vivido por dentro das carnes e das entranhas e que nos remetesse às experiências de vida das mulheres e do mundo ao seu redor.

Yurdekys Espinosa Miñoso (2019) se opõe radicalmente a uma ideia de feminismo latino-americano, haja vista entender que desse modo reproduzimos a colonialidade do saber, ao nos ampararmos em noções eurocentradas de identidade e de universalidade das experiências femininas. Ao seus olhos, a “genealogia da experiência” é o caminho crítico para tal armadilha, cotidianamente replicada no interior dos feminismos. Fazer uma “genealogia da experiência” significa inventariar a si mesma, fazer da própria vida e do

cotidiano um arquivo de fatos, imagens, ideias, corpos, sonhos e vivências, que muito mais pluralizam e pontuam as diferenças entre as mulheres latino-americanas do que as faz homogêneas. Essa ideia de uma “genealogia da experiência” me faz muito sentido, pois a tomo como a possibilidade do pensamento encarnado. Sobre o seu próprio caminhar e sobre esses modos de lermos o mundo, a filósofa nos conta:

Construí mi archivo con las notas de las reuniones a las que acudí, las actividades que ayudé a organizar, las discusiones de las que fui parte, las reflexiones que de allí surgieron y que se acumulan en ensayos, notas, artículos publicados e inéditos. Con las mil y una historias que guardo en la memoria y de las que he sido testigo participante o no, pero que he escuchado en diferentes versiones por parte de quienes allí estuvieron. Hay también una memoria corporal y visual que acompaña los discursos, sensaciones de alegría, de dolor, de victoria o de derrota, de expectación, incredulidad o certezas. En síntesis, me he propuesto construir y proponer la posibilidad de hacer una genealogía de la experiencia del feminismo en América Latina. Usar la propia experiencia como documento sustancial y fundamental de mi archivo y acudir, a modo de corroboración, a otras fuentes: artículos, ensayos, grabaciones en video y en audio, fotografías producidas por otras activistas y pensadoras que también han sido parte de este recorrer y transitar por el feminismo en América Latina durante el tiempo que me ha tocado vivir y que intento documentar. (Miñoso, 2019, p. 2017)

Teresinha Pereira da Silva, ou Dona Teka Potyguara, como ela mesma se apresenta, uma mulher indígena da Serra das Matas no Ceará, no Nordeste do Brasil, que entrevistamos para o presente dossiê, em um momento de nosso diálogo, se recordou de quando criança na escola dos branco usava a palavra “encarnado”. Ana Gretel lhe perguntou o que significava “encarnado” e ela nos respondeu: “o que é vermelho, vermelho como o sangue, aquilo que tem dentro da gente, as nossas carnes”. Essa é a ideia dessa compilação de trabalhos, alinhar escritos encarnados, produzidos através do que sentem e sentiram as mulheres em suas vísceras. Não para criar uma outra teoria canônica do pensamento social latino-americano, mas para provocá-lo em sua suposta homogeneidade à luz de genealogias de si e de experiências. Sanando assim, em alguma medida, a miopia persistente que mencionamos ao iniciar esta introdução; para além de também pontuar a parcialidade e a situacionalidade dos saberes e dos fazeres.

Gostaria por último de salientar que, tendo tais intenções, não ao acaso diversificamos os tipos de produções intelectuais aqui compendiadas. Por essa razão, além dos artigos recebidos por meio de uma chamada pública para textos afins do dossiê, temos também um ensaio fotográfico; duas entrevistas realizadas e três traduções de textos escritos por feministas latino-americanas. O ensaio nos coloca diante da arte e de seu idioma, nos desaloja de um conhecimento acadêmico padrão e fala por si só, tocando-nos. As entrevistas foram realizadas em duetos, com feministas de gerações e de lugares diferentes, com o intuito de tomarmos contato com seu olhar e com as suas transformações e prioridades ao longo do

tempo. Uma delas conta com duas gerações de feministas brancas acadêmicas e a outra com duas mulheres indígenas brasileiras, também de duas gerações. Na primeira delas, estivemos com Breny Mendonza, feminista nascida em Honduras que vive nos Estados Unidos, cujos estudos se debruçam sobre os feminismos, a teoria queer e debate sobre o imperialismo, e com Karina Ochoa Muñoz, nascida na cidade do Méxio e feminista alinhada a perspectiva dos feminismos descoloniais. Na segunda entrevista conversamos com Dona Teka e Marlúcia, duas mulheres indígenas potiguaras da região de Serra das Matas, no Ceará; sobre sua vida na aldeia e na transição entre-mundos.

As traduções foram feitas do português para o espanhol e do inglês para o português para que os escritos de Lélia Gonzalez e Aurora Levins Morales fossem conhecidos em outros lugares e em outros idiomas. O dossiê contou ainda com a importante participação da artista plástica Sara Maria Silva de Oliveira que ilustrou suas portadas e sessões a partir de imagens reais das entrevistadas, de suas histórias, vidas e fatos; mas também dos temas abordados e da teoria que nos inspirou a pensá-lo, fazendo de suas páginas também uma obra de arte: mais uma genealogia da experiência feminina.

Trasvasijando Desejos

Por Ana Gretel Echazú Böschemeier²

O presente dossiê pode ser lido como um conjunto de escritos, imagens, relatos, lembranças, devires teórico-metodológicos composto por tecidos densos de relações de aliança e afeto entre países, militâncias, etnicidades e comunidades dentro da nossa Abya Yala³/Amefrica Ladina⁴. Ele não tem nenhuma pretensão de se assumir como um todo coerente e sólido, porque assumimo-nos constituídas por brechas, complexidades, habitares e trânsitos entre-mundos nem sempre harmônicos ou sinérgicos. Partilhamos o encarnado, e essa visceralidade nos constitui.

² Ana Gretel Echazú Böschemeier é mãe, feminista, professora adjunta do Departamento de Antropologia/PPGAS/UFRN, tradutora no Projeto ReCânone/UFRN e pesquisadora do CNPQ. Faz parte da rede *Feminismos, Cultura y Poder*, é embaixadora do Movimento *Parent in Science*, integra a comissão avaliativa do *II Ciclo de Ações Antirracistas* da UNESCO/UNTREF e o Comitê Central de Ética em Pesquisa da UFRN. Atua nas áreas de Pluralismo Epistêmico, Direitos Humanos, Interseccionalidades, Feminismos do Sul, Descolonização, Ética e Saúde Coletiva. Email: gretigre@gmail.com

³ Entendemos Abya Yala como aquela comunidade ancestral que renomeia América Latina sob a perspectiva dos movimentos indígenas da região (Escalante, 2014)

⁴ América Ladina é um conceito usado por Lélia González (1988) para se referir à América Latina sob uma perspectiva afrodiaspórica e indígena.

Somos filhas de um colonialoceno (Echazú Böschemeier, Greco e Quispe-Agnoli, 2021) que não impacta de maneira equânime nos nossos corpos. Pertencimentos raciais, sexualidades diversas, vínculos de maternagem e cuidado, territórios múltiplos, idades e lugares de classe desiguais nos atravessam. Existimos na entrecultura (Berkin, 2007), escrevendo (Evaristo, 2016) e posicionando nossas vozes entre o espaço acadêmico e os territórios de diversos ativismos. Apoiamo-nos no nosso standpoint, nosso lugar de fala desde o qual emerge e encarna a experiência (Ribeiro, 2017) de nossa escrita, ensino, pesquisa e militâncias. Avançamos no *trajín*, no ir e vir de destrinchar violências coloniais (Rivera Cusicanqui, 2010). Ah, quem soubesse tecer alianças como as bordadeiras deste dossiê, quem soubesse encarnar a pesquisa como as mulheres indígenas de luta que compõem os materiais apresentados! Pulsamos práticas micropolíticas do afeto. *Trasvasijamos* desejos.

Aprendi a prática do *trasvasijar* junto às mulheres camponesas e indígenas com as quais me criei, nos Andes do norte da Argentina. Quando uma bebida era preparada em uma panela maior, ela precisava ser *trasvasijada* para outros recipientes para poder ser redistribuída no grupo. Era assim com o *mate cocido* [chá mate] no café da manhã na nossa escola de montanha, ou com o *anchi* [bebida feita com milho, limão e canela] da sobremesa e mesmo com a *chicha* [fermentado alcoólico feito com milho] que se fazia nas festas: as mulheres, ativas em cada processo de dar, receber e devolver, dominavam a arte do *trasvasijar*. Décadas depois, conheci os vendedores de sábila [*Aloe vera*] quente nas ruas de Lima, milhares de quilômetros ao norte da minha terra: o mesmo tom andino trouxe-me a arte prática do *trasvasijar*, que se realizava à vista de todes e em pleno espaço público urbano. A qualidade e precisão de quem jogava um líquido de um recipiente para o outro era atração de adultes e crianças, locais e turistas, que interessavam-se pelo espetáculo e depois pela bebida que era jogada entre uma jarra e outra como um lábil jato de borracha. Após uma série de movimentos certos, a bebida servia-se morna com limão ou em combinação com ervas medicinais.

O que é fluido é contido por recipientes diversos, mudando de forma. E não se trata de reinventar uma dicotomia entre estrutura e forma à la Lévi Strauss: se trata de perceber a agência das nossas mãos no processo de colocar um líquido de uma vasilha à outra. Se escrever já é traduzir (Nossack, 1992), traduzir é, também, *trasvasijar*. E a tarefa de quem compila talvez seja muito semelhante à passar um material líquido entre vasilhas que, com diversos materiais, tamanhos e pertencimentos, irão se alimentar de novos fluidos. Nessa ontologia, quem faz o *trasvasije* pode também virar vasilha, pote, balde, copo, constelação (Krenak, 2020). E quem recebe, pode também agenciar trânsitos, peregrinações (Lugones,

2003), no sentido menos religioso e mais espiritual do termo (Marcos, 2019). Não há possibilidade de estancamento se há a ação de *trasvasijar*: acontece o movimento, se agenciam conexões, se mobilizam afetos que, fluindo, venham preencher espaços de identidades únicas confinadas a qualquer forma de isolamento.

A pandemia da COVID-19 têm nos deixado exaustes, à beira da sobrevivência, engolidas pela tecnocracia que nos digeriu, mas que não temos digerido. Deixou também uma sequela de intensificação necropolítica resultante em dezenas de milhares de mortos e mortas (Mbembe, 2016) nos nossos territórios de pertencimento - nacionais, continentais, do Sul Global, planetários. Escancarou desigualdades e potenciou o epistemicídio, o genocídio e o etnocídio de sujeitos subalternes (Spivak, 2010) com a força que só um capital racializado, eugenista, aliado a um vírus em um planeta em crise, pode conseguir. Contudo, esperamos. Nas colagens de Sara Maria Oliveira contamos com o olhar de uma mulher negra do sertão nordestino, estudante universitária da carreira de história e estudiosa e participante sensível das formas e potência que habitam os corpos deste dossiê. Lucrecia Greco, mãe, migrante, mulher branca e pessoa em trânsito, relata junto com Paulina Andrea Dagnino Ojeda descontinuidades radicais a partir desse órgão extenso que nos recobre inteiramente: a pele, e propõe um ensaio fotográfico visibilizando texturas da gravidez gemelar em ambientes elementares de barro e água.

“Tem uma hora na qual traduzir um livro aparece como sendo uma tarefa mais urgente do que escrevê-lo”, coloca Erich Nossack (1992: 228, tradução nossa). As traduções foram trazidas por demandas de leitura que partiram dos dois lados da linha de Tordesilhas, aquela que até hoje colonialmente nos separa entre comunidades hispanofalantes e lusofalantes. A partir destas demandas, três textos foram traduzidos: “A categoria político-cultural de Amefricanidade” (1988) e “Lélia fala de Lélia” (1980), ambos da ativista e psicanalista brasileira Lélia González. No primeiro trabalho, Lélia González dedica-se a comentar em primeira pessoa o próprio percurso vital, desafios, dilemas e resistências. O percurso para a tradução deste artigo iniciou-se a partir de uma articulação de Rosamaria Carneiro: ela entrou em contato com o filho de Lélia, que detém hoje os direitos sobre sua obra. A gentileza dele nos permitiu contar não somente com a autorização para a tradução do texto do português para o espanhol e sua publicação, mas também com a possibilidade de publicarmos uma fotografia da saudosa Lélia González.

O terceiro texto traduzido para o presente dossiê é “Intellectual orgânica certificada” (1989), da escritora porto riquenha, judia e migrante Aurora Levins Morales, quem fez parte do grupo de intelectuais latinas ativas na construção do feminismo chicano/mestiço/latino-

americano nos Estados Unidos da década de 1980 junto com Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Anita Valerio e, mais recentemente, Maria Lugones. O itinerário para a obtenção da tradução do artigo iniciou-se com uma conversa via facebook com a autora - que está morando novamente em Puerto Rico após décadas de vida nos Estados Unidos - quem gentilmente aceitou nosso pedido e fez uma primeira interlocução com a editorial Duke University Press, onde o ensaio fora inicialmente publicado. Após um tempo que não se alongou mais de dois meses, a editora enviou o termo formal autorizando a tradução e publicação do ensaio no dossiê. Além disso, Aurora Levins Morales nos cedeu via email, amorosamente, alguns retratos dela para compor os materiais gráfico-artísticos da presente publicação.

Há também traduções incorporadas na entrevista que Teresinha Pereira da Silva, Teka Potyguara e Dona Marlúcia Potyguara cederam para o dossiê. Lá, as colonialidades impostas pelo espanhol e pelo português se dissolvem temporalmente para darem lugar a cânticos de força, territorialidade e bons augúrios performados por dona Teka em Nheengatú (variação do tupí que está sendo recuperada na retomada linguística de comunidades indígenas do nordeste do Brasil), cuja grafia foi revisada depois por Diego Akanguasú, indígena e estudioso das línguas ancestrais residente em Rio Grande do Norte.

As traduções dos textos das autoras Lélia González e Aurora Levins Morales foram realizadas por mim, que me identifico como feminista interseccional, argentino-brasileira, mulher branca *cuír/queer*, mãe solo e migrante. Compreendo a branquitude deste lugar de fala como uma dimensão central das possibilidades destas traduções que assume, assim, suas próprias limitações no que diz respeito à *transvivência* performada nos textos de mulheres negras traduzidos por mulheres negras, ou de mulheres indígenas traduzidos por mulheres indígenas (Sousa Araújo *et al*, 2019). A metodologia tradutória empregada neste dossiê se sustenta em trabalhos anteriores dentro do projeto de extensão universitária ReCânone, na Universidade Federal de Rio Grande do Norte (Erickson e Echazú Böschemeier, 2021), e se inspira na proposta do encontro de saberes (Carvalho, 2018), nas interseccionalidades (Crenshaw, 1991) e nas práticas tradutórias de um feminismo descolonizador, situado no Sul Global (Echazú Böschemeier *et al*, 2020). Em consonância com as *políticas da tradução* da intelectual indiana Gayatri Spivak, compreendemos que “a tarefa da tradutora feminista é considerar a linguagem como uma pista para o funcionamento da agência com enfoque no gênero” (2000: 398), desde uma perspectiva ativa e situada, que incorpore interlocuções e interpretações densas (Appiah, 2000) e que, ao fazê-lo, questione a ordenação falololocêntrica e colonial do mundo. O contexto das traduções-ponte, que são também

trasvasijes é multilinguístico, multicultural é constituído por experiências de trânsito pessoais e vinculares.

Por sua vez, os dois textos de Lélia González aqui traduzidos foram revisados por Mónica Cejas, Eva Maria Lucumi e Samara Mendes e comentados por Carine Jesus Santos. Já no caso do ensaio de Aurora Levins Morales, a tradução foi revisada por Rosamaria Carneiro e comentada por mim. Esperamos que as ideias, afetos e propostas destes textos possam fluir, mudar de forma e serem reencarnados em outras pessoas, mulheres, pessoas trans e sujeitos não binários, que queiram continuar a *trasvasijar* sentipensares dentro de suas próprias constelações de afeto. Nada vai ser desperdiçado: se algumas gotas desta afet-ação caírem fora das vasilhas, é a Pachamama que pegou para beber.

Por Mónica Inés Cejas⁵

Como todo proyecto hasta que se realiza, que es precisamente este momento, un dossier tiene sus momentos. En mi caso particular, y quisiera con esto invitar a experimentar el mismo goce, “Genealogías de un pensamiento femenino latinoamericano encarnado” es algo así como un viaje, de esos que planeas con la alegría de la que habla nuestra convocatoria “por encontrarnos con la ilusión/el deseo de contribuir, mediante diálogos que susciten el proceso de integración de este dossier, a la discusión sobre la producción de conocimiento e intervención de las mujeres en y sobre América Latina/Nuestra América/Abya Yala”. Sí, así empezamos a planear un viaje donde la hoja de ruta no escogiese desvíos por falta de conexiones (por ejemplo, ante las diferencias lingüísticas o derivadas de los cánones teóricos y metodológicos que dominan la academia) sino que viese más bien, cómo crearlas. Las traducciones fueron entonces, metodología del encuentro, de indagar de otra manera por el nosotros situado desde nuestras diversidades. En el camino llegó Lélia González a hablarnos del *pretugués* como una lengua nuestra y a explicarnos por qué lo es, con un lenguaje diferente, a su manera, una manera que se volvió Nuestra, una de las tantas de *América ladina*.

Tampoco pretendimos un circuito turístico donde todo estuviese resuelto, más bien se trataba, participando en la convocatoria, de sorprendernos con los posibles recorridos.

⁵ Mónica Inés Cejas, nacida en Argentina, estudió en México y Japón. Vive y trabaja en México (UAM-X, Estudios de la Mujer y Feministas). Desde allí trata de establecer vínculos desde el *Sur* en torno a las luchas de las mujeres. Está particularmente interesada en la intersección de género, nación y ciudadanía, las políticas de la memoria y los feminismos en África (especialmente en la historia y la actualidad de Sudáfrica). Los estudios culturales y feministas son la fuente de estas reflexiones. E-mail: mcejass@correo.xoc.uam.mx

Frente a nosotras se presentaba la inmensa e inconmesurable extensión -temporal y espacial- de nuestro continente, al que proponíamos recorrer de *otro modo*, identificando a un pensamiento femenino/feminista, en un viaje que se quería colectivo, hacedor de (*común*)unidad, reconociendo y reconociéndonos en ese andar de la mano de otras mujeres, contemporáneas y de otros tiempos.

La condición estructural de una realidad marcada por el capitalismo neoliberal reproductor y perpetuador de la colonialidad en sus múltiples expresiones, aparece una y otra vez en nuestro camino de la voz de estas mujeres y enfrentada desde sus luchas y organizaciones.

Viniendo las tres de diversas (de)formaciones disciplinarias, decidimos indisciplinarnos para crear las condiciones que posibilitasen este viaje. Así, para esta propuesta, la epistemología se sitúa en un lugar diferente, ubicándola en las vidas y los proyectos de mujeres a quienes [y sobre quienes] invitamos a reflexionar sobre su pensamiento encarnado en un territorio habitado con todo lo que eso implica en términos interseccionales, y que lo hagan teniendo en mente a otras mujeres - es decir, que diseñen su propia genealogía para encarnar y habitar su tiempo y lugar y traducirlo en un pensamiento propio. Esta fue la fórmula que hallamos, el boleto para el viaje colectivo.

Las genealogías, los escritos de sí, en y sobre un territorio habitado, con la dimensión política que esto implica, fueron, son, nuestra estrategia para trazar nuevos caminos y es así que en esos andares y mediante las contribuciones a este dossier encontramos-presentamos-descubrimos-abrazamos y nos emocionamos con Teka Potiguara y Marlúcia Potiguara del Movimento Potigatapuia; con Celina Rodríguez Molina; Aurora Levins Morales; Josefa Avelino; Carolina María de Jesus; Lélia Gonzalez; Brenda Lee, Karina Ochoa; Breny Mendoza y María Teresa Garzón Martínez.

Pero también lo hacemos con las autoras de los textos Nuria Calafell Sala, Yamila Balbuena, Karla Souza, Luan de Oliveira, Maria Betânia Torres y Raquel Valadares; con la autora de los collages Sara Maria Oliveira, y del ensayo fotográfico, Lucrecia Greco y Paulina Andrea Dagnino Ojeda, quienes nos comparten “sus propias construcciones metodológicas, teóricas y genealógicas encarnadas a partir de sus propias experiencias y trayectorias de vida, investigación, enseñanza y/o activismo”. Las metodologías resultantes y los andares que posibilitan enriquecen el viaje, abren el panorama de derroteros posibles y develan un saber “hacer, caminar y narrar” -como señala Yamila Balbuena en este dossier- acumulado que la colonialidad del poder y del saber con su impronta patriarcal, intentó/intenta mantener oculto o menospreciado.

Cada una de estas mujeres conecta, implica, nos lleva, a un colectivo, a lo comunitario y esto es lo rico también de este viaje y sus posibilidades.

Algunos verbos que marcan la acción de estas mujeres, las traducciones de su hacer, que cual gasolina alimentan este viaje son: narrar, militar, bordar, comunicar, informar, denunciar, reciclar, sanar, historizar genealogías ... luchar de variadas maneras, redefiniendo que se entiende por “lucha” si la protagonizan las mujeres -y con esto la misma interseccionalidad cambia sus sentidos políticos-. Los instrumentos son tan variados como la condición bipolar e hilo y aguja, el cuaderno de campo, el diario, la fotografía, el diálogo, los ejercicios de autoetnografía y memoria, y la palabra, la escritura... ¡Iniciemos el viaje!

El artículo de Karlla Souza, Luan de Oliveira e Maria Betânia Torres: “Feminismo comunitário do sul: lutas, territórios e res-existências das catadoras de lixo no município de Mossoró/RN/Brasil” es un potente llamado para hacer oír la voz de las subalternas ante la injusticia epistémica y develar las lógicas de economía de vida que subyacen en sus estrategias de acción política. Apoyada en largos años de trabajo de campo y diálogo con “mulheres negras, pobres, periféricas, mães, desempregadas, donas da economia do lar, que resistem diariamente nas ruas, vivendo das sobras, às sombras do modo de produção capitalista” y recurriendo epistemologías feministas negras y comunitarias así como el ecofeminismo y el feminismo descolonial, Karlla nos introduce en las vidas y re-existencias de las mujeres recolectoras de materiales reciclables bajo el liderazgo de Josefa Avelino, presidenta de la Associação Comunitária Reciclando para a Vida (ACREVI) -un “territorio vivo” como la autora lo define- en Mossoró, la segunda ciudad del Estado de Río Grande en Brasil.

Renato de Oliveira Dering, en el artículo “Brenda Lee: la lucha y representación de mujeres trans en Brasil”, nos propone adentrarnos en las relaciones entre el Estado y sectores de la población cuya vulnerabilidad, junto a las muchas violencias de que son víctimas, se hizo evidente ante una de las enfermedades infecciosas más devastadoras: el SIDA, sobre todo durante los años ochenta y noventa del siglo pasado. Y lo hace escogiendo el tono ensayístico para presentarnos a un personaje clave en la defensa, atención y protección de travestis marginalizadas víctimas del VIH-SIDA y ante todo de la falta de reconocimiento del Estado brasileño de este sector de su población: la activista transexual Brenda Lee. Frente a las políticas de borramiento y subalternización de estos sectores de la población, las casas de apoyo promovidas por Brenda entre otras tantas acciones, pusieron al descubierto estas formas de violencia, invisibilización y subalternización de sectores de la población como parte de las dinámicas patriarcales y heterosexuales del Estado-nación.

¿Cómo se materializa el activismo en mujeres con quienes identificamos nuestro devenir feminista? ¿Qué sentido adquiere ese activismo feminista si su esencia es su carácter interseccional? Yamila Balbuena en “Activismos feministas interseccionales en la lucha por el aborto legal en la Argentina”, nos presenta a ese activismo encarnado mediante lo que ella define como “poética del vínculo entre mujeres” en la vida de dos de ellas: la suya propia y la de Celina Rodríguez Molina. La lucha por el aborto legal en Argentina, y en específico en la ciudad de La Plata, es la coordenada temporal y espacial que habilita esa poética del vínculo para hablar de la militancia de base, autónoma e interseccional, historizándola, situándola de modo encarnado. En su relato, la genealogía es impensable en singular, se trata de genealogías porque la lucha es ante todo interseccional, así lo requiere el mismo contexto y sus vicisitudes ancladas en la realidad estructural argentina donde la lucha por el aborto legal se imbrica con muchas otras que cruzan las vidas de mujeres como Celina, de “itinerario múltiple... [con] una ética política feminista, que en el decir popular se resume en “poner el cuerpo”.

La producción social del espacio es crítica y bellamente expuesta por Raquel Valadares en “O Quarto de Carolina: o gênero, a moradia e os direitos sociais em *Quarto de Despejo*”, mediante los diarios de Carolina Maria de Jesus publicados en *Quarto de Despejo* donde narra su vida cotidiana marcada por las desigualdad de género, de raza y de condición socioeconómica. Este artículo nos conecta con la narrativa de esta mujer negra y pobre hecha colectiva para cuestionar políticas urbanas desde las coordenadas de género y vivienda. Hay en su escritura y pensamiento, nos dice Raquel, contribuciones teóricas que preceden a los estudios de interseccionalidad. Estamos entonces frente a etnografía urbana escrita en un lenguaje informal, cotidiano, desde la favela en un estilo que invita a “Imaginar, escrever, viver e lutar, mas jamais resignar”.

La potencialidad discursiva del bordado a partir de la propia experiencia encarnada es explorada y expuesta críticamente por Nuria Calafell Sala en “‘Femealogías’ de una práctica cotidiana: reflexiones encarnadas sobre el bordado y sus posibilidades epistemológicas”. Texto y tejido son los conceptos a partir de los cuales echa a andar una *fe(ge)nealogía* de una práctica cotidiana, donde ella misma se sitúa y con ello al contexto desde el cual aborda y teje su pensamiento. Su apuesta en este texto es presentarnos al bordado como “la manifestación de un pensamiento corporizado y geopolíticamente situado”, y también politizado mediante su presencia en el activismo y la acción social de protesta y denuncia. Cierra su artículo con el libro cosido/bordado *Coma(d)res* donde junto a otras “madres en la misma situación que yo

(cuidadoras únicas, sostenedoras de sus hogares y profesionales con más o menos salida en el mercado laboral)” reflexiona los meses de encierro durante la pandemia.

Finalmente, María Teresa Garzón Martínez en “La chava bipolar. Ensayo de genealogía de la experiencia de una feminista blanca de la Abya Yala”, nos propone una genealogía de su experiencia como feminista en Abya Yala recurriendo a la bipolaridad como condición estructural y estructurante. La autoetnografía y la biografía en clave de comedia recurriendo a la propia experiencia de vida, a la reflexión académica y a la cultura popular en un transitar por Colombia y México son su fórmula para invitarnos a reflexionar sobre lo que para ella son los ejes de la producción de conocimiento feminista descolonial: la experiencia, el conocimiento situado y las prácticas concretas. Todo esto desde un conocimiento situado y encarnado que es revisitado desde el pensamiento feminista descolonial y los estudios culturales. La suya es también una reflexión profunda sobre qué es una genealogía y para qué/quienes es vital.

*Rosamaria Carneiro, Agosto de 2021
Brasília, Distrito Federal, Centro-Oeste do Brasil*

*Ana Gretel Echazú Böschemeier, Setembro de 2021
Natal, Rio Grande do Norte, Nordeste do Brasil*

*Mónica Inés Cejas, Septiembre de 2021
Ciudad de México, México*

Referências Bibliográficas

APPIAH, Kwami Anthony. 2000. Thick translation. Em: Lawrence VENUTI, The translation studies reader. London: Routledge. p. 417-429.

BELLI, Gioconda. 1988. *La mujer habitada*. Iruñea: Txalaparta.

CARVALHO, José Jorge de. 2018. Encontro de Saberes: por uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, Nelson MALDONADO TORRES e Ramón GROSGOUEL (orgs.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 79-106.

CORONA BERKIN, Sarah. 2007. Entre voces... fragmentos de educación entrecultural. Guadalajara: Universidade de Guadalajara.

CRENSHAW, Kimberlé. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. Stanford Law Review, 43, p. 1241-99.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel et al. 2020. A tradução de Zora Neale Hurston para o cânone antropológico: Práticas de extensão desde uma perspectiva feminista e interseccional. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, v. 13, n. 2, p. 228-254.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel *et al.* Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII: questionando antropocentrismos no colonialoceno. Em vias de publicação, 2021.

ERICKSON, Sandra e Ana Gretel ECHAZÚ BÖSCHEMEIER. 2021. Apresentação: Zora Neale Hurston, Textos Escolhidos e Traduzidos. Fire!!! Textos escolhidos de Zora Neale Hurston (Edição Especial) Ayé: Revista de Antropologia. /Colegiado de Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Acarape, v.1, n.1, p. 4-44.

ENLOE, Cynthia 2004. *The Curious Feminist. Searching for Women in a New Age of Empire*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

ESCALANTE, Emilio del Valle. 2014. Self determination: a perspective from Abya Yala. 20 mai. 2014 (ESCALANTE, Emilio del Valle. Disponível em: <https://www.e-ir.info/2014/05/20/self-determination-a-perspective-from-abya-yala/> Acesso em 23 mai. 2021.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderlys. 2014. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, marzo-abril.
-----, Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. In: *Revista Rev. Direito Práx.* Rio de Janeiro, Vol. 10, N.03, 2019 p. 2007-2032. DOI: 10.1590/2179-8966/2019/43881| ISSN: 2179-8966

EVARISTO, Conceição. 2016. *Becos da memória*. Belo Horizonte: Mazza.

GONZÁLEZ, Lélia. 2021 [1988]. A categoria político-cultural de Amefricanidade. Em: Flávia RIOS e Márcia LIMA, *Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 115-125.

KRENAK, Ailton. 2020. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.

LEVINS MORALES, Aurora. 2019. *Certified Organic Intellectual*. Em: *Medicine Stories. Essays for Radicals*. North Carolina: Duke University Press. pp. 121-126

LUGONES, María. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

MARCOS, Silvia. 2019. Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales. In: Ochoa Muñoz, Karina (org.), *Miradas en torno al problema colonial - pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Cidade do México: Akal. p. 119-113.

MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica*. 3a. ed. São Paulo: n-1 edições.

NOSSACK, Hans Erich. 1992. Translating and being translated. Em: Rainer SCHULTE e John BIGUENET, Theories of translation. An anthology of essays from Dryden to Derrida. Chicago: University of Chicago Press.

RIBEIRO, Djamila. 2017. O que é lugar de fala? Belo Horizonte: Letramento/Justificando.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2019. “Temos que produzir pensamento a partir do cotidiano”. Entrevista. Em: <https://noticiasanarquistas.noblogs.org/post/2019/03/08/bolivia-silvia-rivera-cusicanqui-temos-que-produzir-pensamento-a-partir-do-cotidiano/>. Acesso em 20-06-2020.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. Violencias (re)encubiertas en Bolivia. La Paz: Editorial Piedra Rota.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Pinturas. 80 pp.

SOUSA ARAÚJO, Cibele *et al.* 2019. Apresentação do Dossiê “Estudos da Tradução & Mulheres Negras à luz do feminismo”. Em: Revista Ártemis, vol. XXVII nº 1; jan-jun. p. 2-13.

SPIVAK, Gayatri Chakravorti. 2000. The politics of translation. Em: Lawrence VENUTI, The translation studies reader. London: Routledge. pp. 397-416.

SPIVAK, Gayatri Chakravorti. [1988] 2010. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora da UFMG.

“ENCARNADO VEM DE DENTRO, DAS VÍSCERAS”: ENTREVISTA COM TEKA POTIGUARA E MARLÚCIA POTIGUARA



Figura 2: *Sabedoria ancestral*. Colagem digital de Sara Oliveira a partir de materiais cedidos por Teka e Marlúcia Potiguara e conteúdos de acesso livre na internet.

“Encarnado vem de dentro, das Visceras”: Entrevista Com Teka Potiguara E Marlúcia Potiguara¹

Entrevistadoras:

Ana Gretel Echazú Böschmeier²

Jocyete Ferreira Marinheiro³

Maria Angélica Fontão⁴

Rosamaria Giatti Carneiro⁵

O VIR-A-SER DE DUAS MULHERES INDÍGENAS

Teka Potiguara (Teresinha Pereira da Silva) e Marlúcia Potiguara (Maria Silva Sampaio) são mulheres do povo potiguara e vivem na Terra Indígena Serra das Matas, um arquipélago de 36 aldeias. As aldeias se encontram localizadas no município de Monsenhor Tabosa, estado do Ceará. Teka nasceu em 1951 e Dona Marlúcia em 1974, elas têm 70 e 47 anos,

¹ **Transcrição:** Jocyete Marinheiro. **Edição e revisão de texto:** Rosamaria Giatti Carneiro, Ana Gretel Echazú Böschmeier, Jocyete Marinheiro e Maria Angélica Fontão. **Revisão do Tupi/Nheengatu:** Diego Bruno Oliveira de Andrade, Akanguasu. Diego Bruno Oliveira de Andrade, Akanguasu. Cofundador do *Okarusu Pytã* (grupo de estudos de idiomas indígenas); Licenciado em Sociologia no curso de Ciências Sociais da UFRN; Professor de Tupi Antigo e Sociologia na aldeia Amarelão, na Escola Estadual Indígena Professor Francisco Silva do Nascimento, em João Câmara; Coautor do livro *Mikûatiimirĩ*: pequeno livro sobre saberes linguísticos do Povo Mendonça Potiguara; Arte-educador e pesquisador no Sítio Histórico e Ecológico Gamboa do Jaguaribe. E-mail: akanguasu@hotmail.com. **Nota sobre a edição:** No intuito de fazer com que o material da entrevista se tornasse mais fluido à leitura, as marcas da oralidade foram parcialmente retiradas do texto. A versão final do texto foi revisada pelas entrevistadas. **Nota sobre o Nheengatu:** também conhecido como *língua geral amazônica* ou *Tupi moderno*, é uma língua revitalizada pelo movimento Potiguatapuia do Ceará e na qual foram entoados as poesias sonoras performadas nessa entrevista.

² Ana Gretel Echazú Böschmeier é mãe, feminista, professora adjunta do Departamento de Antropologia/PPGAS/UFRN, tradutora no Projeto ReCânone/UFRN e pesquisadora do CNPQ. Faz parte da rede *Feminismos, Cultura y Poder*, é embaixadora do Movimento *Parent in Science*, integra a comissão avaliativa do *II Ciclo de Ações Antirracistas* da UNESCO/UNTREF e o Comitê Central de Ética em Pesquisa da UFRN. Atua nas áreas de Pluralismo Epistêmico, Direitos Humanos, Interseccionalidades, Feminismos do Sul, Descolonização, Ética e Saúde Coletiva. Email: gretigre@gmail.com

³ Jocyete Ferreira Marinheiro é atriz, poetisa, militante, moradora de São Gonçalo do Amarante/RN, Graduanda em Ciências Sociais bacharelado/UFRN e voluntária no projeto de pesquisa Cuidados e Acesso à Educação em Tempos de Necropolítica: Etnografias e Itinerários de Estudantes Universitários da UFRN. Email: jocyetemarinho@gmail.com.

⁴ Maria Angélica é mãe, feminista e servidora pública da carreira de Desenvolvimento de Políticas Sociais. Graduada em Ciências Sociais/Antropologia pela Unicamp, possui especializações em Relações Internacionais e em Políticas Públicas e Gestão Participativa em Saúde pela UNB. Atualmente é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas do Departamento de Estudos Latinoamericanos da UNB. E-mail: mangelicafontao@gmail.com

⁵ Rosamaria Giatti Carneiro é mãe, feminista, antropóloga, professora associada no Departamento de Saúde Coletiva da UnB e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas também da UnB. É co-coordenadora do laboratório de pesquisa CASCA (Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva da UnB). Coordenou o Projeto de Extensão “Mulheres latinas fazerm arte” na Universidade de Brasília. Pesquisa e se interessa pelo campo dos direitos sexuais e reprodutivos, políticas públicas, maternagem, movimentos de mulheres e leituras femininas das Américas. Email: rosacarneiro@unb.br

respectivamente. Pertencem a gerações diferentes que participam juntas do movimento Potiguatapuia e têm vivências e interpretações próprias da mobilização e da luta das mulheres indígenas. Essa entrevista foi realizada no ano de 2021, através de uma plataforma de comunicação a distância⁶. As narrativas de seus itinerários nos informam sobre a “genealogia encarnada” de mulheres de luta que não se reconhecem explicitamente como “feministas”, mas que lutam pelos direitos indígenas e reivindicam a igualdade de direitos entre mulheres e homens.

Entrevistadoras: Quando foi que vocês se reconheceram como “mulheres indígenas” e como “lideranças”? Teve algum acontecimento que marcou essa percepção?

Dona Teka: Vou começar como curumim indígena, porque eu já nasci sendo indígena. Eu sou Teka, sou da etnia Potiguara. Sou Potiguara. Moro aqui na aldeia Mundo Novo, que no tupi “Iasé piasu pé”, quer dizer Mundo Novo. Eu nasci no Cepo de Parir com parteiras. Naquela época, ninguém sabia o que queria dizer médico e nem nada, é a parteira mesmo. E aí, na região, nós temos bastantes parteiras. Aí, a pessoa ia buscar a parteira para pegar as crianças...

Dona Marlúcia: A parteira era uma terceira mãe!

Dona Teka: Eu sou nascida de parteira. E o cepo onde eu nasci, está no nosso museu aqui. Nós temos o museu das coisas sagradas. E nesse cepo não foi só eu que nasci. Foi toda a comunidade aqui que nasceu no cepo de parir através de parteira. E aí, eu fui crescendo, minha mãe e meu pai me chamavam de *Kurumi kunhã*. Eu pensava que era português. Eu não sabia de nada! E aí, eu fui crescendo e sabendo dessas duas línguas: português e o tupi, pensando que era português também. Aí, o tempo foi passando; aqui nessa aldeia a gente até hoje vive de sistema de troca.

⁶ A entrevista foi realizada em dois momentos e de forma virtual pela plataforma Google Meet. O primeiro encontro foi no dia 09/06/2021 das 17 às 18.40 e o segundo encontro, no dia 06/08/2021, das 15 às 16.10 horas.



Figura 3: Cepo de Parir. Fotografia cedida por Dona Teka Potiguara.

REDE É PARA NASCER E MORRER, EM CASA E SADIO

Entrevistadoras: Vocês poderiam nos contar mais coisas sobre o tempo de antes? Como vocês nasceram, cresceram, viraram as lideranças que são hoje?

Dona Marlucia: No tempo de antes, rede era para nascer e morrer. Morrer em casa é morrer sadio.

Dona Teka: Na antropologia o pessoal fala “sistema de troca”: a gente vivia disso e até hoje todo mundo tem a roça comunitária e todo dia na época de limpar. E aqui todo mundo tem sua roça limpa através do mutirão. Isso é uma coisa que para nós é muito sagrada. A outra situação é a questão das mortes. A gente enterrava os nossos mortos aqui dentro. Depois, quando chegou a cidade que é no nome de “Telha” e hoje é Monsenhor Tabosa, aí o pessoal começou a enterrar no cemitério da cidade, mas até hoje nós temos o cemitério dos pertences. Quer dizer que quando eu morrer, o meu corpo vai para o cemitério da cidade, mas a minha roupa, tudo, vai para um cemitério que fica aqui dentro. Porque ninguém veste a roupa de quem morreu, porque os espíritos estão também na roupa, segundo a nossa tradição. Mais

tarde, aqui dentro mesmo, eu aprendi a falar, aprendi a caminhar. Me eduquei no mundo da vida. Quando vim me educar no mundo da letra, já fazia muito tempo que eu era educada no mundo da vida. E aqui passa por quatro instâncias: Casa, família, economia e espiritualidade, sabe? Essa é a nossa educação, que é o mundo da nossa vida. Não adianta eu ter o comer, ter a comida hoje na minha casa, se meu vizinho aqui da aldeia não tem. Não existe isso para nós! Todo mundo aqui almoça e janta, quando todo mundo tem. E isso na cabeça da gente não existe! Também, dentro da minha casa, se eu não quero que ninguém coma as coisas que está pra mim comer amanhã, eu não deixo em cima da mesa. Deixou banana, batata, seja o que for em cima da mesa, está dizendo que quem chega pode pegar e comer. Isso é nosso, sabe? Ninguém pode dizer nada, porque está em cima da mesa. Às vezes é porque a gente quer, às vezes é porque eu me esqueci de esconder, sabe? (risos) Aí, quando a pessoa chega, o jeito é ela comer o que eu não tirei da mesa. Então, isso foi o meu mundo. Minha criação foi nesse sistema.



Figura 4: Rede usada habitualmente pela pessoa e que a acompanha no seu enterro. Fotografia cedida por Dona Marlúcia Potiguara

TRÂNSITOS ENTRE MUNDOS

Entrevistadoras: E como foi depois?

Dona Teka: Minhas primas que eram mais velhas começaram a me ensinar o ABC, a alfabetização. Aí, foi até a quarta série. Da quinta até o ensino do oitavo ano, eu fui para a cidade estudar. E aí, foi que eu entrei no mundo do conflito, porque na cidade eu não sabia se chamava “kunhã”, para mulher, “mi” para milho... que é a linguagem do português, mas não é o português correto. Com isso, o pessoal dizia que meu português era português de feira, de porta de feira, não sabia falar. E aí eu vou ficar muito discriminada. Aí, a pergunta: Por ser mulher. A questão da mulher. Sou mulher, sou indígena. Do ponto de vista de dinheiro, eu sou pobre. Do ponto de vista de cultura, eu sou altamente rica. Somos todo mundo rico aqui. Ponto de vista da cultura. Dinheiro não sei nenhuma banda no banco. Mas, e aí então vem a questão do preconceito. Eu, Terezinha Pereira da Silva, que sofre preconceito por ser indígena, preconceito por ser mulher e preconceito por ser pobre. Três tipos de preconceito que me guiou a vida todinha quando entrei em contato com não indígenas. E aí, é outro conflito, que é dizer: Eu falava “mi”, “muié”, “dish”, kunhã. Vermelho era encarnado, porque aqui a pessoa chama encarnado para vermelho. Para nós o vermelho é "encarnado", vem da carne de bode, quando mata um animal, a parte de dentro fica assim.

Quando cheguei, eles me repreendiam na escola, lá na cidade. Quando chegava aqui na aldeia, a minha mãe: “Ei, kunhã! Vai pegar “mi” pra... pra pisar, pra nós fazer mungunzá.” Ou então, a palavra encarnado. Aí, eu dizia: “Mamãe não, não é “mi” não. É milho.”, “não, não é encarnado não, é vermelho”, Minha mãe dizia: “eu te criei chamando mi, muié, kunhã, encarnado. Tu entende o quê que eu tô dizendo?” Eu disse: “entendo”. “Pois, crie vergonha! Kunhã sem vergonha! Senão não deixa mais você ir para a cidade. Você não tá aprendendo não! Você tá se destruindo, desaprendendo, o que você aprendeu com tanto carinho que nós ensinamos.” Aí, é um conflito. O que é que eu vou fazer nessa situação?! Na escola meu português é errado, na aldeia também o meu português é errado. Fui vivendo com essa questão muito difícil.

SOBRE GENEALOGIAS

Entrevistadoras: Marlúcia, conte-nos também em que momento você começou a se reconhecer como uma mulher indígena? Aconteceu uma coisa assim, forte na sua vida que tenha marcado?

Dona Marlúcia: Eu também fui pega por uma parteira. Hoje, ela já faleceu e ainda é parente da minha mãe, porque todo mundo aqui no movimento indígena são do mesmo parentesco. Todas as aldeias têm uma mistura de potiguara com tabajara, porque se casava com primo, e aí essa nossa [árvore] genealógica das famílias, ela é muito importante! Na aldeia Jacinto, eu já tenho até uma apostila com a árvore genealógica... É uma árvore muito bonita, sabe? No Mundo Novo também. Quando a gente nasce, já nasce indígena, só não era identificado. Só que quando teve um tempo, eu não lembro... não sei se a Teka lembra uma demarcação de pequenos fazendeiros nas aldeias que nos ameaçaram. E aí, todo mundo rejeitou com medo, aconteceu até roubo das placas. Todo mundo assustou. Eu estava no Mundo Novo. Eu, mulher sozinha andando de aldeia por aldeia, enfrentando este mundo e o povo: “Mulher, tu não vai só!”, aí eu disse: “vou! VOU!”. Aí assim, esse momento, é um momento muito marcante. Nós, como lideranças, temos enfrentado a vida e até hoje estamos na luta. Isso aí foi muito marcante! De lá pra cá, a gente vem vindo e vê que as mulheres são mulheres guerreiras, sabe? Que tem força de lutar!

MULHERES INDÍGENAS, MUITO QUE ENFRENTAR

Entrevistadoras: Segundo a sua opinião, qual é o papel das mulheres dentro do movimento indígena?

Dona Marlúcia: Nós, mulher que mora na aldeia, nós vivemos assim... em momentos, da gente ter um medo de enfrentar a vida porque as mulheres, como a Teresa já disse, tem o preconceito dos brancos, o preconceito de lutar, o preconceito porque a gente vive correndo mundo afora atrás da sobrevivência para a aldeia. Quem é do lado branco, nem todo mundo, mas alguns têm o pensamento de que nós, mulheres, queremos enfrentar o mundo envolvente, né? E nós não para. Nós continuamos na luta! E isso aí, é uma coisa forte! Assim, enfraquece, mas ao mesmo tempo na luta, os nossos espíritos e os espíritos dos antepassados faz com que a gente lute cada dia. E isso tudo é uma fraqueza que acontece, né? Com as mulheres, porque tem momento que é difícil, mas aí com a luta, a vontade que a gente tem, enfrentamos muito! E aí desse momento para cá, eu me achei como se eu pudesse! Que veio um espírito e me disse: “Daqui para frente vai enfrentar a vida... pelo seu povo! E a gente não pode nem um minuto enfraquecer! Mesmo que tenha o que acontecer, mas nós tem que viver e tem que lutar pelo nosso povo.”

Nós temos uma equipe de mulheres que coordena. É o movimento Potigatapuia e a força repassa de um para outro. Uma complementa as outras. Porque isso aí é um pacto que nós

tem, que nós tem até o local sagrado das mangueiras que nós fazemos nossos rituais e nós precisamos ter nosso ritual, porque se nós não tiver... a coisa enfraquece. Então, lá é onde nós reivindicamos todo o nosso, a nossa demanda de cada dia. Como por exemplo: Nós fizemos uma cozinha comunitária. Quem fez? Nós mulheres. Fizemos uma cozinha linda debaixo das mangueiras, porque nós não tínhamos um local para as festas, a gente estava lá, fazendo comida. Porque pra onde nós vamos, como as aldeias ficam muito distantes, nós precisamos de comida. Aí a gente faz comida, as aldeias cada um traz um pouco. Como é no mundo lá fora, chama os passeios, para a praia para tudo, nós estamos na mata. Nós temos nossos passeios, aí isso tudo fortifica cada vez mais. Vamos dando uns passos à frente e nós fomos conseguindo. Nós já fizemos até duas disciplinas na Fortaleza, eu e a Teka, dentro da universidade. A gente, assim, passava por muito momento difícil, porque nós sabíamos um pouco, mas nós ainda tínhamos muito medo de viajar. Nós íamos para Fortaleza e não conhecíamos ninguém. Para pegar ônibus, tudo era dificultoso! Sai daqui da aldeia, mas apesar do momento que a gente chega na cidade grande, passamos muita dificuldade. Para onde nós vamos, mesmo sabendo ler, porque às vezes o povo tem um ditado “Quem sabe ler não se perde”, mas o medo é grande demais! Mas, ainda tenho medo...assim, da gente ainda... não enfrentar tudo o que é possível. Na escola, eu aprendi o mundo da letra, mas o mundo da vida mesmo, aprendi com a minha família. Por isso, digo que tenho uma perna na vida e a outra na letra e mais na frente, precisei muito da letra para poder me defender e lutar pela Terra.

O MOVIMENTO POTIGATAPUIA

Entrevistadoras: Vocês podem nos contar mais sobre o movimento Potigatapuia, como ele nasceu, quais são as reivindicações principais desse movimento?

Dona Teka: Potigatapuia, ele nasceu em 2002 quando nós estávamos organizando o museu. As peças do museu. Somos quatro povos: Potiguara, Tabajara, Gavião e Tubiba Tapuia, dentro desse território. Nós pegamos uma sílaba de cada nome, de cada etnia e virou a palavra Potigatapuia. “Poti” de potiguara, “Ta” de tabajara, o “Ga” de gavião e o tapuia do tapuia. É a junção dos quatro povos dentro do movimento Potigatapuia. Todo mundo se identifica. (...) Nós temos três grupos de mulheres. Mucunã que é no Jacinto, Espírito Santo é as Kunhã Kuité e da Boa Vista, da Gavião, é outro grupo de mulher. De homem é aqui no Mundo Novo, que é os caceteiros. Temos quatro grupos de dança. O caceteiro é só de homem. Nós estamos criando um grupo de mulheres *caceteiro* também aqui.

Marlúcia: Esses quatro grupos são a partilha do movimento Potigatapuia, a partilha que nós temos com estes quatro grupos. Cada evento que nós fazemos, eles estão ajudando na espiritualidade. A espiritualidade para que dê força ao movimento. Nos quatro grupos, eles colaboram nos rituais sagrados do batizado. Nós fazemos batizados, nos rituais de casamento, quando tem alguma das aldeias com dificuldade, quando nós tem evento de política, que nós também somos políticas, nós mulheres. Quando temos um planejamento, nós estamos no ritual da partilha. Todas as vezes que nós se junta, o movimento Potigatapuia, tem que tá o ritual dos quatro grupos juntos pra poder nós avançar, porque com ele, a força ainda se torna maior.



Figura 5: Paisagem da Serra das Matas, no Ceará. Fotografia cedida por Dona Marlúcia Potiguara

“NÓS BUSCAMOS NOSSOS DIREITOS”

Entrevistadoras: Vocês acham que existe um feminismo indígena?

Dona Teka: Eu acho que existe e é forte. Só que às vezes, pode ser que a gente chama por outro nome, às vezes a gente faz o papel de feminismo, mas com outro nome. Até porque, não sei o que quer dizer feminismo mesmo. Às vezes, eu não respondo, porque realmente eu não sei o que é o feminismo. Que é mesmo feminismo? Se forem coisas que nós buscamos, nossos direitos, tem demais. Se for na área da saúde, tem demais. Se for na área da demarcação da Terra, foi nós que... principalmente nós, mulheres que conseguimos. Se for na área do não desmatamento, nem das queimadas... também somos nós que estamos no meio. Se for na área da medicina de tradição, medicina tradicional. As árvores da medicina em extinção também nós estamos metidas no meio. Se for também na área da política, a política partidária, também nós. Conseguimos colocar um vereador indígena e por isso nós temos três leis. Aí, nós mesmos escrevemos as leis, encaminhamos para câmara dos vereadores para ser aprovada. A primeira aprovação foi a aprovação dos quatro povos: Potiguar, Tabajara, Gavião e Tubiba Tapuia, porque uma vez sendo aprovada também na Câmara dos vereadores, dá mais sustentabilidade para a gente do ponto de vista cultural. A outra, outra aprovação foi exatamente as nomenclaturas. Dessas trinta e seis aldeias, cada uma tem o nome que foi aprovado também na Câmara e sancionado pelo prefeito. E por último, nos reunimos e organizamos a língua Co-oficial que levamos na Câmara com o nosso vereador e foi aprovada por unanimidade, e hoje nós temos duas línguas no município Monsenhor Tabosa: Português e a língua Tupi.

“MULHER NÃO É LUGAR DE RECEBER ESPERMA”: O APOIO ENTRE MULHERES

Entrevistadoras: Podem nos contar como se dá esse apoio entre mulheres?

Dona Teka: Macho não passa por cima de nós não, sabe? De jeito nenhum! Se quiser andar é lado a lado, sabe? Mas, por cima de jeito nenhum! E quando tem uma mulher que é casada, que está com dificuldades, lá fala para a gente, o grupo. Temos um grupo interno e a gente tenta ajudar. Por exemplo, eu tenho uma sobrinha que está tendo dificuldade de relacionamento com o marido dela e a gente não quer fazer ninguém largar, não. Mas, o que

foi que nós fizemos: Ela passou quatro dias aqui na minha casa e deixou ele lá, sozinho mais os filhos. Ela está louca para que ele saia de dentro da aldeia. Ele é índio, mas não é potiguara, ele é tabajara. De outra aldeia, que casou e não tá se dando, sabe? A gente dá suporte às outras mulheres.

Mulher não é lugar de só receber esperma, não! A mulher tem cabeça para pensar, sabe? E coração para amar quem ela queira, também. Aí, isso também, a gente ajuda as outras mulheres. Dentro do nosso grupo tem muitas mulheres casadas, bem casadas, mas tem muitas largadas do marido. Tem muitas que têm filhos sem marido, como eu, e assim sucessivamente. A gente vai vivendo, vai se equilibrando e colocando a nossa vida indígena. Nós somos mulher, mulher diferente. “Atrás de cada homem tem uma mulher”... não é isso, não! Ou está do lado, ou então, então ele vá pra baixa da égua! Por que o homem tem que ser o dono da verdade? Então, isso aí, até nós. Nos nossos cursos, nas nossas histórias a gente faz isso. O homem tem que ser dono da verdade não, tem que ser companheiro. Se não der para ser companheiro, a gente fica só. Mas, eu não sei se é... se isso faz parte de feminismo não, sabe? Porque, realmente, não entendi ainda a palavra feminista.

Dona Marlúcia: Só o homem que tinha direito antigamente e agora distorceu toda a conversa. Assim, ainda acontece muito do homem que comanda mais em casa, mas a maioria das mulheres que trabalham. Então, elas têm direito agora de fazer o que elas querem. Muitos homens tinham ciúmes das mulheres. Tinha mulher que não podia vestir roupa curta, porque os homens já ficavam com ciúme. Mas, a mulher deu a volta por cima e diz: “Agora é minha vez!” Às vezes não era para comprar um celular porque estava falando com os outros machos. Compra um celular e aí vai falar porque quer, porque é obrigação de cada pessoa ter um celular (...) Essas pessoas mais antigas, aqui da aldeia, não usam o celular, porque não querem, mas essas mais novas usam. Porque o consumismo faz com quê... e também o trabalho que hoje em dia é tudo pela internet. Mas se fosse depender dos homens, não era para a mulher ter essas coisas não. A mulher já anda de moto, já sai com seus filhos, que não era nem para sair de casa. E assim, do jeito que Tereza (Dona Teka) falou do Mundo Novo, acontece em todas as aldeias. Mas também, não deixa de, aqui e acolá, a mulher botar um “chifrizinho” nos maridos também, sabe? Nós também somos danada! (Dona Marlúcia e Dona Teka gargalham)

Aqui dentro do nosso movimento, mesmo no meio de trinta/quarenta, tem uma que é danada, mas nós acha bom! Achamos bom quando bota, sabe? Porque às vezes, tem um marido “véi besta”. Ora, quanto tem um marido véi besta, que fica só no rabo da saia da mulher, aqui

acolá, nós acha bom, que aí fica o comentário dentro da comunidade. Porque, a mulher sofre demais, chega um momento que não dá! Chega num momento que ela tem que fazer de qualquer maneira pra poder sair e ainda não sai. Ela é quem trabalha, ela quem é a sofredora, ela quem é tudo! Aí tem que ser a parceria. O homem tem que ajudar um pouco e às vezes, tem filho que tem uns pais que são muito antigos. Aqui, na nossa aldeia, se fosse mesmo pra esse pessoal mais novo viver do jeito do povo de antigamente.... Mas só que não dá! Que o mundo que nós vivemos tem algumas coisas que não dá para ser da mesma forma de antigamente. Porque os trabalhos agora são poucos nesse tempo de pandemia que ninguém sai da aldeia, mas aí, cada um, é cada um. Cada um é diferente um do outro e aí, a gente sempre partilha. Então, nós temos um grupo aqui na aldeia, que a gente sempre tá orientando uns aos outros. Mesmo que não seja 100%, mas o pouquinho que as pessoas entenderem vai ajudar, vai complementando. Aí, mais alguma coisa se tiver dúvida vamos indo.

PERFORMANCES SONORAS EM NHEENGATU

Entrevistadoras: Já estamos chegando no final da nossa entrevista. Muito obrigada! Gostariam de colocar mais alguma coisa?

Dona Teka: Agora vou cantar minha música e a Marluce das Mucunã. A minha música é a música da Terra, que para mim, a maior expressão que pode existir no mundo se chama um território para nós indígenas. Não tem uma expressão mais sagrada do que eu ficar aqui em cima dessa Terra aqui, aqui na comunidade do Mundo Novo e olhar esse mundo de terra que tem aí, né? Então, para mim é uma expressão sagradíssima e também a língua. Por isso que a música é assim⁷:

A terra já é nossa!
A língua também é!
Gavião do pé do morro,
Potiguara, Tupã sy.
Abápe, abá supé⁵
Momopé, abyasy
Kunhatã, kunhã kuné
Potiguara Tupã sy
Potiguara, Tabajara, Gavião
Gavião do pé do morro

⁷ Todas as músicas cantadas na entrevista são de autoria de Dona Teka.

⁵ *A terra indígena já é nossa/ Uma caminhada, também é nossa mãe/ Mulher bonita, mulher que luta/Nós, Deus e a Mãe/ Terminou!*

Potiguara, Tupã sy
I kanhi!

Dona Marlúcia: Eu vou cantar agora.

Atravessei a mata para dançar as mucunã
Atravessei as mata pra dançar as mucunã
Mangueira lugar sagrado
Eu me encontro com Deus Tupã
Mangueira lugar sagrado
Eu me encontro com pai Tupã
Eu sou potigatapuia, sou guerreira, sou kunhã
Eu sou potigatapuia, sou guerreira, sou kunhã
Salve o índio brasileiro e a dança das mucunã
Salve o índio brasileiro e a dança das mucunã
Eu sou tapuia, sou gavião sou tabajara, sou potyguara
eu sou índio potigatapuia
eu sou índio potigatapuia
sou liderança, sou caçador, sou rezador, sou professor
eu sou índio lutador
eu sou índio lutador
sou potyguara, sou do sertão, sou caceteiro
comedor de camarão, comedor de camarão
onde tem mocó⁶, tem rouxinol
tem também preá e tamanduá
misturado com gambá
misturado com gambá

Dona Teka: Deixa eu cantar [mais] uma música bem curtinha pra vocês pra dar muita força, coragem, sabedoria, inteligência, cada vez mais seja... agora eu sei o que é uma feminista, pra cada vez mais vocês serem mulheres feministas, deem com a volta por cima e cada vez mais por cima e nos ajude. Porque, vocês sabem de umas coisas e nós sabemos de outras. Vamos misturar nossa sabedoria que nós vamos longe!

Mitú Tupã⁸
Ybakawá
Oré abá
Taba porã
Sibi kobé
Sibi kobé

⁸ *Deus do céu/Céu e terra/Nós indígenas estamos cantando/ Na aldeia bonita/Que protege a gente/Que protege a gente/Mãe boa/Nós indígenas estamos cantando/Na aldeia bonita/Terminou, pai Tupã!*

Oré katu
Oré abá
Taba porã
I kanhi pai Tupã

“Encarnado vem de dentro, das Visceras”: Entrevista Com Teka Potiguara E Marlúcia Potiguara

Resumo:

Essa entrevista tem por objetivo difundir as genealogias de si e os pensamentos encarnados de duas mulheres indígenas, trazendo seus olhares e modos de existência para a discussão político-epistemológica dos feminismos encarnados. Para isso, decidimos entrevistar duas lideranças femininas do Movimento Potiguatapuia/Ceará, que fazem parte de gerações diferentes, a fim de escutá-las sobre o seu existir e devires enquanto que mulheres indígenas dentro das aldeias e fora delas. Assim, Dona Teka Potiguara e Dona Marlúcia Potiguara recuperaram suas trajetórias de infância, vida na aldeia, leituras de mundo sobre o nascer, o morrer e o cuidar, trânsitos para a cidade, estudos e relações sociais. Também ouvimos-as trazer para o diálogo as particularidades das suas interseções com outros movimentos de mulheres partilhando seus sentipensamentos sobre território, pertencimento, espiritualidade e sobre como a ancestralidade lhes oferece uma genealogia encarnada, que “vem de dentro”, é “vermelha” e provém da “carne”. Quatro mulheres universitárias e um jovem indígena estudioso do Tupi/Nheengatu participaram no processo da entrevista, por isso a identificação individual de cada um/a não aparecerá no corpo da mesma.

Palavras-chave: mulheres indígenas; movimento indígena; movimento de mulheres; Ceará.

"Incarnate comes from within, from the Viscera": Interview With Teka Potiguara And Marlúcia Potiguara

Abstract:

This interview aims to disseminate the genealogies of self and the embodied thoughts of two Indigenous women, bringing their looks and ways of existence to the political-epistemological discussion of embodied feminisms. For this, we interviewed two female leaders of the Potiguatapuia Movement/Ceará, who are part of different generations, in order to listen to them about their existence and becoming as Indigenous women inside and outside the villages. Thus, Dona Teka Potiguara and Dona Marlúcia Potiguara recovered their childhood trajectories, life in the village, world readings on being born, dying, and caring, transits to the city, studies, and social relations. We also heard them bring into the dialogue the particularities of their intersections with other women's movements, sharing their thoughts about territory, belonging, spirituality, and about how ancestry offers them an embodied genealogy that “comes from within” is “red” and comes from “flesh”. We were four university women and a young Indigenous Tupi/Nheengatu scholar involved in the interview process, so our identification will not appear in the body of the interview.

Keywords: indigenous women; indigenous movement; women's movement; Ceará.

"Encarnado viene de dentro, de las Visceras": Entrevista con Teka Potiguara y Marlúcia Potiguara

Resumen:

Esta entrevista pretende difundir las genealogías del yo y los pensamientos encarnados de dos mujeres indígenas, aportando sus miradas y formas de existencia a la discusión político-epistemológica de los feminismos encarnados. Para ello, decidimos entrevistar a dos líderes femeninas del Movimiento Potiguatapuia/Ceará, que pertenecen a diferentes generaciones, para escucharlas sobre su existencia y su devenir como mujeres indígenas dentro y fuera de las aldeas. Así, doña Teka Potiguara y doña Marlúcia Potiguara recuperaron sus trayectorias infantiles, la vida en el pueblo, las lecturas del mundo sobre el nacimiento, la muerte y el cuidado, los tránsitos a la ciudad, los estudios y las relaciones sociales. También las escuchamos aportar al diálogo las particularidades de sus intersecciones con otros movimientos de mujeres, compartiendo sus reflexiones sobre el territorio, la pertenencia, la espiritualidad y sobre cómo la ancestralidad les ofrece una genealogía encarnada, que “viene de dentro”, es “roja” y pertenece a la “carne”. Cuatro mujeres universitarias y

un joven indígena Tupi/Nheengatu participaron en el proceso de la entrevista, por lo que las identificaciones individuales no aparecerán en el cuerpo de la misma.

Palabras clave: mujeres indígenas; movimiento indígena; movimiento de mujeres; Ceará.

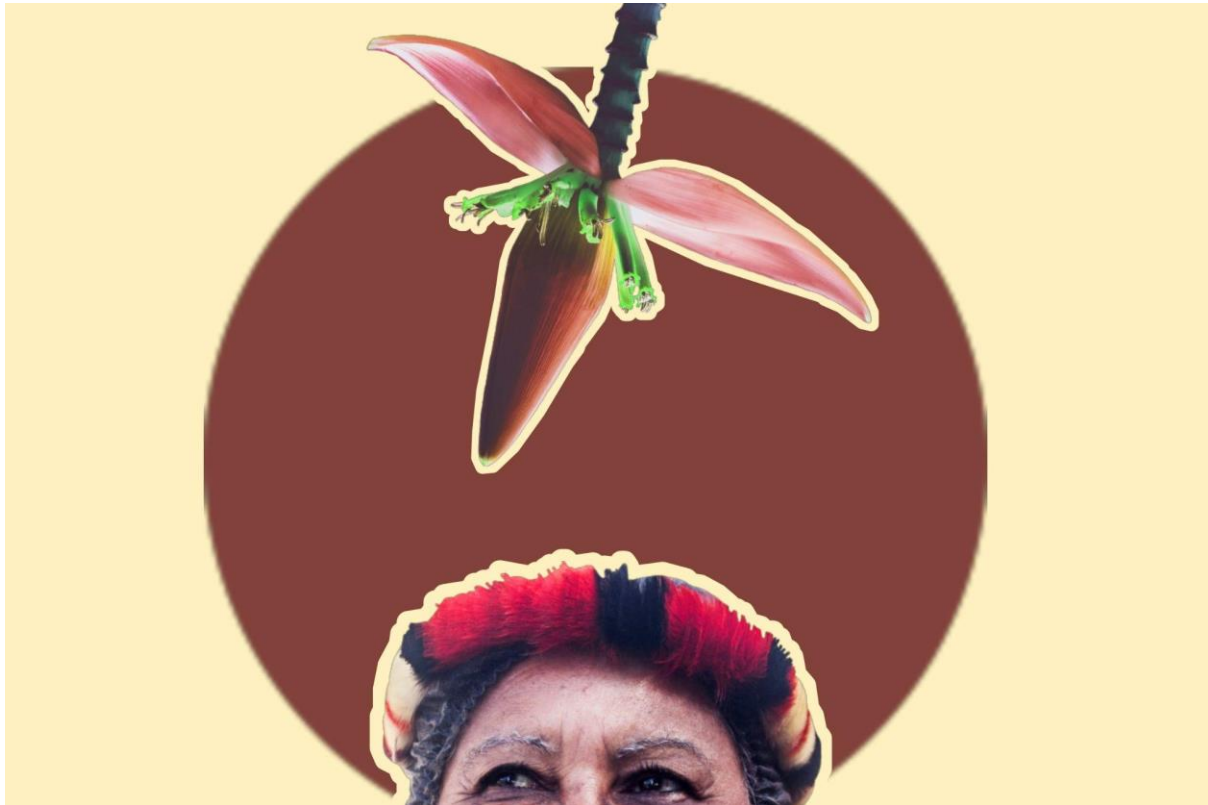


Figura 6: *Dona Teka*. Sara Oliveira. Colagem digital, 2021.



Figura 7: *Terra indígena*. Sara Oliveira. Colagem digital, 2021.

DIÁLOGO ENCARNADO DESDE/SOBRE NUESTRA AMÉRICA: ENTREVISTA A BRENY MENDOZA Y A KARINA OCHOA



Figura 8: *Breny y Karina.* Sara Oliveira. Colagem digital, 2021.

Diálogo encarnado desde/sobre Nuestra América: Entrevista a Breny Mendoza y a Karina Ochoa¹

Entrevistadoras:
Rosamaria Giatti Carneiro²
Monica Ines Cejas³
Eva Maria Lucumi⁴

Notas Introductorias

En abril de 2021 contactamos a Breny Mendoza, quien reside en Los Ángeles, California y a Karina Ochoa, quien vive en la Ciudad de México. Les propusimos conversar en torno a preguntas que nos ayudan a hilar las temáticas de este dossier: ¿cómo fue la "llegada" al feminismo en sus historias de vida?, ¿desde dónde, cómo, por qué? ¿Cómo consideran que sus corporalidades atraviesan su hacer y vivir feminista como latinoamericanas? ¿Podrían compartimos algún episodio en especial? ¿En quiénes piensan al hablar de sus genealogía feministas, es decir al identificar a genealogías de mujeres en su andar? ¿Qué sería para ustedes un pensamiento encarnado? ¿Cuáles diferencias identifican en las líneas de pensamiento feministas latinoamericanas entre sí y con los demás feminismos?

¹**Transcrição:** Eva Maria Lucumi. **Edição e revisão de texto:** Monica Ines Cejas e Rosamaria Giatti Carneiro. **Nota sobre a edição:** No intuito de fazer com que o material da entrevista se tornasse mais fluido à leitura, as marcas da oralidade foram parcialmente retiradas do texto. A versão final do texto foi revisada pelas entrevistadas.

² Rosamaria Giatti Carneiro é mãe, feminista, antropóloga, professora associada no Departamento de Saúde Coletiva da UnB e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas também da UnB. É co-coordenadora do laboratório de pesquisa CASCA (Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva da UnB). Coordenou o Projeto de Extensão “Mulheres latinas fazerm arte” na Universidade de Brasília. Pesquisa e se interessa pelo campo dos direitos sexuais e reprodutivos, políticas públicas, maternagem, movimentos de mulheres e leituras femininas das Américas. email: rosacarneiro@unb.br

³ Mónica Inés Cejas, nacida en Argentina, estudié en México y Japón. Vivo y trabajo en México (UAM-X, Estudios de la Mujer y Feministas), mi hogar por elección. Desde aquí trato de establecer vínculos desde el *Sur* en torno a las luchas de las mujeres. Estoy particularmente interesada en la intersección de género, nación y ciudadanía, las políticas de la memoria y los feminismos en África (especialmente en la historia y la actualidad de Sudáfrica). Los estudios culturales y feministas son la fuente de estas reflexiones. E-mail: mcejas@correo.xoc.uam.mx

⁴ Eva Maria Lucumi, nascida en Colombia, es estudiante de doctorado en Ciencias Sociales en Estudios Comparados en las Américas PPGECSA - ELA - Universidad de Brasilia (2018-2022). Magister en Educación y Desarrollo Humano de la Universidad de Manizales-CINDE. Pré grado en Psicología Universidad Del Valle - Cali. Trabajo profesional en docencia universitaria, investigación, intervención Psico social pacifico colombiano (Cali-Buenaventura) Investigaciones en migración cualificada, subjetividades y violencia sexual en mujeres negras. E-mail: evaria2980@gmail.com.

Ponernos en contacto, acordar esta entrevista-conversatorio fue en sí una experiencia “encarnada” para nosotras cuatro: estaríamos habitando un tiempo virtual mediante la plataforma zoom Breny desde Los Ángeles, Karina y Mónica desde la Ciudad de México - aunque en la misma ciudad, desde extremos opuestos: Azcapotzalco y Xochimilco- y Rosamaria desde Brasília/Brasil. Y lo fue no sólo por los ajustes calculando las diferencias horarias, sino por los nuevos ajustes en nuestras vidas derivados de la pandemia. Finalmente coincidimos un viernes 9 de abril de 2021 en la primera mitad de esa jornada. Ese día se sumó además, Eva Lucumi, una estudiante colombiana que hace su doctorado en el programa de Estudios Comparados sobre las Américas que abriga esta publicación.⁵ Breny Mendoza nació en Tegucigalpa, Honduras en 1954. Es una destacada estudiosa del feminismo latinoamericano, teorías descoloniales y la interconectividad de los imperios globales, epistemologías feministas del sur y la colonialidad de la democracia. Breny tiene una larga trayectoria con el feminismo latinoamericano en países como el Perú, Nicaragua y Honduras. Es politóloga por la Universidad Libre de Berlín y la Universidad Ruprecht-Karl de Heidelberg en Alemania. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Cornell en Estados Unidos. Actualmente reside en Los Ángeles, California en los Estados Unidos donde se desempeña como profesora del Departamento de Estudios de Género y de las Mujeres en la Universidad Estatal de California, Northridge.⁶

Karina Ochoa Muñoz, una de las exponentes de los *feminismos descoloniales* de Abya Yala, nació en la Ciudad de México en 1975. Colabora con diversas organizaciones rurales en México, así como con colectivas feministas en América Latina. Es co-fundadora de la Red *Feminismo(s) cultura y poder. Diálogos desde el Sur*, integrante de la *Decolonial International Network* (DIN) y del colectivo “La Guillotina”. Es socióloga, con maestría y doctorado en Desarrollo Rural (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, UAM-X). Actualmente se desempeña como profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco en el Departamento de Sociología, donde además coordina el cuerpo académico

⁵ Esta entrevista fue conducida por Monica Cejas (UAM-X), Rosamaria Carneiro (PPGEsCA-UnB) y Eva Lucumi (PPGEsCA-UnB). El material bruto fue transcrito por Eva Lucumi y después editado por Mónica y Rosamaria. Para llevarla a cabo recurrimos a la plataforma Zoom, la grabamos y después trabajamos juntas en el documento final.

⁶ Entre sus publicaciones: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América* (2014) México, Ed. Herder; "Decolonial Theories in Comparison", en *Journal of World Philosophies*, Vol. 5 No. 1, 2020, "Can the Subaltern save us?", en *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, Vol. 1, 2018 - Issue 1, "Colonial Connections", en *Feminist Studies* Vol. 43, n. 3 (2017); y "Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality", en the *Oxford Handbook of Feminist Theory* en abril de 2015.

“Transculturalidad en zonas corpóreas, territoriales y en la cultura visual” También forma parte del núcleo académico del Doctorado en Estudios Feministas de la UAM-X.⁷

¿Cómo fue la "llegada" al feminismo en sus historias de vida?, ¿desde dónde, cómo, por qué?

Karina: Hace unos años estuvimos en Chapel Hill⁸ con un grupo de colegas que han desarrollado parte del pensamiento feminista latinoamericano. Por entonces hubo una primera intención similar, de llegar a explicarnos cómo llegamos a nuestras apuestas teórico políticas desde nuestras propias trayectorias. Ese ejercicio fue muy interesante hasta el momento en el que teníamos que posicionarnos frente al planteamiento epistémico político de la otra. Se volvió complejo porque entonces si yo no estoy de acuerdo con lo que tú estás postulando, pero tú lo estás haciendo desde tu historia de vida, es como negar tu propia historia de vida... y bueno ahí el ejercicio no terminó tan bien en ese proceso.

Pero me parece muy interesante que volvamos a los intentos de reflexionar sobre esos recorridos, de cómo partimos porque es como el currículo oculto, es como la parte no narrada que subyace al todo, pero que nunca explicitamos. Lo que les voy a contar es una narrativa en donde realmente hago una línea de tiempo, y una historia en la que enfatizó ciertos elementos y pierdo de vista otros y en la medida en que me voy contando esta historia, me voy dando cuenta que hay elementos que voy perdiendo y voy poniendo en cada historia que cuento, y frente a quien la cuento.

Me introduzco en el debate feminista sin buscarlo realmente. Empiezo muy joven, a los 16 años cuando entré al CCH, que son los Colegios de Ciencias y Humanidades en el bachillerato, que pertenecen a la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México)⁹. Allí me

⁷ Entre sus publicaciones cabe mencionar: “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización”, *El cotidiano*, núm. 184, marzo-abril 2014, pp. 13-22; “(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial”, *Revista Internacional de Cooperación y Desarrollo*, núm. 4, 2016, pp. 47-60; editoria junto a Yuderlys Espinosa Miñoso y Diana Gómez Correal de *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014; coordinadora de *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Madrid: Akal, 2019.

⁸ En referencia al Coloquio: ‘Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuesta descolonial en Abya Yala’, el cual se llevó a cabo del 22 al 24 de abril de 2012, en la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.

⁹ Establecidos en 1971 “para atender una creciente demanda de ingreso a nivel medio superior en la zona metropolitana [de la Ciudad de México] y al mismo tiempo, para resolver la desvinculación existente entre las diversas escuelas, facultades, institutos y centros de investigación de la UNAM, así como para impulsar la

encuentro con profesores y profesoras que hallaron en el CCH, el espacio de acción política del movimiento del 68. Era una generación de docentes que viene de una tradición de lucha y finalmente encuentran en la academia y en los procesos de transmisión de conocimiento, el espacio ideal para seguir haciendo parte de lo que habían hecho en años atrás.

También empecé a formar parte de colectivos, de grupos que estaban formándose en el bachillerato y un primer grupo al que me incorporé, que era parte del colectivo en torno a la revista *La Guillotina*¹⁰, fue a *Zona Muerta* donde hicimos una revista en el 92 más o menos. Este colectivo llamaba a revivir la *Zona Muerta* afirmando que estamos en el cementerio de una sociedad del espectáculo donde la automatización ha hecho que perdamos la vida, nos ha enajenado. Entonces, la propuesta era que fuéramos hacia el “humus de Rimbaud, Baudelaire” para fertilizar la zona muerta. ¿Cómo fertilizamos la Zona Muerta?, pues con la mierda. Es con la mierda que puedes fertilizar, por lo que se trataba de dejar aflorar todo lo que esta generación de gente joven veíamos en una sociedad que era la sociedad del espectáculo.

Lo cierto es que había poca referencia al tema de las mujeres, por lo que fue bajo iniciativa de compañeras de *La Guillotina* que armamos un grupo de mujeres y empezamos a leer a las brujas. Iniciamos entonces otra revista que se llamó *Las brujas* ya con una clara perspectiva feminista. Desde muy temprano hice doble militancia como se darán cuenta: estaba en *Zona Muerta* pero también estaba en *Las Brujas* y desde este último espacio yo sentía que había un proceso mucho más encarnado porque la revisión de los textos que hacíamos tenía que ver mucho con encontrarnos, con reconocernos, con buscarnos. Era un momento en el que yo necesitaba reencontrarme con una parte femenina perdida, porque además tengo que decir que mi mamá se quitó de estar con mi papá cuando yo era muy pequeña y yo crecí con mi papá. Entonces había también un proceso en el que me costaba mucho reconocirme con una figura que había estado ausente.

Entonces me di cuenta que tenía muchos referentes masculinos, pero que no había reconocido mis referentes femeninos. En *Las Brujas* empezó a haber un proceso en el que se empezaron a mover muchas cuestiones vivenciales, lo que no pasaba en *Zona muerta*. Allí predominaban perspectivas más políticas, horizontes de mucho impulso hacia fuera. En cambio, en el espacio de *Las Brujas* empezamos desde un proceso mucho más hacia adentro, que nos

transformación académica de la propia Universidad con una nueva perspectiva curricular y nuevos métodos de enseñanza”. Véase: <https://www.cch.unam.mx/historia>

¹⁰ Revista que inició en 1983 y tuvo su auge en los años noventa durante el movimiento zapatista.

llevó a un lugar donde también encontramos muchos límites, porque en la medida en que nos íbamos explorando e íbamos reconociendo parte de nuestras heridas y nos las íbamos lamiendo colectivamente, también nos dimos cuenta que teníamos muchos límites.

Éramos chicas de barrios populares, de entornos en algunos casos muy violentos. Entonces lo que pasó es que en la medida en que fuimos haciendo este colectivo, empezamos a mamar de lecturas feministas que inicialmente no fueron las lecturas clásicas, pero tampoco fueron las latinoamericanas, pues también empezamos a posicionarnos. En medio de esta experiencia del 92 al 94 aparece el zapatismo y a mí eso me marca, soy de una generación que quedó marcada por la experiencia zapatista.

En *La Guillotina* había dos grandes frentes: uno era el debate feminista, donde había una reivindicación de que lo personal es político, y por otro lado había un frente que tenía que ver con el movimiento lésbico homosexual, pero también con la crítica a la izquierda de un grupo de jóvenes que habían creado dentro de la izquierda un espacio de reflexión muy fuerte sobre la propia *patriarcalidad* de la izquierda, el propio *racismo* en la izquierda, etcétera. Entonces el zapatismo viene a ampliar, a detonar este proceso porque viene a generar en mí la posibilidad de encontrarme con otras realidades, con otras voces y con otras mujeres. Salir del espacio universitario y salir del espacio de la izquierda tradicional y de la crítica constante a la izquierda tradicional para entrar a otros terrenos.

Breny: Bueno, como yo tengo que remontarme mucho más atrás en el tiempo que Karina, no me voy a acordar de tanto detalle como lo ha hecho ella y claro nuestras historias de vida son muy distintas también.

Yo nací en Tegucigalpa, Honduras, en una familia de clase media. Honduras es diminuta y en aquella época era y sigue siendo un país extremadamente pobre. En aquella época era todavía de una pobreza bucólica y romántica casi, a comparación a lo que es hoy. Yo estaba en las circunstancias en que quería entrar a las Ciencias Sociales y en Honduras no existían... tenía que buscar, bueno salir de Honduras, y mi familia no tenía dinero como para mandarme a una universidad en Estados Unidos, por ejemplo. Entonces, tuve que buscar las posibilidades para estudiar gratis o lo más barato. Y resultó siendo que me fui entonces a estudiar a España donde era 100% gratis. Imagínense que Franco todavía vivía y entonces era una España franquista extremadamente conservadora, religiosa, que incluso para una hondureña como yo era totalmente escandaloso y mi familia no era religiosa para nada. Así que no tenía yo ese bagaje de la religión

que me encontré en España y solo estuve muy corto tiempo, seis meses en Granada. Da la casualidad que viví allí con unas alemanas y me fui de vacaciones de navidad para Alemania y pues prontamente decidí que prefería estar en Alemania y solo regresé, tomé mis 4 petacas que tenía y me fui para allá.

Les cuento que yo tenía 17 años cuando todo esto, estaba muy muy joven y estaba entonces procesando lo que significaba. Lo que más me llamaba la atención era ese contraste enorme entre el mundo de donde yo venía y el mundo, sobre todo ya cuando llegué a Alemania, en Europa. Para mí la gran cuestión en aquella época era -que ya me la había planteado en Honduras-, ¿por qué existe la pobreza? y después cuando llegué a Alemania: ¿por qué existe tanta diferencia entre los países?, ¿cuál es la razón de esto?

Llegué a Alemania en los años 70 como al final del apogeo del movimiento estudiantil sumamente radical en sí en esa época en Alemania. Yo entro en ese contexto a la universidad, después de tener que ir a aprender un poco de alemán. Y esos primeros años fueron para mí bastante marcados, porque el estudio de Marx era fundamental en educación. Y los latinoamericanos que estaban a mi alrededor eran exiliados. Estaban llegando de Chile, de Brasil, de Argentina muchísimo. Entonces es el primer contacto en que viví el marxismo y entonces mis primeras cuestiones a partir de la reflexión de clase, fueron en torno a la cuestión de raza, pero en esos momentos no había vocabulario para eso y aparte estaba casi prohibido hablar de ello. Yo me acuerdo que participaba en unos círculos de lectura de *El Capital* con estudiantes alemanes, pero los estudiantes lo dirigían, yo levantaba mi mano y [hablaba de] los mayas y los aztecas y la colonia, y me callaban. Prontamente recibí el mensaje de que no podía hablar de eso y entonces mis primeros años estuvieron más marcados por este tipo de experiencias.

Llegué a Alemania primero a una ciudad que se llama Heidelberg y después me mudé a Berlín, una gran metrópoli. Creo que fueron mis experiencias en Berlín las que me llevaron a las cuestiones de género, porque el feminismo ya es una presencia dentro de los movimientos sociales, incluso los liderazgos de las mujeres, también por aquella época acuérdense que están la Baader-Meinhof, las *Brigadas Rojas*, donde las mujeres eran también lideresas. Pero el feminismo alemán en el fondo es medio rezagado, no era como en Francia y en otros lados.

Yo en todo ese tiempo no había tenido profesoras mujeres. En Berlín tuve dos. En toda mi carrera yo tuve dos profesoras mujeres y no existían estudios de género. Mi contexto fue totalmente distinto y más bien fueron cuestiones personales las que me fueron llevando a cuestionar lo que es ser mujer. Por supuesto, están las famosas situaciones en tu juventud como

las cuestiones del aborto, una decisión de aborto, por ejemplo, o también el hecho de que fui asaltada por un alemán. Un viejo me asaltó, casi me mata y entonces fue la cuestión ahí de la intersección de raza y género. Esas dos experiencias para mí, fueron las que me llevaron a cuestionar qué significa la experiencia social de las mujeres.

El feminismo era para mí culturalmente alienante. Después de esa experiencia que tuve con el asalto, me acerqué a grupos de autodefensa donde aprendías karate, no me fue agradable la experiencia, así que en Alemania yo no pude embarcarme en cuestión del feminismo. Sin embargo, fui encontrando autoras, en esa búsqueda personal, ¿dónde está la mujer dentro de la historia? como que de repente fui sintiendo un vacío, aquí hay un gran vacío, que aparte del de raza está la cuestión de la mujer. Entonces fui descubriendo que sí había algunas autoras alemanas, que nunca las voy a olvidar porque las leí 50000 veces y que son Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof y María Mies.¹¹ Ellas son las que yo leía.

Viví 10 años en Alemania, mi tesis fue sobre militarismo hondureño.

Me fui de Alemania, fui a vivir a Perú con el objetivo de organizarme, encontrar alguna organización feminista y unirme. Fue el Movimiento Manuela Ramos¹², pues ahí empezó mi feminismo. Mi experiencia en Manuela Ramos fue totalmente determinante, trabajábamos en los barrios marginales, en los pueblos jóvenes que le llaman en Lima. Recuerdo que se le llamaba “feminismo popular”, las feministas venían de la izquierda y seguían un trabajo con los sectores populares, con las mujeres. Participé bastante de eso.

Me acuerdo de que también daba clases sobre la importancia del trabajo doméstico en el capitalismo en los jóvenes, pero también en la cuestión de derechos reproductivos y me acuerdo que yo era la “valiente”, porque nos hacíamos autoexamen, teníamos nuestros propios espéculos de plástico y entonces para darles clases a las mujeres yo me ofrecía, súper joven verdad. Así que también me acuerdo de que yo también dirigí una revista para las mujeres y así fue pues mi

¹¹ En coautoría publicaron en 1988 *Women: The Last Colony*. Londres y Atlantic Highlands, New Jersey, Zed Books.

¹² El Movimiento Manuela Ramos surge en 1978 “como un espacio dirigido a las mujeres con escasas posibilidades de acceder a información sobre sus derechos y como apoyo para enfrentar su situación de indefensión. Realiza trabajos de asesoría, advocacy, capacitación, investigación, difusión y defensa de los derechos legales, económicos, sociales políticos y reproductivos de las mujeres de las diversas culturas que habitan en el Perú... Estamos organizadas a través de cuatro líneas estratégicas: Derecho a una Vida sin Violencia, Derechos Económicos, Derechos Políticos y Ciudadanía, y Derechos Sexuales y Reproductivos; cuyos ejes transversales son: el Enfoque de Género, el Enfoque de Derechos, Intercultural y de Medio Ambiente”, véase: <https://www.facebook.com/manuela.peru/>

comienzo con el Movimiento Manuela Ramos, luego me fui de Perú y regresé a Honduras después de muchísimos años.

En Honduras no había feminismo, había organización de las mujeres, pero no con una connotación feminista. Regresé a Honduras a trabajar en la universidad. Empecé a trabajar en la Maestría Latinoamericana de Trabajo Social y por entonces se inicia un proyecto de las Naciones Unidas, donde quieren crear maestrías de estudios de género en toda Centroamérica. Como había dado ya un primer curso, yo creo que había sido en República Dominicana, esto fue sencillo. Entonces se replicó en Honduras y era desde las universidades. Estuve a cargo, se invitaba a feministas de Estados Unidos.

¿Cómo consideran que sus corporalidades atraviesan su hacer y vivir feminista como latinoamericanas?

Mónica: ¿Y Honduras en los noventa Breny, o fines de los 80?

Breny: Esto es a mediados, yo regresé en el 86 y tuve a mi hija, mi única hija. Esto me marcó enormemente también, y el hecho de que era una hija tuvo un impacto psicológico muy grande. Yo estaba leyendo a Luce Irigaray¹³ también. Me convertí en una madre fanática. Abracé ese proyecto de la maternidad con total dedicación y todo lo asociaba a como yo iba entendiendo el ser mujer y mi gran responsabilidad ante una hija también.

Eva: Yo tengo una pregunta: ¿cómo es eso de ser mujer dentro del feminismo? Usted habló de su hija, pero dice eso de ser mujer...

Breny: Esas preguntas me las hacía bastante más intensamente en esos años, porque cuando estás de mi edad, la cuestión de ser mujer no es tan urgente. Ya te has respondido tantas cosas y la verdad es que a medida que envejeces menos oprimida te sientes. Pero cuando estás más joven, esas cosas sí son bastantes más desafiantes y creo que para mí lo fueron. La cuestión del aborto, la cuestión de haber sido violentada. La pregunta de la violencia contra las mujeres, eso fue bastante, pues lo viví en carne propia.

Sabía muy bien que la vida se vivía muy distinta por el hecho de ser mujer, eso lo tenía bastante claro, que mi forma de habitar el mundo era muy diferente a la que tenían los varones y

¹³ En referencia a *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*. Barcelona, Lasal, 1985.

eso que yo nunca tuve un hermano tampoco, porque es otra cosa también que yo nunca tuve hermanos. Tuve a mis padres que no se separaron y mi mamá también estuvo más presente en mi vida que mi papá, sobre todo cuando estábamos creciendo. Pero a mi papá no lo sentí tan opresor, como sé que lo era en otras circunstancias. ¿Sabes cuándo realmente sentí más el patriarcado? Fue cuando me casé, fue el matrimonio para mí donde yo sentí no solo el patriarcado, sino que la heteronormatividad es algo que yo cada día no podía soportar y mi marido realmente no era un tipo marcadamente opresor, pero no importaba porque yo me fijaba en cada detalle. Si yo estaba hablando con él, si estábamos 3 personas otro hombre yo y él, nunca me miraban a mí a los ojos, solo hablaban con él.

Yo me fijaba en todo y eso después terminó siendo cada vez más insoportable al grado que me divorcié y cambié, hasta mi sexualidad cambió, no sé incluso pese a todo no podía soportar ese mundo que me encajaba en la heteronormatividad, en realidad heteropatriarcal, eso es absolutamente agobiante. Lo interesante es, otra vez, a medida que envejeces todo eso como que ya no importa. Pero cuando eres más joven, es cierto que a la vez que se oprime más a las mujeres jóvenes, a nosotras ahora nos tienen miedo, más bien.

Mónica: ¿Volvemos con Karina?

Karina: A mí particularmente el zapatismo me confrontó mucho, porque pues yo vengo del mundo urbano para el que el mundo indígena seguía siendo una referencia lejana, aunque era cercana, porque estaban presentes, pero era una referencia lejana en la medida en que se pensaba este país como país metropolitano, mestizo, mentalmente mestizo. La idea de la mexicana y del mexicano, la construcción del mestizaje y entonces encontrarme en los espacios que se abren con el movimiento zapatista frente a la posibilidad del diálogo con mujeres indígenas, mujeres rurales, mujeres urbanas, mujeres de diferentes movimientos, académicas, las feministas clásicas y en un primer momento darme cuenta de la imposibilidad para dialogarnos, para mí fue muy impactante.

Me acerco mucho a la crítica que empiezan hacer las mujeres del feminismo autónomo. Entonces en los foros que se empiezan a generar en el zapatismo están criticando la institucionalización a partir de las políticas neoliberales del feminismo y eso me acerca de alguna manera a una reflexión de las feministas en América Latina.

Sin embargo, debo reconocer que mi interés estaba mucho más centrado en los procesos que se estaban dando a nivel regional o local en México, que tenían que ver con cómo íbamos

generando los puentes entre las mujeres que formamos parte del zapatismo civil para ir construyendo una apuesta desde las mujeres. Porque el zapatismo nos estaba convocando a construir un proyecto de nación y junto con muchas otras compañeras que participamos en la Convención de Mujeres, fuimos las primeras que impulsamos un espacio dentro de la Convención Nacional Democrática¹⁴ que convoca el zapatismo para que las mujeres dialogáramos y posicionamos nuestras miradas.

A mí eso me movilizó, pero la verdad cuando empecé a tener contacto con mujeres en las comunidades rurales, entonces el zapatismo también nos permitió empezar a hacer esos trayectos, lo que empezó a pasar, es que empecé a tener muchas rupturas. Muchas incomodidades, primero para reconocirme mestiza, porque cuando tenía que hablar con las mujeres indígenas, ellas siempre nos decían: “ustedes, las no indígenas” (lo que además, era muy interesante, porque no nos decían mestizas nos decían no indígenas), nos decían que nuestra palabra era muy dura, que no nos comprenden, que nosotros éramos muy severas y realmente era así o sea, para ellas. Porque además las que venían de los movimientos urbanos populares o las que venían de los movimientos feministas pues traían una agenda sobre el uso de los anticonceptivos, el tema del condón porque además nos precedía todo el tema del VIH, del aumento de contagios a mujeres generalmente heterosexuales, que eran contagiadas por los maridos, o sea, había todo un rollo y además había mucha plata para el trabajo. Se empezó a desarrollar mucho financiamiento para el trabajo de reproducción elegida, el tema de los contagios, de enfermedades de transmisión sexual, particularmente VIH, entonces muchas de las organizaciones habían ya virado toda su energía sobre la base de esta agenda política, que traía mucha plata. Y que permitió también que hubiera procesos de formación para mujeres que se formaban a partir de las iniciativas de las ONG, que estaban dando mucha capacitación.

¹⁴ “En Chiapas la movilización organizada y amplia de las mujeres por sus derechos se inicia en 1992 y se consolida en 1994 con la Convención Estatal de Mujeres Indígenas; la misma se hace previo a la realización de la Convención Nacional Democrática [8 de agosto de 1994 en Guadalupe Tepeyac, Las Margaritas, Chiapas, el lugar fue denominado *Aguascalientes* en honor al Estado donde se realizó la Soberana Convención Revolucionaria en 1914], convocada por el [Ejército Zapatista de Liberación Nacional]EZLN; mujeres de organizaciones no gubernamentales de cooperativas productivas y de organizaciones campesinas se reunieron para elaborar conjuntamente un documento que presentaron en la convención en el Aguascalientes en el cual se expusieron las demandas específicas de las mujeres chiapanecas. Esta fue la base de la Convención Estatal, la cual tuvo una vida corta. Se realizaron tres reuniones ordinarias y una especial con mujeres mestizas urbanas de organizaciones no gubernamentales, feministas y no feministas, y de comunidades eclesiales de base con mujeres de los altos, tzeltales y tzotziles, con tojolabales, choles y tzeltales de la selva y con indígenas mames de la sierra, disolviéndose posteriormente la convención” en Padilla García, Alma “Mujeres y feminismo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN”, Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense, Madrid, 2017, p. 321.

Pero lo cierto es que a mí me confrontaba mucho el tema de darme cuenta de que era bien complicado hacer los diálogos con las compañeras en el medio rural por ejemplo, y a mí me pegaba mucho porque de repente yo me empecé a mirar también a través de ese espejo. representa un primer momento en el que, desde el debate feminista, desde lo que yo empiezo a abrazar como el debate feminista, me empieza a resonar un tema que sigo poniendo en la mesa: el tema de nuestra imposibilidad de los diálogos. Eso es en los noventa. Todos estos intentos y todas estas convocatorias, y la imposibilidad de dialogarnos fueron muy fuertes, muy fuertes, ahí es cuando empieza en mí a aflorar el tema de cómo lo que nos cruza como condición de raza, condición social, experiencia vivida, pues más allá de que seamos mujeres, muchas veces se convierte en nuestros límites.

Hace apenas dos años estuve en Brasil, en un encuentro que se organizó. Tuve entonces esa misma sensación de incapacidad para el diálogo y me dio una crisis de llanto, lo único que pude hacer fue llorar, cuando de repente en ese espacio, que era un espacio muy diverso -éramos puras mujeres, afroamericanas, mujeres afrobrasileñas, latinoamericanas, muy pocas mestizas- de repente volvió a pasar y entonces fue para mí muy chocante. Creo que ha sido parte de una historia recurrente.

Si bien puedo conceptualizar y entender a partir de la interseccionalidad, de la matriz de opresiones y todo lo que podamos ponerle en términos conceptuales, hay una parte mía, que yo termino de no poder asimilar, de decir: ¿cómo es que no podemos?, es algo que me genera mucha impotencia, me genera mucha frustración y sobre eso no he podido ni siquiera conceptualizar, creo que no lo voy a poder conceptualizar nunca.

Esas imposibilidades de dialogarnos a pesar de que somos mujeres, y de nos atraviesan experiencias que pueden ser comunes, pero hay algo ahí como lo que pasaba con las mujeres indígenas que nos decían su corazón es muy duro y no las comprendemos. Reiteradamente nos pasa cuando estamos en algunos espacios feministas, en estos intentos de dialogarnos las mujeres desde el sur, o desde los sures pues.

¿Cuáles diferencias identifican en las líneas de pensamiento feministas latinoamericanas entre sí y con los demás feminismos?

Mónica: Y ¿nunca lo pensaste en clave corporal? Recién hablabas de esa expresión “ustedes hablan muy duro”, pero nunca lo pensaste, así como en esa clave.

Karina: Sí, lo he pensado, porque lo he sentido en el cuerpo. A mí lo que me pasa es que me dan crisis de llanto. Cuando llego a esos límites no puedo más que llorar, no puedo verbalizar, no puedo ni siquiera alcanzar a hacer un proceso de conceptualización porque para mí lo que viene es el llanto, porque es algo que me sobrepasa y pasa por un conjunto de cosas que tienen que ver con mi corporalidad, porque es algo que no logré contener en el cuerpo. Pero me gustaría conceptualizarlo en términos de la corporalidad y poder decir: “el problema de la raza, o el problema...”, como darle un significado y la verdad es que yo ahí todavía me siento en el límite.

Breny: Interesante Karina.

Rosa: Me parece muy importante, que tienes la comprensión del exceso de la experiencia, que sí, que está en tu cuerpo, tanto que solo consigues llorar, entonces es pura sensación digamos así y me quedé pensando y es que no sé si tienes que buscar una comprensión teórica de lo que sientes en ese momento. Me llamó mucho la atención cuando hablabas de la intensidad de la experiencia. Quizá sea eso: es imposible teorizar, quizá sea incluso esa la particularidad de una manera de sentir-pensar.

Breny: Yo pienso que sí es importante el concepto porque te ayuda a tomar un poco de distancia también y a poder ver un poco la experiencia. Yo pienso que la clave está en la cuestión del mestizaje y sobre todo cuando hablaste de tus diálogos con las mujeres indígenas y yo pienso que parte del problema es que las feministas latinoamericanas no hemos pensado en el mestizaje, no solo las feministas, creo que en general la izquierda tampoco.

Cuando tenía 15 años fui por primera vez a Copán, que son ruinas arqueológicas mayas de Honduras. Honduras es como México, un país declarado mestizo. Cuando por primera vez estuve en el mundo indígena, aunque solo se trataba de ruinas, recuerdo que sentí como desesperación, porque sentía que algo había sido, alguien me había a mí privado de algo. Porque yo no sabía, porque yo tenía tan poco acceso “eso”, porque yo no sabía sus lenguas, porque había sido cortado ese hilo entre ese mundo y quién era yo.

Esa fue una vivencia de los 15 años que nunca olvidé y creo que la experiencia mestiza está tanto en nuestro país como cuando una está afuera, es bastante desorientadora. Yo creo que el mestizaje, nosotras las personas mestizas, padecemos de una gran desorientación histórica, desubicación sociológica, que no logramos resolver. A veces, cuando se habla de un mestizaje, se habla como del hijo bastardo, de la hija bastarda, no reconocida por el padre y creo que es mucho

de esto, en la cuestión de que nos identificamos también con el padre que no nos reconoce, que supuestamente sería Europa, España, Portugal. Mientras que desdeñamos a la madre indígena, estoy hablando bastante metafóricamente, creo que incluso hasta va más allá. Yo creo que los mestizos, al vivir en ese dilema, habitamos en una especie de orfandad, y estamos en la búsqueda, como el huérfano en busca de sus padres, que nunca los conoció, una identidad, ¿quién soy yo?, ¿cuál es mi lugar histórico? A esta pregunta, no la hemos respondido y por no haberla respondido, nuestro continente sufre un drama permanente. El mestizo, en esos entre-mundos, siempre ha estado buscando un lugar. No hay un lugar que hemos podido nosotros labrar, y siempre nos identificamos con el poder, y no hemos construido una civilización mestiza donde caben todos, o lo que sea, el mestizaje no se ha pronunciado todavía, creo que es un drama histórico, personalmente me parece cada vez más urgente de pensarlo.

Yo he visto esto reproducido dentro de las relaciones entre feministas. Por ejemplo, mis primeras experiencias dentro del feminismo con el activismo feminista en Perú, donde hay un mundo indígena muy fuerte, claro las mestizas, las feministas eran mestizas o blancas, criollas, entonces nosotras íbamos pues sí, a los barrios marginales a los pueblos marginales. Y ellas decían, yo me acuerdo que decían que porque “nuestras mujeres”, como si las mujeres pobres indígenas fuesen propiedad de las feministas. La relación es desigual y es de poder.

Y por mucho tiempo, las feministas latinoamericanas, así nos relacionaron con tales sectores populares. Creo que eso ya no es tan así, porque ya hay feminismo indígena, feminismo afrodescendiente, pero por muchos años esa era la actitud. Tan apegado al feminismo occidental, claro ahora hay una gran crítica, pero que yo recuerde por largo tiempo el feminismo occidental ese era el faro o era la luz que se seguía y eso es producto del mestizaje también, que nos creemos parte de ese mundo, puede ser un fenómeno.

Aquí en Estados Unidos cuando les preguntan a los latinos ¿qué raza son? Ellos ponen que son blancos, aquí el discurso tan racista muchos latinos no se dan por aludidos, eso como los negros, esto no es hacia nosotros, cuando eso no es absolutamente verdad, nosotros estamos bastante confundidos. O sea, estamos desubicados totalmente, y eso lo vivimos en carne propia, los que somos mestizos y mestizas.

Eva: Yo estoy trabajando con mujeres afrodescendientes que emigran a hacer estudios de posgrado y en las entrevistas he identificado mucho esa dificultad de muchas mujeres de ser aceptadas precisamente como latinas porque en su fenotipo son negras, pero a veces hay una

cierta dificultad de los otros y de ellas mismas también, para asumirse como tales. Entrevistaba esta semana una colombiana que estudia en Harvard y ella decía que sentía que su profesora se incomodaba cada vez que ella hablaba, porque ella tenía un acento latino. Yo también pensaba en la profesora Karina y ese comentario en relación a las corporalidades que atraviesan el hacer feminista lo vivo un poco como mujer, como mujer colombiana y mujer afrodescendiente aquí en Brasil y en Colombia. Cuando se encuentran mujeres afrodescendientes, mujeres indígenas y las mestizas latinoamericanas y las mujeres blancas, europeas o norteamericanas, se observa esa disputa de alguna manera frente a lo que representa cada una, y no debería ser así, pero es así, es la realidad, todavía está ese legado.

De alguna manera el feminismo es idealista, busca comprender, pero también solucionar. Y es como esa frustración, porque por más que se teorice de muchas maneras no se logra, porque las indígenas piensan de una manera, las mujeres afrodescendientes de otra, las mestizas de otra y así sucesivamente. Cada una con sus heridas y pues ese es el reto, yo soy consciente de eso, pero no para todo el mundo es fácil asumir ese reto. Yo por ejemplo me identifico con esa frustración de la que la profesora Karina menciona porque se puede teorizar mucho más en la realidad, en el diario vivir cuando estás con una mujer que ha sido violentada, a veces la teoría no logra cómo trascender ese lugar.

Karina: Cuando Breny habla de la mestiza o del mestizo y de esta confusión, pienso que también en México se ha construido una idea del mestizaje, hay una imagen de tal suerte que efectivamente el mestizo y la mestiza se asumen desde la blanquitud.

Hay una imagen que se construye, entonces desmontar esa imagen implica este ejercicio. Lo primero que hicimos fue... yo lo que hice fue narrar la imagen de mí misma a través de mi historia. Es decir, no permitir que esa imagen general que está atravesada por el fenotipo, o que está atravesada por una corporalidad sexuada, sea la que permeé para ustedes y a la que además se le agrega: feminista, profesora, todas las etiquetas que hacen de mí una imagen ante sus ojos. Y entonces este ejercicio fue romper esa imagen, pero entonces me di una imagen. Yo les he presentado la imagen de cómo quiero que me miren, porque yo ya les conté de dónde vengo, pero al fin es una imagen, porque además yo no les puedo contar toda mi historia. Les estoy mostrando la imagen. Al final es una imagen, pero tiene la virtud de que es la imagen que yo quiero construir de mí misma, y eso de alguna manera me da cierta... no sé.

¿Qué sería para ustedes un pensamiento encarnado?

Breny: No puedo negar que soy profesora, soy mestiza, soy de clase media, entonces yo creo que es otra cosa que me acuerdo que hacían las latinoamericanas, las peruanas, que hasta se vestían diferente, como que había que disfrazarse. Yo creo que tenemos que reconocer las relaciones de poder que existen, y partir de ahí, hay que reconocer el poder simbólico y material que sí poseemos y no tratar de fingir, de pretender que eso no está presente, hagas lo que hagas, lo ves, eso sale de los poros, toda tú ascendencia, de clase, de raza, todo eso es inocultable. Lo importante más bien es ponerlo al centro y dialogar a partir de ahí. La mayoría de las veces los diálogos no funcionan porque la gente está diciendo que no tiene poder, cuando sí tiene poder. Es como los diálogos entre las norteamericanas y latinoamericanas, que se dicen feministas, que están hablando de par a par y que se yo, pero la verdad es que las feministas del norte piensan que saben más, que tienen más ciencia, que tienen más academia, que son más ricas, que son más privilegiadas, en fin y eso les sale por los poros.

Ese tiene que ser el punto de partida, el reconocimiento de tu ubicación social o política, de lo contrario, y no solamente eso, sino que tomar la responsabilidad de ese privilegio y darte cuenta de que la posición del otro, o de la otra, que su desempoderamiento, su pobreza, su violencia, la represión, tú eres cómplice en eso, te has beneficiado de eso, y a eso... no hay que olvidarlo ni un segundo.

Eva: Perdón profesora, es solo para aclarar, porque en el caso que yo mencionaba de la estudiante de Harvard, que dice que la profesora, que ella sentía como esa incomodidad, es muy curioso porque la profesora es una mujer norteamericana, pero es una mujer negra. Y ella era la única estudiante negra latinoamericana, entonces a veces no tiene ni siquiera que ver con el color, estábamos hablando de una mujer negra norteamericana, con una mujer negra latinoamericana.

Karina: Lo que comentaba de Brasil, del encuentro, fue un encuentro feminista afrodescendiente y el conflicto se da justo entre afroamericanas y afrobrasileñas, o sea, porque las afroamericanas, o sea, no se dieron cuenta que se estaban desplazando al sur, a pesar de que ellas forman parte de un sur, de un sur local. Esto que dice Breny me parece muy interesante, lo primero que tenemos que hacer es el reconocimiento de donde estamos ubicadas.

Mónica: Al punto de reconocer al poder, no solo la etiqueta, sino todo lo que implica de acceso a recursos, el manejo de recursos, en todos los sentidos de poder, ese el asunto, no de lo que se hable si no ser consciente de los privilegios del poder.

Karina: Que yo me dé cuenta no es suficiente si eso no posibilita que se haga un movimiento que lleve al diálogo. Pienso, por ejemplo, cuando yo trabajaba en comunidades rurales, una cosa que tuve que aprender es a quedarme callada en algunos momentos, y me cuesta mucho trabajo. Porque claro, desde mi lugar de poder...

Breny: Que tienes la palabra...

Karina: No solo eso. Yo vengo de un barrio y a mí me costó, iba a decir un “chingo”, un montón, poder acceder a que mi palabra sea escuchada y ahora cómo voy a renunciar a eso, porque no es que me la dieron de nacimiento (en mi familia yo soy de las primeras universitarias, y luego mi mamá estudio a la par que nosotras, pero pues mi papá era albañil), me lo gané.

Mónica: No hay quien te calle.

Karina: No hay quien me calle, menos si estoy en un espacio en el que no estoy con indígenas, porque con las mujeres indígenas me tuve que habituar a eso, tuve que aprenderlo, pero si estoy en un espacio en el que aparentemente somos iguales, a mí no me callan.

Breny: Es que hay que aprender a escuchar también.

¿En quiénes piensan al hablar de sus genealogía feministas, es decir al identificar a genealogías de mujeres en su andar?

Breny: Yo pienso que el feminismo latinoamericano se centró en el activismo, muchísimo, y en ese campo tuvo muchísimos logros, por más criticables que sean algunos, pero sí se creó una práctica política intensa, en todo el continente. Y faltaba la reflexión teórica, que es lo que me parecía que a veces era también la explicación, porque a veces había errores entre comillas en las políticas, porque no teníamos una concepción, como una teoría feminista latinoamericana encarnada en la experiencia histórica y vivida cotidianamente en el continente. No había una reflexión lo suficientemente bien articulada digamos, que podía ponerse en diálogo. Tardó

bastante ese proceso, yo creo definitivamente que ese proceso comenzó con los feminismos autónomos de los que habla Karina.

Después se desarrolla el feminismo descolonial del que se habla ahora, desde el campo que se hace un poco difícil de describir. Están los feminismos indígenas, el feminismo comunitario... El pensamiento más original, yo lo encuentro así, es el feminismo descolonial, en ese sentido porque sí realmente es bien encarnado, incluso que tiene ese concepto de cuerpo-territorio que es el más lúcido. Es el más intelectualizado, no es tan encarnado como el feminismo comunitario. Surge creo yo, de la teoría descolonial de los varones, es como un derivado, por el aporte de María Lugones¹⁵ en la cuestión de la colonialidad. Me parece uno de los debates más ricos que hay dentro de la teoría feminista en general, mundial, porque cambia realmente los términos de conversación en relación a nuestro entendimiento del género y la historia colonial. Rita Segato¹⁶ también es central. El pensamiento y el debate que tiene con María Lugones también es riquísimo. Rita para mí es un fenómeno, porque considero que proviene del feminismo radical clásico, donde el patriarcado es así como la explicación de todo, pero ella realmente le da una vuelta, que aquí jamás se soñó en darle esa vuelta. Es una versión de feminismo radical descolonial de una enorme riqueza, que tampoco encuentro en otras teóricas.

Cuando yo leí las preguntas que ustedes nos proponían, que hablan por ejemplo del feminismo materialista o encarnado, la genealogía que me pasó por la mente, ninguna era latinoamericana. Todas son norteamericanas, dependiendo de qué genealogía vas a usar, la primera teoría encarnada vino de las chicanas, pero nunca se asocia con ellas, que tienen un pie en lo latinoamericano, el término “feminismo encarnado materialista”. Entonces, sí hay un pensamiento feminista latinoamericano en construcción y muy interesante, muy prometedor. Si seguimos abriendo caminos y si empezamos a pensar el mestizaje también, realmente tendremos mucho que ofrecer.

Karina: Yo también comparto estas ideas, pero además hay otras producciones que están siendo muy poco visibilizadas, que tienen que ver con el pensamiento de las mujeres compañeras

¹⁵ Véase por ejemplo: Lugones, María (2014) “Colonialidad de Género. Hacia un feminismo descolonial”, en Walter Mignolo, *et al.*, *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 13-42.

¹⁶ Véase por ejemplo: Segato, Rita Laura (2016) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires, Prometeo Libros. 2016.

indígenas, Aura Cumes¹⁷, Lorena Cabnal¹⁸, Patricia Moreno¹⁹, Josefa Sánchez²⁰, Yásnaya Elena Aguilar Gil.²¹

Tenemos que hacer un rastreo de la producción que se está dando y que no está apareciendo con las grandes figuras. Porque están haciendo una contribución muy relevante, por ejemplo, esta idea a la que se refería Rosa hace rato, de sentipensar. El sentipensar es algo que dentro de los pueblos indígenas se trabaja desde hace muchísimo tiempo, pero que cuando es enunciado por una feminista que además no es indígena y no estoy viniendo tampoco a criticar a la compañera que la mencionó, es un ejemplo de cómo se visibiliza cuando llega en voz de otras figuras que sí tienen ese derecho a la voz.

De repente pensamos que no existen esos registros organizados, ordenados, presentados de forma lineal, bajo narrativas más o menos homogéneas, no existen y creo que ahí tenemos que cambiar el chip. Insisto en que no podemos hablar de feminismo en singular, tenemos que hablar de feminismos en plural. Y entonces de inicio yo creo que no podemos hablar de un feminismo latinoamericano, allá incluso pensando desde la segunda ola del feminismo, que era lo que nos decías Breny respecto a que ha habido un conjunto de experiencias activistas que no necesariamente concentraron su atención en la producción teórica, pero que tampoco forman parte de una sola experiencia.

¹⁷ Por ejemplo: Cumes, Aura Estela (2012) “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, en *Anuario Hojas de Warmi*, n. 17, Universidad de Murcia, España.

¹⁸ Véase el documental de Era Verde “Territorio, cuerpo-tierra” (2016) (Guión y entrevista a Lorena Cabnal de Laura Chinchilla), Instituto de Estudios de Género, UNED, Canal UCR de la Universidad de Costa Rica. <https://youtu.be/6uUI-xWdSAk>

¹⁹ Véase, por ejemplo: Pérez Moreno, María Patricia (2019) “O’Tanil: corazón. Una sabiduría y práctica de sentir-pensar-entender-explicar y vivir el mundo desde los mayas tzeltales de Bachajón, Chiapas”, en Karina Ochoa Muñoz (coord.) *Miradas en torno al problema colonial*. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales. Madrid, Akal, pp, 157-176.

²⁰ Véase, por ejemplo: Sánchez Contreras, Josefa (2021) “Mujeres comunales y colonialismo energético” en el Dossier “Descolonización” de la Revista de la Universidad de México, abril 2021, pp. 54-61 <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/3b7906a3-22bc-4878-9d17-019ef5d12c08/mujeres-comunales-y-colonialismo-energetico>

²¹ Véase, por ejemplo: Aguilar Gil, Yásnaya Elena (2026), “El nacionalismo y la diversidad lingüística”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 45-47.

Diálogo incorporado a partir/sobre Nossa América

Entrevista com Breny Mendoza e Karina Ochoa

Resumo: Esta entrevista tem por objetivo colocar em cena o que mulheres feministas de Nuestra América compreendem como/por uma genealogia encarnada de si a partir de suas próprias histórias de vida; a partir mas também para além do feminismo e do existir enquanto mulheres. Para isso, a organizamos como um dueto, colocando em diálogo duas feministas de diferentes gerações e lugares de fala: Breny Mendonza, desde Honduras e dos Estados Unidos e Karina Ochoa, a partir do México. Elas são feministas acadêmicas, com olhares de pesquisa e experiências de vida particulares. O nosso intuito foi, portanto, costurar o diálogo a partir de suas existências, envolvimento como os feminismos, passagens corporais e emocionais específicas de suas vidas e leituras sobre os movimentos feministas latino e centro-americanos, tratando “de hacer un rastreo de la producción que se está dando” a partir de nossas entranhas.

Palavras-chaves: feministas; Nuestra América; histórias de vida; corporalidades; percursos intelectuais

Dialogue embodied from/about Our America

Interview with Breny Mendoza and Karina Ochoa

Abstract: This interview aims to bring into play what feminist women from Nuestra América understand as/by a genealogy incarnated of themselves based on their own life stories; from but also beyond feminism and existing as women. For this, we organized it as a duet, bringing into dialogue two feminists from different generations and places of speech: Breny Mendonza, from Honduras and the United States, and Karina Ochoa, from Mexico. They are academic feminists, with particular research perspectives and life experiences. Our aim was, therefore, to sew the dialogue from their existence, involvement with feminism, specific bodily and emotional passages from their lives and readings about the Latin and Central American feminist movements, dealing “to trace the production what is happening” from our guts.

Key-words: feminists; Nuestra América, life stories; embodiment; intellectual paths

Diálogo encarnado desde/sobre Nuestra América

Entrevista a Breny Mendoza y a Karina Ochoa

Resumen: Esta entrevista tiene como objetivo poner en juego lo que las mujeres feministas de Nuestra América entienden como / por una genealogía encarnada de sí mismas a partir de sus propias historias de vida; desde - pero también más allá - del feminismo y de su existir como mujeres. Para ello lo organizamos a dúo, poniendo en diálogo a dos feministas de distintas generaciones y lugares de expresión: Breny Mendonza, de Honduras y Estados Unidos, y Karina Ochoa, de México. Son feministas académicas, con perspectivas de investigación y experiencias de vida particulares. Nuestro objetivo fue, por tanto, coser el diálogo desde su existencia, el involucramiento con feminismos, pasajes corporales y emocionales específicos de sus vidas y lecturas sobre los movimientos feministas latinoamericanos y centroamericanos, tratando de “rastrear la producción de lo que está pasando” desde nuestras entrañas. .

Palabras clave: feministas; Nuestra América; historias de vida; corporalidades; camino intelectual



Figura 9: *Tejiendo la memoria*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021.



Figura 10: *En suelo fértil*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021.

LÉLIA FALA DE LÉLIA/ LÉLIA HABLA DE LÉLIA



HOMENAGEM A LÉLIA GONZALEZ

LÉLIA FALA DE LÉLIA

Eu sou uma mulher nascida de família pobre, meu pai era operário, negro, minha mãe uma índia analfabeta. Tiveram dezoito filhos e eu sou a número dezessete. E acontece que nessa família todos trabalhavam, ninguém passava da escola primária, mesmo porque o esquema ideológico internalizado pela família era esse: estudava-se até a escola primária e, depois, todo mundo ia à batalha em termos de

HOMENAJE A LÉLIA GONZALEZ

LÉLIA HABLA DE LÉLIA¹

Soy una mujer nacida en una familia pobre, mi padre era un obrero, negro, mi madre una mujer indígena analfabeta. Tuvieron dieciocho hijos y yo soy la decimoséptima. Y resulta que en esta familia todes² trabajaban, nadie pasaba más allá de la primaria, porque el esquema ideológico interiorizado por la familia era éste: se estudiaba hasta la escuela primaria y luego todos iban a la batalla, en

¹ Extracto del testimonio dado a Carlos Alberto M. Pereira y Heloisa Buarque de Hollanda, publicado en la revista “Patrullas Ideológicas”. San Pablo, Brasiliense, 1980 ANO 2386 2º Semestre, 94 pp 383-386. **Traducción, notas y revisión:** Ana Gretel Echazú Böschmeier. Es madre, feminista, profesora adjunta del Departamento de Antropología/PPGAS/UFRN, traductora en el Proyecto ReCânone/UFRN e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones (Brasil). Es parte de la red *Feminismos, Cultura y Poder*, es parte de la comisión evaluadora del *II Ciclo de Ações Antirracistas* da UNESCO/UNTREF y del Comitê Central de Ética en Investigaciones de la UFRN. Se dedica a las áreas de Pluralismo Epistémico, Derechos Humanos, Interseccionalidades, Feminismos del Sur, Descolonización, Ética y Salud Colectiva. Contacto: gretigre@gmail.com. **Comentarios al texto:** Carine de Jesus Santos. es madre, feminista negra, doctoranda en Ciencias Sociales, participa de la Asociación Brasileira de Agroecología, es colaboradora de la Red de Economía Feminista y Solidaria, investigadora del Laboratorio de Estudios Rurales/UFRN e investigadora del Proyecto *Boas Práticas de Enfrentamento à COVID-19* del Consejo Nacional de Investigaciones (Brasil). Contacto: cariny.santos@gmail.com. **Revisión de la traducción al español:** Monica Cejas. Nacida en Argentina, estudié en México y Japón. Vivo y trabajo en México (UAM-X, Estudios de la Mujer y Feministas), mi hogar por elección. Desde aquí trato de establecer vínculos desde el *Sur* en torno a las luchas de las mujeres. Estoy particularmente interesada en la intersección de género, nación y ciudadanía, las políticas de la memoria y los feminismos en África (especialmente en la historia y la actualidad de Sudáfrica). Los estudios culturales y feministas son la fuente de estas reflexiones. Contacto: mcejas@correo.xoc.uam.mx. Eva Maria Lucumi, nascida en Colombia, es estudiante de doctorado en Ciencias Sociales en Estudios Comparados en las Américas PPGECSA - ELA - Universidad de Brasilia (2018-2022). Magister en Educación y Desarrollo Humano de la Universidad de Manizales-CINDE. Pré grado en Psicología Universidad Del Valle - Cali. Trabajo profesional en docencia universitaria, investigación, intervención Psico social pacifico colombiano (Cali- Buenaventura) Investigaciones en migración cualificada, subjetividades y violencia sexual en mujeres negras. E-mail: evaria2980@gmail.com

Revisión de la lengua portuguesa: Samara Mendes do Nascimento. Licenciada en Administración con Posgraduación en Políticas Públicas (UFRN) y estudiante del curso de Ciencias Sociales de la UFRN. Contacto: samaramar@uol.com.br. **Nota sobre la revisión en portugués del original:** de manera previa a la traducción, revisamos el texto escrito en portugués con el objetivo de tornar su lectura mas fluida. **Nota sobre la configuración del documento:** El presente texto se ha traducido y organizado según el formato de doble columna, que facilita el tránsito entre dos lenguas y la detección de correspondencias a partir de la comparación directa entre el texto original, localizado a la izquierda (en este caso, en portugués) y el texto traducido, situado a la derecha (en este caso, en español). **Figura de la página anterior:** Número 11. Sara Oliveira, *O sorriso de Lélio*. Collage digital, 2021.

² N de la T (Nota de la Traductora): En esta traducción se ha realizado uso del lenguaje inclusivo y el neutro. Ver: Guia orientador para uma linguagem promotora da Igualdade de Gênero MOPTC. Disponible en: http://www.impic.pt/impic/assets/misc/img/informacao_institucional/igualdade_genero/GuiaOrientador_IgualdadeGenero-Out2011.pdf. Acceso en 07/05/2021.

trabalho para ajudar a sustentar o resto da família.

No meu caso o que aconteceu foi que, como uma das últimas, a penúltima da família, tendo como companheiros de infância os meus próprios sobrinhos, quero dizer, meus pais tinham sobre mim a visão de como se eu fosse, praticamente, uma neta. Então, tive a oportunidade de estudar, fiz jardim de infância em Belo Horizonte, depois escola primária e passei por aquele processo que chamo de lavagem cerebral proporcionado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, rejeitava cada vez mais a minha condição de negra.

E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos. Na Faculdade eu já era uma pessoa de cuca já perfeitamente embranquecida, dentro do sistema. Eu fiz Filosofia e História. E, a partir daí, começaram as contradições.

Como mulher e como pessoa negra, você sofre evidentemente um processo de discriminação muito maior. E é claro que, enquanto estudante muito popular na escola, como uma pessoa legal, aquela pretinha legal, muito inteligente, os professores gostavam, esses baratos todos.

Mas quando chegou a hora de casar, eu fui me casar com um cara branco. Pronto,

términos de trabajo, para ayudar a sustentar al resto de la familia.

En mi caso lo que ocurrió fue que, como una de las últimas, la penúltima de la familia, teniendo ya como compañeros de infancia a mis propios sobrinos, quiero decir, la visión de mis padres en relación a mí ya fue una visión de nieta, prácticamente. Así, tuve la oportunidad de estudiar, fui al jardín de infantes en Belo Belo Horizonte, fui a la escuela primaria y pasé por ese proceso que yo llamo de lavado de cerebro por el discurso pedagógico brasileño, porque a medida que profundizaba mis conocimientos, rechazaba cada vez más mi condición de negra.

Y, por supuesto, pasé por la secundaria, estudios de ciencias, todas esas cosas. En la universidad yo ya era una persona perfectamente blanqueada, dentro del sistema. Estudié filosofía e historia. Y, a partir de ahí, comenzaron las contradicciones.

Como mujer y como persona negra sufres evidentemente un proceso de discriminación mucho mayor. Y por supuesto, como estudiante muy popular en la escuela, como una buena persona, una chica negra agradable, muy inteligente, a los profesores les gustaba... todas esas cosas.

Pero cuando llegó el momento de casarme, me casé con un tipo blanco. Y así, lo

daí aquilo que estava reprimido, todo um processo de internalização de um discurso "democrático racial" veio à tona, e foi um contato direto com uma realidade muito dura.

A família do meu marido achava que o nosso regime matrimonial era, como eu chamo, de "concubinagem" porque a mulher negra não se casa legalmente com homens brancos. Era como se fosse uma mistura de concubinato com sacanagem, em último grau.

Quando eles descobriram que estávamos legalmente casados, caíram violentamente sobre mim. Claro que eu me transformei numa "prostituta", numa "negra suja" e coisas assim desse nível. Mas, de qualquer forma, meu marido foi um cara muito legal, compreendeu todo o processo de discriminação de sua família e ficamos juntos até sua morte.

O meu segundo casamento foi com um mulato que hoje é branco, transou uma esticada nos cabelos etc. e tal, aí, é visto como um cara branco. Hoje todo mundo olha para ele... porque a percepção da questão da ascendência racial no Brasil é altamente disfarçada, né? O cara dá um jeito assim... passa um creme rinse, fica

reprimido, todo el proceso de interiorización de un discurso "democrático racial" salió a la superficie, y fue un contacto directo con una realidad muy dura.

La familia de mi marido pensaba que nuestro régimen matrimonial era, como yo lo llamo, de "concubinato" porque las mujeres negras no se casan legalmente con hombres blancos; es una mezcla de concubinato y libidinosidad, de última forma.

Cuando se enteraron de que estábamos legalmente casados, cayeron con violencia sobre mí; por supuesto me convertí en una "prostituta" y en una "negra sucia" y cosas de ese nivel. Pero, de todos modos, mi marido era un tipo muy agradable, entendió todo el proceso de discriminación que se daba dentro de su familia y permanecimos juntos hasta su muerte.

Mi segundo matrimonio fue con un hombre mulato que ahora es blanco, se dio una alisada en el cabello y demás, así que es percibido como un tipo blanco. Hoy todo el mundo lo mira... porque la percepción de la cuestión de la ascendencia racial en Brasil está muy disimulada ¿verdad? El tipo lo hace así... se rocía un

mais claro, dá uma esticada no cabelo, tudo bem... Eu não quero dizer que eu não passei por isso, porque eu usava peruca, esticava o cabelo, gostava de andar vestida como uma *lady*.

Desnecessário dizer que a divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma virada incrível. Tive que parar num analista, fazer análise etc. e tal, e a análise nesse sentido me ajudou muito. A partir daí fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas.

[E eram] manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em Filosofia, transando uma forma cultural ocidental tão sofisticada, claro que não podia olhar como coisas importantes. Mas enfim: voltei às origens, busquei as minhas raízes e passei a perceber, por exemplo, o papel importantíssimo que a

poco de crema de enjuague en el cabello, se lo aclara... se alisa el cabello, todo bien... No quiero decir que yo no pasé por eso³, porque usaba peluca, me alisaba el cabello, me gustaba andar vestida como una *lady*⁴.

No hace falta decir que la división interna de la mujer negra en la universidad es tan grande, que en el momento en que te enfrentas a la realidad de una ideología prejuiciosa y discriminatoria que está ahí, tu cabeza da un baile increíble. Di a parar a un analista, hacer análisis, etc., y el psicoanálisis en este sentido me ayudó mucho. A partir de entonces empecé a *transar*⁵ con mi propia gente, es decir, fui a *transar* candomblé, macumba, estas cosas que pensé que eran primitivas.

Y eran manifestaciones culturales que yo, después de todo, con una formación en filosofía, *transando* con una forma cultural occidental tan sofisticada, por supuesto que no podía ver cosas importantes. Pero de todos modos: volví a mis orígenes, busqué mis raíces y comencé a percibir, por ejemplo, el papel tan

³ N de la C: En sintonía con las obras de Lélia González, que invoca la ruptura con la invisibilidad y los silencios de las mujeres negras, la filósofa brasileña Sueli Carneiro (2003) reafirma dos cuestiones estructurantes que marcan la génesis del feminismo brasileño: la jerarquización del género y la universalización de un estándar particular del conjunto de las mujeres a partir de la omisión de la raza. En ese sentido es que se silencian las mediaciones que los procesos de dominación, violencia y explotación que están en la base de la interacción entre personas blancas y no blancas, constituyendo un eje articulador del ideal blanqueador brasileño. Carneiro sostiene que la ideología blanqueadora constituye el telón de fondo de los discursos que exaltan el proceso de mestizaje como la expresión más completa de la llamada “democracia racial”.

⁴ N de la T: En inglés en el original.

⁵ N de la T: Hemos optado por preservar el término “transar” en la traducción al español debido a su riqueza idiomática en portugués como potente expresión de uso callejero y que marcó a la generación de Lélia González, encuadrada entre regímenes dictatoriales y una incipiente democracia. Hasta el día de hoy, la palabra “transar” se encuentra prácticamente excluida de las discusiones académicas en contexto brasileiro, pues suele referir de manera popular al acto sexual. En esta entrevista, el término aparece en repetidas oportunidades contemplando un haz de significados tales como vincularse, aproximarse, juntarse o simplemente estar. Podemos interpretar el uso subversivo de este término en el contexto académico como la manifestación por parte de la autora de una escritura de sí de carácter encarnado.

minha mãe teve na minha formação.

Mesmo sendo índia e analfabeta, ela tinha uma sensibilidade incrível a respeito da realidade em que nós vivíamos, sobretudo no que se refere à realidade política. Me parece muito importante chamar atenção para essa figura, a figura de minha mãe, por se tratar de uma figura do povo, uma mulher lutadora, uma mulher inteligente, com uma capacidade de percepção muito grande das coisas e que passou isso para mim... que a gente não pode estar distanciado desse povo que está aí, senão a gente cai numa espécie de abstracionismo muito grande, ficamos fazendo altas teorias, ficamos falando de abstrações, enquanto o povo está numa outra [situação], vendo a realidade de uma outra forma.

Eu gostaria de dizer uma coisa: não somos minoria cultural, tá? A cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português é “pretuguês”. Se a gente levar em consideração, por exemplo, a atuação da mulher negra, a chamada “mãe preta”, que o branco quer adotar como exemplo do negro integrado, que aceitou a democracia etc. e tal, ela, na realidade, tem um papel importantíssimo como sujeito, um saber que está na base da formação da cultura

importante que mi madre tenía en mi formación.

Aunque era india y analfabeta, tenía una increíble visión de la realidad en la que vivíamos y, sobre todo, en términos de la realidad política. Me parece muy importante llamar la atención sobre esta figura, la figura de mi madre, porque era una figura del pueblo, una mujer luchadora, una mujer inteligente, con una capacidad muy grande para percibir las cosas, y eso me lo transmitió a mí... que no podemos estar distantes de la gente del pueblo, sino caemos en una especie de abstraccionismo muy grande, seguimos haciendo grandes teorías, seguimos hablando de abstracciones, mientras la gente está en otra situación, viendo la realidad de otra manera.

Me gustaría decir una cosa: no somos una minoría cultural, ¿de acuerdo? La cultura brasileña es una cultura negra por excelencia, incluso el portugués que hablamos aquí es diferente al de Portugal. Nuestro portugués no es portugués, es “pretugués”⁶. Si tenemos en cuenta, por ejemplo, el papel de la mujer negra, la llamada “madre negra”, que los blancos quieren adoptar como ejemplo del hombre negro integrado que aceptó la democracia, etc., vemos que ella, en realidad, tiene un papel muy importante como sujeto, un saber que es parte de los

⁶ N de la C y de la T: En *Racismo y sexismo en la cultura brasileña* (1983), Lélia González se refiere al *pretuguês* como una lengua materna brasileña, llena de valores inherentes a la cultura negra de la madre África, que se opone a la lengua eurocéntrica que se quería crear como lengua universal. De esta manera, se reivindica un lenguaje propio, desobediente e insumiso, que tensiona el lenguaje académico. Para una discusión sobre la propuesta del *pretuguês* en este dossier, es posible ver la traducción del texto “A Categoria Político-Cultural da Amefricanidade”.

brasileira, na medida em que ela transmite, ao aleitar as crianças brancas e ao falar o seu português (com todo um acento de Kinbundo, de Ambundo, enfim, das línguas africanas), é ela que vai passar pro brasileiro, de um modo geral, esse tipo de pronúncia, um modo de ser, de sentir e de pensar.

O pessoal aqui diz: “não existe racismo no Brasil” e o povo complementa da seguinte maneira: “porque o negro se põe no seu lugar”. Além de uma discriminação, uma divisão racial do trabalho que a gente percebe tranqüilamente, há uma divisão racial do espaço também. A atuação da polícia, da repressão policial é típica. Então veja: no nosso caso, quando eu falava de semelhança com a África do Sul, a polícia brasileira ataca as favelas, invade as casas das pessoas, rouba os objetos das famílias. Vejam como a questão do racismo está articulada com a questão do desemprego, da própria crise econômica brasileira.

Veja você o seguinte: em termos de Movimento Negro, o Rio de Janeiro é que é o mediador entre Bahia e São Paulo. Porque, por exemplo, o negro paulista tem uma

fundamentos de la formación cultural brasileña, en la medida que, al amamantar a los niños blancos y hablando su portugués (con todo el acento de Kimbundu, de Ambundo, en fin, de las lenguas africanas), es ella quien pasará a los brasileños, en general, este tipo de acento y además una forma de ser, sentir y pensar.

La gente aquí dice: “no hay racismo en Brasil” y otros complementan de la siguiente manera: “porque les negres saben ponerse en su lugar” [y así no se nota]. Además de la discriminación, hay una división racial del trabajo que podemos percibir fácilmente, hay también una división racial del espacio. La actuación de la policía, la represión policial, es típica. Ya ves: en nuestro caso, cuando hablaba de las similitudes con Sudáfrica, la policía brasileña ataca las *favelas*, invade las casas de las personas, roba objetos de las familias. Vean cómo la cuestión del racismo está articulada con la cuestión del desempleo, de la propia crisis económica brasilera⁷.

Tome en cuenta lo siguiente: en términos del Movimiento Negro, Río de Janeiro es el mediador entre Bahía y San Pablo. Porque, por ejemplo, la persona negra de

⁷ N de la C: El mito de la democracia racial en Brasil se configura como una estrategia eficaz para el mantenimiento de los supuestos de la colonialidad. Los argumentos raciales han subvencionado en gran medida la falsa idea de la igualdad de derechos y de acceso, basada fundamentalmente en la meritocracia y en la evidencia de una herencia negra biologizada, sostenida, sobre todo, por un imaginario romántico de mestizaje racial. Sobre esto, Angela Figueiredo y Ramón Grosfoguel (2009) sostienen que la preocupación por las cuestiones de carácter racial siempre ha despertado el interés de los estudiosos, independientemente de los enfoques y agendas académicas y políticas. Una primera generación se preocupó por el futuro de la nación brasileña, condenada por los efectos “malignos” de la mezcla de razas. En esta época, los estudios sólo vislumbraban una solución: el blanqueamiento de la población brasileña a través de la mezcla de razas en generaciones consecutivas. A partir de las obras de Gilberto Freyre (1933), se inicia una interpretación de Brasil en clave cultural que retoma, sin cuestionar radicalmente, los postulados racialistas anteriores. El culturalismo de Freyre acabó consolidando la creencia en la democracia racial brasileña, un paradigma interpretativo vigente al menos hasta principios de los años noventa.

puta consciência política. Ele já leu Marx, Gramsci, já leu esse pessoal todo. Discutem, fazem, acontecem etc. e tal. Mas de repente você pergunta: você sabe o que é lorubá? Você sabe o que é Axé? Eu me lembro que estava discutindo com os companheiros de São Paulo e perguntei o que era l̃jexá. O que é uma categoria importante para a gente saber mil coisas, não só no Brasil, mas na América inteira. Os companheiros não sabiam o que era l̃jexã. Ah! não sabem? Então vai aprender que não sou eu que vou ensinar não, cara! Vai quebrar a cara. De certa forma, me parece que há um esforço, por exemplo, do pessoal do Movimento de fazer esta síntese entre resistência cultural e denúncia política. O Movimento Unificado significa exatamente isto.

Então, o caso de São Paulo me lembra muito o dos negros americanos: puta consciência política, [o] discurso político ocidental... dialetiza, faz e acontece, mas falta base cultural. A base cultural está tão reprimida... Na Bahia tem-se muito mais consciência cultural (que é um negócio que sai pelos poros) do que consciência política... Me parece que no Rio, ao lado de uma consciência política (que existe), há também uma transação no nível cultural. A gente está no samba, na macumba; a gente está transando todas, E tem mais é que transar. O Rio, em um determinado momento, é o pessoal mais avançado do Movimento, apresenta estrutura de organização e perspectiva maiores que São Paulo ou Salvador.

San Pablo tiene una conciencia política infernal. Ha leído a Marx, a Gramsci, ha leído a toda esta gente. Discuten, hacen, consiguen lo que se proponen y así sucesivamente. Pero de repente le preguntas: ¿sabes qué es lorubá? ¿Sabes lo que es Axé? Recuerdo que estaba discutiendo con los compañeros de San Pablo y pregunté qué era el l̃jexá. Que es una categoría importante para que sepamos mil cosas, no sólo en Brasil sino en toda América. Los compañeros no sabían lo que era la l̃jexá. ¿Ah, no lo saben? Entonces vayan a aprender ¡que no soy yo quien te va a enseñar, hombre! Ve a romperte la cara [estudiando]. De cierto modo, me parece que hay un esfuerzo, por ejemplo, de la gente del Movimiento [Negro], por ejemplo, de hacer esta síntesis entre resistencia cultural y denuncia política. El Movimiento Unificado significa exactamente esto.

Entonces, el caso de San Pablo me recuerda mucho al de las personas negras estadounidenses: la gran conciencia política, el discurso político occidental, las personas dialectizan, hacen las cosas, consiguen lo que quieren, pero carecen de una base cultural. La base cultural está tan reprimida... En Bahía hay mucha más conciencia cultural (que es algo que sale por los poros) que conciencia política... Me parece que en Río, además de una conciencia política (que existe), también hay una *transação* a nivel cultural. Nosotres estamos en el samba, en la macumba; nosotres estamos *transando* en todas. Y hay mucho más para *transar*. Río, en un momento dado, es de los más avanzados del Movimiento, pues presenta una estructura organizativa y una perspectiva mayor que la de San Pablo o Salvador.

A África é muito diferente do que a gente imagina, diferente, principalmente, do que os negros americanos imaginam. Uma das coisas que eu chegava dando porrada em cima deles é [por] isso: a África de vocês é sonho, não existe. Nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano. Nos nossos sambas, na estrutura de um candomblé, da macumba... Você vê, por exemplo, [o quanto que] a posição da mulher na família negra é um negócio muito sério. A figura da mãe. Freud ia se fartar, se ele fosse transar esse negócio de Édipo na África, porque é uma loucura mesmo.

Agora, me parece, pelo que eu vi da África, pelo que eu vi dos EUA, pela transação que eu tive com o pessoal do Caribe: me parece que o Brasil tem um papel importantíssimo nessa síntese de uma visão africana e de uma visão da diáspora. Porque, veja, nós internalizamos discursos diferentes, do índio e do branco.

Não há dúvida que internalizamos. E a coisa que vai sair é diferente. Porque você não pode negar essa dinâmica dos contatos culturais, das trocas, etc. Parece-me que nós poderemos levar inclusive para a África um tipo de resposta que os africanos ainda não encontraram.

África es muy diferente de lo que imaginamos, diferente sobre todo, de lo que las personas negras estadounidenses imaginan. Una de las cosas por las que solían ser castigades era por esto: tu África es un sueño, no existe. Nosotros aquí, en Brasil, tenemos un África con nosotros, en nuestra vida cotidiana. En nuestros sambas, en la estructura de un candomblé, de la macumba... Vean por ejemplo, la posición de la mujer en la familia negra es un asunto muy serio. La figura materna. Freud se incomodaría si planteara esa cuestión del Edipo en África, es una verdadera locura.

Ahora, me parece, por lo que he visto de África, por lo que he visto desde los Estados Unidos, por la *transação* que he tenido con la gente en el Caribe: me parece que Brasil tiene un papel muy importante en esta síntesis de una visión africana y de una visión de la diáspora. Porque, vea, hemos interiorizado diferentes discursos, los del indio y los del blanco.

No hay duda de que lo hemos interiorizado. Y lo que va a salir es otra cosa. Porque no puedes negar esta dinámica de los contactos culturales, de los intercambios, etc. Me parece que podremos llevar a África un tipo de respuesta que les africanes no han encontrado todavía.

A esta resistencia cultural que presentan las personas negras dondequiera que

Esta resistência cultural que o negro apresenta onde quer que ele esteja, a gente só vai entender com um conhecimento muito profundo, muito sério das instituições das diferentes culturas africanas.	estén, sólo la entenderemos con un conocimiento muy profundo, muy serio de las instituciones de las diferentes culturas africanas.
--	---



Figura 12: Sara Oliveira, *Encontros na diáspora*. Collage digital, 2021.

AMEFRICANIDAD/AMEFRICANIDADE



Figura 13: *Guianças do orí*. Sara Oliveira. Colagem digital, 2021.

A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade

Lélia González

Introdução

Este texto resulta de uma reflexão que vem se estruturando em outros que o antecederam e que se enraíza na retomada de uma ideia de Betty Milan desenvolvida por M. D. Magno. Trata-se de um olhar novo e criativo no

La Amefricanidad, una Categoría Político-Cultural¹

Lélia González²

Introducción

Este texto es el resultado de una reflexión que se ha ido estructurando en otros que le han precedido³ y que hunde sus raíces en la reanudación de una idea de Betty Milan desarrollada por M. D. Magno⁴. Se trata de una mirada nueva y

¹ Publicado originalmente en la revista “Tempo Brasileiro”, Rio de Janeiro, n. 92-3, pp. 69-81, jan./jun, 1988. **Traducción, notas y revisión:** Ana Gretel Echazú Böschemeier. Es madre, feminista, profesora adjunta del Departamento de Antropología/PPGAS/UFRN, traductora en el Proyecto ReCânone/UFRN e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones (Brasil). Es parte de la red *Feminismos, Cultura y Poder*, es parte de la comisión evaluadora del *II Ciclo de Ações Antirracistas* da UNESCO/UNTREF y del Comitê Central de Ética em Investigações de la UFRN. Se dedica a las áreas de Pluralismo Epistémico, Derechos Humanos, Interseccionalidades, Feminismos del Sur, Descolonización, Ética y Salud Colectiva. Contacto: gretigre@gmail.com. **Revisión de la traducción al español:** Mónica Cejas. Nacida en Argentina, estudié en México y Japón. Vivo y trabajo en México (UAM-X, Estudios de la Mujer y Feministas), mi hogar por elección. Desde aquí trato de establecer vínculos desde el Sur en torno a las luchas de las mujeres. Estoy particularmente interesada en la intersección de género, nación y ciudadanía, las políticas de la memoria y los feminismos en África (especialmente en la historia y la actualidad de Sudáfrica). Los estudios culturales y feministas son la fuente de estas reflexiones. Contacto: mcejas@correo.xoc.uam.mx. **Comentario sobre las notas:** Todas las notas al pie de texto del original fueron traducidas y migraron al lado derecho del documento para ser leídas directamente en español, evitando duplicaciones. **Nota sobre la configuración del documento:** El presente texto se ha traducido y organizado según el formato de doble columna, que facilita el tránsito entre dos lenguas y la detección de correspondencias a partir de la comparación directa entre el texto original, localizado a la izquierda (en este caso, en portugués) y el texto traducido, situado a la derecha (en este caso, en español).

² Nota de la Autora (en adelante, N de la A): Este trabajo está dedicado a Marie-Claude y Shawna, hermanas y compañeras amefricanas, que me incentivaron mucho en el desarrollo de la idea en cuestión. Es también un homenaje al honorable Abdias de Nascimento.

³ N de la A: Lélia González, “Racismo y sexismo en la cultura brasileña”; “Por un feminismo afrolatinoamericano”; “Nanny: Pilar de la Amefricanidad”; “Un estudio sociohistórico de la cristianidad sudamericana: el caso brasileño”.

⁴ N de la A: M. D. Magno, “América Ladina: introducción a una apertura”.

enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *América Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são *ladino-amefricanos*. Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de *denegação* (*Verneinung*): “Processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença”. Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo “à brasileira” se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira). Para melhor entendimento dessa questão, numa perspectiva lacaniana, é recomendável a leitura do texto brilhante de M. D. Magno.

creativa sobre la formación histórica y cultural de Brasil que, por razones geográficas y sobre todo en términos del inconsciente, no es lo que generalmente se afirma: un país cuyas formaciones del inconsciente son exclusivamente europeas, blancas. Por el contrario, es una América africana cuya latinidad, por inexistente, tuvo la T sustituida por la D para, entonces sí, tener su nombre asumido con todas las letras: *América Ladina* (no es casualidad que la *neurosis cultural* brasileña tenga en el racismo su síntoma por excelencia). En este contexto, todos los brasileños (y no sólo los “negros” y los “marrones” del IBGE) son *ladinos-amefricanos*. Para entender bien las artimañas del racismo caracterizadas más arriba, conviene recordar la categoría freudiana de la *negación* (*Verneinung*): “Proceso por el cual el individuo, aun formulando uno de sus deseos, pensamientos o sentimientos reprimidos, sigue defendiéndose de ellos, negando que le pertenezcan”⁵. Como negación de nuestra ladino-amefricanidad, el racismo “a la brasileira” se vuelve precisamente contra quienes son su testimonio vivo (los negros), al mismo tiempo que dice que no lo hace (“democracia racial” en Brasil). Para una mejor comprensión de esta cuestión en una perspectiva lacaniana, recomendamos la lectura del brillante texto de M. D. Magno⁶.

⁵ N de la A: Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, “Vocabulario del psicoanálisis”.

⁶ N de la A: M. D. Magno, “América Ladina: introducción a una apertura”.

Graças a um contato crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, tenho tido a oportunidade de observar certas similaridades que, no que se refere aos falares, lembram o nosso país. É certo que a presença negra na região caribenha (aqui entendida não só como a América Insular, mas incluindo a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul) modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região (quanto ao holandês, por desconhecimento, nada posso dizer). Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc. que minimizam a importância da contribuição negra.

Gracias a un creciente contacto con manifestaciones culturales negras de otros países del continente americano, he tenido la oportunidad de observar ciertas similitudes que, en términos de discurso, recuerdan a nuestro país. Es cierto que la presencia negra en la región del Caribe (entendida aquí no sólo como América insular, sino incluyendo la costa atlántica de Centroamérica y el norte de Sudamérica) ha modificado el español, el inglés y el francés que se hablan en la región (en cuanto al holandés, por falta de conocimientos, no puedo decir nada). Es decir, lo que yo llamo “pretugués” y que no es más que una marca de africanización del portugués hablado en Brasil (sin olvidar nunca que el colonizador llamaba “negros” a los esclavos africanos, y “criollos” a los nacidos en Brasil) se ve fácilmente sobre todo en el español de la región del Caribe. El carácter tonal y rítmico de las lenguas africanas traídas al Nuevo Mundo, así como la ausencia de ciertas consonantes (como la L o la R, por ejemplo), señalan un aspecto poco explorado de la influencia negra en la formación histórica y cultural del continente en su conjunto (por no hablar de los dialectos “criollos” del Caribe). Las similitudes son aún más evidentes si nos fijamos en la música, las danzas, los sistemas de creencias, etc. No es necesario decir lo mucho que todo esto está cubierto por el velo ideológico del blanqueamiento, está reprimido por clasificaciones eurocéntricas del tipo “cultura popular”, “folclore nacional”, etc., que minimizan la importancia de la contribución negra.

Um outro aspecto, e bem inconsciente, do que estamos abordando diz respeito a outra categoria freudiana, a de *objeto parcial* (*Partialobjekt*), e que é assim definida:

Tipo de objetos visados pelas pulsões parciais, sem que tal implique que uma pessoa, no seu conjunto, seja tomada como objeto de amor. Trata-se principalmente de partes do corpo, reais ou fantasmadas [...], e dos seus equivalentes simbólicos. Até uma pessoa pode identificar-se ou ser identificada com um objeto parcial.

Pois bem. Pelo menos no que se refere ao Brasil, que se atente não só para toda uma literatura (Jorge Amado, por exemplo) como para as manifestações das fantasias sexuais brasileiras. Elas se concentram no objeto parcial por excelência da nossa cultura: a bunda. Recorrendo ao Aurélio, pode-se constatar que essa palavra se inscreve no vocabulário de uma língua africana, o quimbundo (*mbunda*), que muito influenciou os nossos falares. Além disso, vale ressaltar que os *bundos* constituem uma etnia banto de Angola que, além do supracitado quimbundo, falam outras duas línguas:

Otro aspecto, y bastante inconsciente, de lo que estamos tratando, está relacionado con otra categoría freudiana, la de *objeto parcial* (*Partialobjekt*), definida así:

Tipo de objetos a los que se dirigen las pulsiones parciales, sin que ello implique que la persona, en su conjunto, sea tomada como objeto de amor. Se ocupa principalmente de las partes del cuerpo, reales o fantasmales [...], y de sus equivalentes simbólicos. Incluso una persona puede identificarse o ser identificada con un objeto parcial⁷.

Pues bien. Al menos en lo que respecta a Brasil, debemos prestar atención no sólo a toda una literatura (Jorge Amado, por ejemplo) sino también a las manifestaciones de las fantasías sexuales brasileñas. Éstas se concentran en el objeto parcial por excelencia de nuestra cultura: el trasero [*bunda*]⁸. Recurriendo a Aurélio⁹, se puede ver que esta palabra está inscrita en el vocabulario de una lengua africana, el kimbindu (*mbunda*), que influyó mucho en nuestra habla. Además, cabe destacar que los bundos son una etnia bantú angoleña que, además del mencionado quimbundo, habla otras dos lenguas: bunda y ambundo. Si

⁷ N de la A: M. D. Magno, “América Latina: introducción a una apertura”.

⁸ N de la A: Lélia Gonzalez, “Racismo y sexismo en la cultura brasileña”.

⁹ N de la Traductora (en adelante, N de la T): Conocido diccionario de la lengua portuguesa en su vertiente brasileña.

bunda e ambundo. Se atentarmos para o fato de que Luanda foi um dos maiores portos de exportação de escravos para a América... Em consequência, além de certos modismos (refiro-me, por exemplo, ao biquíni fio dental) que buscam evidenciar esse objeto parcial, note-se que o termo deu origem a muitos outros em nosso “pretuguês”. Por essa razão, gosto de fazer um trocadilho, afirmando que o português, o lusitano, “não fala e nem diz bunda” (do verbo desbundar).

Essas e muitas outras marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente americano me levaram a pensar a necessidade de elaboração de uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade. Desse modo, comecei a refletir sobre a categoria de amefricanidade.

Racismo, Colonialismo, Imperialismo e seus Efeitos

Sabemos que o colonialismo europeu, nos termos com que hoje o definimos, configura-se no decorrer da segunda metade do século XIX. Nesse mesmo

atendemos al hecho de que Luanda fue uno de los mayores puertos de exportación de esclavos a América... En consecuencia, además de ciertas modas (me refiero, por ejemplo, al bikini tanga) que pretenden resaltar este objeto parcial, hay que tener en cuenta que el término dio lugar a muchos otros en nuestro “pretugués”¹⁰. Por eso, me gusta hacer un juego de palabras, diciendo que el portugués, el lusitano, “no habla ni dice *bunda*” (del verbo desbundar¹¹).

Estas y muchas otras marcas que evidencian la presencia negra en la construcción cultural del continente americano me llevaron a pensar en la necesidad de elaborar una categoría que no se restringiera sólo al caso de Brasil y que, al adoptar un enfoque más amplio, tuviera en cuenta las exigencias de la interdisciplinariedad. De este modo, empecé a reflexionar sobre la categoría de amefricanidad.

Racismo, Colonialismo, Imperialismo y sus Efectos

Sabemos que el colonialismo europeo, en los términos en que lo definimos hoy, se configuró durante la segunda mitad del siglo XIX. En esa misma época, el

¹⁰ N de la T: “Pretuguês” es una composición propuesta por la autora para se referir al portugués de los negros (*português dos pretos*).

¹¹ N de la T: *Desbundar* es un término que se refiere a “perder el control de sí mismo/a”. Jóvenes artistas e intelectuales de la generación que vivió la dictadura militar entre los años 1960 y 1970 fue conocida como *geração do desbunde*.

período, o racismo se constituía como a “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental. Vale notar que tal processo se desenvolveu no terreno fértil de toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista (séculos XV-XIX) que considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas as manifestações culturais dos povos “selvagens”. Daí a “naturalidade” com que a violência etnocida e destruidora das forças do pré-colonialismo europeu se fez abater sobre esses povos. No decurso da segunda metade do século XIX, a Europa transformaria tudo isso numa tarefa de explicação racional dos (a partir de então) “costumes primitivos”, numa questão de racionalidade administrativa de suas colônias. Agora, em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas “verdadeira superioridade”. Os textos de um Fanon ou de um Memmi demonstram os efeitos de alienação que a eficácia da dominação colonial exerceria sobre os colonizados. Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da “superioridade”

racismo se constituyó como la “ciencia” de la superioridad eurocristiana (blanca y patriarcal), en la medida en que se estructuró el modelo ario de explicación¹² que se convertiría no sólo en el referencial de las clasificaciones triádicas del evolucionismo positivista de las nacientes ciencias del hombre, sino que también dirige la mirada de la producción académica occidental en la actualidad. Cabe señalar que dicho proceso se desarrolló en el terreno fértil de una tradición etnocéntrica precolonialista (siglos XV-XIX), que consideraba absurdas, supersticiosas o exóticas las manifestaciones culturales de los pueblos “salvajes”¹³. De ahí la “naturalidad” con la que se infligió a estos pueblos la violencia etnocida y destructiva de las fuerzas del precolonialismo europeo. En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, Europa transformaría todo esto en una tarea de explicación racional de las (desde entonces) “costumbres primitivas”, en una cuestión de racionalidad administrativa de sus colonias. Ahora, frente a la resistencia de los colonizados, la violencia asumiría nuevos contornos, más sofisticados; llegando a veces a no parecer violencia, sino “verdadera superioridad”. Los textos de un Fanon o un Memmi demuestran los efectos de la alienación que la eficacia de la dominación colonial ejercería sobre los colonizados. Cuando se analiza la estrategia utilizada por los países europeos en sus colonias, se verifica que el racismo jugará un papel clave en la interiorización de la “superioridad” del colonizador por los colonizados.

¹² N de la A: Martin Bernal, *Black Athena*.

¹³ N de la A: Gérard Leclerc, “Anthropologie et colonialisme”.

do colonizador pelos colonizados.

E ele apresenta, pelo menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão. Refiro-me, no caso, ao que comumente é conhecido como *racismo aberto e racismo disfarçado*. O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (“sangue negro nas veias”). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenham ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”. Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não brancos. A África do Sul, com a sua doutrina do desenvolvimento “igual” mas separado, com o seu apartheid, é o modelo acabado desse tipo de teoria e prática racistas. Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o *racismo por denegação*. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. Sobretudo nos países de colonização luso-espanhola, onde as pouquíssimas exceções (como a Nicarágua e o seu

Y presenta, al menos, dos caras que sólo se diferencian como tácticas que apuntan al mismo objetivo: explotación/opresión. Me refiero, en este caso, a lo que comúnmente se conoce como *racismo abierto y racismo encubierto*. El primero, propio de las sociedades de origen anglosajón, germánico u holandés, establece que es negra la persona que ha tenido antepasados negros (“sangre negra en las venas”). Según esta articulación ideológica, el mestizaje es algo impensable (aunque las violaciones y la explotación sexual de las mujeres negras siempre han ocurrido), en la medida en que el grupo blanco pretende mantener su “pureza” y reafirmar su “superioridad”. En consecuencia, la única solución, explícitamente asumida como la más coherente, es la segregación de los grupos no blancos. Sudáfrica, con su doctrina del desarrollo “igual” pero separado, con su apartheid, es el modelo máximo de este tipo de teoría y práctica racista. En el caso de las sociedades de origen latino, en cambio, tenemos el racismo disfrazado o, como yo lo clasifico, el racismo *por negación*. Aquí prevalecen las “teorías” del mestizaje, la asimilación y la “democracia racial”. La llamada América Latina, que en realidad es mucho más ameríndia y amefricana que otra cosa, se presenta como el mejor ejemplo de racismo por negación. Sobre todo en los países de colonización luso-española, donde las escasísimas excepciones (como Nicaragua y su *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica*) confirman la regla. Por esta misma razón, creo que es importante volver la

Estatuto de Autonomia de las Regiones de la Costa Atlántica) confirmam a regra. Por isso mesmo, creio ser importante voltar o nosso olhar para a formação histórica dos países ibéricos. Trata-se de uma reflexão que nos permite compreender como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir numa forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior.

A formação histórica de Espanha e Portugal se deu no decorrer de uma luta plurissecular (a Reconquista) contra a presença de invasores que se diferenciavam não só pela religião que professavam (o islã); afinal, as tropas que invadiram a Ibéria em 711 não só eram majoritariamente negras (6700 mouros para trezentos árabes) como eram comandadas pelo negro general (“Gabel”) Tariq ibn Ziyad (a corruptela do termo Gabel Tariq resultou em Gibraltar, palavra que passou a nomear o estreito até então conhecido como Colunas de Hércules). Por outro lado, sabemos que não só os soldados como o ouro do reino negro de Gana (África Ocidental) tiveram muito a ver com a conquista moura da Ibéria (ou Al-Andalus). Vale notar, ainda, que as duas últimas dinastias que governaram Al-Andalus procediam da África Ocidental: a dos almorávidas e a dos almóadas. Foi sob o reinado desses

mirada a la formación histórica de los países ibéricos¹⁴. Esta es una reflexión que nos permite comprender cómo este tipo específico de racismo puede desarrollarse hasta constituir una forma de alienación del discriminado más efectiva que la anterior.

La formación histórica de España y Portugal tuvo lugar en el curso de una lucha de siglos (la Reconquista) contra la presencia de invasores que se diferenciaban no sólo por la religión que profesaban (el Islam); al fin y al cabo, las tropas que invadieron Iberia en el 711 no sólo eran mayoritariamente negras (6700 moros por trescientos árabes), sino que estaban al mando del general negro (“Gabel”) Tariq ibn Ziyad (la tergiversación del término Gabel Tariq dio lugar a Gibraltar, palabra que vino a denominar el estrecho hasta entonces conocido como las Columnas de Hércules). Por otra parte, sabemos que no sólo los soldados sino también el oro del Reino Negro de Ghana (África Occidental) tuvieron mucho que ver con la conquista árabe de Iberia (o Al-Andalus). También cabe destacar que las dos últimas dinastías que gobernaron Al-Andalus procedían de África Occidental: los almorávidas y los almohades. Bajo el reinado de estos últimos

¹⁴ N de la A: Lélia Gonzalez, “Nanny: pilar de la Amefricanidad”.

últimos que nasceu, em Córdoba (1126), o mais eminente filósofo do mundo islâmico, o aristotélico Averróis. Desnecessário dizer que, tanto do ponto de vista racial quanto civilizacional, a presença moura deixou profundas marcas nas sociedades ibéricas (como, de resto, na França, Itália etc.). Por aí se entende por que o racismo por denegação tem, na América Latina, um lugar privilegiado de expressão, na medida em que Espanha e Portugal adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais.

Sabemos que as sociedades ibéricas se estruturam a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo

nació en Córdoba (1126) el filósofo más eminente del mundo islámico, el aristotélico Averroes¹⁵. Ni que decir tiene que, tanto desde el punto de vista racial como civilizacional, la presencia árabe dejó profundas huellas en las sociedades ibéricas (como, por otra parte, en Francia, Italia, etc.). Esto explica que el racismo por negación tenga, en América Latina, un lugar privilegiado de expresión, en la medida en que España y Portugal han adquirido una sólida experiencia de los procesos más eficaces de articulación de las relaciones raciales¹⁶.

Sabemos que las sociedades ibéricas estaban estructuradas sobre la base de un modelo rigidamente jerarquizado, en el que todo y todos tenían su lugar determinado (incluso el tipo de trato nominal obedecía a las reglas impuestas por la legislación jerárquica). Como grupos étnicos diferentes y dominados, moros y judíos fueron objeto de un violento control social y político. Las sociedades que llegaron a constituir la llamada América Latina fueron las herederas históricas de las ideologías de clasificación social (racial y sexual) y de las técnicas jurídico-administrativas de las metrópolis ibéricas. Estratificados racialmente, prescindían de formas abiertas de segregación, ya que las jerarquías garantizaban la superioridad de los blancos como el grupo dominante¹⁷. La expresión del

¹⁵ N de la A: Wayne B. Chandler, “The Moor: Light of Europe’s Dark Age”.

¹⁶ N de la A: Lélia Gonzalez, “Nanny: pilar de la Amefricanidad”.

¹⁷ N de la A: Roberto DaMatta, *Relativizando: uma introdução à antropologia*.

dominante. 12 A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor.

humorista Millôr Fernandes, al afirmar que “el racismo no existe en Brasil porque el negro conoce su lugar”, sintetiza lo que acabamos de exponer¹⁸.

Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um carácter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilização, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura.

Por esta misma razón, la afirmación de que todos somos iguales ante la ley asume un carácter claramente formalista en nuestras sociedades. El racismo latinoamericano es lo suficientemente sofisticado como para mantener a las personas negras e indígenas como segmentos subordinados dentro de las clases más explotadas, gracias a su forma ideológica más eficaz: la ideología del blanqueamiento. Transmitida a través de los medios de comunicación y los aparatos ideológicos tradicionales, reproduce y perpetúa la creencia de que las clasificaciones y los valores del Occidente blanco son los únicos verdaderos y universales. Una vez establecido, el mito de la superioridad blanca demuestra su eficacia a través de los efectos demoledores y fragmentadores de la identidad racial que él mismo produce: el deseo de convertirse en blanco (de “limpiar la sangre”, como se dice en Brasil) se internaliza, con la negación simultánea de la propia raza, de la propia cultura¹⁹.

¹⁸ N de la A: Lélia Gonzalez, “Nanny: pilar de la Amefricanidad”.

¹⁹ N de la A: Lélia Gonzalez, “Por un feminismo afrolatinoamericano”.

Retomando a outra forma de racismo, a de segregação explícita, constatase que seus efeitos sobre os grupos discriminados, ao contrário do racismo por denegação, reforça a identidade racial dos mesmos. Na verdade, a identidade racial própria é facilmente percebida por qualquer criança desses grupos. No caso das crianças negras, elas crescem sabendo que o são e sem se envergonharem disso, o que lhes permite desenvolver outras formas de percepção no interior da sociedade onde vivem (nesse sentido, a literatura negro-feminina dos Estados Unidos é uma fonte de grande riqueza; e Alice Walker, praticamente a única conhecida no Brasil, é um belo exemplo). Que se atente, no caso, para os quadros jovens dos movimentos de liberação da África do Sul e da Namíbia. Ou, então, para o fato de o movimento negro (MN) dos Estados Unidos ter conseguido conquistas sociais e políticas muito mais amplas do que o MN da Colômbia, do Peru ou do Brasil, por exemplo. Por aí se entende, também, por que Marcus Garvey, esse extraordinário jamaicano e legítimo descendente de Nanny, tenha sido um dos maiores campeões do pan-africanismo ou, ainda, por que o jovem guianense Walter Rodney tenha produzido uma das análises mais contundentes contra o colonialismo-imperialismo, demonstrando *Como a Europa subdesenvolveu a África* e, por isso mesmo, tenha sido assassinado na capital de seu país em 13 de junho de 1980 (tive a honra de conhecê-lo e de receber o seu estímulo em um seminário promovido pela Universidade da Califórnia em Los Angeles, em 1979). Por tudo isso, bem sabemos das

Volviendo a la otra forma de racismo, la de la segregación explícita, encontramos que sus efectos sobre los grupos discriminados, a diferencia del racismo por negación, refuerzan su identidad racial. De hecho, su propia identidad racial es fácilmente percibida por cualquier niño de estos grupos. En el caso de los niños negros, crecen sabiendo que lo son y sin avergonzarse de ello, lo que les permite desarrollar otras formas de percepción dentro de la sociedad en la que viven (en este sentido, la literatura de mujeres negras en Estados Unidos es una fuente de gran riqueza; y Alice Walker, prácticamente la única conocida en Brasil, es un bello ejemplo). Prestemos atención, en este caso, a los jóvenes cuadros de los movimientos de liberación de Sudáfrica y Namibia. O, entonces, al hecho de que el Movimiento Negro (MN) de Estados Unidos ha logrado conquistas sociales y políticas mucho más amplias que el MN de Colombia, Perú o Brasil, por ejemplo. Esto también explica por qué Marcus Garvey, ese extraordinario jamaicano y legítimo descendiente de Nanny, fue uno de los mayores campeones del panafricanismo, o por qué el joven guyanés Walter Rodney realizó uno de los análisis más contundentes contra el colonialismo-imperialismo, demostrando *Cómo Europa subdesarrolló a África* y, por esta misma razón, fue asesinado en la capital de su país el 13 de junio de 1980 (tuve el honor de conocerlo y recibir su estímulo en un seminario promovido por la Universidad de California en Los Ángeles, en 1979). Por todo ello, conocemos bien las razones de otros asesinatos, como el de Malcolm X o el de Martin Luther King Jr.

razões de outros assassinios, como o de Malcolm X ou o de Martin Luther King Jr.

A produção científica dos negros desses países do nosso continente tem se caracterizado pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional; o que nos remete a um espírito de profunda determinação, dados os obstáculos impostos pelo racismo dominante. Mas, como já disse antes, é justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado “inferior”. A dureza dos sistemas fez com que a comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista.

Já nas nossas sociedades de racismo por denegação o processo é diferente, como também foi dito. Aqui, a força do cultural se apresenta como a melhor forma de resistência. O que não significa que vozes solitárias não se ergam, efetuando análises/denúncias do sistema vigente. Foram os efeitos execráveis do assimilacionismo francês que levaram o psiquiatra

La producción científica de los negros de estos países de nuestro continente se ha caracterizado por el avance, la autonomía, la innovación, la diversificación y la credibilidad nacional e internacional; lo que nos remite a un espíritu de profunda determinación, dados los obstáculos impuestos por el racismo dominante. Pero como decía antes, es precisamente la conciencia objetiva de este racismo sin disfraces y el conocimiento directo de sus prácticas crueles, lo que despierta este esfuerzo, en el sentido de rescate y afirmación de la humanidad y competencia de todo un grupo étnico considerado “inferior”. La dureza de los sistemas ha hecho que la comunidad negra se una y luche, en diferentes niveles, contra todas las formas de opresión racista.

Sin embargo, en nuestras sociedades de racismo por negación, el proceso es diferente, como también se ha dicho. Aquí, la fuerza de lo cultural se presenta como la mejor forma de resistencia. Lo que no quiere decir que no se alcen voces solitarias que hagan análisis/denuncias del sistema actual. Fueron los execrables efectos del asimilacionismo francés los que llevaron al psiquiatra martiniqués

martiniquenho Frantz Fanon a produzir suas análises magistrais sobre as relações socioeconômicas e psicológicas entre colonizador/colonizado. No caso brasileiro, temos a figura do Honorável (título recebido em conferência internacional do mundo negro, em 1987) Abdias do Nascimento, cuja rica produção (análise/denúncia, teatro, poesia e pintura) não é reconhecida por muitos de seus irmãos e absolutamente ignorada pela intelectualidade “branca” do país (acusam-no de sectarismo ou de “racista às avessas”, o que, logicamente, pressupõe um “racismo às direitas”). É interessante notar que tanto Fanon quanto Nascimento só foram reconhecidos e valorizados internacionalmente, e não em seus países de origem (Fanon só mereceu as homenagens de seu país após sua morte prematura; daí ter expressado, em seu leito de morte, o desejo de ser sepultado na Argélia). Desnecessário ressaltar a dor e a solidão desses irmãos, desses exemplos de efetiva militância negra.

Todavia, na minha perspectiva, uma grande contradição permanece quando se trata das formas político-ideológicas de luta e de resistência negra no Novo Mundo. Continuamos passivos em face da postura políticoideológica da potência imperialisticamente dominante da região: os Estados Unidos. Foi também por esse caminho que comecei a refletir sobre a *categoria de*

Frantz Fanon a elaborar sus magistrales análisis de las relaciones socioeconómicas y psicológicas entre colonizador/colonizado²⁰. En el caso brasileño, tenemos la figura del Honorable (título recibido en una conferencia internacional del mundo negro en 1987) Abdias do Nascimento, cuya rica producción (análisis/denuncia, teatro, poesía y pintura) no es reconocida por muchos de sus hermanos y es absolutamente ignorada por la intelectualidad “blanca” del país (que le acusan de sectario o de ser un "racista retrógrado", lo que, lógicamente, presupone un “racismo de derecha”). Es interesante observar que tanto Fanon como Nascimento sólo fueron reconocidos y valorados internacionalmente, y no en sus países de origen (Fanon sólo mereció el homenaje de su país tras su prematura muerte; de ahí que expresara, en su lecho de muerte, el deseo de ser sepultado en Argelia). No es necesario subrayar el dolor y la soledad de estos hermanos, ejemplos de efectiva militancia negra.

Sin embargo, desde mi punto de vista, sigue existiendo una gran contradicción en cuanto a las formas político-ideológicas de lucha y resistencia de los negros en el Nuevo Mundo. Permanecemos pasivos ante la postura político-ideológica de la potencia imperialista dominante de la región: Estados Unidos. Fue también en este camino donde empecé a reflexionar sobre la categoría de amefricanidad.

²⁰ N de la A: Frantz Fanon, *Los Condenados de la Tierra; Piel Negra, Máscaras Blancas*.

amefricanidade.

Como vimos anteriormente, o Brasil (país de maior população negra do continente) e a região caribenha apresentam grandes similaridades no que diz respeito à africanização do continente. Todavia, quando se trata dos Estados Unidos, sabemos que os africanos escravizados sofreram uma duríssima repressão em face da tentativa de conservação de suas manifestações culturais (mão amputada caso tocassem atabaque, por exemplo). O puritanismo do colonizador anglo-americano, preocupado com a “verdadeira fé”, forçou-os à conversão e à evangelização, ou seja, ao esquecimento de suas *Raíces* africanas (o comovente texto de Alex Haley nos revela todo o significado desse processo). Mas a resistência cultural se manteve, e clandestinamente, sobretudo em comunidades da Carolina do Sul. E as reinterpretações, as recriações culturais dos negros daquele país ocorreram fundamentalmente no interior das igrejas do protestantismo cristão. A Guerra de Secessão lhes trouxe a abolição do escravismo, e com esta a Ku Klux Klan, a segregação e o não direito à cidadania. As lutas heroicas desse povo discriminado culminaram com o Movimento pelos Direitos Cívicos, que comoveu o mundo inteiro e que inspirou os negros de outros lugares a também se organizarem e lutarem por seus direitos.

Como vimos anteriormente, Brasil (el país con la mayor población negra del continente) y la región del Caribe tienen grandes similitudes en cuanto a la africanización del continente. Sin embargo, cuando se trata de Estados Unidos, sabemos que los africanos esclavizados sufrieron una dura represión por intentar preservar sus manifestaciones culturales (por ejemplo, se les amputaba la mano si tocaban el *atabaque*²¹). El puritanismo del colonizador angloamericano, preocupado por la “verdadera fe”, les obligó a la conversión y a la evangelización, es decir, al olvido de sus *Raíces* africanas (el conmovedor texto de Alex Haley nos revela todo el significado de este proceso). Pero la resistencia cultural se mantuvo, y de forma clandestina, especialmente en las comunidades de Carolina del Sur. Y las reinterpretaciones, las recreaciones culturales de los negros de ese país se dieron fundamentalmente en el seno de las iglesias del protestantismo cristiano. La Guerra de Secesión les trajo la abolición de la esclavitud, y con ella el Ku Klux Klan, la segregación y el no derecho a la ciudadanía. Las heroicas luchas de este pueblo discriminado culminaron en el Movimiento por los Derechos Civiles, que conmovió al mundo entero e inspiró a los negros de otros lugares a organizarse y luchar también por sus derechos.

²¹ N de la T: Instrumento de percusión afrobrasileño.

Minoria ativa e criadora, vitoriosa em suas principais reivindicações, a coletividade negra dos Estados Unidos aceitou e rejeitou uma série de termos de autoidentificação: “colored”, “negro”, “black”, “afro-american”, “african-american”. Foram esses últimos dois termos que nos chamaram atenção para a contradição neles existente.

A Categoria de Amefricanidade

Os termos “afro-american” (afro-americano) e “african-american” (africanoamericano) nos remetem a uma primeira reflexão: a de que só existiriam negros nos Estados Unidos, e não em todo o continente. E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser “A AMÉRICA”. Afinal, o que dizer dos outros países da AMÉRICA do Sul, Central, Insular e do Norte? Por que considerar o Caribe como algo separado, se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa AMÉRICA? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para “a América”. É que *todos nós*, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando seus habitantes de “americanos”. E nós, o que somos, asiáticos?

Minoría activa y creativa, victoriosa en sus principales reivindicaciones, la colectividad negra de Estados Unidos ha aceptado y rechazado una serie de términos de autoidentificación: “colored”, “negro”, “black”, “afro-american”, “african-american”. Fueron estos dos últimos términos los que llamaron nuestra atención en lo que respecta a su inherente contradicción.

La Categoría de Amefricanidad

Los términos “afro-american” (afroamericano) y “african-american” nos llevan a una primera reflexión: que sólo existirían negros en Estados Unidos y no en todo el continente. Y otra, que apunta a la reproducción inconsciente de la posición imperialista de Estados Unidos, que pretende ser “LA AMÉRICA”. Después de todo, ¿qué pasa con los demás países de América del Sur, Central, Insular y del Norte? ¿Por qué considerar al Caribe como algo separado, si fue allí, precisamente, donde comenzó la historia de esta AMÉRICA? Es interesante observar que alguien que sale de Brasil, por ejemplo, dice que se va a “América”. Es que todos nosotros, de cualquier región del continente, efectuamos la misma reproducción, perpetuamos el imperialismo de los Estados Unidos, llamando a sus habitantes “americanos”. Y nosotros, ¿acaso somos asiáticos?

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de *amefricanos* (“amefricans”) para designar a todos nós.

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (*Amefricanity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de

En cuanto a nosotros, personas negras, ¿cómo podemos lograr una conciencia efectiva de nosotros mismos como descendientes de africanos, si seguimos siendo prisioneros, “cautivos de una lengua racista”? Por esta misma razón, en contraste con los términos mencionados anteriormente, propongo “amefricanos” (*amefricans*) para designarnos a todos²².

Las implicaciones políticas y culturales de la categoría de “amefricanidad” (*Amefricanity*) son, de hecho, democráticas; precisamente porque el término en sí mismo nos permite ir más allá de las limitaciones de carácter territorial, lingüístico e ideológico, abriendo nuevas perspectivas para una comprensión más profunda de la parte del mundo donde se manifiesta: AMÉRICA en su conjunto (Sur, Centro, Norte e Insular). Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría de africanidad incorpora todo un proceso histórico de intensas dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocéntrica, es decir, referida a modelos como: Jamaica y el akan, su modelo dominante; Brasil y sus modelos yoruba, bantú y ewe-fon. En consecuencia, nos encamina a la construcción de toda una identidad étnica. Ni que decir tiene que la categoría de amefricanidad está íntimamente relacionada con las de *panafricanismo*, *negritud*, *afrocentricity*, etc.

²² N de la A: Lélia Gonzalez, “A Socio-Historic Study of South American Christianity: The Brazilian Case”.

pan-africanismo , *négritude* , *afrocentricity* etc.

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América* , enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas* /*amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades.

Como já foi visto no início deste trabalho, o racismo estabelece uma

Su valor metodológico, en mi opinión, radica en que permite la posibilidad de rescatar una unidad específica, históricamente forjada en el seno de las diferentes sociedades que se formaron en una determinada parte del mundo. Por lo tanto, *América*, como sistema de referencia etnogeográfico, es una creación nuestra y de nuestros antepasados del continente en el que vivimos, inspirada en modelos africanos. En consecuencia, el término *amefricanas/amefricanos* designa toda una descendencia: no sólo la de los africanos traídos por la trata de esclavos, sino también la de los que llegaron a AMÉRICA mucho antes de Colón. Ayer como hoy, los *amefricanos* oriundos de los más diversos países han desempeñado un papel crucial en la elaboración de esta amefricanidad que identifica en la diáspora una experiencia histórica común que exige ser debidamente conocida y cuidadosamente investigada. Aunque pertenezcamos a diferentes sociedades del continente, sabemos que el sistema de dominación es el mismo en todas ellas, es decir: el racismo, esa elaboración fría y extrema del modelo ario de explicación, cuya presencia es una constante en todos los niveles del pensamiento, así como parte integrante de las más diversas instituciones de estas sociedades.

Como se ha visto al principio de este documento, el racismo establece una

hierarquia racial e cultural que opõe a “superioridade” branca ocidental à “inferioridade” negro-africana. A África é o continente “obscuro”, sem uma história própria (Hegel); por isso a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua “natureza sub-humana”, a exploração socioeconômica dos amefricanos por todo o continente é considerada “natural”. Mas, graças aos trabalhos de *autores africanos e amefricanos* — Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, W. E. B. Du Bois, Chancellor Williams, George G. M. James, Yosef A. A. Ben-Jochannan, Ivan Van Sertima, Frantz Fanon, Walter Rodney, Abdias do Nascimento e tantos outros —, sabemos o quanto a violência do racismo e de suas práticas nos despojou do nosso legado histórico, da nossa dignidade, da nossa história e da nossa contribuição para o avanço da humanidade nos níveis filosófico, científico, artístico e religioso; o quanto a história dos povos africanos sofreu uma mudança brutal com a violenta investida europeia, que não cessou de subdesenvolver a África; 18 e como o tráfico negreiro trouxe milhões de africanos para o Novo Mundo...

Partindo de uma perspectiva histórica e cultural, é importante reconhecer que a experiência amefricana se diferenciou daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente. Ao adotarem a autodesignação de

jerarquía racial y cultural que opone la “superioridad” blanca occidental a la “inferioridad” negra-africana. África es el continente “oscuro”, sin historia propia (Hegel); por tanto, la Razón es blanca, mientras que la Emoción es negra. Así, dada su “naturaleza subhumana”, la explotación socioeconómica de los amefricanos en todo el continente es considerada “natural”. Pero gracias a las obras de autores *africanos y amefricanos* - Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, W. E. B. Du Bois, Chancellor Williams, George G. M. James, Yosef A. A. Ben-Jochannan, Ivan Van Sertima, Frantz Fanon, Walter Rodney, Abdias do Nascimento y tantos otros, sabemos hasta qué punto la violencia del racismo y sus prácticas nos han despojado de nuestro legado histórico, de nuestra dignidad, de nuestra historia y de nuestra contribución al avance de la humanidad a nivel filosófico, científico, artístico y religioso; cómo la historia de los pueblos africanos sufrió un cambio brutal con la violenta embestida europea, que no dejó de subdesarrollar África²³; y cómo el tráfico de esclavos trajo a millones de africanos al Nuevo Mundo...

Desde una perspectiva histórica y cultural, es importante reconocer que la experiencia amefricana fue diferente a la de los africanos que permanecieron en su propio continente. Al adoptar la autodenominación de afro/afroamericanos,

²³ N de la A: Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*.

afro/africano-americanos, nossos irmãos dos Estados Unidos também caracterizam a *denegação* de toda essa rica experiência vivida no Novo Mundo e da consequente criação da América. Além disso, existe o fato concreto de os nossos irmãos da África não os considerarem como verdadeiros africanos. O esquecimento ativo de uma história pontuada pelo sofrimento, pela humilhação, pela exploração, pelo etnocídio aponta para uma perda de identidade própria, logo reafirmada alhures (o que é compreensível em face das pressões raciais no próprio país). Só que não se pode deixar de levar em conta a heroica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação. Justamente porque, enquanto descendentes de africanos, a *herança africana* sempre foi a grande fonte revivificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem *todos os amefricanos* do continente.

“Toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade. Uma linguagem revolucionária não deve embriagar, não pode levar à confusão”, ensina Molefi Kete Asante, criador da perspectiva afrocentrada. Então, quando ocorre a autodesignação de

nuestros hermanos de Estados Unidos también caracterizan la negación de toda esa rica experiencia vivida en el Nuevo Mundo y la consiguiente creación de América. Además, está el hecho concreto de que nuestros hermanos de África no los consideran como verdaderos africanos. El olvido activo de una historia marcada por el sufrimiento, la humillación, la explotación y el etnocidio apunta a una pérdida de la propia identidad, que pronto se reafirma en otros lugares (lo cual es comprensible dadas las presiones raciales en el propio país). Pero no se puede dejar de tener en cuenta la heroica resistencia y creatividad en la lucha contra la esclavitud, el exterminio, la explotación, la opresión y la humillación. Precisamente porque, como descendientes de africanos, la herencia africana ha sido siempre la gran fuente revivificadora de nuestras fuerzas. Por todo ello, como amefricanos, tenemos nuestras contribuciones específicas para el mundo panafricano. Al asumir nuestra amefricanidad, podemos ir más allá de una visión idealizada, imaginaria o mitificada de África y, al mismo tiempo, dirigir nuestra mirada a la realidad en la que viven *todos los amefricanos* del continente.

“Todo lenguaje es epistémico. Nuestro lenguaje debe contribuir a la comprensión de nuestra realidad. Un lenguaje revolucionario no debe embriagar, no puede llevar a la confusión”, enseña Molefi Kete Asante, creador de la perspectiva afrocéntrica. Así, cuando se produce la autodenominación como

afro/africano-americano, o real dá lugar ao imaginário e a confusão se estabelece (afro/africano-americanos, afro/africano-colombianos, afro/africano-peruanos e por aí afora), assim como uma espécie de hierarquia: os afro/africano-americanos ocupando o primeiro plano, ao passo que os garífunas da América Central ou os “índios” da República Dominicana, por exemplo, situam-se no último (afinal, eles nem sabem que são afro/africanos...). E fica a pergunta: o que pensam os afro/africano africanos?

Vale notar que, na sua ansiedade de ver a África em tudo, muitos dos nossos irmãos dos Estados Unidos que agora descobrem a riqueza da criatividade cultural baiana (como muitos latinos do nosso país) acorrem em massa para Salvador, buscando descobrir “sobrevivências” de culturas africanas. E o engano se dá num duplo aspecto: a visão evolucionista (e eurocêntrica) com relação às “sobrevivências” e a cegueira em face da explosão criadora de algo desconhecido, a nossa amefricanidade. Por tudo isso, e muito mais, acredito que politicamente é muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente nos identificarmos a partir da categoria de amefricanidade e nos autodesignarmos amefricanos: de Cuba, do Haiti, do Brasil, da República Dominicana, dos Estados Unidos e de todos os outros países do continente.

afro/afroamericano, lo real deja paso a lo imaginario y se establece una confusión (afro/afroamericanos, afro/afrocolombianos, afro/afroperuanos, etc.), así como una especie de jerarquía: los afro/afroamericanos ocupan el primer plano, mientras que los garífunas de América Central o los “indios” de República Dominicana, por ejemplo, se sitúan en el último (después de todo, ni siquiera saben que son afro/africanos...). Y la pregunta sigue siendo: ¿qué piensan los afro/africano africanos?

Cabe destacar que, en su ansiedad por ver África en todo, muchos de nuestros hermanos de Estados Unidos que ahora descubren la riqueza de la creatividad cultural de Bahía (como tantos latinos en nuestro país) se precipitan en masa a Salvador, buscando descubrir “supervivencias” de las culturas africanas. Y el engaño se produce por dos vías: la visión evolucionista (y eurocéntrica) en relación a las “supervivencias” y la ceguera ante la explosión creativa de algo desconocido, nuestra amefricanidad. Por todo esto, y mucho más, creo que políticamente es mucho más democrático, culturalmente mucho más realista y lógicamente mucho más coherente identificarnos desde la categoría de amefricanidad y autodenominarnos amefricanos: de Cuba, de Haití, de Brasil, de República Dominicana, de Estados Unidos y de todos los demás países del continente.

“Uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular.” Então, por que não abandonar as reproduções de um imperialismo que massacra não só os povos do continente mas de muitas outras partes do mundo e reafirmar a particularidade da nossa experiência na AMÉRICA como um todo, sem nunca perder a consciência da nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África?

Num momento em que se estreitam as relações entre os descendentes de africanos em todo o continente, em que nós, amefricanos, mais do que nunca, constatamos as grandes similaridades que nos unem, a proposta de M. K. Asante me parece da maior atualidade. Sobretudo se pensamos naqueles que, num passado mais ou menos recente, deram o seu testemunho de luta e de sacrifício, abrindo caminhos e perspectivas para que, hoje, nós possamos levar adiante o que eles iniciaram. Daí a minha insistência com relação à categoria de amefricanidade, que floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcam a nossa presença no continente.

“Una ideología de la liberación debe encontrar su experiencia en nosotros mismos; no puede ser externa a nosotros e impuesta por otros que no seamos nosotros mismos; debe derivarse de nuestra particular experiencia histórica y cultural”²⁴. Entonces, ¿por qué no abandonar las reproducciones de un imperialismo que masacra no sólo a los pueblos del continente sino de muchas otras partes del mundo y reafirmar la particularidad de nuestra experiencia de AMÉRICA como un todo, sin perder nunca la conciencia de nuestra deuda y de los profundos lazos que tenemos con África?

En un momento en el que las relaciones entre los descendientes de africanos de todo el continente son cada vez más estrechas, en el que nosotros, amefricanos, más que nunca, constatamos las grandes similitudes que nos unen, la propuesta de M. K. Asante me parece de lo más actual. Sobre todo si pensamos en quienes, en un pasado más o menos reciente, dieron su testimonio de lucha y sacrificio, abriendo caminos y perspectivas para que hoy podamos llevar adelante lo que ellos iniciaron. De ahí mi insistencia en la categoría de africanidad, que ha florecido y se ha estructurado a lo largo de los siglos que marcan nuestra presencia en el continente.

²⁴ N de la A: Molefi K. Asante, *Afrocentricity*, p. 3120 .

Já na época escravista ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e *maroon societies*, espreiadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. E mesmo antes, na chamada América pré-colombiana, ela já se manifestava, marcando decisivamente a cultura dos olmecas, por exemplo. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos*.

En la época de la esclavitud, ésta se manifestó en revueltas, en la elaboración de estrategias de resistencia cultural, en el desarrollo de formas alternativas de libre organización social, cuya expresión concreta se encuentra en los *quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronajes* y *sociedades cimarronas*, diseminadas por las más diversas partes de todo el continente²⁵. E incluso antes, en la llamada América precolombina, ya se manifestaba, marcando decisivamente la cultura de los olmecas, por ejemplo²⁶. Reconocerla es, en definitiva, reconocer una gigantesca obra de dinámica cultural que no nos lleva al otro lado del Atlántico, sino que nos trae de allí y nos transforma en lo que somos hoy: *amefricanos*.

²⁵ N de la A: Elisa Larkin Nascimento, *Pan-africanismo en América del Sur: emergencia de una rebelión negra*.

²⁶ N de la A: Ivan Van Sertima, *They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America*.



Figura 14: *El Brasil de Lélia*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021.

CERTIFIED ORGANIC INTELLECTUAL/INTELECTUAL ORGÂNICA CERTIFICADA



Figura 15: *Aurora*. Sara Oliveira. Colagem digital, 2021.

Certified Organic Intellectual: On Not Being Postmodern¹

Aurora Levins Morales

I have begun this essay a hundred times, in a hundred different ways,
and each time I have struggled with the same deadly numbing of my mind.

Hashing it out once again with my parents on the phone, this time we go
for the food metaphors.

Intelectual Orgânica Certificada: Sobre o Não Ser Pós-Moderna

Aurora Levins Morales

Tenho começado a escrever esse ensaio centenas de vezes, de cem formas
diferentes, e em cada uma delas tenho tido que me enfrentar à mesma tontura
mental.

Comentando de novo essa situação pelo telefone com meus pais, para tentar
desembaralhar a confusão, a gente decidiu, dessa vez, pelas metáforas
culinárias.

¹ Texto autorizado pela autora e editora a partir do livro *Medicine Stories: Essays for Radicals*. Ano de publicação: 2019. Páginas: 121-126. Duke University Press. Uma versão anterior deste ensaio foi publicada em *Medicine Stories*, 1998, Editora South End Press. **Tradução e notas:** Ana Gretel Echazú Böschmeier, mãe, feminista, professora adjunta do Departamento de Antropologia/PPGAS/UFRN, tradutora no Projeto ReCânone/UFRN e pesquisadora do CNPQ. Faz parte da rede *Feminismos, Cultura y Poder*, é embaixadora do Movimento *Parent in Science*, integra a comissão avaliativa do *II Ciclo de Ações Antirracistas* da UNESCO/UNTREF e o Comitê Central de Ética em Pesquisa da UFRN. Atua nas áreas de Pluralismo Epistêmico, Direitos Humanos, Interseccionalidades, Feminismos do Sul, Descolonização, Ética e Saúde Coletiva. Email: gretigre@gmail.com Contato: gretigre@gmail.com. **Revisão do português e notas:** Rosamaria Giatti Carneiro é mãe, feminista, antropóloga, professora associada no Departamento de Saúde Coletiva da UnB e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas também da UnB. É co-coordenadora do laboratório de pesquisa CASCA (Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva da UnB). Coordenou o Projeto de Extensão “Mulheres latinas fazerm arte” na Universidade de Brasília. Pesquisa e se interessa pelo campo dos direitos sexuais e reprodutivos, políticas públicas, maternagem, movimentos de mulheres e leituras femininas das Américas. Email: rosacarneiro@unb.br. **Nota sobre a configuração do documento:** O presente texto foi traduzido e organizado segundo o formato de dupla coluna, facilitando o trânsito entre duas línguas e a observação de correspondências a partir da comparação direta entre o texto original, localizado à esquerda (nesse caso, em inglês) e o texto traduzido, situado à direita (nesse caso, em português).

When I was a child in rural Puerto Rico, the people around me ate produce grown on local soil, chickens that roamed the neighborhood, bananas cut from the stalk.

It was unrefined, unpackaged, full of all those complex nutrients that get left out when the process is too tightly controlled. But during the last few years before we emigrated, advertising finally penetrated into our remote part of the island.

Cheeze Whiz on Wonder Bread was sold to country women as a better, more sophisticated, modern, advanced, and healthy breakfast than boiled root vegetables and codfish, or rice and beans.

When I call myself an organic intellectual, I mean that the ideas I carry with me were grown on soil I know, that I can tell you about the mineral balance, the weather, the labor involved in preparing them for use.

In the marketplace of ideas, we are pushed toward the supermarket chains that are replacing the tiny rural colmado; told that store bought is better, imported

Quando eu era criança na zona rural de Porto Rico, as pessoas ao meu redor comiam produtos cultivados na terra local, galinhas perambulando pelo bairro e bananas cortadas diretamente do talo.

Tudo sem refinar, sem empacotar, cheios de todos aqueles nutrientes complexos que desaparecem quando o processo é excessivamente controlado. Mas alguns anos antes de emigrarmos, o negócio da publicidade finalmente penetrou em nossa parte remota da ilha.

O *Cheeze Whiz on Wonder Bread* era vendido como um café da manhã melhor, mais sofisticado, moderno, avançado e mais saudável do que vegetais de raiz cozidos com bacalhau ou feijão com arroz.

Quando afirmo ser uma intelectual orgânica, quero dizer que as idéias que carrego comigo cresceram em um solo que conheço; que posso falar de seu equilíbrio mineral, do clima e do trabalho que levou a preparação para o seu uso.

No mercado de idéias, somos empurradas² para as cadeias de supermercados que estão substituindo a pequena mercearia rural; estamos convencidas de que

² Nota da Tradutora (em diante, N da T): Na tradução do texto do inglês para o português é realizada a opção pela generalização no feminino nas oportunidades em que é acionada a segunda pessoa do plural.

is best, and sold on empty calories in shiny packaging instead of open crates and barrels of produce to which the earth still clings.

The intellectual traditions I come from create theory out of shared lives instead of sending away for it. My thinking grew directly out of listening to my own discomforts, finding out who shared them, who validated them, and in exchanging stories about common experiences, finding patterns, systems, explanations of how and why things happened. This is the central process of consciousness raising, of collective testimonio. This is how homemade theory happens.

In the women's CR groups I belonged to in the early 1970's, we shared personal and very emotional stories of what it had really been like for us to live as women, examining our experiences with men and with other women in our families, sexual relationships, workplaces and schools, in the health care system and in surviving the general societal contempt and violence toward women.

a produção em massa é melhor, muito mais se for importada, e que o que é vendido desnatado e em embalagens brilhantes é preferível às caixas e barris abertos, cheios de produtos nos quais a terra ainda está pendurada.

As tradições intelectuais das quais venho fabricam a teoria a partir de vidas compartilhadas, em vez de encaminhá-las pelos correios. Meu pensamento foi alimentado diretamente por ouvir minha própria agitação, reconhecendo aquelas que a compartilharam, aquelas que a validaram, trocando histórias sobre nossas experiências comuns e encontrando padrões, sistemas, explicações para como e por que as coisas aconteceram. Este é o processo central de conscientização, de testemunho coletivo. É assim que cresce a teoria artesanal.

Nos grupos de mulheres CR³ aos que pertenci no início da década de 1970, compartilhamos histórias pessoais e muito emotivas de como tinha sido realmente viver como mulheres, examinando nossas experiências com homens e com outras mulheres em nossas famílias, relações sexuais, locais de trabalho e escolas, no sistema de saúde e na sobrevivência ao desprezo geral da sociedade e à violência contra as mulheres.

³ N da T: *Consciousness raising groups* no original. Os grupos de conscientização foram um alicerce do feminismo durante os anos 1970 e 1980, onde as mulheres refletiam sobre suas experiências cotidianas e rodas horizontais e discutiam-se as lutas cotidianas e o sexismo imperante nas estruturas sociais nas quais elas viviam.

As we told our stories we found validation that our experiences and our reactions to them were common to many women, that our perceptions, thoughts and feelings made sense to other women. We then used that shared experience as a source of authority.

Where our lives did not match official knowledge, we trusted our lives, and used the collective and mutually validated body of stories to critique those official versions of reality. This was theory born of an activist need, and the feminist literature we read, from articles like "The Politics of Housework" and "The Myth of the Vaginal Orgasm" to the poetry of Susan Griffin, Marge Piercy, Alta, Judy Grahn, and others rose out of the same mass phenomenon of truth-telling from personal knowledge.

I am also the child of two cultures of resistance. I grew up jíbara, a word that means countrified, and is used both to romanticize the imaginary simple and

Enquanto contávamos nossas histórias, encontramos validação nas nossas experiências e reações a elas que eram comuns a muitas mulheres, que nossas percepções, pensamentos e sentimentos faziam sentido para outras mulheres. Usamos então essa experiência compartilhada como fonte de autoridade.

Quando nossas vidas não correspondiam ao conhecimento oficial, confiávamos primeiro nas nossas vidas, e usávamos o conjunto de histórias coletivas e mutuamente validadas para criticar essas versões oficiais da realidade. Esta era a teoria nascida de uma necessidade ativista, e a literatura feminista que lemos, a partir de artigos como "A Política do Trabalho Doméstico"⁴ e "O Mito do Orgasmo Vaginal"⁵, a poesia de Susan Griffin, Marge Piercy, Alta, Judy Grahn, e outras que se levantaram do mesmo potente fenômeno que é contar a verdade a partir do conhecimento pessoal.

Sou também uma *cria*⁶ de duas culturas de resistência. Eu cresci *jíbara*⁷, uma palavra que significa *matuta*⁸, e que é usada, por um lado, para romantizar a

⁴ Nota da Revisora (em diante, N da R): Malos, Ellen. *The politics of Hosework*. London: Allison & Busby; Distributed in the U.S.A. by Schocken Books, 1980.

⁵ N da R: Koedt, Anne. *The Myth of the Vaginal Orgasm*. US: New England Free Press, 1970.

⁶ N da T: Em inglês no original.

⁷ N da T: Jíbaro é o nome de uma etnia indígena também autodenominada Shuar ou Siona que habita entre o sul do Equador e o norte do Peru.

⁸ N da T: *Countrified* no original.

noble coffee workers of yesteryear and as a put-down somewhat akin to hick.

But which originally meant, in the language of the Arawak people, “people of the forest” referring to the mixed-blood settlements of escaped slaves, fugitive indians and European peasants who took to the mountains to escape state control. I was raised in one of those settlements, listening to women talk.

I grew up in a family of activists who were thinking about race and class and gender and the uses of history and literature long before there were college courses to do this in, a mother who was a feminist in the 1950's, a father who told me bedtime stories about African and Chinese history and taught biology as a liberation science.

I grew up as the tropical branch of a tribe of working class Jewish thinkers who were critiquing the canons of their day from the shtetls of Eastern Europe, arguing about identity politics and coalitions, assimilation and solidarity way back into the last century.

figura imaginária das simples, nobres trabalhadoras das plantações de café de outrora e que, por outro lado, tem um significado depreciativo que implica algo assim como *matuta*.

Entretanto, [*jíbara*] originalmente significava na língua do povo Arawak, “pessoa da floresta”, referindo-se aos assentamentos mestiços de escravos e indígenas fugidos e camponeses europeus que se dirigiam às montanhas para escapar do controle do Estado.

Cresci em uma família de ativistas que pensavam em raça, classe e gênero e nos usos da história e da literatura muito antes de haver cursos universitários para isso; com uma mãe que era feminista nos anos 1950's e um pai que me contava histórias para dormir sobre a história africana e chinesa e que ensinava biologia como uma ciência de libertação.

Cresci como o ramo tropical de uma tribo de pensadores judeus da classe trabalhadora que criticavam os cânones de seu tempo a partir dos *shtetls*⁹ da Europa Oriental, discutindo sobre políticas de identidade e coalizões, assimilação e solidariedade desde o século passado.

⁹ N da T: Termo hebreu que se refere aos povoados judéus, principalmente do leste europeu.

I grew up out of the tangled roots of Puerto Rican history, sprang from slave and slaveholder, from publishers of seditious newspapers, liberal autonomists, Spanish soldiers and secret nationalists, fighting over independence, colony and kingdom, emancipation and feminism, and the meaning of freedom.

How I think and what I think about grows from my identity as a *jibara shtetl* intellectual and organizer. I was taught to trust in these traditions, in the reliability of my own intelligence combined with that of others.

But as academic feminism drifts farther and farther from its activist roots, as the elite gobbledegook of postmodernist jargon makes it less and less acceptable to speak comprehensibly, I have more and more often found my trust in myself under assault.

I watch my life and my theorizing about it become the raw materials of someone else's expertise, and am reminded of the neem tree of India, used for millenia as an insect repellent, only to be patented by a multinational pharmaceutical company. Peasant women developed the technology for extracting and preparing the oil for local use, but to multinationals, local use is a waste.

Eu cresci a partir das raízes emaranhadas da história de Puerto Rico, surgida de escravos e escravocratas, de editores de jornais sediciosos, autonomistas liberais, soldados espanhóis e secretos nacionalistas, lutando entre independência, colônia e reino, emancipação e feminismo, e o significado da liberdade.

Como eu penso e o que eu penso cresce desde minha identidade como uma intelectual e ativista *jíbara shtetl*. Fui ensinada a confiar nessas tradições, na confiabilidade de minha própria inteligência combinada com a das outras.

Mas enquanto o feminismo acadêmico fica se afastando mais e mais das suas raízes ativistas, enquanto a elite da geringonça pós-moderna torna menos e menos aceitável o fato de falar de uma forma compreensível, tenho encontrado de forma cada vez mais frequente a minha verdade sob assalto.

Quando eu vejo minha vida e minha teorização sobre ela se tornarem a matéria-prima da experiência de outra pessoa, me lembro da árvore de Neem da Índia, usada por milênios como repelente de insetos, que está a ser patenteada apenas por uma empresa farmacêutica multinacional. As mulheres camponesas desenvolveram a tecnologia para extrair e preparar o óleo para uso local, mas para as multinacionais, o uso local é um desperdício.

The exact same process, done at much higher volume, and packaged for export, can be owned and put in the bank. My intellectual life and that of other organic intellectuals, may of us women of color, is fully sophisticated enough for use. But in order to have value in the marketplace, the entrepreneurs and multinational developers must find a way to process it, to refine the rich multiplicity of our lives and all we have come to understand about them into high theory, by the simple act of removing it, abstracting it beyond recognition, taking out the fiber, boiling it down until the vitality is oxidized away and then marketing it as their own and selling it back to us for more than we can afford.

The local colmado of Barrio Rubias, which is just across a dirt road from Barrio Indiera Baja where I was raised, used to sell two kinds of cheese. Queso holandés, Dutch cheese, came in great big balls covered with red wax. If it molded, it did so from the outside in, so the center remained good, and one could trim the green from the rind. Or you could buy something called "imitation processed cheese food product."

Both began in the mammary glands of cows. But the processed "cheese food

O mesmo processo, feito em volume muito maior, e embalado para exportação, pode ser possuído e colocado no banco. Minha vida intelectual e a de outras intelectuais orgânicas, muitas de nós mulheres de cor, é sofisticada o suficiente para seu uso. Mas para ter valor no mercado, os empresários e desenvolvedores de multinacionais devem encontrar uma maneira de processá-lo; para refinar a rica multiplicidade de nossas vidas e tudo o que chegamos a entender sobre elas em alta teoria, pelo simples ato de removê-las, abstraindo-as até ficarem irreconhecíveis. Tirando-lhes a fibra, fervendo-as até que a vitalidade seja oxidada e depois comercializando-as como própria e vendendo-as de volta para nós por um preço maior do que podemos pagar.

A lojinha local do Bairro Rubias, que fica do outro lado de uma estrada de terra do Barrio Indiera Baja onde fui criada, costumava vender dois tipos de queijo. O queijo holandés vinha em grandes bolas cobertas com cera vermelha. Se apodrecer, ele o fazia de fora para dentro, assim o centro permanecia bom, e podia-se aparar o verde desde a casca. Ou podia-se comprar uma imitação chamada "produto alimentar de queijo processado".

Os dois produtos começaram nas glândulas mamárias das vacas. Mas no

product" like its modern relatives Velveeta or individually plastic wrapped Kraft singles, were barely identifiable with any of the processes of their production, and what's more, when they spoiled, they did so thoroughly. All the capacity for resistance of a solid cheese with a rind had been refined away. Nevertheless, they often sold better. The packaging was colorful, mysteriously sealed, difficult to open.

We have been well trained to be consumers of glossy boxes, ziplock bags, childproof bottles, and copious amounts of plastic wrap and styrofoam. We are taught to be distrustful of bulk foods and rely on brand name recognition.

The students I work with have been taught to give books so much more authority than they give their own lives, that with the best will to comply, they find it very challenging to write autobiographical responses to readings and lectures. What they know best how to do is arrange the published opinions of other people in a logical sequence, restating one or another school of thought on the topic at hand.

When the package is difficult to penetrate, they rarely ask why the damn thing has to be wrapped up so tight. They assume the problem is with their minds. When I first re-entered higher education, as a middle aged professional writer

"produto alimentar de queijo processado", assim como seus parentes modernos Velveeta ou Kraft embalados em plástico individual, quase não mostravam os processos de sua produção e, além disso, quando estragavam, o faziam de forma completa. Toda a capacidade de resistência de um queijo sólido com casca havia sido refinada. No entanto, eles frequentemente vendiam melhor. A embalagem era colorida, misteriosamente selada, difícil de abrir.

Temos sido bem treinados para sermos consumidoras de caixas brilhantes, sacos *ziplock*, garrafas à prova de crianças e copiosas quantidades de plástico e isopor. Somos ensinadas a desconfiar dos alimentos a granel e a confiar no reconhecimento do nome da marca.

As estudantes com quem trabalho foram ensinadas a dar aos livros muito mais autoridade do que aquela que elas mesmas dão às suas próprias vidas e com a melhor vontade para cumprir, elas acham muito difícil escrever respostas autobiográficas em leituras e palestras. O que eles sabem fazer melhor é organizar as opiniões publicadas de outras pessoas em uma sequência lógica, repetindo uma ou outra escola de pensamento sobre o tema em questão.

Quando a embalagem é difícil de penetrar, elas raramente perguntam por que a maldita coisa teve que ser embrulhada de uma forma tão apertada. Elas assumem que o problema está nas suas mentes. Quando voltei ao ensino

with many years of public speaking behind me, even with all the confidence these things gave me, I felt humiliated by the impenetrable language in which academic thinking comes wrapped these days.

At first I thought it was just a matter of overcoming my awkwardness with jargon. That it was just a lack of training. Like recently decolonized countries that embrace all the shiny wonders of nuclear energy, determined to have what the empire has had all along, I thought this slick new arrangement of words just needed to be acquired.

But I no longer think this. The language in which ideas are expressed is never neutral. The language people use reveals important information about who they identify with, what their intentions are, for whom they are writing or speaking. The packaging is the product being sold, and does exactly what is was designed for. Unnecessarily specialized language is used to humiliate those who are not supposed to feel entitled. It sells the illusion that only those who can wield it can think.

A frequent response to those who resist exclusive language is that they are

superior, como uma escritora profissional de meia-idade com muitos anos de discurso público atrás de mim, mesmo com toda a confiança que estas coisas me deram, senti-me humilhada pela linguagem impenetrável em que o pensamento acadêmico vem embrulhado nestes dias.

No início, eu pensava que era apenas uma questão de superar minha própria inépcia com o jargão. Que era apenas uma falta de treinamento. Como países recentemente descolonizados que abraçam todas as maravilhas brilhantes da energia nuclear, determinados a ter o que o império teve o tempo todo, eu pensei que este novo arranjo de palavras apenas precisava ser adquirido.

Mas eu não penso mais dessa forma. A linguagem em que as idéias são expressas nunca é neutra. O idioma que as pessoas usam revela informações importantes sobre com quem elas se identificam, quais são suas intenções, para quem estão escrevendo ou falando. A embalagem faz parte do produto vendido e opera exatamente no sentido em que foi projetada. Uma linguagem desnecessária e especializada é usada para humilhar aqueles que não se supõe que se sintam intitulado. Ela vende a ilusão de que somente aqueles que podem sustentá-la podem pensar.

Uma resposta frequente para aquelas que resistem à linguagem exclusivista é

intellectually lazy. Like other forms of gatekeeping, the whole point is to make us think we are responsible for whether or not we get in, not the gatekeepers. We must stop what we are doing, forget what we came for, and devote our energies to techniques of breaking and entering. We are required to do this just to win the right to argue. If we are uninterested, we are assumed to be incompetent. But my choice to read the readable has to do with a different set of priorities. Language is wedded to content, and the content I seek is theory and intellectual practice that will be of use to me in an activist scholarship whose priorities are democratizing.

At the time that I was first struggling to hold onto my own intellectual integrity within academia I had little validation in my daily life for these feelings. I struggled to be a “good student” and to do the work I was assigned. When most what I read seemed shallow or irrelevant to my work, when I wondered feminist theory shouldn’t be more exciting to me than this, I was uneasily certain that I must be missing something.

Perhaps, I thought, this was just a lack of analytical skills that I would pick up in time, but most of what I read seemed so many levels of abstraction away

que são intelectualmente preguiçosas. Como acontece com outros tipos de porteiros, o objetivo é nos fazer pensar que nós somos responsáveis pela nossa entrada ou não, e não os porteiros. Devemos parar o que estamos fazendo, esquecer o que viemos buscar, e dedicar nossas energias às técnicas de enfiamento nessas entradas. Somos obrigadas a fazer isso apenas para conquistar o direito de discutir. Se não estivermos interessadas, eles assumem que somos incompetentes. Mas minha escolha de ler o que é legível tem a ver com um conjunto diferente de prioridades. A linguagem está ligada ao conteúdo e o conteúdo que procuro é a teoria e a prática intelectual que sejam úteis para mim em um estudo ativista cujas prioridades são democratizadoras.

Na época em que eu me esforçava para manter minha própria integridade intelectual dentro da academia, eu tinha pouca validação em minha vida diária para estes sentimentos. Eu me esforçava para ser uma “boa aluna” e para fazer o trabalho que me era designado. Quando a maior parte do que eu lia parecia superficial ou irrelevante para meu trabalho, quando eu me perguntava se a teoria feminista não deveria ser mais excitante para mim do que isto, eu desconfiava de que devia estar perdendo algo.

Talvez, pensei, isso fosse apenas uma falta de habilidade analítica que eu iria chegar a captar com o tempo, mas a maior parte do que eu lia me parecia tão

from activist intentions and lived experience, from the problems I wanted to solve, that it seemed to be meaningless illusion, spinning concepts in the air that never landed anywhere, academic in the other sense of the word, disconnected from daily use, irrelevant, beside the point.

To fully understand these arguments, to decipher and engage with them, I would have had to abandon what I cared most about and devote most of my time to the study of conflicting theories written in arcane code, instead of doing my chosen work with and about my own peoples.

Now, looking back, I remember my life in the feminist movement of the early 1980's. At conference after conference I would stand in the hall trying to choose between the workshop or caucus for women of color and the one for Jews. How every doorway I tried to enter required leaving some part of myself behind. In those hallways, I began meeting other women, the complexity of whose lives defied the simplifications of identity politics. In conversation with them I found the only reflections of my full reality. Much of the feminist theory I tried to read during in graduate school was written in rooms whose doors were too narrow. They required me to leave myself and my deepest intellectual passions outside.

distante das intenções ativistas e da experiência vivida, dos problemas que eu queria resolver, que parecia ser uma ilusão sem sentido ver conceitos girando no ar que nunca aterrissavam em lugar algum; acadêmicos naquele outro sentido da palavra: desconectados do uso diário e irrelevantes além do ponto.

Para entender completamente esses argumentos, para decifrá-los e me envolver com eles, eu teria que abandonar o que mais me importava e dedicar a maior parte do meu tempo ao estudo de teorias conflitantes escritas em um código hermético, em vez de fazer meu trabalho escolhido com e sobre meus próprios povos.

Agora, olhando para trás, lembro-me da minha vida no movimento feminista do início da década de 1980. Conferência após conferência, eu ficava no salão tentando escolher entre a oficina ou a assembleia para mulheres de cor e a dos judeus. A cada porta em que eu tentava entrar, precisava deixar alguma parte de mim para trás. Foi assim que nesses corredores comecei a conhecer outras mulheres cuja complexidade de vida desafiava as simplificações da política de identidade. Ao conversar com elas, encontrei os únicos reflexos de minha realidade plena. Grande parte da teoria feminista que tentei ler durante a pós-graduação foi escrita em salas cujas portas eram muito estreitas. Elas exigiam que eu deixasse a mim mesma e às minhas paixões intelectuais mais profundas do lado de fora.

The place of validation I finally found was with those same women, the ones who had survived against all odds, in this case Latina feminist scholars who, the moment we found a venue to gather and talk alone, began making theory out of the stuff in our pockets, out of the stories, incidents, dreams, frustrations that were never acceptable anywhere else.

We had come together under a grant to look at comparative research on U.S. Latinas, but as soon as we began introducing ourselves, telling our intellectual autobiographies to people who understood them, we rewrote the proposal and instead, entered a multi-year process of telling our life stories and then drawing forth theory from them. The most tangible result is our book *Telling to Live: Latina Feminist Testimonios*, but the intangible depths of the experience have to do with establishing and protecting the sovereignty of our own minds.

This is the garden of my intellect, organic because it grows from its own soil, and is an expression of soil, weather, and surrounding plant and animal life, because it is free of pesticides designed to disrupt nature for profit, because it

O lugar de validação que finalmente encontrei foi com aquelas mesmas mulheres, aquelas que haviam sobrevivido contra toda probabilidade, neste caso estudiosas feministas latinas que, no momento em que encontramos um local para nos reunirmos e conversarmos a sós, começaram a fazer teoria das coisas que estavam na nossa bagagem, das histórias, dos incidentes, dos sonhos, das frustrações que nunca foram aceitáveis em nenhum outro lugar.

Tínhamos nos reunido sob uma subvenção para analisar pesquisas comparativas sobre mulheres Latinas Norte-Americanas, mas assim que começamos a nos apresentar, contando nossas autobiografias intelectuais às pessoas que as entendiam, reescrevemos a proposta e, em vez disso, entramos em um processo de vários anos para contar nossas histórias de vida e, em seguida, extrair delas a teoria. O resultado mais tangível é nosso livro *Telling to Live: Latina Feminist Testimonios*¹⁰, mas a profundidade intangível dessa experiência tem a ver com estabelecer e proteger a soberania de nossas próprias mentes.

Este é o jardim do meu intelecto, orgânico porque cresce do seu próprio solo, e é uma expressão da terra, do clima e da vida vegetal e animal ao redor, porque está livre de pesticidas destinados a perturbar a natureza para o lucro, porque

¹⁰ N da R: *Telling to live: latina feminist testimonios*. Latina Feminist Group. North Carolina: Duke University Press, 2001.

hasn't been packaged for any market, but was grown to satisfy the hungers of me and mine.

não foi embalado para nenhum mercado, mas foi cultivado para satisfazer a minha fome e a da minha coletividade.



Figura 16: *Uma intelectual orgânica*. Sara Oliveira. Colagem digital, 2021.



Figura 17: *Oceánica*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021

DOI: 10.21057/10.21057/repamv15n1.2021.37607



¿La Piel Que Nos Separa? Las Vidas Y Sus Cuidados Desde
Antropologías, Performances Y Gestaciones.

A PELE QUE NOS SEPARA? AS VIDAS E SEUS CUIDADOS DESDE
ANTROPOLOGIAS, PERFORMANCES E GESTAÇÕES.

The Skin That Separates Us? Life And Its Cares From Anthropologies,
Performances And Pregnancies.

Palavras-Chave: Performance-Danza butoh-agama fo-Antropología del cuerpo-
Maternajes –Cuidados-Especies compañeras

Lucrecia Greco

Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Federal da Bahia.

Professora Visitante.

lucregre@yahoo.com.ar

Paulina Andrea Dagnino Ojeda

Doutora em Artes Cênicas

Pesquisadora Autônoma

paulina.ojeda.dagnino@gmail.com

“¿La piel que nos separa?” es una pregunta sobre la vida, la reproducción, los cuidados, los tiempos y sobre vivir bien en socionatura (PARRA, 2013). Esta pregunta emerge desde nuestros lugares de madres feministas e investigadoras-artistas situadas en la escucha mutua y “polimática” (BURKE, 2020) de la antropología, el teatro, la danza butoh, el método agama fo y la partería/doulaje, entre otras posibles áreas cuyas pieles se separan con dificultad. Nuestro ensayo fotográfico, producto del trabajo creativo de Arte Gestante colectiva de cuidados multi-estéticas, iniciado en 2018 con la gestación de mellizos de la performer Lucrecia Greco, y la doula/artista, Paulina Dagnino en el cual por medio del movimiento de la cuerpa gestante profundizamos en el territorio original de todes. Fruto de ese proceso de cuidados realizamos tres performances, la selección de imágenes del presente material fue hecha a partir de esos registros audiovisuales.

Nuestro proceso creativo celebra las inteligencias corporales de las cuerpas gestantes y con ellas les cuerpos de todes les seres humanes y otros seres vivos gestantes y gestades.

Por medio de la danza buscamos producir cuidados y ciudadanías (ALER, 2011; GRECO y OJEDA, 2019, 2020). Nos basamos en las posiciones y movimientos del butoh donde el desequilibrio y la incomodidad que subvierten el orden del mundo (este mundo real que no deseamos y queremos transformar) son la base para una existencia plena (GRECO, en prensa; QUIGNARD, 2017), donde renazcamos “nuevamente y nuevamente” (HIJIKATA *apud* PERETTA, 2015, p. 87).

Situadas en el desequilibrio butoka, y en el cuestionamiento feminista de los órdenes patriarcales, racistas, clasistas y extractivistas dados al mundo, celebramos la vida cuidada y la reproducción vertiginosa de las células en la poliritimia microscópica y macroscópica de la vida. Basadas en nuestras propias existencias como madres, y concordancia con el pensamiento de Donna Haraway manifestamos, por cada nueve niño pudiera haber por lo menos tres parientes comprometidos en su vida (HARAWAY, 2016, p. 24).

.

Promovemos gestaciones deseadas, basamos nuestra experimentación poética en el cuidado de cada “pariente” humano que traemos al mundo; en ese proceso vislumbramos a parientes no humanos, principalmente en la vida intrauterina, la cual está organizada en redes de cuidados.

Nuestra estética busca visibilizar mundos de cuidados compartidos por socialidades “más que humanas” (TSING, 2019, p. 119) que integran objetos, animales, seres vivos, organismos, fuerzas físicas entidades espirituales y humanos (PUIG DE LA BELLACASA, 2017). Por último, el celebrar las vidas cuidadas, nos coloca totalmente a favor de que los seres gestantes sean quienes decidan si continuar o no una gestación.

1. Animalidad en escena





Queremos compartir la experiencia político hormonal de una gestación cuidada:

- Seas quien seas, géstate a ti misma, fuera de la útera. Escucha tu multiplicación celular.
- Convoca el poder de la oxitocina corporal, como en un nacimiento, como en el sexo.
- Útera, placenta, feto, persona, siempre son entidades compañeras...ya estuviste en contacto con ellas, y ya fuiste un feto. La memoria está dentro y fuera de las pieles que nos separan.
- Busca ser siempre flexible como la útera que te cobijó: ella puede tener desde el tamaño de un puño hasta el de un espacio generoso para seres nacientes,
- Siéntete y dánzate en el renacimiento constante que implica estar abriendo espacio a diversos seres en un mismo territorio
- Nos movemos por un mundo donde el cuidado sea tarea de todos. Un mundo de justicia, igualdad, ecojusticia y anticapitalismo.
- Queremos tornarnos tus parientes para crear este mundo. “no es necesario conquistar el mundo, basta con hacerlo de Nuevo”(sub Marcos)

2. El poder de la oxitocina







Hormona compañera. Para amores y nacimientos

3. Apapachades, cobijades y aislades









“...Todos los seres vivos han surgido y perseverado (o no) bañados y arropados en bacterias y arqueas. Verdaderamente nada es estéril; y esa realidad significa un peligro tremendo; un hecho básico de la vida y una oportunidad generadora de bichos...” (HARAWAY, 2019, p. 107)

4. Evocar cuidados









Entendemos por cuidados a “todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar ‘nuestro mundo’ para poder vivir en él de la mejor forma posible” (TRONTO y FISCHER citadas apud. PUIG DE LA BELLACASA, 2017 3).

5. Natalismos cuidados=antinatalismos









“tenemos que encontrar maneras de celebrar las bajas tasas de natalidad y las decisiones íntimas y personales para crear vidas generosas y que florezcan incluyendo un parentesco innovador y duradero”. (HARAWAY 2016. 23)

6. Renaceres plenos





Un nacimiento fisiológico se da una respuesta vincular, interaccional a una necesidad de gestante y gestade (QUIROGA, 1999, p. 17). El nacimiento es provocado por un diálogo: el intercambio hormonal entre madre e hijo, SIMPOIESIS! El naciente se inaugura en el mundo como un ser relacional, necesitando cuidados. Todas somos nacientes.

PERO

“... No es suficiente haber nacido del vientre materno. Muchos partos son necesarios. Renacer siempre y en todos lados. Nuevamente y nuevamente....” (HIJIKATA apud PERETTA, 2015, p. 87).

7. Colaboraciones interespecies



Buscamos encontrar dónde nace la piel que nos separa, entre todas las agencias que mueven el mundo, danzando en colaboración con el espacio. Estamos en la semiosis del mundo vivo (KOHN 2013, p.9).

Las entidades involucradas en la cuerpa gestante son “especies compañeras” y espacios geopolíticos desde donde enfrentamos estructuras de eliminación (ZARAGOCIN, 2020)

Informações técnicas da obra:

Informações técnicas da obra: Direção, roteiro, fotografia, etc.

Direção: Paulina Andrea Dagnino Ojeda

Roteiro: Paulina Andrea Dagnino Ojeda e Lucrecia Raquel Greco

Performer: Lucrecia Raquel Greco

Cámara: Martino Piccini, Antonio Ternura e Sergio Guidoux

Textos: Lucrecia Raquel Greco

Fotografías: Tomas Halfon.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALER, Isabel. “Transformar la ciudadanía en cuidanía”. *Matronas Profesión*, v. 1, n. 12, pp. 28-30, 2011.

BURKE, Peter. *The Polymath. A Cultural History from Leonardo Da Vinci to Susan Sontag*. Yale University Press, 2020.

GRECO, Lucrecia. “Movimientos irreverentes. Elementos del Butoh para la enseñanza e investigación antropológicas”. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, en prensa, 2021.

GRECO, Lucrecia; OJEDA, Paulina. “Arte gestante-Maternidades insurrectas: una narrativa del cuerpo gestante desde el Butoh y los cuidados”. *Revista Sociopoética*, v. 1, n. 2, pp. 187-199, 2019.

GRECO, Lucrecia; OJEDA, Paulina. “Arte gestante-Maternidades insurrectas: un estudio escénico del periodo primal de la vida”. In e-book *2ºTrans-In-Corporados*. labcritica.com.br/2trans_ebook/, pp.377-388, 2020. Acceso: 19 abril, 2021.

HARAWAY, Donna. 2016. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco”. *Revista Latinoamericana de Estudios Crítico Animales*, v. 1, n. 3, pp 15-26.

HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Tchuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019.

KOHN, Eduardo. *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*.

Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013.

OMS, Organización Mundial de la Salud. *Cuidados en el parto normal: una guía práctica. Cuidados en el parto normal: una guía práctica*. Ginebra: Autor, 1996.

PARRA, Guillermo. “Suma Qamaña-Sumaq Kawsay. Vivir en socionatura”. In: Varese Stefano, Apffel, Frederique-Marglin e Rumrill, Roger. (Coords). *Selva vida. De la destrucción de la amazonia al paradigma de la Regeneración*. Copenhague: IWGIA, 2013, pp. 83-100.

PERETTA, Éden. *O soldado nu. Raízes da dança buto*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. Matters of Care. *Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis London: University of Minnesota Press, 2017.

QUIGNARD, Pascal. *El origen de la danza*. Buenos Aires: Interzona, 2017.

QUIROGA, Ana. *Matrices de aprendizaje*. Buenos Aires: Ediciones Cinco, 1994.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: Paisagens multiespeceis no antropoceno*. Brasília: IEB, 2019.

ZARGOCIN, Sofia. “La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta”. In: Cruz Hernandez Delmy Tamia e Manuel Bayón Kimenes (Coords.). *Cuerpos territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías metodologías y prácticas políticas*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2020.

OBRAS em vídeo:

PLURIVERSO GERMINAL

<https://vimeo.com/user34599754/download/431174382/08384780be>

contraseña arte gestante

COMAPAÑERA VISCERAL

<https://vimeo.com/519331780>

contraseña arte gestante

FEMINISMO COMUNITÁRIO DO SUL



Figura 18: *O ecofeminismo de Avelino*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021.

Feminismo Comunitário do Sul: lutas, territórios e res-existências das catadoras de lixo no município de Mossoró/RN/Brasil

karlla Souza¹
Luan Gomes²
Betânia Torres³

Introdução

Este artigo apresenta um breve relato sobre a vida e as res-existências de mulheres catadoras na cidade de Mossoró/RN com foco no protagonismo de Josefa Avelino, fundadora da Associação Comunitária Reciclando para a Vida (ACREVI), associação fundada em 1999 enquanto prática informal, mas que, apropriadamente, foi se tornando um lugar de partilha e de exercício de empoderamento feminino.

Pretendemos colocar em relevo as subjetividades das ações dessas mulheres no que se refere aos elementos socioeconômicos subjacentes ao aproveitamento do lixo como recurso para a vida e aos sentidos de emancipação atribuídos pelas mulheres.

Partindo do ponto de vista da associação entre injustiça cognitiva (Santos, 2010), e, alinhados a essa perspectiva, destacamos a voz das subalternas (Spivack, 2012), sobretudo em

¹ Karlla Christine Araújo Souza. Possui Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba com habilitação em Antropologia (2004), Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba PPGS/UFPB (2006), Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba PPGS/UFPB(2010) e Pós-doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2019). Atualmente é professora adjunta IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e Humanas PPGCISH/UERN onde exerce a função de coordenadora. No PPGCISH está vinculada à linha de Pesquisa: Linguagens, Memória e Produção de Saberes. É membro do Grupo de Pesquisa do Pensamento Complexo e do Mythos-Logos: imaginário e parcerias do conhecimento. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: Saberes Populares e Tradicionais, Poéticas da Oralidade, Memória e Cotidiano. Ensino de Sociologia, Interdisciplinaridade, Transdisciplinaridade, Imaginário, Epistemologias De(s)coloniais e Feminismo De(s)colonial. Contato: karllasouza@uern.br

² Luan Gomes dos Santos de Oliveira. Formado em ciências sociais (UFRN). Mestre em Meio ambiente e desenvolvimento (UFRN), Doutor em Educação (UFRN). Professor da Unidade Acadêmica de Direito da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). UFCG. Contato: luangomessantos@terra.com.br

³ Maria Betânia Ribeiro Torres. Licenciada em Ciências Sociais pela Faculdade Frassinetti do Recife (1989), mestra em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (2003), doutora em ciências sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professora adjunta IV da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Faculdade de Ciências Econômicas/Departamento de Gestão Ambiental. Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN). Contato: betaniatorres@uern.br

se tratando de mulheres negras, periféricas e catadoras de materiais recicláveis invisibilizadas socialmente, para balizarmos a argumentação deste trabalho.

Tomamos como referência a pesquisa de Oliveira (2009) intitulada “Educação Ambiental Popular na Associação Comunitária Reciclando para a Vida (ACREVI)/, Mossoró-RN”; a retomada do diálogo na pesquisa antropológica com Josefa Avelino, presidenta da Associação Comunitária Reciclando para a Vida (ACREVI), em Mossoró/RN, no final de 2019; e, os processos de pesquisa e extensão do projeto CNPq/Universal Boas práticas sobre a COVID-19 no Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará: tradução e elaboração de materiais nos territórios. Então, este trabalho delineia sua empiria na pesquisa de campo e entrevistas em profundidade, por um longo e intermitente período de tempo, que se estendeu do ano de 2009 até o ano de 2021.

Na trajetória atual desta pesquisa nos defrontamos com uma pandemia que colocou em risco a vida de todo o planeta. A Covid-19 pôs em evidência um sistema de polícrises que atravessa a política, a economia, a ecologia, a cultura e as lutas antirracistas. Essas facetas de crises promovem a abertura de um espaço de diálogo, agora num plano virtual, de isolamento social por questões sanitárias de combate ao vírus mundial, com a suspensão parcial da economia global.

A coleta seletiva como tal, na escala nacional, também teve suas atividades suspensas por um período no ano de 2020, e retomou suas atividades nesse mesmo ano com a adesão das medidas protocolares de prevenção e cuidados com a Covid-19.

No contexto local, as catadoras de material reciclável da ACREVI são, em sua maioria, mulheres negras, pobres, periféricas que resistem diariamente nas ruas, vivendo das sobras, às sombras do modo de produção capitalista. Ao pensar nessa problemática, objetivamos apresentar as catadoras de lixo como componentes ativos de resistência ao cinismo da reciclagem (Layrargues, 2002). Produzir para reciclar e reciclar para gerar renda. Essas duas lógicas não podem ser lidas como diametralmente opostas, mas, sobretudo, vistas em dialogia, isto é, contrários que se dialetizam no cenário do sistema capitalista.

Assim sendo, o objetivo deste artigo é o de compreender como as aprendizagens subjetivas podem ser transformadas em sociabilidades de autoridade partilhada e motivadora de iniciativas de economia popular e Educação Ambiental (EA) gerenciada pelas mulheres catadoras.

A Associação Comunitária Reciclando para a Vida (ACREVI) foi criada em maio de 1999, por iniciativa de Josefa Avelino, até então ocupando o posto de presidenta. De acordo com a presidente, os trabalhos de coleta seletiva iniciaram através de um projeto voluntário, incentivado por um colega (Cavalcante, 2014), e que buscava recolher materiais recicláveis de

porta em porta para gerar renda às famílias. Atualmente, a ACREVI conta com a associação de 17 famílias que retiram todo seu sustento financeiro do material reciclável recolhido no trabalho coletivo da coleta seletiva. A proteção social das mulheres da ACREVI advém do fato de fazerem parte da associação. Elas realizam “socioeconomias de renda, de coesão, de reposição da memória e da dignidade” (Cunha; Lauris, 2016, p. 174). Fazem parte de outras economias que “resistem melhor às violências, pobreza, desigualdade, apropriação neo-colonial, às relações patriarcais e de exclusão” (Cunha, 2017, p. 107). Nesse sentido, a ACREVI, ao reciclar para a vida, gera uma economia simbólica que, para além da renda e proteção ao meio ambiente, inventa outros meios de dignidade da vida das pessoas.

A ACREVI no Contexto do Município de Mossoró/RN: o ativismo das mulheres catadoras negras

O município de Mossoró localiza-se na região do semiárido Potiguar, Mesorregião do Oeste Potiguar e Microrregião homônima, distante 285 km de Natal, capital do Estado. Possui uma área de 2.110,21 km² (3,96% da superfície do Rio Grande do Norte) e encontra-se inserido na bacia do Rio Apodi-Mossoró, a mais extensa do Rio Grande do Norte, no Oeste Potiguar. Localiza-se entre duas grandes capitais do Nordeste – Natal e Fortaleza, com acesso pelas BRs 110, 304 e 405, além de rodovias intermunicipais (IDEMA⁴, 2008).

A configuração espacial de Mossoró integra ao mesmo tempo uma organização social e econômica, remodelada pelo processo permanente de transformação que impõe a modernidade. Nessa perspectiva, recorremos a Giddens (2002), para quem a modernidade não é só organizações, mas organização – o controle regular das relações sociais, dentro de distâncias espaciais e temporais indeterminadas. Essa configuração espacial, consubstanciada numa economia globalizada, exerce um uso intenso sobre os recursos naturais do município e região (Torres, 2013).

Os impactos ambientais gerados pela relação desequilibrada entre sociedade-natureza promovem desdobramentos dos problemas socioambientais, o que rebate diretamente na qualidade de vida da população que não se reconhece como componente do meio ambiente. Segundo Graf (2005, p. 27), “a questão ambiental é essencialmente pública, sendo esta talvez a menos ‘privatizável’ das questões humanas, posto que trata dos limites que a natureza impõe a nossa liberdade”.

Na última década, o poder público municipal de Mossoró vem institucionalizando novos arranjos legais, técnicos e políticos relacionados à gestão do meio ambiente. É

⁴ Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Meio Ambiente

relevante destacar que este fato se corporifica como avanço para a formulação de políticas públicas ambientais. Dentre eles, podemos destacar a Secretaria Municipal de Desenvolvimento Territorial e Ambiental (SEDETEMA), regulamentada pela Lei n.º 08/2004, de 31 de dezembro. Também foi criada a Gerência Executiva da Gestão Ambiental, bem como o Conselho Municipal de Defesa do Meio Ambiente (CONDEMA), instituído pela Lei n.º 1267/98, responsável por fiscalizar e deliberar assuntos relacionados à questão socioambiental (Oliveira, 2009).

Nesse sentido, é indispensável a relação entre os órgãos ambientais e a sociedade civil organizada para a compreensão da dinâmica do processo político na arena ambiental da cidade de Mossoró. Tavares (2006) nos aponta para refletirmos sobre a noção de desenvolvimento sustentável que, segundo ele, não é apenas uma nova forma de adjetivação, mas implica considerar e assumir novos padrões de desenvolvimento, pautado na racionalidade ambiental e na incorporação daquilo que não é público e não somente estatal, como preconiza a Constituição Federal de 1988.

A ACREVI é uma associação sem fins lucrativos que atua na coleta e reciclagem de lixo há 22 anos, mas vale ressaltar que se depara com limites relacionados à falta de condições estruturais, equipamentos e conhecimentos técnicos. Além disso, é um território vivo atravessado por diversos conflitos de ordens espacial (segregação), racial (descaso com a ACREVI, com as catadoras, mulheres negras, por parte do Poder Público), assim como, de territorialidades decoloniais que giram em oposição ao capitalismo, ao patriarcado e ao racismo estrutural.

O principal objetivo da associação é contribuir com a melhoria da qualidade de vida das pessoas da comunidade Nova Vida por meio de ações socioambientais, fincadas na coleta seletiva, reaproveitamento de alguns materiais recicláveis e comercialização de resíduos sólidos potencialmente recicláveis, gerando emprego e renda e, consequentemente, diminuindo o impacto que tais materiais causam ao meio ambiente. Vale ressaltar que seu Estatuto (2002, p. 1) defende alguns objetivos específicos de pertinência para o meio ambiente:

Racionalizar as atividades econômicas, junto a iniciativa pública e privada, desenvolvendo formas de cooperação que ajudem no desenvolvimento da comunidade; contribuir com a organização de movimentos voltados para preservação ambiental, sobretudo no que pertine a coleta e reciclagem de lixo; elaborar, promover e apoiar estratégias e ações inovadoras e comprometidas com o meio ambiente, visando sua aplicação prática em larga escala; contribuir para o estabelecimento de políticas públicas e programa intersetoriais nos níveis federal, estadual e municipal, visando garantir maior melhoramento ao meio ambiente; promover o estabelecimento de intercâmbio, a produção de pesquisas e publicações, bem como a realização de eventos reuniões, círculos de estudos, conferências, debates, cursos, palestras, seminários e outros afins, visando a divulgação de resultados observados nos seus projetos, a troca de

informações e a construção/difusão de conhecimento sobre a reciclagem e proteção ao meio ambiente.

A ACREVI é formada por catadoras e catadores advindos do Lixão Sítio Arisco e Lixão Cajazeiras desativados no município de Mossoró/RN. O início dessa associação foi marcado pela dificuldade em ter equipamentos adequados para a coleta do lixo, realizada, então, com carroça. Atualmente, a atuação dos catadores é com coleta seletiva realizada em vários bairros em caminhões mantidos pela Prefeitura de Mossoró/RN.

Durante a investigação, percebemos nas catadoras a persistência e a esperança, e confirmamos que seus trabalhos se estendem dia após dia e ultrapassa os limites do bairro Nova Vida, chegando a escolas com palestras e apresentações de teatro envolvendo os problemas ambientais locais.

Mas foi no silêncio e, às vezes, na timidez das catadoras/associadas que mergulhamos para entender a história dessa associação, procurando desvendar a importância de ativismos de Educação Ambiental por meio das suas narrativas. A presidenta aborda a origem da associação:

Foi criada em 1999 por mim e por Valdemir, conhecido por Cristo. A gente tinha vontade de fazer um trabalho social na comunidade. E Cristo já tinha um conhecimento na área de Educação Ambiental por trabalhar na Petrobrás. Ele disse: Zefa vamos se juntar e fazer um trabalho de Educação Ambiental envolvendo a comunidade (Josefa Avelino – Presidenta, 2009).

A fala da associada mostra a pertinência deste trabalho, pois uma das motivações para o surgimento da ACREVI foi a necessidade de se trabalhar com a Educação Ambiental. Nesse sentido, vale salientar que a associada compreende a Educação Ambiental como:

[...] eu acho assim que a ideia que eu tenho de Educação Ambiental ela tá inserida em tudo, em toda a nossa a educação eu acho que a prioridade é a Educação Ambiental porque é da terra que a gente tira o feijão, é da terra que a gente tira o arroz, é da terra que a gente tira o café, é desse planeta que a gente sobrevive e porque que a gente primeiro não deve olhar essa educação, porque é através da terra que a gente respira e a gente tem que ter esse cuidado, eu creio assim que a Educação Ambiental é prioridade é saúde também, eu acho que se nós temos um temos um planeta despoluído nós vamos ter saúde. Eu acho que é tudo o próprio homem com a ganância de ganhar dinheiro e a gente sabendo que a gente vai junto, que a ganância não dá só dinheiro, a gente vai junto que vai poluindo e vai matando a gente e vai fazendo tanta coisa, é uma revolução que o homem vai fazendo com a gente, e hoje bota as máquinas pra trabalhar, bota tudo, é o capitalista com a ganância de ganhar dinheiro (Josefa Avelino – Presidenta da ACREVI, 2009).

Em sua narrativa, a presidenta da ACREVI considera a Educação Ambiental uma alternativa para a conservação dos recursos naturais e percebe que a humanidade é dependente da natureza para sobreviver. Há uma relação de reconhecimento enquanto componente do

meio ambiente por parte da associada. Por outro lado, ela reconhece a descartabilidade das mulheres no sistema capitalista, quiçá das mulheres negras e catadoras, o que coopera com uma feminização da pobreza, típica de um paradigma que é fundado na dominação dos homens sobre as mulheres e a natureza.

As lutas socioambientais das mulheres negras catadoras da ACREVI se materializam numa arena de conflitos no campo do poder público municipal. Ao longo de mais de 20 anos, as mulheres da ACREVI disputam o espaço da coletividade da cidade, empoderando-se, o que nos permite compreender essa resistência como uma expressão política dos feminismos populares (Svampa, 2019, p. 92-93). Nas palavras dessa autora, trata-se de

[...] vozes pessoais e, ao mesmo tempo, coletivas, cuja escuta atenta nos situa de maneira progressiva em diferentes níveis de pensamento e ação, já que, por trás da denúncia e do testemunho, não é só possível ver a luta concreta e consensual das mulheres nos territórios como há uma forte identificação com a terra e seus ciclos vitais de reprodução, ao mesmo tempo dessacralizando o mito do desenvolvimento e conduzindo à construção de uma relação diferente com a natureza. Em um vaivém entre público e privado, assoma a reivindicação de uma voz livre, honesta, “uma voz própria” que questiona o patriarcado em todas as dimensões e busca recolocar a ética do cuidado em um lugar central e libertador, associado de modo indiscutível à condição humana.

Nesse contexto, as mulheres negras da ACREVI estão descobrindo ao longo desses anos a potência de sua voz na disputa por espaços de participação da construção de políticas públicas na cidade. Há uma consciência política nessas mulheres a partir de seu reconhecimento enquanto negras, periféricas. Essa consciência não se dá só do ponto de vista individual, das identidades, mas vai além, conferindo o significado da necessidade de engajamento e de lutas por direitos sociais. Isso significa que a visibilidade da ACREVI em Mossoró, deve-se às vozes dessas mulheres negras que protagonizam cotidianamente “identidades criadas para empoderá--las” (Collins, 2019, p. 272).

Assim, quando Josefa Avelino, catadora da ACREVI, se reconhece enquanto mulher e negra, denuncia abertamente a precarização do trabalho nas ruas, o desprezo por parte do Estado que não as reconhece como agentes de Educação Ambiental, uma atividade que coopera com a defesa da ecologia e com a luta anticapitalista e antirracista. Ano após ano, as ações coletivas da ACREVI e suas mulheres negras se expandiram no processo de coleta seletiva do lixo, porém assumir o protagonismo da coleta é o desafio dessas catadoras. Em tempos de pandemia, os desafios aumentaram, desde a luta por reconhecimento, como por acesso a direitos básicos de saúde, de assistência social e saneamento básico. Há muitas histórias para contar que construíram o universo das lutas das mulheres negras catadoras, tal como iremos conhecer a seguir.

Josefa Avelino (Zefa), Autodeterminação e Protagonismo feminino

Sobrevivente do lixão em Mossoró, filha de camponeses, irmã de dezessete filhos de seus pais, migrante forçada para a zona urbana, negra, mãe de três filhas, fala por si, como começou a vivenciar o senso de partilha e participação enquanto pertencente a um coletivo (FIGURA 1).

Eu sou uma pessoa filha de agricultor, que morou na zona rural. Lá em casa são 18 filhos porque quando minha mãe casou com meu pai ele já era viúvo e ela criou os filhos dele. Nós *se criamos* juntos. A gente gosta muito de todos, somos unidos, graças a Deus, né, que papai sempre ensinou mesmo sem ter uma faculdade nenhuma, mas a gente graças a Deus vivia bem. E assim, para mim foi uma vida assim de criança algumas coisas a gente tinha direito de brincar, mas outras coisas quem mora na zona rural já sabe (Josefa Avelino – Presidenta da ACREVI, 2021).

Figura 1: Josefa Avelino, plantadora de sonhos



Fonte: Arquivo de Josefa Avelino, [200-].

Na experiência rural como pertencente a uma família numerosa, Josefa vai adquirindo um repertório de saberes que vem se somar a sua atuação de idealizadora de um coletivo de catadoras, aliada ainda a sua luta por sobrevivência econômica e social.

No início, Josefa conta que foi descredita pelos homens e que recorreu a outras mulheres, porque suas condições de subalternas, desempregadas, esposas, mães, foram impelidas às posições de intervenção criativa e colaborativa, à procura pelo seu bem-estar e dos seus filhos:

Por que eu acho que é a fraqueza dos homens, porque a gente foi atrás deles, eles diziam eu vou fazer isso, vou fazer aquilo, mas jamais na minha vida eu esperei por ninguém. Eu sei que é o caminho certo, caminho certo a gente não abandonar o desafio na vida né. Eu criei minhas filha tudinho, todas três, trabalhando nas casas que quando eu comecei isso aqui na ACREVI, eu não tinha condições de enfrentar, nenhum homem acreditava. Outras acreditavam, aí eu levei para o lado das mulheres e começou a juntar mulheres que confiava no trabalho umas ajudando as outras. Mas eu não sou de sair né, e hoje eu me sinto muito feliz

porque tem muita gente que passou por aqui né, passou por aqui ajudar contribuiu com ACREVI, não só mulher mais outras e outras pessoas e para mim foi importante e assim hoje eu vejo que nós mulher nós tem que mudar nosso comportamento para ter uma qualidade de vida (Josefa Avelino – Presidenta da ACREVI, 2021).

Na produção de sua subjetividade, Zefa não delega a ninguém o poder de determinação sobre sua vida, não transfere seu poder ao marido ou aos governantes, ela resguarda para si seu poder de autodeterminação (Cunha; Lauris, 2016).

As outras mulheres e homens envolvidos na ACREVI reconhecem em Josefa plenos saberes para gerir colaborativamente os problemas e soluções que foram surgindo desde o início da associação. Josefa fala tanto dentro da ACREVI, quanto fora. Além de residir na sede e gerir o trabalho, ela também divulga a associação, participa de debates públicos, faz cursos e viagens de formação cidadã, dialoga com as universidades (FIGURA 2) e a opinião pública, a sociedade civil, as empresas e com o poder público, dá aulas de Educação Ambiental (FIGURA 3), atuando em várias esferas que comprovam sua liderança no trabalho e a autodeterminação coletiva.

Figura 2 – Josefa apresentando-se na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)



Fonte: Arquivo de Josefa Avelino, [201-].

De acordo com Santos (2010), Cunha e Lauris (2016), Zefa atua diretamente nos princípios que questionam a funcionalidade econômica neoliberal e a injustiça epistêmica, a saber, o poder como autoridade coletiva compartilhada, a autodeterminação como experiência coletiva e a dignidade como copresença.

Figura 3 – Josefa dando aulas de Educação Ambiental



Fonte: Arquivo de Josefa Avelino, [201-].

Outro aspecto desta autodeterminação está na identificação das repressões patriarcais:

O patriarcado conjuga bem todos estes elementos e manifesta-se em todas as escalas do exercício do trabalho e da produção. De forma mais contundente ou mais subtil, o poder da autodeterminação coletiva inaugura resistências explícitas que, quando narradas pelas suas autoras, mostram a complexidade e o aparato necessário à criação de alternativas (Cunha; Lauris, 2016, p. 168).

O primeiro obstáculo para a ação de Josefa veio da sua relação com o marido, que mesmo trabalhando com ela, não favorece seus empreendimentos econômicos e associativos:

Minha vida é longa, meu casamento não essas coisas. Hoje eu acho que mesmo eu tendo consciência vivo no casamento, porque eu vivo né. Eu para me respeitar eu começo respeitando-o, mas ele me respeita não tão bem. Hoje fora o meu casamento ele tem outros, ele foi de casado né, então assim às vezes eu discordo. Eu já sei mais do meu papel como mulher como esposa e com mãe e assim mesmo assim a gente ainda passa por muita coisa, eu mesmo com todo conhecimento, que você seja politizada como mulher mas sempre a gente tem um preço para pagar. Me casei, mas é assim, é muito difícil trabalhar com marido e mulher no local. Só eu às vezes aguento coisas que eu faço de conta que não escuto (Josefa Avelino – Presidenta da ACREVI, 2021).

De certo modo, o enfrentamento do patriarcado passa também pela confrontação entre o trabalho produtivo e o trabalho reprodutivo (Federici, 2019), sendo o trabalho reprodutivo entendido como trabalho de mulher, trabalho doméstico de manutenção das atividades do lar e de cuidado com os filhos. A denúncia dessa confrontação, feita por Federici (2019, 2021), permite rejeitar essa separação e compreender como o capitalismo torna todas as relações sociais em relações de produção em função das necessidades de acumulação do capital. As

mulheres da ACREVI demonstram como a reconstituição da lógica do capital e do trabalho é um meio de reconstituição da própria vida.

Quando conhecemos a história de vida de Josefa, percebemos que ela se cruza e encarna a história das demais mulheres da associação, sendo ela aquela que reúne todas, acolhe, convoca e medeia a solidarização. Ouvindo Josefa e as mulheres da ACREVI, constatamos que todas elas são vítimas da colonialidade de poder pela intersecção de marcadores sociais, tais como raça, classe, gênero e sexualidade.

Para Lugones (2008), há duas principais violências que incidem sobre as mulheres de cor: a colonialidade de poder e a colonialidade de gênero, no geral, exercida pelos homens, mesmo aqueles que são inferiorizados pelo capitalismo global, homens negros. A indiferença desses homens perante as mulheres negras é a reprodução da violência de que eles mesmos são vítimas por meio da violência exercida pelo Estado e pelo patriarcado branco. Lugones (2008) exalta o movimento feito por mulheres de cor nos Estados Unidos e afirma a importância da referencialidade num movimento organizado pela interseccionalidade das lutas de raça, classe e gênero. Feição esta que também tem acompanhado os movimentos feministas terceiro mundistas ou feminismo do Sul. Tal movimento será chamado por Yuderkys Espinosa-Miñoso (2014) de movimento antirracista e descolonial.

Collins (2019) afirma que o pensamento feminista negro estadunidense foi assentado nas bases da supressão política, porém, com relevo na experiência de mulheres que apesar da supressão, conseguiram desenvolver um trabalho intelectual transnacional e transracial. Tal compreensão é fulcral para

[...] identificarmos como o pensamento feminista negro nos Estados Unidos – seus temas centrais, sua importância epistemológica e suas conexões com a prática feminista negra nacional e transnacional – está fundamentalmente inscrito em um contexto político que desafia o próprio direito de existência dessas ideias (Collins, 2019, p. 7).

A especificidade da teoria social que surge desse contexto está baseada nas experiências das mulheres negras intelectuais e dos movimentos feministas que se reúnem pela força da opressão. O empoderamento e a *emancipação* vividos por essas mulheres convergem na experiência comum de sobreviver, de “encontrar maneiras de escapar” e “sobreviver na e/ou se opor à injustiça social” (Collins, 2019, p. 8).

Para Santos (2007), a luta pela justiça social dessas mulheres passa pela compreensão de uma injustiça cognitiva, uma injustiça social provocada globalmente, e que requer a formação de um pensamento baseado na ecologia dos saberes, no pensamento pós-abissal e na confluência das experiências das epistemologias do Sul. O pensamento pós-abissal detecta que o pensamento abissal move-se pela divisão entre linhas, sendo um lado da linha “o

existente”, que produz a não-existência do outro lado da linha. A produção da não-existência significa: “não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (Santos, 2007, p. 4).

Para a historiadora Beatriz Nascimento (1985), o quilombo é um conceito que tem uma história e uma atualidade e pode demarcar o lugar dessas mulheres. Falar de quilombo hoje é o mesmo que falar das territorialidades simbólicas negras, é o mesmo que falar dos territórios negros que estão pelos arredores da cidade, o espaço livre para criatividade das pessoas negras. É um lugar de organização, ainda que a condição seja a margem. Para além de um território, o quilombo é uma condição social fundamental para a resistência.

Costa, Dimenstey e Leite (2019) reforçam que as principais lutas contemporâneas se dão na cidade, uma vez que a maior parte da população mundial se encontra nela e assim as principais questões relacionadas aos aspectos ambientais e às crises econômica, política e social dela derivam. Portanto, o feminismo precisa se adaptar a essas novas demandas e inventar projetos de transformação social na cidade, de onde surge o ecofeminismo. Segundo os autores, no ecofeminismo as estratégias de luta e mobilização política estão articuladas a partir do protagonismo de mulheres. Essas mulheres possuem narrativas às quais estão relacionadas ao seu direito à vida e constituem “um vetor de subjetivação estruturador de novos modos de sentir e viver” (Costa; Dimenstey; Leite, 2019, p. 72).

Ao responder à pergunta, *Pode o Subalterno Falar?* (Spivack, 2012), Josefa assevera que sim. Como vimos nas três figuras anteriores, Josefa tomou o lugar de porta-voz da Educação Ambiental na cidade e da divulgação do trabalho ecológico dessas mulheres. De modo que, atravessou sem pedir licença o ponto de vista do subalterno, como espaço territorial demarcado para colonização das pessoas, atravessado pelos interesses internacionais, principalmente as mulheres pobres excluídas dos centros letrados, construindo o espaço para narrar a si, contar sua própria história e das mulheres em sua volta, subvertendo a visão formada dos sujeitos coloniais e construindo seu próprio discurso.

Em seguida, ouviremos Sandra e Rita, além de Josefa Avelino. Conheceremos o ponto de vista da Educação Ambiental praticado por mulheres negras, enquanto modo de transgressão praticado por mulheres negras no mundo dos brancos (Hooks, 2013) e fundamentada na educação como prática para a liberdade (Freire, 1967).

A ACREVI, as Mulheres e a Educação Transgressora

No cenário atual, marcado pelo agravamento da questão social, reforçado pelo ideário neoliberal, consideramos pertinente tornar mais visível a problemática das catadoras da

ACREVI, as quais na maioria das vezes “sobrevivem” do lixo. Desta forma, corroboramos com Zaneti (1997) ao afirmar que para além do lixo, há uma catadora mal incluída economicamente que sobrevive das sobras e que inúmeras vezes não é reconhecida como cidadã de direitos.

A problemática dos resíduos sólidos não trata somente de um problema de origem técnica, para Zaneti (2003, p. 20), “é na realidade o resultado de uma sociedade de consumo, que gera não apenas o rejeito material, como também o social. Como é o caso das pessoas que se alimentam e vivem do resto e das sobras daqueles que consomem e descartam o que se considera inútil.”

Antes de adentrarmos nas falas das associadas da ACREVI, vamos abordar a problemática dos resíduos sólidos e sua relação de interdependência com as catadoras, visando uma leitura mais integrada da realidade social, bem como sinalizaremos como a Educação Ambiental pode ser inserida no debate.

No cenário socioambiental, a questão do lixo tem sido abordada como um dos problemas ambientais mais graves. E, segundo alguns ambientalistas, como Layrargues (2002), tem havido um reducionismo da problemática ambiental ao lixo. De acordo com esse autor, isso pode ser explicado por um fator ideológico que tem sua raiz na lógica da produção capitalista, onde visa--se mais a reciclagem ou o reaproveitamento do lixo como condição indispensável para a obtenção do lucro. Segundo Zaneti (2003, p. 46):

A questão dos resíduos é hoje uma das maiores preocupações e a maior rubrica de despesas das administrações municipais. Soluções técnicas isoladas resolvem parcialmente o problema, já que na medida em que o tempo decorre, observa-se que a quantidade e a complexidade dos resíduos vêm crescendo transformando-se em grave ameaça ao meio ambiente.

Também salientamos que tais processos que são engendrados pela pedagogia dos 3R's: Reduzir, Reutilizar e Reciclar podem contribuir com a gestão dos resíduos sólidos, mas para isso dever-se-ia priorizar a redução do lixo para uma gestão adequada dos resíduos sólidos, pois:

No que diz respeito à Pedagogia dos 3R's, o discurso ecológico alternativo advoga uma sequência lógica a ser seguida: a redução do consumo deve ser priorizada sobre a reutilização e reciclagem; e depois da redução do consumo, a reutilização deve ser priorizada sobre a reciclagem, conforme salienta o texto do Tratado sobre Consumo e Estilo de Vida (Layrargues, 2002, p. 185).

Dessa forma, entendemos que a sociedade contemporânea está impregnada de valores consumistas, o que nos leva a crer que a redução do lixo se dará a duras penas, tendo como um dos caminhos a reversão dos valores culturais para a formação de uma ética ambiental.

Sabemos que esta não é uma tarefa tão fácil, pois não depende somente da vontade dos ambientalistas, ecologistas ou até mesmo da leitura de obras científicas, mas sobretudo de uma internalização de valores que respeitem o outro enquanto ser que tem direito à vida. Zaneti (2006) denomina esse processo como a perda das raízes, essa busca por encontrar felicidade no ato de consumir. O ter passa a sobrepor ao ser nas diversas relações que temos em nosso cotidiano, enquanto que uma grande parcela da mesma população sobrevive do que resta, do que é jogado fora pela parcela que compreende o dever de consumir como consequência do contexto atual.

Encontramos, então, com o universo das catadoras, em que cada uma, dada a sua localidade, vive em um contexto de segregação, exclusão e para sobreviver vão em busca do lixo. Entendemos que a problemática do lixo está intimamente ligada à vida das catadoras, pois elas ressignificam o lixo e lhe atribuem um sentido subjetivo de independência para a vida. Nós podemos vivenciar essa realidade na fala de uma associada durante uma das nossas visitas à Associação Comunitária Reciclando para a Vida:

Cheguei para pegar o material da coleta em uma casa do bairro e chegando lá perguntei se tinha material, ela gritou pra alguma pessoa e disse para pegar o lixo e aí eu falei, não é lixo senhora, é luxo para nós. Para nós é o que dá o nosso sustento (Diário de pesquisa, Rita, 2009).

Sendo assim, é relevante afirmar que se gestam várias representações simbólicas em torno do lixo. Mas o lixo pode ser entendido como aquilo que pode ser reaproveitado como resíduo sólido. Logo, passa a ser compreendido como resíduo, mais que isso, a ideia de inutilidade do lixo é ressignificada, o lixo pode ser transformado e transformar vidas.

O Instituto Virtual de Educação para Reciclagem diz que a produção diária de lixo no Brasil é em média de 241.614 toneladas, e a composição média do lixo domiciliar é assim distribuída: 65% de matéria orgânica, 25% de papel, 4% de metal, 3% de vidro e 3% de plástico. Em um estudo realizado por Layrargues (2002) foi identificado o crescimento da reciclagem das latas de alumínio pelo fato delas terem um valor de retorno para o mercado consumidor. No Brasil, a visão reducionista da questão ambiental do lixo é revelada no investimento das coletas seletivas, porém “em detrimento de uma reflexão crítica e abrangente a respeito dos valores culturais da sociedade de consumo, do consumismo, do industrialismo, do modo de produção capitalista e dos aspectos políticos e econômicos da questão do lixo” (Layrargues, 2002, p. 180).

Não queremos afirmar que a coleta seletiva não é necessária à recuperação de um ambiente saudável, mas é preciso que ela seja ampliada para a sociedade, pois esta também deve ser responsável pelo lixo que produz, assim como informada para onde vai o seu lixo e o

que vai ser feito dele. “Além disso, a questão do lixo, nas suas variadas facetas, ainda não se tornou objeto de demanda social específica pela criação de políticas públicas, a exemplo das lutas socioambientais consolidadas em alguns movimentos sociais” (Layrargues, 2002, p. 181).

O Brasil vem adotando providências no campo jurídico, aprovando a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS) instituída pela Lei n.º 12.305/2010 que dispõe sobre o gerenciamento adequado dos resíduos sólidos, assim como inclui os catadores como cidadãos de direitos, protegendo juridicamente e assegurando as suas necessidades. Essa lei foi um avanço no âmbito de garantir os direitos dos catadores e fruto das reivindicações do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR), aliado a outros segmentos sociais.

Como podemos ver as iniciativas de redução do lixo têm fracassado, pois elas não têm priorizado o cuidado com o meio ambiente, e sim a utilização desmedida deste sem responsabilidade e sustentabilidade. Para muitos, as catadoras formam um segmento social que luta pela sobrevivência diante das dificuldades de acesso ao mercado capitalista.

As catadoras possuem uma identidade com o lixo que permite a própria reciclar-se, bem como possibilita as mesmas uma maior criticidade diante das desigualdades geradas pelas relações capitalistas. A catadora Zefa afirma:

A gente já conseguiu muita coisa, pelo menos a consciência das pessoas, com diálogo, a caminhada de pé no chão, de estar ali conscientizando através de jornal, buscando conhecimento nos encontros que vamos, aonde a gente fala da importância da reciclagem, da coleta seletiva (Josefa Avelino – Presidenta da ACREVI, 2009).

Vemos que as palavras da presidenta expressam um saber de experiência que se encontra no diálogo, este indispensável para a criatividade, o que nos impulsiona para o contato com o outro e com a realidade complexa.

Por outro lado, percebemos que na literatura especializada, teóricos como Burstyn (1997) apontam o catador como explorado do sistema que vive das sobras e se submete a um ambiente de trabalho impróprio para a sua saúde. Ainda sofrem com o estigma de serem chamados de lixeiros, que vivem na sujeira, como expressa a associada: “E aí eu comecei envolvendo os meus vizinhos, e aí começaram a dizer, mas Zefa vão encher de lixo na sua casa, e aí a gente começou o trabalho, chegou o tempo que Cristo foi embora e eu dei a continuidade no trabalho” (Josefa Avelino – Presidenta da ACREVI, 2021).

A identidade social da catadora é ferida nesse processo de busca pela sobrevivência, resultado da opressão dos que não se adequam ao padrão capitalista neoliberal. Referendamo-

nos em Nóbrega (2006, p. 31) que realizou um estudo sobre a formação da identidade filosófica dos catadores, vejamos:

Na construção da identidade dos catadores há um processo inverso e mais complexo: sua identidade é um conflito entre a individualidade (sobrevivência individual) e o não enquadramento nos padrões sociais, visto que as atividades relacionadas ao lixo não são o “sonho de consumo” das famílias para seus “entes queridos”. Observa-se, no entanto que é típico do trabalho no lixão essa aura de desânimo, falta de perspectiva e essa auto-identificação “coisificada”.

Reconhecemos que é pertinente o que a autora afirma para compreendermos a vida árdua e difícil das catadoras no Brasil. Estudos recentes sobre esse tema, tais como os de Burstyn (2002) e Zaneti (2003) revelaram que a imagem social das catadoras é de excluídas pela própria condição em que vivem, a última alternativa para elas seria o lixo. Porém, ao analisarem com mais cuidado a cadeia produtiva, puderam perceber que não podiam mais considerar a catadora como excluída, pois elas se incluem em uma ponta extremamente precária da cadeia produtiva dos resíduos.

Portanto, a catadora brasileira é mal incluída por não ter acesso aos direitos, devido não serem percebidas enquanto trabalhadoras, conforme a Constituição em vigor. Além disso, porque trabalham no processo de coleta de materiais insalubres e de forma irregular, expondo-se ao sol, sujeitando-se a inúmeras doenças e sendo vistas de forma pejorativa pela sociedade. Podemos ver isso na fala da associada da ACREVI: “Precisamos de luvas, máscaras e protetor solar, o trabalho é muito duro e podemos ficar doente” (Diário de Pesquisa, Lourdes, 2009).

Sauvé (2005), pesquisadora consagrada na área de fundamentos da Educação Ambiental, explica que há vários olhares que lançamos sobre o meio ambiente e que conferem a Educação Ambiental um significado teórico-filosófico. Podemos ver isso no discurso da presidenta da ACREVI, o qual revela uma ideia muito forte de ver a natureza como recurso. Também identificamos uma dimensão política, em que a associada critica a lógica do capital, pois essa tem sido a ideologia social que tem fundamentado as relações sociais contemporâneas.

As concepções de Educação Ambiental estão articuladas à vida das catadoras, ao cotidiano delas, elas vivem a Educação Ambiental quando se deparam com a dificuldade de sensibilizar a população para colaborar com a coleta seletiva. Quanto a isso, a associada Rita nos fala “[...] a população de Mossoró/RN deveria colaborar mais com a coleta, botar o lixo pra fora, o trabalho é só nosso” (Diário de pesquisa, Rita, 2009).

Quando questionamos duas associadas sobre a compreensão da Educação Ambiental elas revelam: “Educação Ambiental é poder limpar o meio ambiente” (Diário de Pesquisa,

Rita, 2009); “Eu acho que a Educação Ambiental é um ponto de se ter renda, poder limpar a natureza, as ruas e as praias” (Diário de pesquisa, Edilsa, 2009).

Aqui, identificamos uma concepção voltada para a preservação do meio ambiente, que para Sauvé (2005) significa ver a natureza como algo puro, original que deve ser respeitada. Atentamos que dentro dessa sociabilidade a rela  o sociedade/natureza    mediada pelo conflito, em que a humanidade tem exercido um poder descontrolado sobre a natureza para a obten  o de grandes lucros.

Por outro lado, a Educa  o Ambiental    vista como um meio de gerar renda pelo processo da sensibiliza  o da comunidade, como parte do meio ambiente. Isso também vai ao encontro da articula  o que a ACREVI vem fazendo com as manifesta  es sociais em prol de uma sociedade mais justa, assim como fragiliza a ideia de Educa  o Ambiental Popular, crítica, pois ela acaba sendo usada para reproduzir a ideologia social capitalista. Conforme nos expõe Layrargues (2003), a Educa  o Ambiental vive um certo dualismo, entre as posturas crítica e conservadora. Josefa referindo-se a esse conflito, expressa-se:

[...] O dinheiro não    tudo    o que tenho falado para os catadores da ACREVI,    preciso aliar o dinheiro ao conhecimento, pois o conhecimento pode transformar mais que o dinheiro (Diário da pesquisa, Josefa Avelino, 2009).

A associada aponta a necessidade de forma  o dos catadores e não só ganhar dinheiro, o que nos leva a pensar no sentido da constru  o de um conhecimento pertinente, de um conhecimento vivido, como afirmam Morin (2001) e Freire (1999), ou um conhecimento prudente para uma vida descente, como defende Santos (2008).

Quando questionada sobre o que    a Educa  o Ambiental, a associada Maria nos diz: “[...]    a gente aprender a ser educado com o meio ambiente, tirar a sujeira do meio das ruas (Diário de pesquisa, Maria, 2009)”.

A visão predominante entre as catadoras associadas acerca da Educa  o Ambiental    de vê-la como uma ferramenta para acabar com o lixo, através da sensibiliza  o. Sabemos que a EA vai muito além disso, dado o seu universo consolidado enquanto política pública e que somente a Educa  o Ambiental não será capaz de erradicar o problema dos resíduos sólidos. Porém, acreditamos que essas opiniões estão marcadas pelas experiências cotidianas e que, portanto, as associadas falam daquilo que vivem. “Partimos do ponto em que a associa  o assume um papel sócioeconômico-cultural frente aos catadores, despertando-os para o seu envolvimento e interven  o na realidade sócio-ambiental de suas comunidades” (Sposati, 1998, p. 3).

A organiza  o por meio das associa  es revela realidades que se cruzam por situa  es próprias da vida. Na ACREVI, a maioria se inseriu como possibilidade de *emancipa  o*

socioeconômica: “[...] quando entrei na ACREVI, só cuidava da casa, então como precisava cuidar dos meus filhos, encontrei trabalho lá, gosto do que faço lá, to aprendendo a fazer outras coisas, cuidar do meio ambiente” (Diário de Pesquisa, Rita, 2009); “[...] desde que fiquei viúva não tinha nada pra fazer, era muito triste, sozinha dentro de casa, aí fui convidada pra trabalhar aqui na ACREVI, é muito trabalho, mas é bom, aqui a gente é útil” (Diário de pesquisa, Sandra, 2009).

As associações de catadores ou cooperativas vêm assumindo o espaço sociopolítico, politizando assim as suas práticas e lhes aparelhando para uma intervenção socioambiental. Tal fato pode ser vislumbrado quando perguntamos se a Educação Ambiental, como práxis ambiental, poderia melhorar as suas atividades: “[...] a Educação Ambiental pode melhorar sim as atividades da gente, ela é divulgação pra mostrar as pessoas que precisam aprender a cuidar mais do meio ambiente. Ajuda a gente a buscar mais patrocínios, pra gerar mais renda” (Diário de pesquisa, Lúcia, 2009).

Nesse sentido, é importante ressaltar que a EA é necessária para a melhoria da qualidade de vida das pessoas da ACREVI, assim como, pode potencializar os seus conhecimentos e ações. Identificamos isso na seguinte fala:

Com certeza, o conhecimento é muito interessante. É como eu disse tem a prática, mas é preciso a parte teórica, né, isso é muito importante. Eu queria que elas fossem como eu, porque tudo a gente consegue, com o conhecimento. As vezes a gente corre atrás mais de dinheiro, mas eu digo vá primeiro atrás do conhecimento que tudo vem com ele. Eu vejo mudança na vida dos associados, a gente discute coisas que não se discutia antes. O próprio preconceito que a gente enfrentou, mas muitas entenderam que isso é um trabalho digno. Temos muita coisa hoje (Josefa Avelino – Presidenta da ACREVI, 2009).

Dessa forma, a Associação Comunitária tem dado muitos passos em busca da sustentabilidade social local, claro que muitos problemas são enfrentados todos os dias pelas catadoras que lutam pela sobrevivência, mas esses problemas devem ser utilizados para analisar as suas próprias práticas. Torna-se imprescindível reafirmar a relevância da Educação Ambiental nas atividades da ACREVI, pois ela é uma esperança que alimenta os sonhos por um mundo mais saudável e mais justo.

Diante dos discursos já analisados: “Destacamos a diversidade social dentro deste espaço delimitado, a associação, histórias de vida e formação diferentes, perspectivas de futuro e graus de conformidade idem, e também a organização participativa como um princípio norteador das atividades do grupo” (Nóbrega, 2006, p. 31).

É surpreendente a diversidade de histórias de cada associada e de seu contato com o lixo, muitas delas afirmam que depois que foram para a ACREVI redescobriram a importância do planeta e a trabalhar de forma coletiva, o que é grande desafio para cada ser

humano, pois desaloja o egoísmo das nossas relações e sendo usada de modo transgressor, porém construtivo, comprova que qualquer mulher negra é capaz de criar “uma comunidade aberta de aprendizado” (Hooks, 2013, p.18).

Considerações finais

A crítica aqui exposta questiona a relação entre o capitalismo global e o Estado-Nação, numa perspectiva macrológica da economia e do poder, a fim de compreender as experiências errantes dos sujeitos e como as perspectivas micrológicas podem atuar para ampliar o repertório de direitos econômicos e sociais e na previsão de políticas públicas assentadas, sobretudo, na condição das mulheres.

O argumento deste trabalho baseou-se na iniciativa de mulheres catadoras na cidade de Mossoró/RN. Trazer à tona suas subjetividades tem a intenção de contribuir para ampliar as aprendizagens que se convergem para a defesa da vida em abundância. Destacar as narrativas dessas mulheres constitui um exercício feminista de crítica pós-colonial e permitiu uma ruptura epistemológica calcada na subjetividade de mulheres que, apesar da violência que sofrem, criam caminhos para *emancipação* de pessoas subjugadas e alternativas às injustiças sociais.

As principais características do protagonismo dessas mulheres se conjugam no respeito igual à humanidade, na autodeterminação feminina e enquanto força coletiva, na organização do trabalho como organização política da família, na recusa aos mecanismos sutis e não sutis de dominação patriarcal e na criação de soluções à lógica de exclusão econômica imposta pelo capitalismo.

Nessa esteira micrológica, acreditamos fazer ver como a ação subjetiva de mulheres pode engendrar novas estratégias políticas em que a questão da produtividade está relacionada à outra lógica de economia da vida, em que a *associação dos comuns* (Federici, 2019), a autodeterminação coletiva e as formas de sociabilidade associativa prevalecem frente ao mundo que cada vez mais se precariza.

As breves descrições trazidas neste artigo apresentam uma pedagogia de mulheres que insistem para que todas elas sejam reconhecidas, a perseverança nas práticas pedagógicas para mulheres, crianças e sociedade e o reconhecimento de que todos os associados contribuem são lições que criam um espaço comunitário e nos ensinam epistemologias subalternas e ações da pedagogia da transgressão como prática da liberdade.

Na linha de pensamento do feminismo do Sul e da interseccionalidade, encontramos, neste trabalho, o lugar da interconexão entre os movimentos que articulam a luta de mulheres

com as lutas ambientais e compreendem que a dominação de mulheres também incorpora a dominação sobre a natureza e o meio ambiente. É importante observar que a ACREVI, além de todas as lutas subjetivas e econômicas que encampa, consegue articular o movimento de mulheres em favor da *emancipação* e à causa ambiental e ecológica. Os vários assuntos que compõem a condição das mulheres correm entre as associadas e essa responsabilidade é proporcional com a autodeterminação, produzindo novos territórios existenciais no campo da educação ambiental e ativista.

Referências

BURSTYN, Marcel (org.). *No meio da rua: nômades, excluídos e viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BURSTYN, Marcel. *Da utopia à exclusão: vivendo nas ruas em Brasília*. Rio de Janeiro: Garamond, 1997.

CAVALCANTE, Laiana Monaliza Santos. *Caracterização do processo de coleta seletiva realizada pelas associações de catadores de materiais recicláveis, Mossoró-RN*. Monografia (Bacharelado em Gestão Ambiental) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mossoró, 2014.

COSTA, Maria da Graça; DIMENSTEIN, Magda; LEITE, Jäder Ferreira. “Feminismos e agroecologia: lutas contemporâneas na cidade”. In: BOSI, Maria Lúcia Magalhães; PRADO, Shirley Donizete; AMPARO-SANTOS, Ligia (org.). *Cidade, corpo e alimentação: aproximações interdisciplinares* [online]. Salvador: EDUFBA, 2019, pp. 69-97. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9786556300108.0005>. Acesso em: 25 set. 2021.

CUNHA, Teresa. “Todo o trabalho é produtivo: economias de abundância e da sobriedade”. In: GONZÁLES, Xoán Hermida (coord.). *[Re] Pensar a Democracia*. Compostela: Obencomún, 2017, pp. 101-134.

CUNHA, Teresa; LAURIS, Élida. “À procura de um outro constitucionalismo económico: construindo a cidadania a partir de iniciativas de economia solidária e popular lideradas por mulheres do Sul”. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 18, n. 43, pp. 150-175, set/dez. 2016.

COLLINS, Patrícia Hill. “Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição”. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Organização Heloisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorác, São Paulo: Elefante, 2004.

FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

GRAF, Roberta. *Política Ambiental Transversal: uma experiência Amazônia brasileira*. Tese (Doutorado em Política Científica e Tecnológica) – Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2005.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E MEIO AMBIENTE. *Perfil do Município:* Ano 2008. Disponível em: <http://adcon.rn.gov.br/ACERVO/idema/DOC/DOC000000000013950.PDF>. Acesso em: 28 set. 2021.

LAYRARGUES, Phhilippe Pomier. *A natureza da ideologia e a ideologia da natureza: elementos para uma sociologia da educação ambiental*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Campinas. Campinas, 2003.

LAYRARGUES, Phhilippe Pomier. “O cinismo da reciclagem: o significado ideológico da lata de alumínio e suas implicações para a educação ambiental”. In: LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo *et al.* *Educação Ambiental: repensando o espaço da cidadania*. 2 ed. São Paulo: Cortez, pp. 1-23, 2002.

LUGONES, María. *Colonialidad y Genero*. Revista Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, pp. 57-73, jul/dez. 2008.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”. *Afrodíaspóra: Revista do mundo negro*, ano 3, n. 6-7, pp. 273-294, abr/dez. 1985.

NÓBREGA, Maria Luciana da Silva. *Catadores: uma análise filosófica sobre a construção da identidade social*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mossoró, 2006.

OLIVEIRA, Luan Gomes dos Santos de. *A educação ambiental popular na associação comunitária reciclando para a vida (ACREVI)*. Monografia (Bacharel em Serviço Social) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mossoró, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Semear Outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, pp. 3-46, out. 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora IFMG, 2012.

SAUVÉ, Lucie. *Uma cartografia das correntes em educação ambiental*. Porto alegre: Artmed, 2005.

SVAMPA, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. Tradução de Lígia Azevedo. São Paulo: Elefante, 2019.

SHIVA, Vandana. *As mulheres e a construção do novo mundo*. Filme. Fronteiras do pensamento, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XcKx-uE4xrw>. Acesso em: 26 set. 2021.

TORRES, Maria Betânia Ribeiro. *As cidades, os rios e as escolas: um estudo das práticas de educação ambiental nas cidades de Natal e Mossoró-RN*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2013.

YUDERKYS, Espinosa-Miñoso. “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El Cotidiano*, n. 184, pp. 7-12, marzo/abril, 2014.

ZANETI, Izabel Cristina Bruno Bacelar. *Além do Lixo-Reciclar: um processo de transformação*. Brasília: Terra Una, 1997.

ZANETI, Izabel Cristina Bruno Bacelar. *Educação Ambiental, Resíduos Sólidos Urbanos e Sustentabilidade: um estudo de caso sobre o sistema de gestão de Porto Alegre-RS*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília. Brasília, 2003.

ZANETI, Izabel Cristina Bruno Bacelar. *As sobras da modernidade*. Porto Alegre: Corag, 2006.

Feminismo Comunitário do Sul: lutas, territórios e res-existências das catadoras de lixo no município de Mossoró/RN/Brasil

Resumo

Este artigo discorre sobre as principais lutas das catadoras de materiais recicláveis no âmbito da cidade de Mossoró/RN, expondo desde uma base teórico-epistemológica de ordem feminista negra e comunitária, ecofeminismo, feminismo decolonial, no contexto das rupturas paradigmáticas do pensamento do Sul. A ancoragem metodológica partiu do ponto de vista da injustiça cognitiva e social (Santos, 2010), e da voz das subalternas (Spivack, 2012), de onde realizamos pesquisa de campo e entrevistas em profundidade por um longo e intermitente período de tempo que se estendeu do ano de 2009 até o ano de 2021. O diálogo na pesquisa está centrado no protagonismo de Josefa Avelino, fundadora e atual presidenta da Associação Comunitária Reciclando para a Vida (ACREVI), mas contempla as catadoras de material reciclável da associação, que são em sua maioria mulheres negras, pobres, periféricas, mães, desempregadas, donas da economia do lar, que resistem diariamente nas ruas, vivendo das sobras, às sombras do modo de produção capitalista. Ao final, entendemos como a ação subjetiva de mulheres pode engendrar novas estratégias políticas em que a questão da produtividade está relacionada à outra lógica de economia da vida, uma economia das solidariedades.

Palavras-chave: mulheres catadoras; epistemologias do Sul; protagonismo feminino; socioeconomia da vida.

Community Feminism from the South: struggles, territories and resistances of waste pickers in the municipality of Mossoró/RN/ Brazil

Abstract

This article discusses the main struggles of recyclable material collectors in the city of Mossoró-RN, exposing from a theoretical and epistemological basis of black and community feminist order, ecofeminism, decolonial feminism, in the context of paradigmatic ruptures in Southern thought. The methodological anchorage came

from the point of view of cognitive injustice (Santos, 2010), and the voice of the underlings (Spivack, 2012), from where we conducted field research and in-depth interviews for a long and intermittent period of time that spanned the year from 2009 to the year 2021. The research dialogue is centered on the role of Josefa Avelino, founder and current president of the Recycling for Life Community Association (ACREVI), but includes the association's recyclable material collectors, who are mostly black women, poor, peripheral, mothers, unemployed, owners of the home economy, who resist daily in the streets, living off the leftovers, in the shadows of the world. ode of capitalist production. In the end, we believe we can see how the subjective action of women can engender new political strategies in which the issue of productivity is related to another logic of the economy of life, an economy of solidarities.

Keywords: women waste pickers; Southern epistemologies; female protagonism; socioeconomics of life.

Feminismo Comunitario desde el Sur: luchas, territorios y resistencias de los recicladores en el municipio de Mossoró/RN/ Brasil

Resumen

Este artículo discute las principales luchas de los recolectores de materiales reciclables en la ciudad de Mossoró-RN, exponiendo desde una base teórica y epistemológica del orden feminista negro y comunitario, el ecofeminismo, el feminismo descolonial, en el contexto de rupturas paradigmáticas en el pensamiento sureño. vino desde el punto de vista de la injusticia cognitiva (Santos, 2010), y la voz de los subordinados (Spivack, 2012), desde donde realizamos investigaciones de campo y entrevistas en profundidad durante un largo e intermitente período de tiempo que abarcó el año de 2009 al año 2021. El diálogo de investigación se centra en el rol de Josefa Avelino, fundadora y actual presidenta de la Asociación Comunitaria Reciclaje para la Vida (ACREVI), pero incluye a los recolectores de materiales reciclables de la asociación, que son en su mayoría mujeres negras, pobres, periféricas, madres, desempleadas, dueñas de la economía doméstica, que resisten a diario en las calles, viviendo de las sobras, en las sombras del mundo. oda de la producción capitalista. Al final, creemos que podemos ver cómo la acción subjetiva de las mujeres puede engendrar nuevas estrategias políticas en las que el tema de la productividad se relacione con otra lógica de la economía de la vida, una economía de las solidaridades.

Palabras clave: mujeres recicladoras; epistemologías del Sur; protagonismo femenino; socioeconomía de la vida.

BRENDA LEE: A LUTA E REPRESENTATIVIDADE DAS MULHERES TRANS NO BRASIL



Figura 19: *Deus é não-binário*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021.

Brenda Lee: a luta e representatividade das mulheres trans no Brasil

Renato Dering¹
Cassira Lourdes²
Brendaly Januário³

Introdução

O presente estudo, de cunho ensaístico, versa apresentar e refletir sobre a contribuição social de Brenda Lee, militante transexual brasileira. Em sua trajetória de (re)existência, Brenda Lee amparou, em sua casa de apoio, travestis marginalizadas e acometidas de Aids na década de 1980 e 1990, período em que foi descoberto o HIV.

Dentro da óptica desta pesquisa, será abordada a ineficiência estatal frente aos grupos vulneráveis, principalmente àquelas travestis que viviam com HIV no final do século passado. Busca-se, assim, demonstrar como a atuação de Brenda Lee cumpre o papel de proteger corpos subalternizados e marginalizados, que é (ou deveria ser) uma obrigação do Estado. No entanto, este se coloca inerte e, a seu modo, contribui para a invisibilização desse grupo que já é excluído do seio da sociedade e desamparado, muitas vezes, por seus familiares.

Diante disso, temos como objetivo problematizar as seguintes indagações: Como a tomada de decisões do Estado interfere na visão da sociedade em relação as mulheres trans? De que forma Brenda Lee contribuiu socialmente no amparo das travestis? Para essas discussões, ancoramo-nos nos estudos feministas, mostrando como os preconceitos são amarras sociais para manter o estado de uma elite branca, hetero e cis gênero. Na concepção

¹ Renato de Oliveira Dering. Professor Adjunto no Centro Universitário de Goiás – UNIGOIÁS. Doutor em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Mestre em Letras pela Universidade Federal de Viçosa (UFV) e Licenciado em Letras – Língua Portuguesa pela UFG. Coordenador do Projeto de Iniciação Científica (PIC) “Estudos decoloniais da linguagem, educação e do direito: letramentos e práticas interculturais” e Líder-pesquisador do grupo FORPROLL/CNPq/UFVJM. Contato: renatodering@gmail.com.

² Cassira Lourdes de Alcântara Dias Ramos Jubé. Professora Assistente no Centro Universitário de Goiás – UNIGOIÁS. Mestra em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Especialista em Docência Universitária pela Universidade Estadual de Goiás (UEG) e em Direitos Humanos, pela Academia da Polícia Militar de Goiás (APMGO), Bacharela em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGOIÁS). Coordenadora do Projeto de Iniciação Científica (PIC) “Minorias e Representatividade”. Contato: cassiralourdes@gmail.com.

³ Brendaly Santos de Freitas Januário. Acadêmica do Curso de Direito do Centro Universitário de Goiás – UNIGOIÁS. Participante do Projeto de Iniciação Científica: “Minorias e Representatividade”. Contato: brendalyjanuario@gmail.com.

desse ensaio, alia-se à discussão a retomada das discussões de gênero perante à ótica lacaniana e às discussões filosóficas, sob a perspectiva de Habermas.

Nessa consoante, é importante para o estudo questionar a ineficácia do governo brasileiro em relação às travestis pela inexistência de políticas públicas para integrá-las/incluí-las na sociedade, tomando responsabilidades de ampará-las, principalmente perante a epidemia de HIV, contexto de Brenda Lee.

O percurso metodológico é qualiquantitativo, dada a utilização de coleta de dados perante o número de assassinatos de mulheres trans e uso da entrevista da Brenda Lee como parâmetro para análise do acolhimento de pacientes de HIV, sendo explicativa pelo fato de desenvolver uma investigação sobre a relevância social da Brenda Lee. As discussões tomam como base, além de dados estatísticos, a pesquisa de artigos científicos, leis, doutrinas, bem como a apuração de entrevistas.

O Conceito de Gênero perante à Compreensão Lacaniana e Filosófica

Ao introduzir o conceito de gênero, optamos pela abordagem na ótica lacaniana perante a formulação do ser através de símbolos linguísticos. Ancorado nos estudos da semiótica, para Jacques Lacan, o sujeito é envolto por significantes antes mesmo de sua concepção, no qual preparam um universo linguístico para sua recepção. Por assim ser, esse contexto acaba moldando-o por meio da língua, que assume seu poder político e de imposição.

Assim, podemos compreender que, após o nascimento da criança, todo o meio encontra-se construído com base em uma formação da linguagem que define, de modo taxativo, uma dada formação biológica. Por isso, “aquilo que evocamos como um dado natural, o corpo-sexuado, é resultado das normas de gênero”. (BENTO, 2008, p. 35)

Nessa perspectiva, Lacan contesta o modelo binário e dicotômico, visto que este é construído por meio da linguagem, no qual os seres devem se submeter a fim de serem aceitos socialmente. A questão é que dentro do sistema-mundo o qual fomos inseridos, há uma necessidade de controle de corpos e este controle ocorre pela definição desses corpos em seus lugares de atuação. Desse modo, “a linguagem indica lugares e expressa um modo de ser e de estar no mundo e constrói significações desse modo de ser e estar no mundo das e pelas pessoas.” (REZENDE; SILVA, 2018, p. 187).

Frente a essa perspectiva, que relaciona linguagem e psicanálise, é que Bruce Fink (1998) diz que: “um ponto no qual críticos e psicanalistas contemporâneos concordariam é

que as diferenciações biológicas são inadequadas, diversas pessoas parecem atravessar, a nível psíquico, as linhas “rígidas e invariáveis” da diferença sexual determinada pela biologia.” (FINK, 1998, p. 152).

Portanto, sendo o sexo definido por Lacan como uma posição simbólica, em que o ser assume sob ameaça de punição, ocorre que, perante o ser há uma negação dos significantes, pelo fato de não haver um reconhecimento de si, através de significantes impostos por meio das disposições de linguagem. Por assim ser, compreendemos que:

A linguagem é entendida como um modo de ser e de estar no mundo, e como a significação e a avaliação do modo como as pessoas são e estão no mundo. Assim, os usos da linguagem, as práticas sociolinguísticas das diferentes pessoas, são identificados com seus modos de existência e passam a produzir avaliações sobre suas existências. (REZENDE; SILVA, 2018, p. 176).

Ao limitar as significações da linguagem por uma única forma ou modo de concebê-la, destituímos identidades. Percebemos um diálogo dessa perspectiva com Judith Butler, que abarca a conceituação mais difundida de seu trabalho, no qual define que o gênero é performativo. A autora afirma que:

A “nomeação” do sexo é um ato de dominação e coerção, um ato performativo institucionalizado que cria e legisla a realidade social pela exigência de uma construção discursiva/perceptiva dos corpos, segundo os princípios da diferença sexual. (BUTLER, 2003, p. 163)

Portanto, o que chamamos a atenção é que preciso superar a autoridade do modelo binário, uma vez que àqueles que não correspondem aos moldes preestabelecendo são subjugados da sociedade. Assim, para que ocorra a inclusão do outro é imprescindível discutir as ressignificações sociais, a fim de englobar novos atores sociais que frequentemente são negligenciados pelo Estado, que impõe o modo de vida dominante a uma minoria, negando a efetiva igualdade de direitos a indivíduos que possuem uma cultura distinta, logo, um corpo marcado para ser diferente.

Por isso, é importante compreender que, como sugere Bento (2008, p. 18), “transexualidade é uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito de normas de gênero” e esses conflitos perpassam a linguagem. Por sua vez, é necessário entender que: “A linguagem (língua, idioma, performances corporais, grafismos, canções etc., e as práticas sociolinguísticas diversas) é uma forma de ação e de participação política para a promoção de justiça social.” (REZENDE; SILVA, 2018, p. 176).

A Influência da Óptica Estatal sob o Corpo Marcado da Mulher Trans

Sabe-se que o meio em que se vive influencia a moral da sociedade e, dentro do tema proposto, as mulheres trans adentram nesse conceito devido a sua vulnerabilidade e à ineficácia de políticas públicas por parte do Estado, dada a ausência de dados estatísticos governamentais sobre a violência. De acordo com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), nos oito primeiros meses de 2020, o Brasil chegou a 129 assassinatos de pessoas trans, um aumento de 70% do mesmo período do ano de 2019 e em sua maioria pertencia ao gênero feminino (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2019; 2020).

Um dos pontos que promovem esse dado alarmante, ocorre pelo fato de que mulheres trans, quando fazem a retificação de registro civil e são vítimas de algum tipo de violência, são notificadas como mulheres cis, assim, quando não há a retificação, são notificadas como homens, ignorando a sua marcação de gênero, no qual é importante para o levantamento de dados de violência contra mulheres trans. A questão é que: “existe um olhar colonizador sobre nossos corpos, saberes, produções e, para além de refutar esse olhar, é preciso que partamos de outros pontos. De modo geral, diz-se que a mulher não é pensada a partir de si, mas em comparação ao homem” (RIBEIRO, 2017, p. 21). A mulher trans, nessa visão, é excluída.

Similarmente, ocorre tratamentos díspares entre mulheres cis e trans, pelo fato de ter sido elaborado a Lei 11.340/2006 para vítimas de violência doméstica, porém quando abarcam mulheres trans ocorrem por haver retificação de registro civil ou por interpretação judiciária favorável, assim sendo mulheres trans ficam ao arbítrio do judiciário para serem amparadas pela lei (BRASIL, 2006).

Percebemos, do mesmo modo, a ineficácia do Estado perante as mulheres trans, quando os Tratados e Convenções Internacionais de Direitos Humanos, no qual o Brasil é signatário e têm sido desrespeitados, posto que conforme a Declaração Universal de Direitos Humanos em seu artigo I: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, porém como discorrido anteriormente não é observado esse preceito na elaboração das normas estatais.

De acordo com os Princípios de Yogyakarta (2007), concebido precisamente por ocorrerem violações de direitos a identidade de gênero e orientação sexual por parte dos Estados, em seu quinto princípio elenca deveres aos Estados, dentre eles: “Tomar todas as medidas policiais e outras medidas necessárias para prevenir e proteger as pessoas de todas as formas de violência e assédio relacionadas à orientação sexual e identidade de gênero” (BRASIL, 2017, p. 39).

Entendemos que, caso ocorresse o cumprimento firmado por meio de pactos internacionais não haveria tamanhos descumprimentos de direitos que são inerentes as mulheres trans. Desse modo, satisfaz o conceito de Habermas (2018) na medida que a sociedade não constata o amparo estatal a essas mulheres, ela é influenciada de forma prejudicial ao ponto de não as reconhecer perante a esfera social por não observar o devido acolhimento as mulheres trans por parte do Estado. Assim, “a linguagem, a depender da forma como é utilizada, pode ser uma barreira ao entendimento e criar mais espaços de poder em vez de compartilhamento, além de ser um – entre tantos outros – impeditivo para uma educação transgressora.” (RIBEIRO, 2017, p. 17). Portanto, é imprescritível haver a representatividade de mulheres trans nos espaços de poder para que do ponto de vista social tenham visibilidade dando-lhes voz que constantemente têm sido silenciadas.

Trajetória de Brenda Lee e sua Relevância Social

A fim de desempenhar a função de amparo, no qual o Estado não realizava, dado a ineficácia de políticas públicas para mulheres trans, tornou-se primordial a luta de figuras públicas para seu reconhecimento e visibilidade social, executando a responsabilidade de assistência aos seres desamparados perante a esfera estatal.

No ano de 1948, nascia um marco histórico na luta de travestis e transexuais vítimas de violência e que viviam com HIV, conhecida inicialmente por caetana, adotando, posteriormente, o nome Brenda Lee no qual ficou amplamente conhecida.

Brenda Lee cresceu na divisa entre Ceará e Pernambuco, em uma família tradicional de zona rural e, desde a infância, sentia-se distinta das demais crianças do sexo masculino. Brenda Lee se comportava de maneira adversa ao sexo biológico no qual pertencia. (CAMARGO, 1994). Ocorre que, na década de 1950 e no ambiente em que crescia, não havia informações sobre a homossexualidade⁴, entretanto, Caetana possuía sensações femininas que não conseguia se desvencilhar.

Aos nove anos de idade, houve a separação de seus pais e sua mãe, em companhia de seus filhos, deslocou-se para o Rio de Janeiro. A mãe de Brenda Lee permaneceu quatro anos no Rio e, depois, voltou para Pernambuco, deixando a filha com seus irmãos. O desligamento de Brenda Lee com seus genitores proporcionou maior liberdade. Nessa época, ela já sabia de sua homossexualidade e almejava viver conforme sua identificação social, porém,

⁴ O termo homossexualidade, na época, incluía homossexuais, travestis, transexuais, entre outros. Não ocorriam distinções entre eles, conforme a entrevista de Brenda Lee, o termo travesti surge no Brasil por volta da década de 60.

concomitantemente ao saber mais sobre si, sentia vergonha, pelo fato de que ser *gay* implicava em imoralidade e depravação. (CAMARGO, 1994). O corpo e o ser de Brenda Lee eram marcados por um tipo de sociedade que destoava do que ela era, uma sociedade que imprimia um padrão, uma matriz de poder.

Posteriormente, ela se mudou para São Paulo a convite de seus irmãos, no qual começou a ser censurada por ter comportamentos divergentes daqueles ensinados na infância. Devido a essas divergências e pela repressão sofrida, optou pela fuga.

Para se manter, Brenda Lee trabalhou em diversos ofícios em inúmeras funções, entretanto não era reconhecida, tendo sempre salários inferiores e, em todos os empregos, foi demitida por justa causa, sendo as demissões motivadas pela sua homossexualidade. Aos 28 anos, compreendeu que não atingiria o sucesso profissional, decidindo ir para a prostituição para se vestir em conformidade com o gênero que se identificava e pelas injustiças experimentadas nos ambientes profissionais. (CAMARGO, 1994).

Doravante, por estar na prostituição, sofreu perseguição, tortura, discriminação, tendo apreensão em sair a luz do dia, visto que, perante a sociedade são seres tão abjetos que não possuem o direito à livre circulação nas ruas durante o dia, tendo seus espaços somente na obscuridade. (CAMARGO, 1994)

Entretanto, apesar das aflições sofridas, obteve êxito financeiro. Inaugurou um pensionato, no qual amparou cerca de oitenta travestis e, por meio desse dinheiro recolhido, iniciou a abertura de diversos estabelecimentos, dentre eles oficina mecânica, salões de beleza, restaurantes e um apartamento pessoal.

Logo, após as suas conquistas financeiras serem alcançadas, dedicou-se a procurar sua família, após 23 anos desaparecida. No momento do reencontro, deparou-se com a notícia do falecimento de sua mãe que acontecera há oito anos (CAMARGO, 1994). Ao saber da morte de sua mãe, Brenda Lee desnorтеou-se, dado que seu maior desejo era esse reencontro. Começou a reexaminar o que deveria fazer de satisfatório e foi quando comprou uma casa com o intuito de torná-la o primeiro patrimônio histórico das travestis. Disse ela que, quando morresse, seria um lugar para aquelas que não teriam conseguido um lugar ao sol. (CAMARGO, 1994)

Iniciou, em 1984, a casa conhecida, posteriormente, como Palácio das Princesas, no qual abrigava travestis em situação de miserabilidade. Posteriormente, em um fato histórico que mobilizou o olhar da sociedade, ocorreu o fuzilamento de diversas travestis em São Paulo. Vale ressaltar que todas as vítimas domiciliavam no Palácio.

O massacre atraiu diversos repórteres para a investigação do atentado e foi justamente uma das perguntas realizadas por um dos repórteres que coloca outra vulnerabilidade na história das travestis e transexuais: a Aids. A pergunta de um dos repórteres indagava se aparecesse na casa uma travesti com a doença, Brenda Lee respondeu que acolheria da mesma forma e seria tudo dividido de maneira igualitária, acrescentando com um chamado, afirmando que se alguma travesti tivesse com Aids poderia procurar seu abrigo que não haveria discriminação. Assim, mesmo com pouco ou nulo conhecimento sobre a doença, ela se mostrou inclusiva e aberta.

Foi nesse panorama de conflitos e convergências que uma assistente, pesquisadora da Secretaria da Saúde, que assistira a entrevista, entrou em contato com Brenda Lee informando que no Emílio Ribas, hospital que cuidava de pessoas que vivem com HIV, possuía uma travesti que não tinha lugar para residir. Foi por meio desse pedido, prontamente atendido por Brenda Lee, que ela recebeu um convite, por parte da assistente, para um debate que estava realizando-se no Centro de Saúde, no qual traria informações de como se prevenir da doença. (CAMARGO, 1994)

No debate, possuíam grupos de representantes de diversas classes, entre elas dos delegados, hemofílicos, dos pacientes com Aids, de assistentes sociais, religiosos, dentre outros. As discussões foram acirradas e polarizadas, o que fez com que Brenda compreendesse e debatesse que: “[...] quando se fala de travesti para a sociedade traduz três palavras: marginalização, periculosidade e revolta [...] (CAMARGO, 1944, p. 460-461), contudo, pouca compreensão e atenção.

Foi tomando seu lugar de fala que orienta aos presentes a vivência de uma travesti de prostituição: “Existe uma classe de nós que chamamos de travesti social, é o da prostituição, é aquele, é... que não recebe o apoio da família, do governo, da educação, do trabalho, é uma pessoa discriminada por toda a sociedade enfim”. (CAMARGO, 1994). A fala de Brenda dialoga com a proposta de Djamila Ribeiro, que: “o não reconhecimento de que partimos de lugares diferentes, posto que experienciamos gênero de modo diferente, leva a legitimação de um discurso excludente, pois não visibiliza outras formas de ser mulher no mundo.” (RIBEIRO, 2011, p. 29).

A Contribuição social da Brenda Lee perante o Desamparo Estatal

Para demonstrar a relevância de personalidades públicas na luta contra a discriminação a mulheres trans, torna-se indispensável fazer um regresso a década de 80, no qual iniciou os

primeiros casos de Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV) no Brasil, trazendo um panorama do estigma social para com a população mais vulnerável, entre eles homossexuais e mulheres trans.

De acordo com dados da Fundação Oswaldo Cruz, Fiocruz, em 1980, verificou-se o primeiro caso no país, sendo somente dois anos depois classificada como *Acquired Immunodeficiency Syndrome* (Aids) e, em 12 de julho de 1982, o Jornal do Brasil noticia a primeira reportagem de caso de AIDS: “Brasil registra dois casos de câncer gay”. Semelhantemente, o jornal Notícias Populares, em 1983 publica a reportagem: “É a pior e mais terrível doença do século, dois brasileiros mortos: PESTE-GAY JÁ APAVORA SÃO PAULO”.

Desse modo, grupos já antes depreciados e marginalizados se deparam com o crescimento do repúdio social, sendo, portanto, excluídos do seio familiar e condenados a subsistir desamparados de cuidados governamentais, visto que inicialmente não foi utilizado pelo Ministério da Saúde nenhum programa específico para controle e prevenção dos casos de HIV. A questão é que: não devemos aceitar o “discurso como amontoado de palavras ou concatenação de frases que pretendem um significado em si, mas como um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle” (RIBEIRO, 2017, p. 31).

Somente com a elaboração da Constituição Federal de 1988 ocorreu a criação do Sistema Único de Saúde, através do artigo 196: “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação” (BRASIL, 1988), facilitando o tratamento de pessoas que vivem com HIV, no qual dado suas vulnerabilidades não possuíam condições de arcar com a medicação de altíssimo custo.

No ano de 1996, houve a aprovação da Lei 9313/1996, em que decreta a distribuição gratuita, através do Sistema Único de Saúde, a medicação para o tratamento de todos os brasileiros que vivem com HIV e acometidos de Aids. Sendo uma decisão contrária a evocada pelo Banco Mundial, no qual afirmava que os países em desenvolvimento deveriam se centralizar na prevenção, dado a complexidade do tratamento que se não administrado de forma correta produziria cepas mais resistentes.

Por conseguinte, ocorrem avanços com a aprovação da Lei 9313/1996, entretanto dado o período desde a descoberta do tratamento, ocorreram inúmeras mortes pela ineficiência do Estado na prevenção da doença e distribuição gratuita de medicamentos tardiamente.

Ocorre que a marginalização é uma realidade vivenciada por inúmeras travestis, entretanto, Brenda questiona o estereótipo impregnado pela sociedade, no qual extirpa suas individualidades, as retirando do centro de debates por descaracterizar seus discursos.

O reconhecimento de Brenda Lee como anjo da guarda das travestis iniciou através do primeiro paciente com Aids que realizava o tratamento no hospital Emílio Ribas, por volta de dois meses após, a casa possuía 32 pacientes acometidos de Aids.

Entretanto, as despesas com os enfermos eram altas, necessitavam de cuidados especiais que custavam uma disponibilidade de tempo significativa, dessa forma precisou vender todos os seus estabelecimentos comerciais a fim de dedicar aos pacientes. Posteriormente, não dispunha de recursos para a manutenção da casa, sem recursos e com dificuldades para dar continuidade ao trabalho, procura auxílio ao diretor do Emílio Ribas, doutor Paulo Ayrosa Galvão.

Inicialmente, o intuito era requisitar um depósito no valor de 25 mil cruzados para inaugurar um estabelecimento a fim de ajudar nas despesas mensais, entretanto o doutor Paulo ofereceu um convênio mensal assinado pelo secretário da saúde para o cuidado de 20 pacientes e todas as despesas custeadas mensalmente.

Logo, devido ao aumento progressivo de contaminados pelo HIV e o precário serviço de saúde fornecido pelo Estado ao tratar os sujeitos acometidos pelo vírus, foram criadas as Casas de Apoio, as quais se tornaram aliadas no tratamento e acolhimento desses pacientes. Por conseguinte, é importante destacar que essa ineficiência Estatal ocorreu pelo fato de ser recente a criação do Sistema Único de Saúde, não estando estruturalmente preparado para aquele contexto de calamidade que assolou o Brasil.

Pode-se compreender, dentro dessa conjuntura, que a invisibilidade social promove destoantes, colocando alguns sujeitos em prioridade frente a outros. Assim, para a saúde pública, indivíduos marginalizados, como os homossexuais e as travestis, acabam/acabaram sendo considerados seres abjetos por diferirem dos padrões cis heteronormativos, e, por assim ser, juridicamente também foram desprovidos de igualdade formal no tratamento equânime de direitos diante de sujeitos que possuem privilégios hegemônicos.

Destaca-se, ainda, os números alarmantes de casos de HIV no Brasil. Conforme dados do Ministério da Saúde, em 1988, havia 4.535 casos de HIV; em 1989, somava-se 6.295 casos; e, em 1991, já eram 11.805 de contaminados com esse vírus. Vale ressaltar que esses eram somente os números já notificados, o que pressupõe estimar uma quantidade ainda maior, pelo fato de não ocorrer a comunicação ao Estado de todos os casos. Soma-se às

subnotificações, o preconceito social, que alimenta o medo do resultado ser positivo na realização do exame.

Diante desses fatos, tornou-se imprescindível a participação das Casas de Apoio, sendo estas administradas por ONG's (Organizações não Governamentais), a título de exemplo o GAPA/SP (Grupo de Apoio de Prevenção à Aids), o qual simboliza a primeira ONG da América Latina a lutar pelos direitos das pessoas que vivem com HIV/Aids, disponibilizando assessoria jurídica a esses indivíduos e administrando uma Casa de Apoio. Conforme dados do Programa Estadual de Aids, em 1995 existiam 24 casas de apoio em funcionamento, sendo essas administradas por 14 Organizações Não Governamentais, trazendo à tona a significativa relevância da liderança de Brenda Lee, dentre outras que juntamente com organizações civis não governamentais tiveram contribuições sociais fundamentais para o suporte de indivíduos marginalizados que eram segregados por conta do estigma social da doença (GALVÃO, 1998)

Nesse envolvimento, a Casa de Apoio Brenda Lee dispôs de um reconhecimento significativo, alcançando inclusive pela Organização Mundial de Saúde como referência em atendimento a pessoas que vivem com HIV.

Brenda Lee dispôs de uma incomensurável contribuição social, dado a ineficiência estatal perante políticas públicas para controle de HIV e amparo especificadamente das travestis, oferecendo todos seus recursos a fim proteger e dar assistência a essas mulheres.

Considerações

O presente trabalho propôs apresentar a relevância social, para a década de 1980 e 1990, da Brenda Lee para mulheres trans, dentre elas travestis, transexuais, bem como as que viviam com HIV, visto a ineficácia do Estado em amparar as aquelas acometidas de Aids, sendo primordial o amparo e cuidado fornecido pelas casas de apoio, dentre elas a Casa de Apoio Brenda Lee.

As que necessitavam de cuidados, dado o contágio pelo HIV, eram excluídas socialmente e desamparadas por seus familiares, sendo assim não possuíam estadia ou ofício para arcarem com tratamentos de altíssimos custo que inicialmente não eram fornecidos gratuitamente pelo governo. Sendo assim, Brenda Lee se tornou a expectativa para aquelas que eram invisíveis perante a comunidade.

Similarmente, expõe o debate sobre a performatividade do gênero, no qual é construído culturalmente através dos significantes, moldando o ser desde a sua infância,

entretanto aqueles que não se inserem nos moldes cis heteronormativos há a negação dos significantes que lhes são impostos desde o nascimento, devendo considerar a identificação do ser perante seus próprios parâmetros. Tais formas de subjetividade buscam mostrar como existem processos que querem manter os corpos subalternizados como tal.

Posteriormente, discutimos em como a ineficiência do Estado perante as minorias influencia no pensamento social, de modo a moral de um Estado intervém na tomada de decisões influenciando a moral da sociedade daquele ambiente.

Logo, a insuficiência de políticas públicas para o amparo de mulheres trans marginalizadas, interferem no reconhecimento de sua identidade de gênero, instigando a discriminações e diferenciações sociais.

Desse modo, torna-se imprescindível o reconhecimento de figuras públicas que advém de grupos minoritários para que haja maiores representações nos espaços de poder, potencializando vozes àquelas que têm sido excluídas dos debates tidos por democráticos. Portanto, é importante reconhecer a contribuição social da Brenda Lee, dado sua influência entre as travestis pelo seu lugar de fala e por ter realizado a função em que o Estado se omitiu.

Referências

ALMEIDA, Eliene Amorin de; SILVA, Janssen Felipe da. Abya Yala Como Território Epistêmico: Pensamento Decolonial Como Perspectiva Teórica. *Interritórios - Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco Caruaru*, Brasil, v.1, n.1, 2015, p. 42-64.

BENEVIDES, Bruna; NOGUEIRA, Sayonara. *BOLETIM Nº 04/2020 - 01 de janeiro a 31 de agosto de 2020 - Assassinatos Contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2020*. Rio de Janeiro, n. 04, jan., 2020. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/09/boletim-4-2020-assassinatos-antra-1.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2020.

_____. *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. São Paulo. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/01/dossic3aa-dos-assassinatos-e-da-violc3aancia-contra-pessoas-trans-em-2019.pdf>. Acesso em: 29 de agosto 2020.

BENTO, Berenice Alves de Melo. *O que é transexualidade*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BRASIL. *Lei 11.340, de 7 de Agosto de 2006*. Brasília, DF: Presidência da República, [2006]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 02 dez. 2020.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [1988]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 02 dez. 2020.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*; tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

CAMARGO, Ana Maria Faccioli de. *Historia de vida: a AIDS e a sociedade contemporânea*. 1991. 2v. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/252965>. Acesso em: 08 dez. 2020.

FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.

FEITAS, Jones de (Trad.). *Princípios de Yogyakarta: princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero*. jul. 2007. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/gays/principios_de_yogyakarta.pdf. Acesso em 15 ago. 2020.

GALVÃO, Jane. As respostas das organizações não governamentais brasileiras frente à epidemia de HIV/AIDS. Em: Parker R, ed. *Políticas, instituições e Aids: enfrentando a epidemia no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar/ABIA, 1998. p. 92.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*/ Jürgen Habermas; traduzido por Denilson Luís Werle. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

REZENDE, Tânia Ferreira; SILVA, Daniel Marra da. Desobediência linguística: por uma epistemologia liminar que rasura a normatividade da língua portuguesa. *Revista Porto das Letras*, v. 04, n. 01. 2018b, pp. 174-202.

RIBEIRO, Djamila. *O que é: lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

Brenda Lee: a luta e representatividade das mulheres trans no Brasil

Resumo

Pretendemos, com essa pesquisa de cunho ensaístico e de opção decolonial, abordar a história de Brenda Lee, bem como sua representatividade e relevância social para as mulheres trans, dentre elas travestis, transexuais entre outros. Ela é um marco para a causa trans, uma vez que o Estado é ineficiente em amparo e políticas públicas para esse grupo frequentemente marginalizado. Logo, identificando a problemática da marginalidade e a epidemia de HIV, será refletido sobre a significância do amparo da Brenda Lee às mulheres trans vulneráveis. A metodologia utilizada será quali-quantitativa, sendo utilizada análise por meio dedutivo, empregando a revisão bibliográfica e instrumento de coleta de dados para a seleção da bibliografia e aprofundada com uma perspectiva contextual histórica, destacando, a ineficácia estatal em assistência as mulheres trans vulneráveis, transferindo sua responsabilidade de proteção e amparo as casas de apoio.

Palavras-Chave: Contribuição social. Marginalização. Visibilidade. Decolonialidade.

Brenda Lee: la lucha y representación de mujeres trans en Brasil

Resumen

Con esta investigación basada en ensayos pretendemos acercarnos a la historia de Brenda Lee, así como su representatividad y relevancia social para las mujeres trans, incluyendo travestis, transexuales y otras. Es un hito para la causa trans, ya que el Estado es ineficiente en brindar apoyo y políticas públicas a este grupo muchas veces marginado. Luego, identificando el tema de la marginalidad y la epidemia del VIH, se reflejará en la importancia del apoyo de Brenda Lee a las mujeres trans vulnerables. La metodología utilizada será cuali-cuantitativa, utilizando análisis deductivo, utilizando un instrumento de revisión de literatura y recolección de datos para la selección de la bibliografía y profundizado con una perspectiva contextual histórica, destacando la ineficacia del Estado en la atención a las mujeres trans vulnerables, transfiriendo su responsabilidad de protección. y protección a las casas de apoyo.

Palabras Clave: Contribución social. Marginación. Visibilidad. Transexualidad.

Brenda Lee: the fight and representativeness of trans women in brazil

Abstract

This research intends to address Brenda Lee's historiography, as well as its representativeness and social relevance for trans women, among them transvestites, transsexuals among others, since the State is inefficient in support and public policies for this group frequently marginalized. Therefore, by identifying the problems of marginality and the HIV epidemic that have plagued countless people, the significance of Brenda Lee's protection for vulnerable trans women will be discussed. The methodology used will be qualitative and quantitative, with deductive analysis being used, using the bibliographic review and data collection instrument, laws, articles, doctrines, interview research and reports of the period to carry out an in-depth investigation of historical events. Highlighting the state's ineffectiveness in assisting trans-vulnerable women, transferring their responsibility for protection and support to support homes.

Keywords: Social contribution. Marginalization. Visibility. Transsexuality.

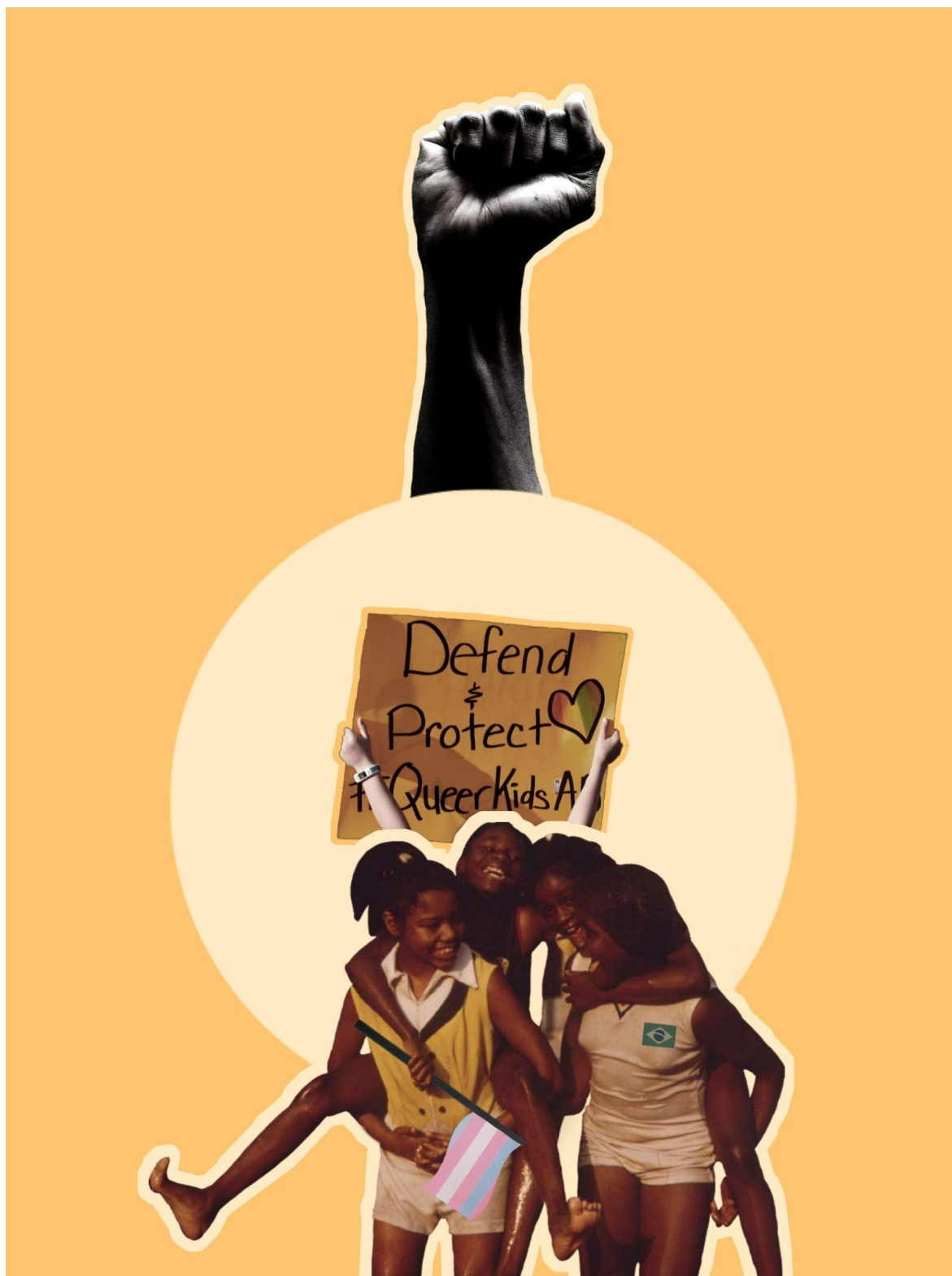


Figura 20: *Não sucumbir*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021.

ACTIVISMOS FEMINISTAS INTERSECCIONALES EN LA LUCHA POR EL ABORTO LEGAL EN LA ARGENTINA



Figura 21: *En la lucha*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021.

Activismos Feministas Interseccionales en la Lucha por el Aborto Legal en la Argentina¹

Yamila Balbuena²

Introducción

La historia de la legalización del aborto está siendo narrada de múltiples maneras. A continuación, nos vamos a encontrar con una interpretación del proceso en primera persona a partir de la experiencia y el conocimiento de Celina Rodríguez Molina. En esta genealogía de lucha se incluye el activismo por la ley, y a la vez lo excede, al visibilizar y revalorizar la organización de las mujeres y las disidencias sexuales alrededor de la vida, los problemas y del deseo desde una militancia de base, autónoma e interseccional.

Las genealogías importan, como hace muchos años demostró Gloria Anzaldúa en su magistral libro *Borderlands*. Los itinerarios que hasta aquí recorrimos, las evidencias y las huellas expresan un saber acumulado: un saber hacer, un saber caminar, y un saber narrar nuestra propia historia. Narrar de nuevo, contextualizando, genealogizando es una tarea que nos debemos a nosotras mismas como reconocimiento y que les debemos a todas las colectivas que miran con optimismo la victoria legal y social del aborto en Argentina.

Sabemos que practicar la escucha atenta del punto de vista de las mujeres feministas activistas de base, es un lugar de privilegio epistemológico para comprender procesos complejos desde una mirada situada, sin inocencia ni idealización, pero convencidas del legado de

¹ Este trabajo es un avance de investigación de un proyecto más amplio sobre la militancia en la década de los 90 y tiene como antecedente dos presentaciones, una en coautoría con Natalia Cabanillas en el Congreso de la Sociedad Canadiense de Antropología, y otra en las Jornadas del doctorado en Estudios Feministas de la UAM-Xochimilco, ambas en el año 2021 (Ver bibliografía)

² Argentina. Profesora de Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Diplomada en Estudios Interdisciplinarios de Género por la Universidad de Centros Empresariales y Sociales (UCES), Especialista en Educación, Géneros y Sexualidades (FaHCE). Se desempeña como docente de Historia de la Historiografía e Introducción a la Teoría Feminista, Estudios de Género y Sexualidades en la FaHCE y en Historia Social General y Principales Corrientes Historiográficas de la Universidad Nacional de Quilmes. Contato: yamilabalbuena2003@gmail.com

conocimiento que las prácticas activistas condensan, como ya demostraron Lugones, Haraway, bell hooks, Mohanty, entre tantas otras.

Se escuchan los pájaros mientras escribo, las restricciones en la circulación y las medidas de aislamiento social modificaron hasta los sonidos que entran por mi ventana. Este es el presente donde sitúo estas reflexiones, un tiempo suspendido como si fuera un gran paréntesis. La vida, inevitable, transcurre, incluso la muerte. Lo que estaba antes de la pandemia del cóvid 19 también: femicidios y ecocidios a la orden del día, las protestas de los activismos, la precarización laboral y el aumento de la pobreza, el pago de la deuda externa, los afectos que nos sostienen, el conteo diario de contagiados y muertos, el cansancio generalizado, la resistencia.

Pensar y escribir desde esta cotidianidad se ha vuelto un desafío. Mi espacio personal ya casi no existe, en parte por mi propio trabajo que se ha visto duplicado y ocupa el centro de mis preocupaciones: no olvidarme de responder una lista interminable de mensajes, el esquema de las conexiones virtuales, las grabaciones de las clases; como si esto fuera poco, las rutinas escolares de mi hija, su presencia permanente en la casa y sus requerimientos de cuidados y juegos, también sus angustias de no poder ir a la escuela y estar con sus amigas y amigos. Comprendo perfectamente la sensación que la atraviesa, a mí me falta mi tribu, mi familia de amigos³ a les que no puedo ver como antes, mis salidas a bailar y a divertirme. ¿Tiene sentido el esfuerzo de escribir un artículo en esta situación que nos atraviesa?

No tengo una respuesta a la pregunta recurrente sobre el sentido de las cosas que hago, pero sin duda -como otras veces en mi vida- la escritura es un salvavidas. Mis registros diarios, el cuaderno que empecé en cuarentena y terminé a pesar de que la cuarentena sigue, las reflexiones a las que nos obligan las invitaciones a conferencias y eventos. Hoy que escucho el sonido de los pájaros, la escritura cobra sentido.

Fue en este contexto de pandemia global que la ley del aborto legal fue aprobada, el 30 de diciembre de 2020. Dudé mucho si ir o no a la puerta del congreso donde se discutía, mi madre – que vive a 400 km- había viajado para festejar juntas la Navidad y se encontraba en mi casa, me daba miedo un posible contagio. Pero no podía no estar presente después de haber luchado toda la vida por ese derecho, decidí asistir con todos los recaudos y precauciones correspondientes. No me arrepentí, fue una noche mágica. Sentí en mi cuerpo, que eso por lo que yo había peleado, se volvía realidad.

³ En todo el artículo se utiliza la letra e para referirse a mujeres, varones y otras personas que no se identifican ni en el uso gramatical del femenino ni del masculino.

Escribir sobre Celina es también hablar de mí. Y no solo de lo que vivimos juntas, o del momento en que nuestras vidas se cruzaron, aunque imagino que debería ser parte del relato. Hay algo más, de algún modo no muy preciso nos componemos como parte de un *continuum* que nos contiene pero que no se agota en nosotras, se extiende hacia atrás en el tiempo y también hacia el futuro. Adrienne Rich utiliza el término *continuum lesbiano* para identificar una amplia gama de experiencias “en la vida de cada mujer y a lo largo de la historia” sin reducirlo al “hecho de que una mujer haya tenido o deseado conscientemente una experiencia sexual genital con otra mujer” más bien apunta a la decisión de conformar otro tipo de vínculos a los concebidos en el guion de mandatos “incluye compartir una vida más rica y profunda, la unión solidaria contra la tiranía masculina, el dar y recibir apoyo práctico y político” (Rich, p. 66, 1980). Esta conceptualización podría servir para pensar mis otros vínculos con compañeras/hermanas y claramente me ayuda a presentar mi relación con Celina.

La conozco de manera azarosa, como comúnmente transcurren las cosas que nos cambian la vida (Hall, 2017). Cuando era una adolescente, me puse de novio con uno de sus hijos y a medida que se consolidaba mi noviazgo con Rosendo se ampliaban las posibilidades de vernos, de charlar. Con él militábamos en el centro de estudiantes y en los barrios con poblaciones golpeadas por la pobreza y el desempleo. Yo misma vivía en uno de esos barrios de bloques de cemento súper poblados en donde se va a localizar y desarrollar el narcotráfico en connivencia con la policía. El Estado miraba para otro lado y no esperaba nada especial de quienes habitamos ese sub mundo. Por el contrario, mi familia confiaba en mí y por eso con gran esfuerzo sostenían mi escolaridad en una escuela lejana de ese entorno, esperando que la educación fuera la puerta de acceso que me posibilitara herramientas para superar los determinismos sociales y económicos

Mi activismo político era contrastante con mi entorno y resultaba ser un enigma para mi familia y vecinos, sobre todo mi compromiso con la lucha de los organismos de derechos humanos. Siempre me expresaban la siguiente frase: “pero si vos no tenés un familiar desaparecido”. Para mí no era un requisito padecer en primera persona el sufrimiento para manifestarme contra las injusticias.

En donde yo más me destacaba era en la organización de la marcha de la noche de los lápices⁴. A pesar de que nos separaban casi 20 años en el tiempo y yo sabía de ellas y ellos pocas cosas, me unía un lazo especial de identificación, en parte porque a ellos les secuestraron cuando

⁴ Todos los 16 de septiembre se marchaba en las calles con pancartas con las fotos y los nombres de los estudiantes secuestrados por la feroz dictadura militar (1976-1983)

tenían mi misma edad y por su participación en acciones políticas parecidas a las que yo desplegaba. Esa tendencia se vio reforzada por mi apego a las familias de esos jóvenes, como la amistad con Marta Ungaro, hermana de Horacio, desaparecido esa noche de septiembre del 76'. Como así también con Pablo Díaz, secuestrado unos días más tarde como parte del mismo operativo y que después de estar detenido ilegalmente en un centro clandestino y luego en una cárcel como preso político, fue liberado y su testimonio como sobreviviente fue clave tanto a nivel jurídico como en un plano social cultural.

Celina no se parecía en nada a las mujeres que yo conocía hasta entonces. Y eso me impactaba y atraía. Era madre, pero no era como *mi* madre. Era independiente y audaz, el yugo de las labores diarias en una casa con hijos y perros y gatos parecía no limitarla. La veía como un ser libre. Recuerdo perfectamente la mañana que ella me invito a la colectiva feminista de la que formaba parte como miembra y fundadora, la Casa de la mujer "Azucena Villaflor". Estábamos en la cocina de su casa, ella me preguntó sin ningún preámbulo si con Rosendo teníamos relaciones sexuales y si usábamos métodos anticonceptivos para cuidarnos. Su hijo, disparó un "ay mamá" y desapareció de la escena. Yo balbuceé algo más con pocas precisiones y luego me dijo: "vos sos muy piola", lo que yo interpreté como un gesto de aprobación que evidentemente estaba necesitando y que me halagaba profundamente de alguien como ella. La idea de participar en un espacio de mujeres feministas me fascinó de inmediato y sin mucho argumento ni conocimiento a partir de entonces decidí identificarme como feminista.

A quien me preguntaba -y a quien no también- le decía que era feminista. Tenía apenas 16 años y corría el año 1994. En la Argentina reinaba triunfante el discurso único y totalizante del neoliberalismo. Una joven feminista en ese momento era una mala palabra, como la aparición monstruosa y personificada de todo lo malo: violenta, hereje, libertina, un peligro social, un daño a la moral y a las buenas costumbres. Pero no estaba sola. Éramos pocas, pero fuertes y muy activas. Estábamos siempre organizando alguna cosa: una charla, una marcha, pintadas o afichadas en las paredes, volanteadas en el centro comercial de la ciudad, disputando el espacio público, interviniéndolo con nuestras consignas y banderas. La gente nos miraba como a verdaderos bichos raros.

Este trabajo va a presentar ese cambio de paradigma, que en mi propia vida equivale al lapso de tiempo desde los 20 a los 40 años y va desde ese recuerdo de ser marginal por ser feminista a la actualidad, con algunas de las conquistas por las que peleamos convertidas en

victorias, como es la legalización del aborto. Sucedió de manera muy rápida y radical: marea, terremoto, tsunami, revolución, son algunos de los calificativos para describirlo.

En este caso, vamos a amplificar las voces de las protagonistas, genealogía de lucha encarnadas y corpóreas que precisa ser visibilizada, porque nos trae desde un perfil multifacético de militante otra historia a las versiones que suenan más comúnmente y que nutren de manera muy distinta la pacha de este feminismo ancestral, sureño, rebelde y con muchas conquistas por ganar todavía.

Lo que sigue a continuación es una interpretación personal del proceso en el que ganamos el aborto legal desde la militancia situada de Celina Rodríguez Molina.

Ella y sus Luchas Interseccionales

En la vida de Celina, como ella mismo lo entiende y en la vida de muchísimas mujeres, el aborto es previo a la organización. Ya sea como posibilidad latente, desde el lugar del acompañamiento, desde el miedo o como elección.

La juventud de Celina transcurre en la década de los 60 en un pueblo pequeño de la provincia de Buenos Aires llamado Otamendi. Hasta allí se remontan sus recuerdos cuando le pregunto sobre el aborto en su vida personal. Me cuenta que algunas de sus compañeras de la escuela secundaria se habían quedado embarazadas. Tanto en la decisión de tenerlo o abortar, ella acompañaba.

“Como el aborto era ilegal se sufría mucho, entonces ayudábamos con lo que podíamos: a juntar plata cuando la familia no tenía dinero o hacer colectas para pagarlo de manera autogestiva cuando la familia no ayudaba”.

Es evidente que este rol de estar a la par, de ser parte brindando presencia en momentos de mucha vulnerabilidad y sufrimiento, es algo que después ella desarrolla y politiza. Continúa diciendo: “yo no le podía decir ni a mi mamá, porque la chica vivía enfrente de mi casa y era de una familia conocida”. Tenía 15 años y decidía, junto a sus compañeras de clase y de barrio, acompañar en la clandestinidad, hablar a escondidas por vergüenza, por respeto al dolor ajeno y cargar con un secreto muy pesado. Actos cotidianos de solidaridad desde el cuerpo. Dice: “También a las que quedaban embarazadas acompañábamos, no hacíamos educación física porque ella no podía, o algunas no fuimos al viaje de fin de curso porque ella no podía ir”

La acción política de acompañar y respaldar a las mujeres en sus decisiones algunos años más tarde la vamos a nombrar como *sororidad*⁵ o *affidamento*⁶ y va a ser parte de la política, del programa del feminismo que Celina construye, que inventa y recrea a lo largo de su vida.

A pesar de un contexto de silenciamiento y clandestinidad del aborto, este feminismo en acto es relevante tanto para la experiencia vivida de las mujeres como para la construcción de la teoría e ideología feminista. Son jóvenes haciendo feminismo: en este sentido, la práctica feminista precede al movimiento autoidentificado como feminista⁷. En palabras de Celina:

“Lo que no aparecía con fuerza era la idea de por qué no estaba legalizado, era natural que fuera clandestino, que fuera juzgado, que la iglesia dijera que era un asesinato. Entonces, medio que lo hacíamos calladas la boca, en secreto”.

El hablar del aborto con voz fuerte y firme comienza a fines de la década de los 80 con su incorporación en dos espacios claves. En primer lugar, con su militancia en los Encuentros Nacionales de Mujeres. Estas reuniones anuales surgen como iniciativa pos Nairobi (1985), la conferencia mundial que analiza los avances respecto a la situación de la mujer, y continúan de manera ininterrumpida hasta la actualidad (1986-2021). Se abordan una agenda de lo más diversa y el encuentro culmina después de dos días de talleres, charlas, debates, con una marcha por la ciudad sede visibilizando los acuerdos, las demandas, expresión de la alegría y la fiesta de ser luchadorxs.

Y, en segundo lugar, con la fundación en 1988 de la colectiva feminista Casa de la Mujer “Azucena Villaflor” en la ciudad de La Plata donde ambas residimos. El espacio reivindica el activismo de las mujeres con el nombre de una madre de plaza de mayo detenida desaparecida, leídas en ese período más como madres que como activistas. Con Celina compartimos juntas algunos años, luego ella se va de ese espacio para focalizar todas sus energías en el frente piquetero y de desocupados. Aunque no volvimos a militar en el mismo lugar desde entonces, siempre nos las ingeniamos para armar aquelarres y conjuros brujísticos juntas.

⁵ Tomamos la definición de sororidad de Marcela Lagarde «una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer.» (Lagarde, 2006)

⁶ Es la palabra que utilizan las feministas italianas, que tiene otra raíz lingüística y adquiere otro significado en ese contexto, pero más allá de las particularidades en Argentina fueron utilizadas –mayoritariamente– como sinónimo.

⁷ Le debo -entre tantas otras inspiraciones e impulsos- a Natalia Cabanillas, la discusión sobre estas ideas, tomando palabras textuales suyas de nuestras conversaciones.

Desde esa colectiva nos integramos a la Comisión por el derecho al aborto⁸, experiencia de organización que nace con el objetivo de “luchar por el derecho a decidir, injustamente denegado” (palabras textuales de su primera publicación, Nuevos aportes sobre el aborto, 1990). Formaban parte del grupo inicial, Safina Newbery –antropóloga, lesbiana-, Laura Bonaparte –psicóloga, madre de plaza de mayo-, Dora Coledesky- activista recién regresada al país del exilio⁹- y las activistas médicas Alicia Cacopardo y Zulema Palma, quienes tienen un rol clave en la enseñanza del uso seguro de la droga misoprostol para la interrupción de un embarazo. Este conocimiento se irá transmitiendo oralmente, de boca en boca, en talleres donde las feministas peregrinábamos por barrios y centros de salud sensibilizando y buscando aliadas, a medida que se iba sistematizando la información, también en algunos folletos impresos. Saber y pedagogía que será retomada y resignificada por las socorristas.

Celina migra a la ciudad de La Plata un poco antes, durante los años 70, época en la que participa en una organización revolucionaria¹⁰. Es perseguida y detenida clandestinamente por la dictadura cívico militar¹¹; como sobreviviente sufre el exilio interno, el externo de su hermano y de tantos compañeros y se organiza en los movimientos de derechos humanos durante la dictadura y en la clandestinidad. En la vuelta de la democracia, continúa la lucha por justicia con les 30 mil detenidos desaparecidos como bandera, aspecto central en su vida y en su política¹². A la par, se integra a las organizaciones territoriales en los 90, que tienen como sujeto principal a les desocupados y construye desde el feminismo autónomo. Este itinerario militante, disidente y desafiador nos plantea una forma de activismo interseccional que contempla la participación feminista y autónoma en las más diversas luchas por la justicia social. Actualmente es activista del Frente Popular Darío Santillán Corriente Plurinacional y de la Catedra Libre Virginia Bolten

⁸ La Comisión por el derecho al aborto es la primera red de organizaciones que articula las luchas por el aborto legal. En el año 2005 este espacio crea, junto a otras organizaciones y referentes, la Campaña Nacional por el derecho al aborto, que va a tener un impacto federal y que va a definir un color, una estética, una estrategia comunicacional, una organización en todo el territorio, posibilitado –en parte- por ayudas económicas recibidas por financiamiento externo

⁹ La historiadora argentina Mabel Belucci habla de las viajeras militantes, su rol es central en un contexto histórico en donde la aldea no era global, esas compañeras traían a la mesa de discusión y del debate, lo que estaban organizando otras compañeras en diversos países

¹⁰ En la década de los 70 en la Argentina, como en muchos otros países, se desarrolla un activismo radical denominado Nueva Izquierda que toma la revolución cubana como faro y se organiza en la lucha armada, Celina forma parte de una de esas guerrillas urbanas, las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP)

¹¹ La dictadura cívico militar (1976-1983) lleva adelante un genocidio que tiene como víctimas directas al menos 30 mil desaparecidos, algunos de los cuales fueron detenidos ilegalmente en campos de concentración clandestinos y luego liberados, Celina fue una de las sobrevivientes

¹² La lucha para poner fin a la dictadura y el retorno a la democracia fue encabezada por ex detenidos desaparecidos, exiliados políticos, familiares y particularmente por las madres de plaza de mayo, Celina es una de esas protagonistas

Podríamos sintetizar que el rasgo que une este espectro de activismo es el trabajo cotidiano, *de hormiga*, una manera de vivir la vida, de acompañar a las personas, de dar la discusión política. Se trata de ser parte de los procesos, entendiendo que los cambios no son de un día para el otro, con fuerte base en los territorios en donde se localiza el problema: la pobreza, el desempleo, el hambre, la violencia, las injusticias y las desigualdades. Por principio es autónoma de los gobiernos, de los partidos tradicionales y mayoritarios, de las instituciones estatales. No es nacionalista sino internacionalista, de las kurdas, de las zapatistas, se siente hermana

En este recorrido Celina ha desafiado a los poderes y, en consecuencia, ha recibido represalias. Pero nada la ha doblegado. Fue parte de todos los eventos que son íconos de la resistencia y la lucha en nuestro país en los últimos 40 años: las jornadas del 19 y 20 de diciembre del 2001, la represión en el puente Pueyrredón el 26 de junio del 2002, las marchas de la resistencia desde 1981, la marcha del apagón en Jujuy, contra el gatillo fácil, con los pueblos originarios y las familias víctimas de femicidio, entre tantísimos otros.

Sus dos últimas victorias que la tienen por protagonista son, el cambio de nominación de los encuentros nacionales de mujeres¹³ y la ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE). Ambas luchas enmarcadas en grandes articulaciones plurales y sostenidas en el trascurso del tiempo a contra corriente, en el caso de ella en un doble sentido, ya que siempre fue a contra pelo del discurso hegemónico. Por ejemplo, en relación a la lucha por el derecho al aborto, en la década neoliberal menemista de los 90 en la que el aborto era un tema tabú, incluso para la militancia progresista y de izquierda, defendía el derecho al aborto públicamente. Y cuando el feminismo cobró protagonismo y el pañuelo verde se convirtió en marea, momento en el que muchas militantes cobraron protagonismo personal, ella mantuvo su perfil¹⁴. Lo expresa del siguiente modo: “Todo lo que he hecho en mi vida es desde colectivas, no desde lo personal.”

“No es verdad que el pasado no cambia”, dice Celina en una entrevista al archivo oral Memoria Abierta en el año 2019. Si escuchamos las reconstrucciones históricas en la memoria de Celina Rodríguez Molina, hechos y procesos conocidos nacionalmente y por diversos abordajes sociológicos e historiográficos adquieren otros significados. En el relato de Celina emerge una historia protagonizada por mujeres: las vecinas son las que cuidan de sus hijos cuando la detienen, la obrera del frigorífico Swift no la delata cuando la policía interroga. Y Celina, en

¹³ Los Encuentros Nacionales de Mujeres son un espacio de lucha y organización de las mujeres y disidencias desde el año 1986 hasta la actualidad, gracias a la acción de la Campaña #SomosPlurinacional a partir del año 2019 se denomina Encuentro Plurinacional de Mujeres, lesbianas, travestis, trans, bisexuales y no binaries

¹⁴ Actualmente algunas lideresas feministas ejercen cargos políticos en el Estado o son candidatas electorales a partir del desempeño como activistas en las luchas colectivas que estamos nombrando, no es el caso de Celina

homenaje, le pone su nombre –Aurelia- a su única hija mujer, y se pregunta: “¿cuantas historias de solidaridad, de pequeñas resistencias como las que rodean a mi historia habrá sin contar?”

Cuando se pone el eje en la sociedad cómplice de la dictadura militar, se mira una sola historia. No se trata solamente del peligro de un relato único, estereotipado, homogéneo, lineal y universal como nos advierte Chimamanda Ngozi Adichie (2018) sino también de disputar el poder de la historia, sus sentidos y significados. Retomamos la tarea de enfatizar el derecho a articular un relato histórico que honre el protagonismo femenino, sin que este sea reducido a los moldes masculinos de ingresar en las páginas de un libro de historia.

Historizando las Genealogías de Lucha

En buena parte de los debates públicos y mediáticos en Argentina se enfatizan de forma reiterada la popularización de la lucha feminista en los últimos años, a saber, momentos como las protestas masivas contra el feminicidio *Ni una menos* (desde 2015), el *paro internacional feminista* (desde el 2017) y las jornadas de la marea verde en el Congreso de la Nación (2018). Pareciera que cierto periodismo o política militante, reivindicativa o propagandística, comparte con el campo académico historiográfico un esencialismo arraigado en la cultura de las ciencias sociales: el de visibilizar los fenómenos que tienen impacto por su masividad que, en la renovación de algunas disciplinas -como la historia- no son ya las grandes batallas o las personalidades heroicas pero que no dejan de tener esa singularidad en su espectacularidad.

Esa masividad ¿nace de un día para el otro? Tal y como venimos mencionando y desde la perspectiva que aquí proponemos no podemos pensarla por fuera de la historia de lucha del feminismo en la Argentina.

Tanto la masividad como el triunfo de la ley, tienen anclaje en una historia de organización que en este artículo se recorta a partir de la década del 80, pero que tampoco se origina entonces. Celina Rodríguez Molina (2017), en uno de sus escritos, ensaya una periodización histórica en la que inscribe el paro internacional feminista de 2017 en una larga tradición huelguista que se remonta a la huelga de inquilinos de 1907, una protesta que se extiende por meses y que tiene un componente fuertemente popular (particularmente anarquistas y socialistas) con una altísima participación de mujeres y se inicia contra la suba injustificada del precio del alquiler de viviendas precarias (conventillos) destinadas para la población trabajadora.

Visibilizar los activismos, cotidianos, que siembran las semillas de una en una, las redes de articulación, los encuentros, todo aquello que nos permitió crecer en número, madurar sobre el significado que para nosotres tenía alcanzar ese derecho, es escribir *otra* historia.

En primer lugar en esta historización es necesario nombrar la ya mencionada *Comisión por el Derecho al Aborto*, que nucleaba alrededor todas las agrupaciones que estaban a favor de la legalización en ese momento histórico. Los *Encuentros Nacionales de Mujeres* hoy renombrados como *Plurinacionales de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis y no Binaries*, que no se organiza únicamente alrededor del aborto pero que ha sido clave para la agenda de lucha, la visibilidad y en la formación de la *Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito*. Esta articulación de organizaciones de lo más diversas -sindicales, feministas, socorristas, académicas, lgttbiqu+, de izquierda- se conforma en el año 2005 en el marco de esta genealogía y del movimiento de mujeres y activismos; en línea de continuidad, pero también como algo nuevo: en su carácter federal, en sus formas organizacionales, en las estrategias de comunicación, en el loby parlamentario, entre tantísimas otras, y es una actora indiscutida del proceso. Tanto Celina como yo integramos la Campaña, no desde lo individual sino como parte de las colectivas en las que militábamos. En relación a los socorristos feministas, Celina se integró completamente y en mi caso tuve una participación temprana pero ya desde mi lugar como referente y no como parte de ningún grupo.

En el año 2012 se conforma una articulación de organizaciones a nivel nacional *Socorristas en red -feministas que abortamos-* amparadas en el derecho a la información, arman un blog con indicaciones precisas para llevar adelante una interrupción de un embarazo con el uso de la droga misoprostol. Ponen a disposición de las mujeres y cuerpos gestantes un teléfono al que pueden recurrir las 24 horas. Del otro lado habrá una feminista que las escuche, que las contenga en dudas y en miedos. Esta experiencia de acompañamiento implicó un cambio sustancial ya que significó garantizar las condiciones de seguridad, compañía, asistencia, rompiendo con el poder medico hegemónico a la vez que construyendo redes con profesionales amigables dispuestos a acompañar ante la criminalización y/o la atención sanitaria. Fue un salto cualitativo en la politicidad tanto para las mujeres que toman la decisión como para las feministas que la escuchan, sostienen, facilitan la pastilla para el aborto medicamentoso. Fue garantizar un aborto seguro en medio de la ilegalidad. Tiene como antecedente el libro y la línea telefónica de *Cómo hacerse un aborto con pastillas* de las Lesbianas y Feministas por la Descriminalización del Aborto (Rosenberg, 2020)

Por último, las redes de profesionales de la salud y de la educación que se constituyen para transformar sus prácticas y para lograr el cumplimiento efectivo de normativas previas, como los programas de salud sexual y reproductiva y de Educación Sexual Integral (ESI).

La recapitulación podría seguir, pero entiendo que el objetivo se encuentra cumplido, estamos ante una historia de organización y no de espontaneidad. Celina Rodríguez Molina en una entrevista en el 2019 lo expresa del siguiente modo:

“... si pensamos que esa marea verde no tiene un proceso de muchos años de construcciones, a pesar de los gobiernos que nos han negado la posibilidad que sea ley, estamos pensando en lo mágico (...) Muchas han sido las experiencias para esta masificación, casi imposible nombrarlas, todo lo que ha surgido de esas experiencias como las redes de mujeres que acompañan a mujeres y cuerpos gestantes que quieren abortar, la red de profesionales y docentes por el derecho a decidir, las miles de charlas, los escraches a los hospitales y profesionales defensores del aborto clandestinos, las cátedras en las universidades, las pibas de las escuelas secundarias exigiendo junto con las docentes el ejercicio y el debate sobre la ESI”

Otra interpretación tiende a señalar del feminismo actual el aspecto “generacional” o “de la juventud” (Peker, 2019); mujeres como Celina son presentadas como las pioneras o las históricas. No es la única de las referentes consideradas históricas, aunque difiere de otras a las que se la vincula únicamente con la lucha por el derecho al aborto. Su perfil ha sido siempre multifacético, quien milita a la par en todas las luchas, hoy diríamos, interseccional. Ella misma lo expresa del siguiente modo:

“¿Quiénes somos las “históricas”, las que hemos recorrido un largo camino...? (...) La primera respuesta que me sale, es que quienes son las “viejas”, las ancestrales; no tiene que ver solamente con las edades cronológicas, sino también por el recorrido de mujeres que ya en la década de los 80 y 90 tímidamente comenzamos a acercarnos al feminismo, desde diversos lugares”

Para muchas activistas jóvenes –aunque no necesariamente por la edad, sino en el acercamiento al feminismo-, éste comienza en 2015 cuando ellas se suman. El kirchnerismo - fuerza gobernante entre los años 2003 y 2015- le propone al feminismo emergente en esa coyuntura histórica, lo que hace con otros movimientos de piqueteros y derechos humanos: los invita a sumarse al peronismo y al Estado. Por lo tanto, la narrativa de conceptualizar un feminismo de corto plazo se superpone a una narrativa estatal, produciendo un marco de invisibilidad de las genealogías de los feminismos autónomos y sus activistas en las décadas previas de los años 90, 80 y 70.

La cuestión de la memoria larga y corta, tal como lo piensa desde los andes Silvia Rivera Cusicanqui es fundamental para entender la matriz de dominación, la resistencia y la lucha desde

el presente. En este caso, la memoria larga te conecta con una genealogía que no se acoge a las narrativas del poder y que en parte por eso, se encuentra invisibilizada.

El Problema de la Invisibilidad

Hasta aquí la discusión sobre la necesidad de retirar el feminismo argentino de un presente total y abordar genealogías relevantes como claves para comprender el fenómeno reciente de la masificación.

Nos gustaría también argumentar que uno de los motivos que llevan a la invisibilización de las militantes feministas, es el activismo interseccional que caracteriza su práctica política, ya que las feministas en los 80 son madres de plaza de mayo, ex detenidas desaparecidas, exiliadas que retornan y se organizan en el movimiento de mujeres y de derechos humanos; en los 90 las feministas son también piqueteras y referentes sindicales que resisten el saqueo neoliberal, las madres de las víctimas de la violencia policial que perpetúa la impunidad de las fuerzas de seguridad y su accionar represivo en democracia.

Es decir, sus luchas están vinculadas por una práctica y una mirada sobre esa práctica y esa realidad que las lleva a accionar en unas y otras causas al mismo tiempo. Sin embargo, opera tanto en la política como en la historia, una simplificación ante el abigarramiento que estamos describiendo. Y entonces ellas, son encuadradas únicamente como “militantes sindicales”, de “derechos humanos”, “desocupadas”, siendo que en ese recorte se omite el carácter y autodefinición feminista. No es una cuestión menor, visibilizar la totalidad de las identidades militantes evidencia la presencia feminista en todas las luchas de la historia reciente argentina.

Como venimos argumentando, todo el proceso de lucha por los derechos humanos está atravesado por feministas que actúan en él y la lucha por derechos humanos y por derechos de las mujeres está entrelazada, aunque la primera haya sido altamente visible y la segunda haya caído en el manto de la invisibilidad¹⁵. Celina Rodríguez Molina lo expresa como un “mito de que había separación de los derechos humanos que solamente luchaban por la aparición con vida y juicio y castigo a los culpables, y por el otro lado, el feminismo”.

Por lo tanto, rescatar esta trayectoria en todas sus dimensiones, que como el cauce de un río tiene múltiples afluentes, es importante para recuperar una mirada integral de las militantes en sí y de la militancia en general. Nos permite entender las articulaciones entre los feminismos y

¹⁵ En conversación con Natalia Cabanillas.

otras formas organizativas y desmarcar los reconocimientos o aportes que se inscriben de manera compartimentada: las mujeres abocadas a la violencia o el aborto, y los varones a todo lo demás.

Celina Rodríguez Molina, como otras feministas, se vuelve visible, por ejemplo, en ciertas narrativas sobre la lucha por el derecho al aborto legal en la Argentina, pero invisible en la historia de los movimientos de trabajadores desocupados contra el neoliberalismo. ¿Podríamos - sin embargo- entender la masificación de la lucha por el aborto legal, sin las semillas del activismo feminista autónomo que en las décadas de 1990 y 2000 militaba contra la violencia de género y contra el hambre en barrios populares?

En este itinerario múltiple, destacamos el desarrollo de una ética política feminista, que en el decir popular se resume en “poner el cuerpo”, es decir, comprometerse, estar presente, realizar acciones, incinerar el capital político en pos de una causa y reconstruirse, estar atenta y sensible a diversas formas de injusticia y sobre todo, a la forma en que estas injusticias están conectadas entre sí. Celina, como activista feminista, es una activista de todas las luchas. No porque esté afectada por todos los marcadores de opresión, sino porque se construye desde una sensibilidad política en la cual la solidaridad es central. Ella asume el papel de nodos de una red a través de la cual se articulan estratégicamente luchas que a priori parecen inconexas. En organizaciones mixtas ha peleado por las cuestiones de género y en organizaciones feministas defendido que hambre es un tema feminista.

María Lugones (2010) sostiene que “a la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad”. Por eso, de lo que se trata, más que de releer el testimonio de Celina desde otra perspectiva, es de darle visibilidad y *reescribir* la historia a partir de su experiencia y sus conocimientos.

Conclusiones

En el relato de Celina encontramos como el feminismo en acto antecede al hecho de organizarse como feminista, y su larga trayectoria política nos permitió caminar en sus zapatos y a su paso, por su historia personal y por el pasado de todas/os/es nosotras/os/es.

En ese viaje en el tiempo nos encontramos con una apuesta por la organización colectiva e interseccional que aparece desdibujada cuando no inexistente, en ciertas narrativas hegemónicas del feminismo en la Argentina, como así también en gran parte de los relatos sobre la historia reciente. Resaltamos la presencia e influencia de activistas feministas en los más diversos

momentos políticos del país, como así también la continuidad corpórea de las luchas encarnadas en las experiencias que construyen genealogías.

No se trata sólo de que empezaron primeras en este camino, sino de reconocer el carácter genealógico, relacional e interseccional de la práctica política de las mujeres.

El gran triunfo de la legación del aborto que no podemos dejar de ver y de mencionar, no es la victoria de una mayoría parlamentaria o de un gobierno que aprobó la ley, ni tampoco de un proceso que arranca en el 2015, sino de un montón de Celinas, como ella misma lo expresa:

“no hay que olvidarse nunca de las historias, las genealogías, para el feminismo y para todo, siempre hay que ver los procesos de lucha (...) son los famosos rizomas que están abajo, como esas plantitas que están debajo de la tierra y que no se ven y que van y vienen y que un día se ve el brote y que vos decís ¿de dónde salió?”

Bibliografía

ADIECHIE, Ngozi Chimamanda (2018) *El peligro de una única historia*, Peguin Random House.

ANZALDÚA, Gloria (2016) *Bordelans/La Frontera: The New Mestiza*, Madrid: Capitán Swing

BALBUENA, Yamila y ZURBRIGGEN, Ruth (2010) “La Campaña Nacional por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito: posibilidades y desafíos de una experiencia situada” ponencia presentada en las II Jornadas de la Red Patagónica de Estudios de las mujeres y de género de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina

BALBUENA, Yamila (2010) “Una Historia de militancia: Casa de la Mujer Azucena Villaflor” Ponencia presentada en el **II Congreso Internacional Feminista: 1910-2010**
<https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/3-46918-2010-05-22.html>

BALBUENA, Yamila (2021) “La marea verde y las luchas por el aborto legal” Segundo Coloquio de Estudios Feministas de Posgrado, México.

BELFIORI, Dahiana (2015) *Código Rosa. Relatos sobre abortos*, Buenos Aires Ediciones La Parte Maldita

BELUCCI, Mabel (2014) *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*, Ciudad de Buenos Aires: Capital Cultural, 520 p.

CABANILLAS, Natalia y BALBUENA, Yamila (2021) “Legalización del aborto en la Argentina: historizando el activismo feminista y sus genealogías de lucha” CASCA La Societé Cannadienne d'Anthropologie, Universidad de Guelph, Ontario, Canadá.

Campaña Nacional por el derecho al aborto <http://www.abortolegal.com.ar/>

CARBAJAL, Mariana (2009) *El aborto en debate. Aportes para una discusión pendiente*, Buenos Aires: Paidós

- HALL, Stuart (2017) *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Paidós, Buenos Aires
- LORDE, Audre (2004) *La hermana, la extranjera*, Tinta Limón
- LUGONES, María (2010) “Hacia un feminismo decolonial” *Hypatia*, Vol. 25, N 4
- bel hook (2004) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, *Papeles del CEIC*, N° 12, Junio.
- FASANO, Laura (2021) Instagram @ecoholística
- HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* Madrid: Cátedra
- Nuevos aportes sobre aborto* (1990) Comisión por el derecho al aborto, 24/7/1990
- MAFFEO, Florencia, SANTARELLI Natalia, SATTA, Paula y ZURBRIGGEN, Ruth (2015) “Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en Red. Feministas que abortamos: una forma de activismo corporizado y sororo” *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 20, N 44
- MOHANTY, Chandra (2008) “Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales” y “De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en L. Suárez Navaz y R. A. Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, pp.117-164, 407-464.
- PEKER, Luciana (2019) *La revolución de las hijas*, 1 edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Paidós.
- RICH, Adrienne (1986) “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” en *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*, Icaria, Barcelona
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* - 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 80 p.
- RODRÍGUEZ CELINA, Celina (2016) “Y ahora que sí nos ven” *Revista Marcha*
<https://www.marcha.org.ar/mujeres-inconvenientes-caminos-recorridos/>
- RODRÍGUEZ CELINA, Celina (2017) *Revista Contrahegemonia* 14/11/2017
<https://contrahegemoniaweb.com.ar/autor/celina-rodriguez-molina/>
- RODRÍGUEZ CELINA, Celina (2019) Entrevista para el archivo oral *Memoria Abierta*
<http://memoriaabierta.org.ar/wp/>
- RODRÍGUEZ CELINA, Celina (2019) *Martes 24 de septiembre de 2019 la izquierda diario*
<http://www.laizquierdadiario.com/Celina-Rodriguez-Molina-Reivindicamos-feminismos-socialistas-y-desde-abajo>
- RODRÍGUEZ CELINA, Celina (2021) Entrevista de Yamila Balbuena
- ROSENGERG, Martha *Del aborto y otras interrupciones. Mujeres, psicoanálisis y política*, Milena Caserola
- Socorristas en red <https://socorristasenred.org/>

Activismos Feministas Interseccionales en la Lucha por el Aborto Legal en la Argentina

Resumen

El presente artículo es una interpretación autobiográfica, feminista, sureña, situada e interseccional de la victoria del aborto legal en la Argentina. Tiene como propósito principal narrar e historizar el proceso a partir del conocimiento y la experiencia militante de Celina Rodríguez Molina tensionando algunas versiones institucionales-estatales y mediáticas, fuertemente instaladas y extendidas. Problematisa la creencia de que las feministas solo se ocupan del aborto o de la violencia mostrando la continuidad de las luchas interseccionales encarnadas en la experiencia personal, que es individual y es colectiva al mismo tiempo; como Celina misma lo expresa: “todo lo que he hecho en mi vida lo hice desde espacios colectivos de organización, no desde lo personal”. En la explicación cobra protagonismo el estilo de militancia en red, que es un tipo de activismo que siembra organización y “le pone el cuerpo”, desarrollando una práctica política en diferentes frentes de lucha a la vez, superando una mirada generacional o de pioneras para proponer un relato genealógico integral.

Palabras claves: Argentina – Feminismo – Aborto – Interseccionalidade

Ativismos Feministas Interseccionais na Luta pelo Aborto Legal na Argentina

Resumo

O presente texto é uma interpretação autobiográfica, feminista, do Sul, situada e interseccional da vitória na luta pela legalização do aborto em Argentina; que tem, como objetivo principal narrar e historizar o processo partindo do conhecimento e da experiência ativista de Celina Rodríguez Molina. Narrativa que, pela sua vez,, tensiona certas versões predominantes e muito difundidas, de caráter institucionais- estatais e mediáticas. A trajetória de Celina problematiza a ideia que as feministas estão ocupadas nas agendas do aborto e a violência, apenas; evidência a continuidade de lutas interseccionais encarnadas na sua experiência, simultaneamente individual e coletiva; em palavras de Celina: tudo o que eu fiz na minha vida, o fiz desde as organizações, não enquanto pessoa individual”. Nas suas explicações, o ativismo em red emerge como fundamental, e é um tipo de militância que faz crescer as organizações e a ética de “estar de corpo presente”; desenvolve uma prática política em diversos frentes de batalha simultaneamente e supera o olhar generacional ou de “pioneras” para propor um relato genealógico integral.

Palavra-chave: Argentina – Feminismo – Aborto – Interseccionalidade

Intersectional Feminism Activisms in the Fight for Legal Abortion in Argentina

Abstract

This article analyses focuses in the well succeeded process that leaded to the approval of the Interruption of Pregnancy Act in Argentina in December 2020; a victory read from an self-biographic, feminist, southern, situated and interseccional perspective. It aims to narrate the historical process from the knowledge and activist experience of Celina Rodriguez Molina: an standing point that tensions the well known institutional and mediatic versions of the very same process. It also question the belief that feminist only work on certain specific agendas like gender based violence or abortion, and shows the continuity of intersectional struggles embodied in personal-collective experience of Celina. In her own words: "everything I did in my life, I did it from collective spaces of organizations, not as an individual". In her narrative, the historical protagonism is attached to net-working strategies of activism, to the long term building of organizations and the ethic of "poner el cuerpo" [put yourself in the line], engaging in several struggles at the same time, overpassing a generational politics of seeing to turn into an integrated genealogical narrative.

Key words: Argentina - Feminism - Interseccionality- Abortion.

O QUARTO DE CAROLINA



Figura 22: *Alicerces de vida e ancestralidade*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021.

O Quarto de Carolina: o gênero, a moradia e os direitos sociais em *Quarto de Despejo*

Raquel Valadares¹

Introdução

Falar sobre gênero e moradia é trilhar entre o conservadorismo e o empoderamento feminino, embora os percursos, as interpretações e as conclusões sejam díspares. Estes dois temas estão no bojo de tais discussões ideológicas, pois o lugar para o exercício tradicional e conservador do papel feminino, onde a mulher é alocada para executar suas atividades, exercer o cuidado com a prole e os mais velhos é, também, o lugar da dinâmica social para a consolidação dos direitos e dos limites sociais de proteção e segurança. No âmbito urbano essa dicotomia do lugar se torna mais acentuada e as construções ideológicas flutuam entre ganhar e perder forças diante das desigualdades sociais.

A amplitude do direito à moradia possibilita múltiplas leituras, no entanto, a proposta desta análise é compreender como gênero e moradia são tratados na obra *Quarto de Despejo*, escrita por Carolina Maria de Jesus e publicada pela primeira vez em 1960. Recorrer a uma categoria artística para explicar a sociedade é uma possibilidade de análise, pois os relatos ou representações que falam sobre a sociedade envolvem uma imensa comunidade interpretativa, não adstrita a um grupo de conhecimento (BECKER, 2009). Obras literárias, romances, contos, arte dramática, fotografia, filmes, documentários, são modos artísticos de representar a sociedade, e merecem ser cuidadosamente examinadas (BECKER, 2009). As múltiplas formas de análise podem convergir e dialogar entre si, por ser complexo o sujeito e o grupo social em que está inserido. Ademais, a hipótese perquirida é de que para além de uma obra literária, *Quarto de Despejo* pode ser compreendida como uma etnografia urbana em uma linguagem informal.

¹ Raquel Gomes Valadares: Advogada, doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (IAU/USP), bolsista CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa YBY - Estudos Fundiários, Políticas Urbanas, Produção do Espaço e da Paisagem. USP. Contato: valadaresgr@gmail.com

A narrativa permite a construção mental da rotina de uma moradora da extinta favela Canindé, na cidade de São Paulo-SP, na década de 1950; uma mulher-negra-pobre, que improvisava a moradia num barraco de madeira, catadora de papel e mãe de três filhos, criados sem a presença paterna. As adversidades de viver em uma metrópole estão descritas na falta de uma moradia segura (tanto pela estrutura física, quanto pela inexistência do título possessório), nas dificuldades de provisão de renda, no alto custo da mobilidade urbana e na insegurança, em virtude da violência.

A descrição da rotina possibilita compreender as imagens simbólicas e os estigmas incidentes sobre as pessoas e sobre as áreas de concentração de pobreza. Jesus (1993) cita e exemplifica como os demais habitantes da cidade viam os moradores da favela e como o lugar era interpretado, ela também vê e interpreta a si mesma. A autora identifica questões sociais pertinentes e produz arquétipos que permitem o cotejamento com os estudos urbanos e gênero. A falta de moradia adequada é o fio condutor desta análise.

A proposta aqui descrita é identificar as questões sobre moradia urbana e gênero na obra de Jesus (1993) e como é possível localizar as teorias sociológicas na etnografia urbana escrita em linguagem não acadêmica.

O Quatro de Carolina

Escritora e protagonista da própria história, Carolina Maria de Jesus narrou o cotidiano vivido na década de 1950 na obra *Quarto de Despejo*. A descrição das atividades de Jesus (1993) iniciou em julho de 1955, com um desabafo e o sentimento de frustração por não conseguir comprar sapatos novos à filha. Articular, improvisar e equilibrar os recursos financeiros para a alimentação, higiene e vestuário de uma mulher adulta com três filhos constituía uma tarefa árdua, somados aos problemas socioeconômicos em dimensão nacional.

Carolina morava na favela Canindé, em São Paulo - SP; a cidade atraía gente de todos os cantos, brasileiros ou não, que viam na capital paulista a possibilidade de trabalho e melhoria de vida. Morar numa metrópole implicava em mudanças no modo de viver. Aos que migravam das áreas rurais para os centros urbanos, a precariedade da moradia, a proximidade das casas, a escassez de recursos financeiros e a burocratização da vida eram assustadores, e a cada problema que surgia Carolina refletia sobre a função da favela: ser o quarto de despejo da metrópole imponente. Ou ainda: “*Favela, sucursal do Inferno, ou o próprio Inferno*” (JESUS, 1993, p. 145).

A rotina de Carolina começava cedo providenciando água para os afazeres domésticos, pois na favela não havia água encanada, nem esgotamento sanitário. A tarefa de ir buscar água

não era celebrada por ela; ter que aguardar em longas filas, ouvir as conversas da vizinhança e dar satisfação da própria vida aos demais eram situações que drenavam as forças e exauriam a autora. Para evitar os percalços, ela se antecipava demasiadamente para não permanecer tanto tempo entre as vizinhas.

Carolina não tinha tempo ou disposição para escrever todos os dias; alguns dias ela era vencida pelo cansaço, outros pela tristeza, mas a pior de todas as derrotas era para a fome. Como antagonista em uma história ficcional a fome perseguia Carolina de forma vil e o medo de não ter com o que alimentar os filhos a fazia pensar nos diversos modos de dar fim ao sofrimento causado pela disparidade econômica e a inacessibilidade aos requisitos mínimos para viver.

29 DE ABRIL Hoje eu estou disposta. O que entristece é o suicídio do senhor Tomás. Coitado. Suicidou-se porque cansou de sofrer com o custo da vida. Quando eu encontro algo no lixo que eu posso comer, eu como. Eu não tenho coragem de suicidar-me. E eu não posso morrer de fome. Eu parei de escrever o Diário porque fiquei desiludida. E por falta de tempo. (JESUS, 1993, p. 141)

A autora tinha três filhos: a Vera Eunice, o José Carlos e o João José. Cada um foi descrito no diário, não excluindo os atos reprováveis, as decepções e os sonhos que Carolina nutria a respeito do futuro deles. Carolina desejava que seus filhos tivessem outra infância, em outro lugar, longe da escassez e da hostilidade que os circundavam. Os filhos eram crianças comuns, que gostavam de brincar e que usavam da esperteza para driblar a vigilância dos mais velhos, características comuns a quaisquer crianças.

Li um conto. Quando iniciei outro surgiu os filhos pedindo pão. Escrevi um bilhete e dei ao meu filho João José para ir ao Arnaldo comprar um sabão, dois melhoraes e o resto de pão. Puis água no fogão para fazer café. O João retornou-se. Disse que havia perdido os melhoraes. Voltei com ele pra procurar. Não encontramos. Quando eu vinha chegando no porão encontrei uma multidão. Crianças e mulheres, que vinha reclamar que o José Carlos havia apedrejado suas casas. Para eu repreendê-lo (JESUS, 1993, p. 10)

Na favela, o espaço físico era limitado e as crianças não tinham lugar específico para brincar, tornando-se vulneráveis e expostas à violência e privações. O espaço estreito, a fragilidade da moradia e a improvisação de tudo faziam com que as crianças fossem alvo da irritabilidade e incompreensão dos adultos. Elas foram testemunhas da violência, bem como, vítimas de maus tratos, abandono e abusos, narrados por Carolina.

Uma mulher de 48 anos brigar com criança! As vezes eu saio, ela vem até minha janela e joga o vaso de fezes nas crianças. Quando eu retorno, encontro os travesseiros sujos e as crianças fétidas. Ela odeia-me. Diz que sou preferida pelos homens bonitos e distintos. E ganho mais dinheiro do que ela. (JESUS, 1993, p. 13)

Os problemas na vizinhança, as fofocas e a reprovação da conduta dos habitantes da favela foram abordadas pela autora, entretanto, com receio da exposição desnecessária de alguns personagens e até mesmo por denunciar condutas criminosas, Carolina evitou a menção de alguns nomes, apresentando em certos momentos apenas as letras iniciais dos envolvidos. Mesmo não detendo das técnicas de pesquisa, Carolina era sensível à narrativa e dispôs de uma conduta ética peculiar ao ambiente e às pessoas. Não se configurou em conivência ou aceitação das práticas tipificadas como delituosas, tratou-se da ética da improvisação.

O senhor Manoel saiu. E eu fiquei deitada. Depois levantei e fui carregar água. Que nojo. Ficar ouvindo as mulheres falar. Falaram da D., que ela namora qualquer um. Que a R., irmã do B., pertence aos homens. Falamos do J.P., que quer amasiar-se com sua filha I. (...) Ele mostra para a filha e convida...[...] Eu já estou cansada de ouvir isto, porque infelizmente eu sou vizinha do J.P.(...) É um homem que não pode ser admitido numa casa onde tem crianças. (JESUS, 1993, p. 157)

Carolina preparava o café para os filhos, arrumava a casa, cuidava dos afazeres domésticos e saía pelas ruas da cidade catando papel, ferro, alumínio ou qualquer outra coisa que pudesse ser comercializada. O barracão que Carolina morava era de madeira e quando chovia não havia sossego; o lugar e a vida se deterioravam. Como se trata de um diário, nele há a descrição de uma rotina, conseqüentemente, a cada chuva uma repetição das ações, reclamações, problemas e soluções.

Ao sair e ao voltar para a casa Carolina não se via como as demais mulheres da cidade, via sua humanidade esvaindo-se pelas roupas sujas que vestia, pelo trabalho dilacerante, pelo peso da responsabilidade e pela fome. A hostilidade a cercava de todos os modos; nas ruas era chamada de preta-suja e na favela não era diferente. Apesar de todos estarem em condições semelhantes de moradia, para ela, mulher e negra, os olhares eram recriminadores.

Quando cheguei na favela o povo me olhava. A Dona Sebastiana chingava. Estava embriagada. Dizia que ela degolava o baiano. Eu dizia para ela não chegar, que ela ia morrer. Ela começou a chingar-me: - Negra ordinária! Você não é advogada, não é reporter e se mete em tudo! O povo gritava. O baiano fugiu. (JESUS, 1993, p. 140).

A autora testemunhou e registrou as barbaridades que ocorriam no lugar que vivia e não se omitiu diante da violência de gênero que presenciou. Mulheres que sofriam violência dos companheiros, filhos e vizinhos eram situações anotadas sob profunda indignação e com a conclusão de que não ser subordinada a ninguém, pelo vínculo do casamento, era uma decisão que lhe causava inúmeras conseqüências, no entanto, lhe gerava tranquilidade. Ela não se

intimidou quando foi ameaçada por um vizinho descrito como o representante do bicho papão:

Dia 01 de janeiro de 1958 ele disse-me que ia quebrar-me a cara. Mas eu lhe ensinei que *a é a* e *b é b*. Ele é de ferro e eu sou de aço. Não tenho força física, mas as minhas palavras ferem mais do que espada. E as feridas são incatrisáveis. Ele deixou de aborrecer-me porque eu chamei a radio patrulha para ele, e ele ficou 4 horas detido. (JESUS, 1993, p. 43)

Não ter um emprego formal, com as garantias trabalhistas, fazia com que Carolina tivesse uma jornada de trabalho inesgotável. O trabalho autônomo dependia do fluxo de material encontrado nas ruas da cidade; a doença não constituía impedimento para trabalhar, assim como a chuva, o frio e a fome. Sair pelas ruas com fome, buscando algo para comer, vender ou vestir parecia ato heroico.

14 DE JUNHO ... Está chovendo. E eu não posso ir catar papel. O dia que chove eu sou mendiga. Já ando mesmo trapuda e suja. Já uso uniforme dos indigentes. E hoje é sábado. Os favelados são considerados mendigos. Vou aproveitar a deixa. A Vera não vai sair comigo porque está chovendo. (...) Ageitei um guarda-chuva velho que achei no lixo e saí. Fui no Frigorífico, ganhei uns ossos. Já serve. Faço a sopa. Já que a barriga não fica vazia, tentei viver com ar. Comecei a desmaiar. Então eu resolvi trabalhar porque eu não quero desistir da vida. Quero ver como é que eu vou morrer. Ninguém deve alimentar a ideia de suicídio. Mas hoje em dia os que vivem até chegar a hora da morte, é um herói. Porque quem não é forte desanima. (JESUS, 1993, p.55)

Carolina tinha beleza natural e despertava a afeição de muitos, e mesmo não tendo tanto tempo dedicado ao estudo escolar, era sensível aos acontecimentos e ao discurso político e conseguia construir críticas contundentes à desigualdade social. No entanto, suas forças eram sucumbidas pela fome, que enfermava seu corpo e desgastava sua aparência. O sonho de ser escritora era fomentado quando escrevia nos cadernos as histórias que ouvia e o que lhe ocorria no cotidiano. Tinha convicção que a realidade mudaria e que não moraria ali para sempre.

A favela apresentava limiares interessantes na narrativa de Carolina; não há apagamento, nem exagero da realidade, mas a descrição do cotidiano de quem viveu e presenciou a crueldade e a generosidade dos habitantes do mesmo espaço. Para Carolina, ali moravam pessoas boas, leais, generosas, que mesmo com tamanha pobreza sabiam repartir o pouco que tinham; como também, haviam pessoas cruéis, aproveitadoras e exploradoras, que na pobreza enxergava a oportunidade de usurpar e tirar proveito do pobre.

Aqui nesta favela a gente vê coisa de arrepiar os cabelos. A favela é uma cidade esquisita e o prefeito daqui é o Diabo. E os pinguços que durante o dia estão oculto a noite aparecem para atentar. Percebo que todas as pessoas que residem na favela, não aprecia o lugar (JESUS, 1993, p. 81).

Carolina apresentou os elementos comuns da vivência em favela; o espaço da habitação, do comércio, do exercício da fé, da arte e do improvisado da vida. Há aspectos da convivência social que marcam o tempo, o que é comum na coletividade: domingo, dia da missa; o feriado do dia do trabalhador; o dia das mães; o dia dos pais; o São João; e o Natal. São representações da vida coletiva que ocorrem independente da situação socioeconômica.

3 DE MAIO Hoje é domingo. Eu vou passar o dia em casa. Não tenho nada pra comer. Hoje eu estou nervosa, desorientada e triste. Tem um português que quer morar comigo. Mas eu não preciso de homem. Eu já lhe supliquei para não vir aborrecer-me... Hoje o Frei veio rezar a missa na favela. Ele pois nome na favela de Bairro do Rosario. Vem varias pessoas ouvir a missa. No sermão o padre pede ao povo para não roubar... O senhor Manoel chegou e começamos a conversar. Falei de uma menina de um ano e meio que não pode ver ninguém mover a boca, que pergunta: - O que é que você está comendo? É a última filha do Binidito Onça. Percebi que a menina vai ser inteligente. (JESUS, 1993, p. 141 e 142)

O diário não apresenta constância ininterrupta; a narrativa se concentra no mês de julho de 1955 em seguida aos anos 1958 e 1959; omitindo os demais meses de 1955 e os anos 1956 e 1957, encerrando no dia 01 de janeiro de 1960 onde Carolina descreveu mais um dia: “*levantei as 5 horas e fui carregar agua*” (JESUS, 1993, p. 167).

As Ideias e a Contribuição Teórica

Anterior à segunda onda feminista e antes da publicação de obras clássicas sobre mulheres e direitos femininos, é possível atestar que os relatos de Carolina evidenciaram a desigualdade de gênero, de raça e a situação socioeconômica na produção social do espaço. Textos clássicos de Friedan, Saffioti, Gonzalez, Crenshaw, Davis, Hooks e Collins² que denunciaram a manipulação feminina e a violação dos direitos das mulheres foram escritos e publicados após os diários de Carolina. Termos como feminismo negro, liberação feminina, revolução sexual, pensamento decolonial, equidade de gênero ou interseccionalidade não haviam sido publicizados enquanto Carolina escrevia. O ambiente acadêmico, onde acontece as discussões sociológicas e a formulação teórica, não era o lugar frequentado por Carolina durante a elaboração dos seus diários; a intensidade do texto decorre do que ela viveu e experimentou no cotidiano.

² Betty Friedan (A mística feminina – 1963); Heleieth Iara Bongiovani Saffioti (A mulher na sociedade de classes – 1976), Lelia Gonzalez (Lugar de negro – 1982), Kimberlé Williams Crenshaw (Desmarginalizando a intersecção de raça e sexo: uma crítica de uma feminista negra à doutrina antidiscriminatória, teoria feminista e políticas antirracismo - 1989), Angela Davis (Mulheres. Raça e Classe - 2016; Mulheres, Cultura e Política - 2017) -, Bell Hooks (Teoria feminista: da margem ao centro – 1984) e Patricia Hill Collins (Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento – 1990) expoentes na elaboração de teorias e análises aplicáveis aos estudos femininos.

Não há um estudo comparativo com outros grupos sociais, entretanto é possível identificar no texto exemplos das teorias da Sociologia e Antropologia Urbana, do Direito Urbanístico, dos Direitos Humanos, da Geografia, da Demografia e do Urbanismo. Isto porque, o espaço urbano é campo de pesquisa para inúmeras áreas do conhecimento e a obra de Carolina permite a analisada, dado o pioneirismo dos relatos, a posição da autora na narrativa e o ineditismo das observações.

Carolina não era pesquisadora e o texto não é resultado de uma análise científica, entretanto, como afirma Peirano “*se é boa etnografia, será também contribuição teórica; mas se for uma descrição jornalística, ou uma curiosidade a mais no mundo de hoje, não trará nenhum aporte teórico*” (2014, p.383). O texto final produzido vai além das anotações maçantes da rotina e propõe inúmeras reflexões. O conceito de etnografia tomado está apoiado na ideia de primeiro estágio do estudo com a observação, descrição e trabalho de campo de um grupo particular.

[...] a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade (muitas vezes escolhidos entre os mais diferentes do nosso, mas por razões teóricas e práticas que nada têm a ver com a natureza da pesquisa), visando a restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.14).

A condição de etnógrafa/ etnógrafo e a autoridade literária para a exposição das impressões são questões que permeiam o debate sobre a construção da etnografia. A crítica pós-moderna da elaboração etnográfica suscita a possibilidade do próprio nativo, neste caso da própria moradora, narrar os acontecimentos sociais. O olhar, o reconhecimento, o conhecimento, a representação e o lugar de cada um na construção dos fatos serão construções distintas considerando quem os descreve.

A crítica contemporânea desenvolvida nos Estados Unidos ao modelo etnográfico analisa a maneira pela qual os antropólogos têm aparecido em seus textos desde Malinowski até os anos 80. Ela vai dizer, por um lado, que se trata de uma presença excessiva. Na verdade, seria a única presença real nos textos, ainda que ocultada. Ela apagaria as vozes, as interpretações, os enunciados daqueles sobre quem fala. Na melhor das hipóteses, seria uma presença que subsume tudo à sua própria voz. O outro só existe pela voz do antropólogo que esteve lá, viu e reconstruiu a cultura nativa enquanto totalidade em seu texto. Mas essa presença excessiva do antropólogo corresponderia a uma ausência: a do questionamento do antropólogo sobre a sua inserção no campo, no texto e no contexto em que escreve. (CALDEIRA, 1988, p. 134,135)

A começar da linguagem empregada. O texto revisado permanece muito próximo da informalidade e naturalidade do modo de falar da autora; os trechos referenciados estão assim no original. É o *pretuguês* abordado por Gonzales (1983); a língua dita popularmente na linguagem de preto.

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l*, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa *você* em *cê*, o *está* em *tá* e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. (GONZALES, 1983, p. 283)

O preconceito linguístico não é resultado da troca das letras, da grafia das palavras fora do padrão da estrutura gramatical ou do não-uso erudito da língua; a distinção é decorrente da disparidade econômica. O domínio da gramática não implica em ascensão social, no entanto, a falta do domínio gramatical é uma característica da exclusão social. Preservar a linguagem original aproximando-se do que é comumente dito, não retirou a compreensão do que está escrito, pelo contrário, deu maior autenticidade.

Apesar da linguagem simples, há uma dinâmica sofisticada nas observações, possibilitada pela posição que a autora ocupava, o que é mais difícil para um pesquisador externo. Nas pesquisas etnográficas, geralmente, o pesquisador ingressa no campo, sintetiza e descreve o que vê, verificando as relações e estruturas sociais, comparando-o com outros grupos ou espaços analisados anteriormente. Carolina consegue descrever a percepção interna e externa sobre o lugar e as pessoas; como moradora, ela sabia traduzir em palavras as relações constituídas na favela, e ao sair para catar papel percebia como a favela e os moradores eram vistos e tratados.

O rebuscamento da linguagem, reverberando num texto final compreensível apenas no meio acadêmico, não é defendido por Sáez (2013); pelo contrário, o texto final precisa ter linguagem clara e concisa, captada por qualquer leitor. A pesquisa etnográfica precisa ser desenvolvida com destreza, afim de não interferir na naturalidade dos atos, não causar o constrangimento ou o silenciamento dos moradores, tampouco provocar exagero nas ações dos indivíduos pesquisados. Ser observado e saber que está sendo analisado gera desconforto, sobretudo por não se saber quais são as prováveis interpretações. Como forma de se esquivar de algumas interpretações estigmatizantes, o pesquisado pode usar de subterfúgios, mentindo, negando ou escondendo elementos-chave para a análise do grupo.

No diário, a presença de Carolina não alterou o cotidiano do lugar, ela era moradora da favela e a vizinhança sabia da produção dos textos; a rotina e a convivência não se alteraram, pois já havia a materialidade e multiplicidade de vínculos estabelecidos. A autora não tinha pretensão de falar em nome dos moradores ou analisá-los, embora ela os caracterize, constata seus dilemas e apresente conselhos e soluções. As palavras, expressões e o comportamento

registrado não são apenas um diário, mas a narrativa de uma moradora que interpreta a si mesma a partir da desigualdade social materializada na precariedade da moradia.

A Casa: uma luta feminina

A mulher brasileira urbana está inserida num contexto de desigualdade de oportunidades e segregação social que Carolina constatou bem. A cidade está seccionada segundo os rendimentos econômicos dos moradores, e os habitantes são diferenciados pelo vestuário, pelos hábitos e pelos trajetos, pois nos elementos tangíveis e não-tangíveis as marcas sociais se manifestam. A favela estava na cidade, como um tecido esgarçado, cuja infraestrutura oferecida era deficitária. O crescimento econômico e a produção industrial incipiente mostravam como a desigualdade social delinear o espaço urbano ao longo dos anos.

[...] São Paulo foi o epicentro do processo de industrialização brasileira desde o seu início, nas primeiras décadas do século XX. Em meados dos anos 1950, a Região Metropolitana de São Paulo concentrava mais de 50% da produção industrial brasileira, com menos de 10% da população. (KOWARICK e MARQUES, 2011 p. 165)

O desencantamento com a provisão habitacional traduziu-se na indignação com os representantes políticos. Entre os anos de 1955 e 1960, período descrito no diário, o Brasil vivia sob a presidência de Juscelino Kubistchek, o estado de São Paulo era governado por Jânio Quadros e a cidade de São Paulo estava sob a administração de Ademar de Barros (1957 a 1961). Carolina mencionou vereadores, deputados estaduais e federais que visitavam a favela para angariar votos e apoio popular. As duras críticas feitas aos governantes manifestavam a insatisfação de morar em uma área invisibilizada pela pobreza e pela rejeição ao pobre.

Disse-me que a favela é um ambiente propenso, que as pessoas tem mais possibilidades de delinquir do que tornar-se útil a patria e ao país. Pensei: Se ele sabe disto, porque não faz um relatório e envia para os políticos? O senhor Jânio Quadros, o Kubstchek e o Dr. Adhemar de Barros? Agora falar pra mim, que sou uma pobre lixeira. Não posso resolver nem as minhas dificuldades. ... O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. (JESUS, 1993, p.26)

As plataformas políticas de desenvolvimento econômico, de infraestruturação e geração de empregos não atingiam a todos. A promessa de crescimento e desenvolvimento econômico permeavam as campanhas eleitorais em todos os níveis da administração pública, embora a desigualdade social se manifestasse de forma latente com o aumento da pobreza e expansão das ocupações territoriais irregulares.

... Nas ruas e casas comerciais já se vê as faixas indicando os nomes dos futuros deputados. Alguns nomes são conhecidos. São reincidentes que já foram preteridos nas urnas. Mas o povo não está interessado nas eleições, que é o cavalo de Troia que aparece de quatro em quatro anos. (JESUS, 1993, p.39)

Na sociedade brasileira há uma profunda contradição, pois se verifica o desenvolvimento industrial, o crescimento urbano e a modernização institucional, no entanto, a pobreza se manteve/ se mantém e transbordou os contornos de definição antepostos (TELES, 1993). A pobreza sempre foi objeto do discurso político, porém a justiça social e a igualdade nunca estiveram nas pautas de discussões, menos ainda na vontade política (TELES, 1993). A pobreza é apresentada como efeito indesejado, sem autores ou responsáveis indicados, exposta como resíduo que escapou à potência civilizadora da modernização, fixando no futuro a capacidade de redenção ainda não alcançada.

O grande atrativo da cidade é o trabalho “seguro” e assalariado. A inserção feminina no mercado de trabalho formal é descrita inúmeras vezes pela literatura como a primeira possibilidade laboral fora do âmbito privado, entretanto, na informalidade, sem a segurança da aplicação dos direitos sociais e trabalhistas, as mulheres já constituíam mão de obra significativa. Isto considerando apenas o trabalho livre, vez que as mulheres-negras-escravas compunham um número considerável de trabalhadoras. Além disso, até o início dos anos 1960, havia uma disparidade jurídica entre mulheres casadas e solteiras; as mulheres casadas precisavam da autorização dos maridos para ingressar no mercado de trabalho.

Havia uma relação moralizadora entre trabalho e família. O acesso aos direitos sociais estava centrado nesse binômio, trabalho-família, cuja integração era perversa, pois alheio à essa relação não havia possibilidade de obtenção de direitos sociais. Carolina não estava sob o anteparo trabalho-família; ela não tinha um trabalho formal e apesar de viver e descrever um período da história nacional marcado pelo conservadorismo e pelos aspectos tradicionais dos papéis de gênero, o núcleo familiar da autora era constituído por mãe e filhos.

As políticas públicas de moradia, vigentes até 1960, mantinham o acesso a habitação mediante o trabalho formal. Os primeiros programas de moradia estavam amparados em categorias profissionais, e em São Paulo havia as vilas operárias, outro modelo que ilustra a vinculação do direito de moradia ao trabalho.

A mulher-negra-pobre, com arranjo familiar discrepante ao padrão exigido e sem trabalho formal estava fadada a viver à margem da sociedade. Não estar vinculada a uma relação conjugal assegurava liberdade sobre suas decisões pessoais, porém a desigualdade econômica e jurídica impedia a autonomia e constituía uma barreira no acesso aos direitos

sociais. Vida conjugal e vida econômica são aspectos que se somam na composição da emancipação feminina.

Não ter assegurado o direito de moradia, liberdade e segurança patrimonial e autonomia econômica resultam na feminilização da pobreza. Segundo Hooks (2019) é necessário pensar em políticas públicas que busquem a equidade de gênero em termos práticos.

De maneira significativa, um movimento visionário fundamentaria seu trabalho nas condições concretas de mulheres trabalhadoras e pobres. Isso significa criar um movimento que dá início a uma educação para a conscientização crítica, em que mulheres, as feministas com poder de classe, devem implementar programas de baixo custo que mulheres tenham chance de possuir. A criação de habitações cooperativas com princípios feministas mostraria como a luta feminina é relevante para a vida de todas as mulheres. (HOOKS, 2019, p. 73)

Hooks (2019) aborda estas questões sob a perspectiva da sociedade estadunidense e vislumbra a erradicação da pobreza feminina a partir das próprias mulheres; reduzindo a disparidade entre mulheres ricas e pobres, aproximando-as com habitações construídas mediante cooperativas.

Há um visível descontentamento em viver no improvisado, “... *Cheguei na favela: eu não acho geito de dizer cheguei em casa. Casa é casa. Barracão é barracão*” (JESUS, 1993, p.42). Em outra descrição Carolina faz uma distinção espacial que ainda é comum entre moradores de áreas periféricas; consiste em não reconhecer os lugares mais longínquos como parte da cidade. Ao se deslocar para as áreas de centralidade comercial e cultural seria, de fato, estar na cidade.

Quando eu vou na cidade tenho a impressão que estou no paraíso. Acho sublime ver aquelas mulheres e crianças tão bem vestidas. Tão diferentes da favela. As casas com seus vasos de flores e cores variadas. Aquelas paisagens há de encantar os olhos dos visitantes de São Paulo, que ignoram que a cidade mais afamada da América do Sul está enferma. Com as suas úlceras. As favelas. (JESUS, 1993, p.76)

Carolina não possuía relação de identidade e pertencimento com o lugar que vivia, não havia afeto com o espaço. Não se tratou de renegar o espaço de vivência, mas de perceber que o lugar da moradia não era condizente com os aspectos mínimos de vida digna. Os contornos da empatia desinteressada (a boa vontade das doações) e das relações por interesse (as propostas sexuais) eram porosos e isso lhe incomodava. A segregação involuntária não constitui um traço da formação da identidade; segundo Cortina (2017), gênero, raça e etnia são aspectos que delineiam a subjetividade, no entanto, a pobreza involuntária é a dimensão social que os acometidos por ela desejam superá-la.

La aporofobia es un tipo de rechazo peculiar, distinto de otros tipos de odio o rechazo, entre otras razones porque la pobreza involuntaria no es un rasgo de la identidad de las personas. Aunque es verdad que la identidad se negocia en diálogo con el entorno social, que no es estática, sino dinámica, la etnia o la raza, con todas las dificultades que supone precisarlas, son un ingrediente para configurarla. También el sexo o la tendencia sexual son dimensiones que forman parte de la identidad personal; y la profesión de una religión supone para el creyente una opción por la que apuesta y a la que nadie tiene derecho a obligarle a renunciar, igual que nadie tiene derecho a obligar al agnóstico o al ateo a simular que cree aquello en lo que no cree. La pobreza involuntaria, sin embargo, no pertenece a la identidad de una persona, ni es una cuestión de opción. Quienes la padecen pueden resignarse a ella y acabar agradeciendo cualquier pequeñísima mejora de su situación y eligiendo dentro de su marco de posibilidades como si no hubiera otro. (CORTINA, 2017, p. 33, 34)³

Cortina (2017) é a responsável pela criação do termo *aporofobia*; segundo a autora, as coisas, fenômenos, sentimentos e desejos precisam ser nominadas para que se possa ter clareza nas discussões e nas reflexões. A invisibilidade dos problemas ou a ausência da nomeação perpetua a equivocada percepção dos dilemas sociais, distorcendo as causas reais.

Termos como xenofobia, racismo, misoginia ou homofobia corporificam problemas sociais que incidem sobre as características físicas do indivíduo. A repulsa pela origem, pela cor da pele ou pelo gênero indicam a depreciação de um determinado grupo por outro que assume uma atitude de superioridade.

Éste es un punto clave en el mundo de las fobias grupales: la convicción de que existe una relación de asimetría, de que la raza, etnia, orientación sexual, creencia religiosa o atea del que desprecia es superior a la de quien es objeto de su rechazo. Por eso se consideran legitimados para atacarle de obra y de palabra, que, a fin de cuentas, es también una manera de actuar (CORTINA, 2017, p. 13)⁴

A *aporofobia* incide sobre a situação socioeconômica; o termo é resultado da junção de duas palavras de origem grega: *áporos*, que quer dizer pobre, e *fobia*, medo demasiado ou pavor. Trata-se da rejeição ao pobre e a pobreza; Cortina (2017) é enfática ao dizer que muitos são racistas, xenófobos, no entanto, *aporófobos* quase todos são. Ainda segundo

³ A aporofobia é um tipo peculiar de rejeição, diferente de outros tipos de ódio ou rejeição, entre outras razões porque a pobreza involuntária não é uma característica da identidade das pessoas. Embora seja verdade que a identidade é negociada em diálogo com o meio social, que não é estático, mas dinâmico, a etnia ou raça, com todas as dificuldades envolvidas em especificá-las, são um ingrediente para moldá-la. Sexo ou tendência sexual também são dimensões que fazem parte da identidade pessoal; e a professar uma religião supõe para o crente uma opção pela qual ele aposta e que ninguém tem o direito de forçá-lo a renunciar, assim como ninguém tem o direito de forçar o agnóstico ou ateu a acreditar no que ele não acredita. A pobreza involuntária, entretanto, não pertence à identidade de uma pessoa, nem é uma questão de escolha. Aqueles que sofrem podem resignar-se e acabam agradecidos por qualquer pequena melhoria em sua situação e escolher dentro de sua estrutura de possibilidades como se não houvesse outra. (CORTINA, 2017, p. 33, 34) [tradução]

⁴ Este é um ponto decisivo no mundo das fobias grupais: a convicção de que existe uma relação de assimetria, de que a raça, etnia, orientação sexual, crença religiosa ou atesta daquela que ele despreza é superior à daquela que ele rejeita. É por isso que eles se consideram autorizados a atacá-lo por palavras e atos, o que, no final, é também uma forma de agir. (CORTINA, 2017, p. 13) [tradução]

Cortina (2017), colocar nome nas patologias sociais é uma maneira de diagnosticá-las e propor tratamentos efetivos e específicos.

Carolina conhecia bem essa rejeição, e as pequenas conquistas ou adaptações para driblar a pobreza eram celebradas, por ela e pelos filhos. Viver na favela, morar no barracão e ser catadora de papel não foram escolhas feitas por Carolina; ela era ciente que a fome, a separação social e todo o desprezo recebido eram consequências da pobreza e da disparidade socioeconômica, o que a impedia de ter uma vida digna.

A perspectiva da narrativa de Carolina produz realidade na construção imagética do lugar; ela descreveu a favela e imaginava como seria viver em uma casa. Ela não tinha um lugar seguro para viver e encarava a favela como lugar transitório, pressentia que em algum momento aquela fase iria acabar. Os sentimentos gerados pela noção de casa, sinônimo de ambiente acolhedor, afetuoso e tranquilo, bem como, os aspectos palpáveis, como o território e o material utilizado na construção eram imaginados por Carolina, pois o sonho era ter uma casa.

Rolnik (2015) apresenta relatos de mulheres pobres, que chefiavam famílias e que improvisavam a moradia nos diversos lugares do mundo. Moradia e mulher são temas próximos, e no contexto global a esses componentes somam-se questões como migração forçada (por escassez dos recursos naturais, mudanças climáticas ou conflitos sociopolíticos), segregação socioeconômica, opressão política e estigmatização étnico-religiosa.

Segundo Connell (2016) este é um aspecto da teoria de gênero discutido na teoria do Sul. Existem semelhanças na formação da teoria social dos países no Sul Global, como Brasil, Argentina, Uruguai, Chile, Austrália, Índia, Indonésia e África do Sul. Dada a similaridade dos aspectos da colonização e da construção dos papéis sociais, a teoria de gênero, que é resultado das práticas sociais criadas por meio de um processo histórico, apresentaria similitudes nesses lugares. Por isso, Connell (2016) propõe a teoria de gênero do Sul Global.

As mulheres do Sul estão mais próximas de discussões sobre a terra e a moradia, diferentemente do Norte Global.

As mulheres cada vez mais demonstram que os seus direitos estavam inclusos nos sistemas pré-coloniais de propriedade de terras, embora, em geral, de forma distinta, ou em relação a terras distintas daquilo que era previsto nos direitos dos homens [...] A terra é uma questão quase ausente das teorias do gênero oriundas do Norte (com exceção do ecofeminismo), e quase ausente das teorias sociais do Norte em geral. No entanto, é uma questão primária para compreender o colonialismo e o poder pós-colonial. (CONNELL, 2016, p. 41)

A política higienista e sanitarista no início do século XX, removeu as habitações populares das áreas centrais de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro. Os cortiços foram

combatidos com veemência por representarem riscos à saúde pública, quando na verdade eram justificativas do poder público para a retirada da população pobre e a valorização de áreas privilegiadas (SILVA, 2016). No século XXI, com o esvaziamento das áreas centrais pela saída das habitações suntuosas e do comércio, os movimentos de moradia urbana se aproximaram dessas áreas; e não é de se assustar, que as mulheres sejam o conjunto de habitantes em maior número na composição dos movimentos sociais por moradia (PAULISTA, 2013; VELOSO, 2017).

A deficiência na provisão da moradia tem raízes na exploração, hierarquização dos indivíduos e desigualdade socioeconômica. As formas cotidianas de resistência contra essa ordem perversa da organização espacial podem ser identificadas nas articulações populares, entretanto, o gênero não é destacado como elemento importante neste campo de disputa.

Outra herança colonial ligada a performance feminina é o “marianismo”. A ideologia do “marianismo” moldou a identidade feminina sobre o modelo da mãe que se sacrifica, especialmente no caso de mães de meninos (CONNELL, 2016). A mãe é constrangida à vida sacrificial, rememorando ao exemplo religioso feminino, sobrepondo as necessidades dos filhos às suas. Não apenas sob a lógica do cuidado e da responsabilidade com a prole, mas na gestão da vida como maternidade imaculada e sagrada, conduzindo às mulheres ao auto sacrifício para a preservação da prole. Elas não abandonam os filhos, pelo contrário, carregam-nos nos embates cotidianos, até mesmo quando a luta é por moradia.

Ter uma casa configura a possibilidade de estar inserido nas relações e garantias sociais. Apesar da inserção laboral ser considerada responsável pelo acesso a outros direitos, não ter um “endereço fixo” (elemento de fixação territorial) significa estar vulnerável às intempéries e indispor de meios que garantam os requisitos básicos para a manutenção biológica da vida. Para efeitos de garantias e direitos sociais como educação, saúde, trabalho, transporte e lazer é necessário ter uma moradia declarada, assim como para o usufruto da previdência social e a capacidade eleitoral ativa e passiva (exercício do direito público e político) estão atrelados à moradia (ou ao *animus manendi*, que é a intenção de permanecer ou fixar residência em lugar específico), definindo unidades e formas de atendimento.

O direito à moradia, assegurado por meio de emenda constitucional ao texto da Constituição Federal de 1988, é a garantia de um mínimo existencial com dignidade em sociedade. Ainda que a inclusão desta garantia tenha sido tardia é inegável a necessidade de assegurá-la, ratificando-a como direito e não como mercadoria. As desigualdades sociais produzidas pela discrepância econômica, patrimonial e material podem ser significativamente aplacadas com propostas que vislumbrem a proteção ao mínimo existencial em sociedade.

A Favela de Carolina

Gonzales (1983) fala das imagens da mulher negra: a mulata e a doméstica; Collins (2019) usa o termo imagens de controle para falar dos estereótipos criados sobre as mulheres negras. Tratando da construção imagética sobre o negro, Carolina reproduz no diário algumas considerações sobre um dos vizinhos:

É que na África os negros são classificados assim: - Negro tú. – Negro turututú. – E o negro sim senhor! Negro tú é o mais ou menos. Negro turututú é o que não vale nada. E o negro Sim Senhor é o da alta sociedade. Mas o Arnaldo transformou-se em negro turututú depois que cresceu. Ficou estúpido, pornográfico, obsceno e alcoolatra. Não sei como uma pessoa pode desfazer-se assim (JESUS, 1993, p. 46)

É possível ler Carolina à luz de Gonzales (1983) e Collins (2019), bem como, o caminho inverso. Carolina apresenta três categorias de classificação das imagens dos negros em sociedade, seriam os arquétipos dos moradores das favelas: o *negro tú* é o sujeito comum, o trabalhador; o *negro turututú* é o sujeito que se propõe a viver de atos ilegais e da perversidade da conduta; e o *negro sim senhor* é o sujeito que ascende socialmente pela educação e trabalho.

Os arquétipos dão a dimensão ideológica e simbólica do racismo e sexismo. A categorização das pessoas decorrente das características físicas, da origem, religião e condição socioeconômica afetam como elas serão vistas, ouvidas e tratadas em sociedade. Essas imagens podem constituir múltiplos estigmas que reduzem a humanidade dos indivíduos, dando-lhes até mesmo caracteres animais. A classificação proposta por Carolina não é perversa, pois apresenta um vislumbre das escolhas feitas por cada um e a possibilidade de transformação social; Carolina não generalizou a estigmatização dos negros como inferiores ou degenerados, ela acreditava que a educação seria capaz de produzir efeitos sobre o futuro dos sujeitos. Ao tempo em que, não velou as inúmeras situações de discriminação sofrida pela cor da pele.

Tornando o conceito das imagens de controle mais elástico, identifica-se ao menos três perspectivas no imaginário social sobre a favela: o lugar da violência urbana (do caos, da pobreza e da marginalidade), o lugar da produção cultural (das histórias, da riqueza musical e pluralidade cultural) e o lugar da intervenção religiosa (da ação de católicos, espíritas, evangélicos e místicos).

A imagem comum de descrição da favela é o lugar da música, dos bailes, de onde saem os jogadores de futebol, da malandragem, do perigo, da intervenção violenta da polícia, das histórias produzidas e reproduzidas no cinema. Não há separação total dessas imagens,

existe uma porosidade entre elas. As narrativas sobre as favelas apresentam-na tanto como lugar da pobreza, automaticamente associada a criminalidade e a necessidade de intervenção religiosa, como o lugar da produção artística, resultado da capacidade de produzir arte em meio ao caos e as ausências.

Sob a imagem de controle da marginalidade, a favela é o epicentro da violência urbana, de onde emanam os desviantes do padrão normal de conduta social. Este é o espaço de disputa pelo poder de facções criminosas e nisto se ampara a justificativa da repressão com uso da força policial violenta e a constante vigilância. A favela seria o lugar do controle da conduta, haja vista a impulsividade das reações.

Sabendo do estigma social, que vê na favela o reduto de malandros e bandidos, Carolina também usou desse artifício para não se intimidar diante da iminente agressão física. Os relatos de que ela seria uma pessoa de alta periculosidade não são verdadeiros, mas ela assim o disse para garantir a sua integridade física e gerar temor em quem supostamente poderia agredi-la:

- Por eu ser da maloca é que você não deve mecher comigo. Eu estou habituada a tudo. A roubar, brigar e beber. Eu passo 15 dias em casa e 15 dias na prisão. Já fui sentenciada em Santos. Ele fez menção de agredir-me e eu disse-lhe: - Eu sou da favela Canindé. Sei cortar de gilete e navalha e estou aprendendo a manejar a peixeira. Um nordestino está me dando aulas. Se vai me bater pode vir. (JESUS, 1993, p. 73)

Na imagem de propulsora cultural, a favela é o lugar em que todos sonham viver, é o lugar da comunidade acolhedora, da criatividade diante da escassez, da malandragem traduzida em versos de samba, pagode ou funk, das oficinas populares de teatro, e ainda, da comida popular. Essa imagem é muito conhecida pelas produções televisivas e pelo cinema, no entanto, o que raramente fica claro na dramaturgia é que a melhoria na situação financeira implica na imediata decisão de sair da favela.

... Fui ver a filmagem do documentário do Promessinha. Pedi os nomes dos diretores do filme para por no meu diário. (...) As mulheres da favela perguntavam-me: - Carolina, é verdade que vão acabar com a favela? - Não. Eles estão fazendo uma fita de cinema. O que se nota é que ninguém gosta da favela, mas precisa dela. Eu olhava o pavor estampado nos rostos dos favelados. - Eles estão filmando as proezas do Promessinha. Mas o Promessinha não é da nossa favela. (JESUS, 1993, p. 166)

A favela como lugar da pobreza indica, conseqüentemente, o lugar das ações beneméritas, normalmente associadas a alguma prática religiosa. Carolina descreve a ação dos integrantes do espiritismo (JESUS, 1993, p.10), a propaganda do místico (JESUS, 1993, p.66), a missa dos padres (JESUS, 1993, p. 72) e os cultos dos crentes (JESUS, 1993, p. 81). O pobre é disputado pelas narrativas religiosas como sujeito subjetificado pela transformação

(SILVEIRA, 2007). A favela é o lugar que carece das ações naturais, por isso é necessário apagar-se ao sobrenatural, como maneira de exercitar a fé e ser alcançado pela caridade e provisão divina. Estas imagens atravessam décadas e não há uma sobreposição ou preponderância de uma sobre a outra, pelo contrário, são imagens que se somam a circunstâncias específicas.

Os problemas e soluções das áreas de concentração de pobreza sobrepõem uma análise apurada, e por isso, é preciso repensar a cidade considerando as distintas experiências. Carrión (1991) chama a atenção quanto a isso, afirmando que “*a ausência de políticas urbanas tem se convertido em política urbana*” (p.115).

O desenvolvimento e crescimento desigual ocorre externa e internamente, ou seja, há variações de urbanização entre os países e até dentro do mesmo território. A urbanização tardia, a debilidade da provisão habitacional, as estratégias de participação popular são exemplos dos múltiplos eixos de pesquisa sobre o espaço urbano (CARRIÓN, 1991).

Desde a Lei de Terras, a explosão demográfica, o crescimento e crise da economia cafeeira, a abolição da escravidão, a expansão industrial até a expulsão da população pobre das áreas centrais, nas políticas de remoção dos cortiços, todos esses processos provocaram uma profunda transformação na dinâmica urbana, sobretudo aprofundaram a desigualdade social na ocupação do espaço (SILVA, 2016).

Os subúrbios, isto é, as ocupações periféricas levando em conta o centro comercial e econômico, expandiram estabelecendo como padrão de estruturação grandes loteamentos, ocupados irregularmente, produzindo vazios urbanos, gerando a autoconstrução e a ocupação irregular dos morros. Nesses espaços há a precariedade de acesso da infraestrutura e a espacialização da pobreza (SILVA, 2016).

O Legado de Carolina

Ao ler o diário de Carolina é possível ambientar-se na narrativa construída; a obra escrita na década de 1950 ainda ecoa com a mesma indignação. Os anos se passaram, formas de governo e legislação mudaram, políticas públicas para a habitação, urbanização, desenvolvimento social (transferência de renda e geração de emprego) e educação foram formuladas e aplicadas, entretanto, é inquietante como algumas condições sociais e efeitos de violações e opressões perpetuam no século XXI.

O tratamento assimétrico das mulheres em comparação aos homens, a crescente desigualdade social, a inacessibilidade da moradia devido seu alto custo, a segmentação

socioeconômica da cidade, a precarização do trabalho, o racismo capilarizado institucionalmente, a discriminação em virtude do gênero, descritos por Carolina, estão cristalizados na sociedade brasileira e a eles foram agregados outros elementos, agravando os abusos e as explorações.

Com o acesso à tecnologia e aparelhos eletrônicos, que possibilitam imagens e vídeo, o que acontece nas favelas, nas periferias e demais áreas segregadas, pode ser filmado e fotografado, tornando uma prova contundente que os excessos da desigualdade são reais. Talvez a Carolina do século XXI usasse as redes sociais virtuais para denunciar o que acontece no cotidiano, no entanto, como tantas outras que assim o fazem, teria sua integridade física, moral e segurança em constante perigo.

As palavras de Carolina são convenientes para suscitar debates e ações; as denúncias são indicativos da existência de demandas que requerem o planejamento de ações para a transformação. Ao tratar das áreas segregadas, o senso comum entre os governantes é produzir e reproduzir programas de segurança e ostensiva vigilância e ataque, perpetuando a assertiva “*que a favela é um ambiente propenso, que as pessoas tem mais possibilidades de delinquir*” (JESUS, 1993, p.26). O tratamento digno em respeito à pessoa humana, como assevera a Constituição, é esquecido, porque a/o preta/o-pobre tem as marcas físicas e sociais que o fazem ser sujeito de punição constantemente. As palavras de Carolina incomodam, porque são denúncias atemporais da pobreza, misoginia e racismo.

O legado de Carolina foi dar voz às mulheres que questionam os problemas urbanos e que lutam por novas perspectivas. Embora as mudanças pareçam impossíveis, Carolina exemplifica através da sua história de vida que é possível continuar sonhando, escrevendo e verbalizando as desigualdades até que elas sejam transformadas. Imaginar, escrever, viver e lutar, mas jamais resignar.

Referências

BECKER, Howard. Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia. Revista Novos Estudos, n. 21, julho de 1988.

CARRIÓN, Fernando. La investigación urbana América Latina. Una aproximación. In: Nueva Sociedad (114), 113-123. Buenos Aires, 1991. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/la-investigacion-urbana-en-america-latina-una-aproximacion/>

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CONNELL, Raewyn. *Gênero em termos reais*. São Paulo: nVersos, 2016.

CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*, Barcelona, España: Paidós, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. São Paulo, ANPOCS, *Ciências Sociais Hoje*, 2. ANPOCS, 1983, p. 223-244

HOOKS, Bell. *O feminismo é pra todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*. São Paulo: Ática, 1993.

KOWARICK, Lúcio; MARQUES, Eduardo (org). São Paulo: novos percursos e atores (sociedade, cultura e política). São Paulo: Editora 34, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: COSACNAIFY, 2008.

PAULISTA, Amanda. As Mulheres nos Movimentos Sociais de Moradia - a cidade sob uma perspectiva de gênero. *Revista Humanidades em Diálogo*, v. 05, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/humanidades/issue/view/7996/415>

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, ano 20, no. 42, 2014.

ROLNIK, Raquel. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo: Boitempo, 2015.

SÁEZ, Oscar Calávia. *Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de métodos, técnicas e teses em antropologia*. Ilha de Santa Catarina (publicação virtual): Edição do autor, 2013.

SILVA, Luís Antônio Machado da. *Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2016.

SILVEIRA, Marcelo. *O discurso da Teologia da Prosperidade em Igrejas Evangélicas Pentecostais. Estudo da retórica e da argumentação no culto religioso*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Língua Portuguesa, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

TELLES, Vera. Pobreza e cidadania: dilema do Brasil contemporâneo. *Cadernos CRH*, n.19, 1993.

VELOSO, Luiza Lins. O papel das mulheres na luta pelo direito à moradia. *Direito à cidade: Uma visão por gênero*, p. 37-40. IBDU. São Paulo, 2017.

O Quarto de Carolina: o gênero, a moradia e os direitos sociais em *Quarto de Despejo*

Resumo

A etnografia urbana, feita em linguagem informal por uma moradora de favela, traz os contornos verbais do pensamento de quem sofreu as marcas da segregação social, da *aporofobia*, do racismo e da misoginia. A obra *Quarto de Despejo*, escrita no formato de diário, suscita o entrelaçamento dos temas gênero e moradia, permitindo identificar a interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção social do espaço. Anterior a formulação do escopo teórico feminista sobre lutas contra as desigualdades, Carolina emerge da pobreza, alheia ao meio acadêmico, identifica questões sociais pertinentes e produz arquétipos que permitem o confronto com as teorias postuladas posteriormente. Mais de meio século após a sua primeira publicação ainda é possível ver na prática como esses temas continuam enovelados e sem o enfrentamento adequado, acrescentando-se outros componentes. Deste modo, utilizando o método revisão de literatura e centrado numa compreensão histórico-descritivo, as considerações apresentadas versam sobre as teorias de gênero, cabível de debate pela perspectiva dos direitos sociais e das políticas públicas produzidas, cotejando a obra literária e a perspectiva sociológica.

Palavras-chave: Gênero; Produção Social do Espaço; Direitos; Interseccionalidade.

Carolina's Room: gender, housing and social rights in *Quarto de Despejo*

Abstract

The urban ethnography, written in informal language by a slum dweller, brings the verbal outlines of the thoughts of someone who has suffered the marks of social segregation, aporophobia, racism and misogyny. *Quarto de Despejo*, written in the format of a diary, raises the interweaving of the themes of gender and housing, allowing us to identify the intersectionality of gender, race, and class in the social production of space. Prior to the formulation of the feminist theoretical scope on fighting inequalities, Carolina emerges from poverty, alien to academia, identifies pertinent social issues, and produces archetypes that allow for confrontation with later postulated theories. More than half a century after her first publication, it is still possible to see in practice how these issues remain entangled and without adequate confrontation, adding other components. Thus, using the literature review method and centered on a historical-descriptive understanding, the considerations presented are about gender theories, which can be debated from the perspective of social rights and the public policies produced, comparing the literary work and the sociological perspective.

Keywords: Gender; Social Production of Space; Rights; Intersectionality.

La habitación de Carolina: género, vivienda y derechos sociales en *Quarto de Despejo*

Resumen

La etnografía urbana, escrita en un lenguaje informal por un habitante de las barriadas, aporta los trazos verbales del pensamiento de quienes han sufrido las marcas de la segregación social, la aporofobia, el racismo y la misoginia. La obra *Quarto de Despejo*, escrita en formato de diario, plantea la imbricación de las cuestiones de género y vivienda, permitiendo identificar la interseccionalidad de género, raza y clase en la producción social del espacio. Antes de la formulación del ámbito teórico feminista sobre la lucha contra las desigualdades, Carolina surge de la pobreza, ajena al ámbito académico, identifica las cuestiones sociales pertinentes y produce arquetipos que permiten la confrontación con las teorías postuladas posteriormente. Más de medio siglo después de su primera publicación, todavía es posible ver en la práctica cómo estas cuestiones siguen enredadas y sin una confrontación adecuada, añadiendo otros componentes. Así, utilizando el método de revisión de la literatura y centrado en una comprensión histórico-descriptiva, las consideraciones presentadas son sobre las teorías de género, aptas para el debate desde la perspectiva de los derechos sociales y las políticas públicas producidas, cotejando la obra literaria y la perspectiva sociológica.

Palabras-chave: Género; Producción Social del Espacio; Derechos; Interseccionalidade.



Figura 23: *O legado ancestral de Carolina*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021



Figura 24: *Cirandas do Sul*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021

“FEMEALOGIAS” DE UMA PRÁTICA COTIDIANA

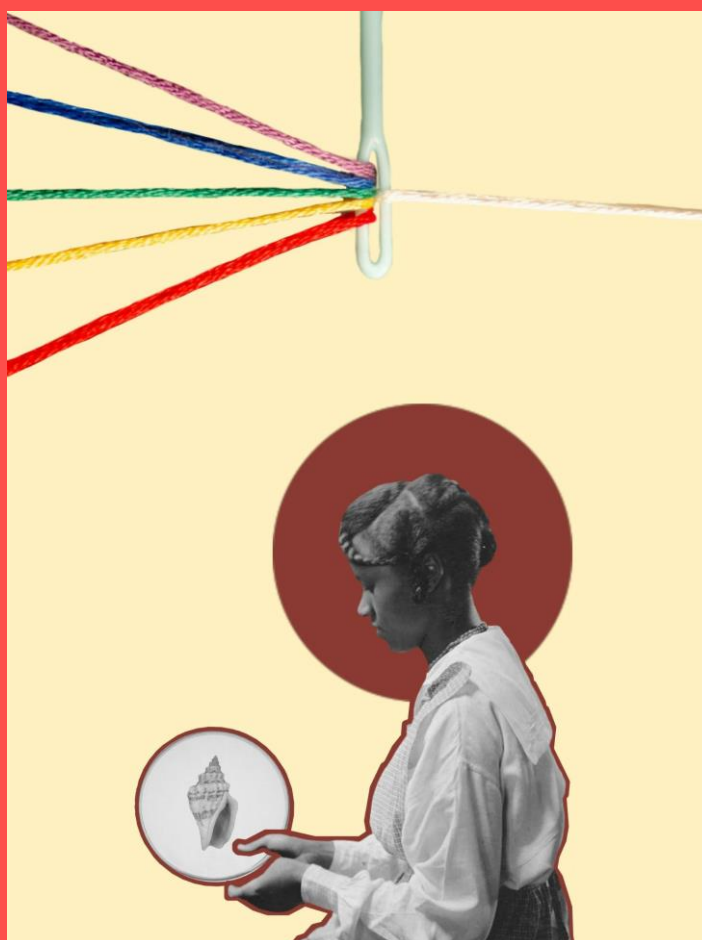


Figura 25: Sara Oliveira, *Bordando caminhos possíveis*. Colagem digital, 2021.

*Recibido: 27-03-2021**Aprobado: 27-08-2021*

‘Femealogías’ de una Práctica Cotidiana: reflexiones encarnadas sobre el bordado y sus posibilidades epistemológicas

Núria Calafell Sala¹

Introducción

Este artículo reflexiona en torno al bordado como manifestación históricamente feminizada, pero con una gran potencialidad epistemológica. Lo hace desde mi propia experiencia encarnada como académica feminista, investigadora de las ciencias sociales y humanas, madre sola, tejedora y bordadora, enfrentada en el último año de pandemia global a la búsqueda de estrategias que no solo me permitieran equilibrar mi trabajo productivo y mis labores de reproducción y sostenimiento del cotidiano, sino también, sobrevivir económicamente.

En función de ello, recupero algunas de mis búsquedas iniciales en torno a dos conceptos con una misma raíz, “texto” y “tejido”, pero leídos y socializados desde perspectivas diversas, atravesadas siempre por tecnologías de poder y de género. Los mitos griegos devienen, en este sentido, fundacionales: Aracne, Filomela, Penélope, trazan el linaje de una historia donde el desafío a la divinidad, la denuncia de los abusos y violaciones o la ruptura del orden sociocultural es protagonizada por mujeres que cuentan historias por medio del tapiz, el bordado o el tejido.

Herederas de todas ellas, las manifestaciones más recientes de activistas y artistas que se proponen comunicar, informar, denunciar y, también, sanar, por medio del hilo y la aguja, dibujan el recorrido de una genealogía en femenino o feminizante que sigue con los ejemplos de las sufragistas de principios del siglo XX, quienes bordaron sus nombres sobre una tela para dejar constancia de su presencia en la lucha por sus derechos (Castillo Mora, 2018; González Rosas, 2020); de las arpilleras chilenas que, durante la dictadura pinochetista,

1 Núria Calafell Sala es Dra. en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada por la Universidad Autónoma de Barcelona (2010). Desde el año 2015, se desempeña como investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS, CONICET y UNC) con el proyecto "Cuerpos en conflicto en la era del neoliberalismo: género y procesos de subjetivación". Especialista en estudios de género y feminismos latinoamericanos, su interés se ha focalizado en las narrativas ficcionales y no ficcionales de mujeres y disidencias del territorio desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad, haciendo especial hincapié en las representaciones del cuerpo que muchas de ellas proponen como espacio de transformaciones y transgresiones identitarias. Argentina. Contato: calafell.nur@gmail.com

narraron al mundo las violencias y desapariciones, el hambre y la pobreza (Agosín, 1985); o de las diversas expresiones de la sociedad civil que emergen en la actualidad, y que se sirven del bordado como herramienta para la acción colectiva y política (*Memorarte: Arpilleras urbanas*, en Chile; *Bordadoras en resistencia*, también en Chile; *Bordando por la Paz y la Memoria: una víctima, un pañuelo*, en México; *Mil Agujas por la Dignidad*, en Barcelona; *El costurero de Tejedoras por la Memoria*, en Colombia; etc.).

Si bien es cierto que en el párrafo anterior hice mención a tres historias propias de la cultura occidental, y las propuse como los primeros antecedentes para una posible genealogía femenina del bordado, es importante reconocer que, especialmente en el último lustro, esta práctica (se) revela (desde) la conformación y desarrollo de un pensamiento corporizado y geopolíticamente situado. No por casualidad, es una de las más utilizadas y reivindicadas a lo largo y ancho del territorio nuestroamericano, donde es posible rastrear, también una larga historia de quehaceres textiles de diferente uso y significado.

Algunos acercamientos académicos han resaltado estas cuestiones, proponiendo, por lo general, estudios de casos situados en relación a los conflictos sociales y políticos que atraviesan muchos de los países de América Latina. El ejemplo de las arpilleras chilenas es, en este sentido, paradigmático (Agosín, 1985; Sastre-Díaz, 2011; Bacic, 2014), pero no es el único. Varios estudios etnográficos, como el de Olalde (2018) en México; o los de Belalcázar y Molina (2017) y Bello Tocancipá y Aranguren Romero (2020) en Colombia, muestran cómo las expresiones textiles, entre ellas el bordado, han llegado a devenir, en muchos casos, una herramienta fundamental de denuncia y de reparación ante el dolor y el olvido. Asimismo, trabajos como el de Sánchez-Aldana, Pérez-Bustos y Chocontá-Piraquive (2019) se preguntan en torno a los “activismos textiles” en Colombia y esbozan algunas características definitorias de un movimiento que, si bien ha sido bastante abordado en otras latitudes, carece todavía hoy de una sistematización en nuestro territorio.

Desde hace más de una década, la academia anglosajona ha manifestado un interés por el tejido activista –el *knittivism* (Springgay, 2010) o *craftivism* (Greer, 2011), como lo denominan algunas investigaciones-, en relación, sobre todo, a la práctica feminista. El trabajo de Pentney (2008) es, en este sentido, pionero, al proponer una lectura de continuidad entre lo femenino y lo feminista de algunas propuestas textiles. De acuerdo con esta mirada, muchas de las iniciativas que han surgido en los últimos años (como los clubs de tejido *stitch ‘n’ bitch* o los *Revolutionary Knitting Circles*, por citar solo algunos de ellos) pondrían de manifiesto la emergencia de un fenómeno que contribuye a revalorizar y repolitizar el quehacer textil y, por ende, lo que se le asocia: lo femenino, lo doméstico (Groenvelt, 2010).

Será esta lectura contestataria o subversiva (Parker, 2010) lo que incluso llevará a algunas investigaciones a indagar en los procesos de subjetivación que se dan en estas instancias (Fields, 2014).

Si bien, como señalan Sánchez-Aldana *et al.* (2019) todas estas aproximaciones adolecen de puntos ciegos importantes (como que solo focalicen en expresiones de mujeres blancas de zonas urbanas contemporáneas y coterráneas a sus reflexiones), aun así abren un recorrido de lectura fundamental, que es el que me interesa reseñar en estas páginas: y es que tejer/bordar es una forma de hacer política de las mujeres y disidencias. Históricamente feminizada y, por eso mismo, ninguneada y devaluada, pero una forma al fin y al cabo. Por las complicidades que construye entre pares (Pérez-Bustos y Chocontá Piraquive, 2018); por las reflexiones y cuestionamientos que habilita, en especial en relación a las problemáticas de género, de los cuidados cotidianos, de la distribución desigual de los trabajos y labores, etc. (Pérez-Bustos, Tobar-Roa y Márquez-Gutiérrez, 2016; Pérez-Bustos, Chocontá-Piraquive, Rincón-Rincón y Sánchez-Aldana, 2019); y, sobre todo, por el conocimiento que produce (Pérez-Bustos, 2016).

En las páginas que siguen propongo, en una primera instancia, una aproximación por algunas de las definiciones teóricas y epistemológicas que sostienen esta hipótesis. En segundo término, presento un recorrido de lectura por uno de mis últimos proyectos de bordado, iniciado en el contexto de cuarentena global. Se trata de un conjunto de seis figuras bordadas a lo largo de los nueve meses de encierro estricto impuesto por el gobierno argentino desde marzo a diciembre del año 2020, las cuales he recogido en un libro cosido/bordado con el título *Coma(d)res*. A través de ellas y de su presencia en mi cotidiano, he ido transitando y tramitando el entramado con otras madres en la misma situación que yo (cuidadoras únicas, sostenedoras de sus hogares y profesionales con más o menos salida en el mercado laboral), así como algunas de las frases o expresiones del pensamiento feminista que me interpelan y sobre las cuales emprendo, diariamente, reflexiones encarnadas como las que aquí propongo.

Un Lenguaje de Frontera: cuando el texto y el tejido se entrecruzan, solo queda explorar la raíz

¿qué les queda, más que crear su propia lengua?, Gloria Anzaldúa: Borderlands/La Frontera: The New Mestiza²

² Gloria Anzaldúa titula uno de los apartados de “Cómo domar una lengua salvaje”, el capítulo quinto de su libro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, “Oye cómo ladra: el lenguaje de la frontera”, donde reflexiona acerca del chicano como lengua creada por aquellas personas que no pueden identificarse ni con el español ni con el inglés estándar. Así responde a su propia pregunta: “Una lengua a la que puedan conectar su identidad,

Pensar, escribir, poner el cuerpo más allá de la materialidad del hilo, la aguja, la tela y el bastidor que día a día han acompañado la cotidianeidad en pandemia, ha sido una constante a lo largo del último año.

Después de varios meses de encierro obligado, en los que fui rearmando un espacio doméstico que percibía hiperproductivizado con el teletrabajo y sus horarios desdibujados, y con unos cuidados intensivos 24/7³, decidí dar curso a un diálogo siempre presente en mis quehaceres cotidianos y laborales, pero especialmente demandante en la contingencia de pandemia: entre el bordado y la palabra escrita, entre el tejido y el texto, entre el relato de uno y las narrativas del otro. De ahí surgieron tres palabras recurrentes: las *mujeres*, las *maternidades* y los *cuidados*. Se trataba de tres conceptos-ideas que fueron encarnándose de mil maneras distintas en mis pensamientos, tomando formas diversas en mis bordados, y escurriéndose en mis historias personales publicadas en las redes sociales de más uso en Argentina (Facebook e Instagram).

En este contexto, decidí comenzar por el principio: mi propia realidad de mujer trabajadora, madre y cuidadora principal de dos niños, enredada con otras tantas mujeres que, como yo, se identifican como mujeres cis género, asumen sus maternidades como un posicionamiento ante sí mismas, ante el/a otro/a y ante el mundo y, al mismo tiempo, ponen en práctica estrategias diversas de cuidado, muchas veces de manera permanente, tanto de infancias como, en algunos casos, de adultos mayores y del ambiente que las rodea.

Con algunas de ellas he podido compartir de manera presencial gracias a la cercanía, cruzándonos en la calle, dialogando a través de medios como el Whatsapp o encontrándonos en espacios personales entre intercambios de favores y ayuda mutua. Con otras he compartido solo espacios virtuales, especialmente grupos de la red social Facebook que aglutinan a mujeres y disidencias en el ejercicio de cuidados, algunos creados en la coyuntura de la cuarentena para poder seguir generando redes y acompañamiento.

Poco a poco, y a medida que el ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio) se iba alargando en el tiempo, pude constatar cómo se iban profundizando las desigualdades

una lengua capaz de comunicar las realidades y los valores auténticos para ellos, una lengua con palabras que no son *ni español ni inglés*, ni Spanish ni English, sino las dos cosas a la vez” (Anzaldúa, s.a., pp. 105-106). La decisión de titular este apartado con una ligera modificación de su título tiene que ver, por un lado, con entender el tejido/bordado como lenguajes *de* frontera. Y, por el otro, con posicionarme y reconocirme en este mismo borde, el cual intento explicar siempre por medio de un gesto tan simple y, al mismo tiempo, tan significativo para mi actividad bordadora, como es el de acompañar mis bordados con palabras en catalán y en castellano, es decir, mis dos lenguas: la materna y la adquirida.

³ Forma numérica utilizada por muchas m(x)adres para señalar la enorme intensidad y demanda de los cuidados en situación de maternidad, más cuando estos se desarrollan en soledad, sin redes de apoyo familiares o de amistades. El 24 refiere a las horas y el 7 a los días.

que generalmente atraviesan a quienes se identifican con alguno o con los tres conceptos-ideas: fueron abundantes los testimonios de las dificultades que enfrentan diariamente quienes maternan en solitario e intencionan, a su vez, cuidar de manera digna a quienes hoy ocupan uno de los lugares de más vulnerabilidad y vulneración en la escala social: las infancias. También fueron muchos los escritos leídos denunciando el abandono total y absoluto por parte de los progenitores; las angustias por no poder equilibrar, ni mucho menos sostener equitativamente, las esferas profesional y personal de cuidados; la desesperación por perder la única fuente de ingresos del ámbito familiar, su emprendimiento/trabajo; o los reclamos ante la revictimización constante de una justicia que se revela ciega y sorda frente a las múltiples violencias a las que son sometidas a nivel social e individual.

Las preguntas empezaron a agolparse en mi garganta: ¿qué hacer con tanto dolor leído y escuchado, muchas veces compartido por experiencias cercanas personales? ¿cómo tramitar la angustia, la tristeza y el enojo que quedaban inscritos en mi cuerpo cansado e igualmente dolorido después de tanta lectura? ¿cómo transitarlo en un espacio doméstico con los límites espacio-temporales y corporales desdibujados, demandada por dos personas todavía dependientes emocional, física y económicamente de mí?

Empecé a bordar, entonces, como una necesidad. Con la emergencia de saber que necesitaba poder “seguir diciendo” sin usar tanta palabra escrita, tanto relato inundando mis horas y mis días, espejándome y recordándome que la violencia se ejerce, desde siempre, sobre los cuerpos femeninos y feminizados (Segato, 2014). Más, si estos mismos cuerpos se ponen en la ardua tarea de los cuidados.

Varias cuestiones surgieron de esta decisión: esta sensación de reflejo, de sentirme parte de una misma trama donde las historias se repetían y espejaban, en algunos casos, con la mía, me llevó a bucear en los lugares más oscuros de mi raíz y ampliar, así, los límites de mis recuerdos más presentes. Volví a una infancia llena de hilos, agujas, tapetes, tops, faldas y gorros tejidos por mi abuela y mi tía abuela, persistentemente sentadas en la mesa del comedor, en silencio o hablando, con el televisor prendido, pero siempre atentas a los devenires del cotidiano, entramando sus puntadas con la cocina, la limpieza y el sostenimiento del hogar.

Como integrante de una de las primeras generaciones de mujeres profesionalizadas durante la dictadura franquista en España, dimensioné el alejamiento consciente de mi madre de aquellas labores reproducidas por mi abuela y mi tía abuela, su madre y tía respectivamente: no solo que nunca la vi usar más hilo que el que se necesitaba para coser un botón o remendar algún pequeño descosido, sino que su participación en las tareas de la casa

fue siempre limitada y, casi siempre, delegada. También se hizo eco en mis recuerdos su soledad tras la separación de mi padre, sus pequeños y costosos gestos cotidianos para mantener cierta sensación de “normalidad” en una familia rota; y las consecuencias físicas de sus esfuerzos, impresas unos años más tarde en su cuerpo enfermo y devorado por el cáncer.

Afirma Francesca Gargallo que: “Pensar las mujeres es hacerlo *desde* cuerpos que han sido sometidos a repetidos intentos de definición, sujeción y control para ser expulsados de la racionalidad y convertidos en máquina para la reproducción” (2014, p. 48; la cursiva es de su autoría). Si bien sus reflexiones deben enmarcarse en un trabajo mayor sobre las *Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, sus palabras iniciales me resultaron esclarecedoras en este momento de reconstrucción personal de ciertos modos de producción de subjetividad y de saberes dentro de mi familia, y me habilitaron a seguir indagando en las potencialidades transformadoras del bordado, como la “[...] práctica corporal situada” (González Rosas, 2020, p. 294) que es. Así las cosas, si pensar desde los cuerpos sometidos, controlados y limitados a la labor reproductiva supone pensar territorialmente estos cuerpos, es decir, como superficies sobre las cuales se despliegan un sinfín de tecnologías, entre ellas las de género; hablar desde estos mismos cuerpos puede ser, también, una apuesta epistemológica hacia otras formas de lenguaje y de interpretación de la realidad.

Formas que se animen a saltar “[...] adentro del cuerpo”, como opina Galia Isabel González Rosas (2020, p. 294), coordinadora de uno de los proyectos de bordado feminista actualmente activos (@puntadasfilosas, en Instagram). Y que, de ese salto, sean capaces de extraer el sinfín de historias, escrituras y matrices normativas que hacen de él un palimpsesto de huellas significativa y significativo (Asensi Pérez, 2008).

Este movimiento autorreflexivo y corporal que, no obstante, nunca es personal sino más bien colectivo, contextual, histórico, social y cultural, es también un movimiento narrativo. Un vaivén entre el lenguaje del cuerpo, encarnado en el ejercicio material del bordado, en los primeros gestos del hilo atravesando el ojal de la aguja o de la tensión de la tela dentro del bastidor (si es que este llega a usarse), y en las primeras puntadas sobre la misma. Y el lenguaje del logos, tan masculino y masculinizado en su uso, pero ahora hecho carne a través de los pensamientos y sensaciones que se profundizan y/o tienen lugar en el transcurso de la expresión bordada.

Es, de hecho, este ir y venir continuo entre uno y otro lo que posibilita, también, que el bordado se abra a la escritura con hilos o que la palabra escrita adopte metáforas del universo textil para evocar y significar algunas de las prácticas propias de los modos de hacer política

de las mujeres y disidencias, como son, por ejemplo, la creación de redes de contención, acompañamiento y ayuda mutua entre ellas (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014; Calafell Sala, Ruiz y Prato, 2020).

En las páginas que siguen, propongo hablar desde este lugar intermedio, situándome siempre en el entrecruzamiento entre el lenguaje *del* cuerpo –puesto en cada uno de mis bordados– y el lenguaje *hecho* cuerpo –puesto también en cada una de mis palabras encarnadas. Quiero ocupar de manera consciente los múltiples saberes y marcas que me atraviesan y atravieso en mis prácticas diarias: como académica especializada en el lenguaje literario de las mujeres de América Latina, como mujer cis género blanca, de clase media, catalana de origen y nacionalizada argentina después de mi doble maternidad, como madre y cuidadora principal de un niño y una niña en edad infantil, y como exploradora del universo textil devenida en narradora a través de mis proyectos de bordado.

Bordar para Re-Existir, Re-Existir para Resistir

Tejer/bordar una práctica y discurso que me es propio, pero atraviesa al conjunto de las mujeres y colectivo LGTBI, historias de sometimiento y domesticación que nos son comunes, @piquete_textil_ (recuperado del i.g de @mil_agujas_por_la_dignidad, posteo del 10 de febrero de 2021)

Una de las cuestiones que pretendo señalar en este artículo es que la potencialidad epistemológica del bordado radica, precisamente, en su feminización. No es mi intención entrar en una historización profunda de los procesos que han vinculado los quehaceres textiles a lo doméstico y, por ende, a los “saberes femeninos” dentro del espacio privado (Nari, 1995; Federici, 2015), sino más bien resaltar el valor político en clave femenina o feminizante que puede alcanzar hoy “[...] por experiencia histórica acumulada” (Segato, 2018).

Hace años que estas cuestiones guían mis investigaciones académicas. En un primer momento, el foco de mi interés se concentró en el universo escritural, haciendo especial hincapié en la relación de las mujeres con la literatura. Una relación compleja, marcada por algunas de las dicotomías que emergen en el contexto de este trabajo, como pueden ser las que dividen el espacio público del privado, las que diferencian a unos cuerpos de otros en uno u otro espacio, o las que les asignan roles y tareas también diferenciadas dentro de los mismos. Varios fueron los interrogantes que surgieron de esta primera etapa: ¿cuáles son las estrategias que utilizan las mujeres para poder decir, más allá de las barras que las separan y diferencian de sus compañeros escritores, es decir, para enunciar y enunciarse en cada acto de

escritura? ¿son estas estrategias la base para considerar una “escritura femenina” o específicamente “de mujeres”? y si es así, ¿cuáles serían sus características?

Pude aventurar unas primeras respuestas gracias a la lectura atenta de algunas teóricas feministas (Irigaray, 1998; Cixous, 2001; Kristeva, 2004), las cuales reivindicaban una escritura “nueva” e “insurrecta” (Cixous, 2001, p. 61) propia de las mujeres, basada en la recuperación del cuerpo, de sus sentidos, pulsiones y fluidos:

al escribirse, la Mujer regresará a ese cuerpo que, como mínimo, le confiscaron; ese cuerpo que convirtieron en el inquietante extraño del lugar, el enfermo o el muerto, y que, con tanta frecuencia, es el mal amigo, causa y lugar de las inhibiciones. Censurar el cuerpo es censurar, de paso, el aliento, la palabra (Cixous, 2001, p. 61).

Desde un posicionamiento marcadamente radical⁴, estas autoras proponían entender la escritura de las mujeres desde la recuperación y reapropiación de aquello que les había sido más negado y alienado, el cuerpo, y dibujaban un recorrido de lectura basado en la comprensión epistemológica del mismo: el cuerpo es aquello que alberga y transmite un conocimiento profundo, de sí mismas y de la realidad, y es aquello también que se manifiesta a través de una lengua propia, más somática, encarnándose en la página en blanco de mil maneras posibles.

A lo largo de estos meses de investigación sobre saberes y quehaceres textiles he podido advertir que un proceso parecido se dio entre quienes empezaron a indagar en torno al arte textil desde perspectivas feministas. El texto de Linda Nochlin (1971), *Why have there been no great women artists?* fue fundamental para empezar a cuestionarse en el arte lo que, en la literatura, ya habían planteado algunas escritoras como Virginia Woolf (2013) desde su cuarto propio o Victoria Ocampo (1991) desde sus memorias: las mujeres carecen de las condiciones de producción adecuadas para su libre expresión, ya sea artística o literaria, ya que su socialización les impide dedicarse a otras labores que no sean las domésticas, entre las que se encontraron, durante un período de tiempo bastante extenso, las del tejido y el bordado. Asimismo, denunciaba Nochlin, en su andadura por los espacios que son de orden público (las exposiciones de artes o las publicaciones de sus textos), las mujeres suelen encontrarse con trabas institucionales diversas, entre ellas la reiteración de ciertos discursos naturalizantes para justificar su no inclusión.

A raíz de estas primeras reflexiones, se fue afianzando en el ámbito artístico un movimiento de recuperación y resignificación de aquellas labores practicadas por las mujeres

⁴ Todas ellas pertenecen al llamado feminismo de la segunda ola, dentro de la cual se desarrollaron corrientes como la del Feminismo Radical o Cultural. Esta se caracteriza por reivindicar la diferencia entre los sexos (masculino y femenino) y por construir todo su andamiaje teórico sobre la base de que la raíz del patriarcado está en la devaluación de los elementos que, biológica o culturalmente, identifican a un sujeto mujer.

en sus hogares, en especial las vinculadas al tejido/bordado. Se fueron politizando (en el sentido de hacerse públicos) quehaceres domésticos, al mismo tiempo que se iban problematizando de maneras más o menos críticas aquellos binomios de raíz metafísica que dividen y jerarquizan opuestos como lo público y lo privado, el arte y la artesanía, lo masculino y lo femenino, lo racional y lo natural, o el pensamiento y el cuerpo.

Algunas estudiosas feministas o del campo de los estudios de la mujer, como Parker (2010), propusieron entonces entender la relación de las mujeres con el tejido/bordado desde un punto de vista ambivalente: mientras para muchas, y durante mucho tiempo, estas prácticas fueron la base para la socialización y subjetivación en el cotidiano y, por ende, estuvieron marcadas por la invisibilización, la no valoración y el ninguneo; para tantas otras fueron el punto de partida para la exploración de nuevas formas de comunicación y de comprensión de la realidad. Esta ambivalencia es lo que explicaría, por ejemplo, el salto generacional que se repite en varios contextos en la actualidad, donde muchas tejedoras/bordadoras (entre ellas, yo), carecemos de referentes maternos en la materia, y nuestros primeros recuerdos familiares son de abuelas y tías abuelas⁵. Como ya narré en el apartado anterior, desde mi experiencia puedo decir que este salto tiene que ver con la voluntad expresa de mi madre de alejarse de esas labores que habían marcado el recorrido vital de su madre y de su tía, en un momento social, político y cultural de apertura de los espacios públicos para muchas mujeres de su generación.

El recorrido que propone Parker permite repensar desde una perspectiva de género la historia de los quehaceres textiles intrínsecamente ligada a la historia de las mujeres en Occidente, a los procesos de subjetivación y socialización que las siguen etiquetando en modelos identitarios concretos y ubicando en espacios domésticos, pero también, y sobre todo, a las reapropiaciones que de estos mismos procesos llevan a cabo muchas de ellas. Ya sea por medio de acciones artísticas en espacios públicos e institucionales, entendiendo los primeros desde una mirada amplia que tenga en cuenta, hoy, las plataformas digitales y sus posibilidades globalizadoras; ya sea a través de un activismo individual y/o colectivo de denuncia o sensibilización sobre temas que las atraviesan personal y socialmente⁶; ya sea

⁵ Como dato anecdótico, es interesante encontrarse en la literatura crítica anglosajona investigaciones como la de Corey D. Fields, quien ha analizado cómo en algunas comunidades tejedoras contemporáneas, como la denominada Neo-Knitterz, la figura de la “abuela” es el punto de referencia que se toma para crear una imagen paralela a la de la tejedora tradicional: “one more creative, agentic, and modern, but still dependent on the devalued, gendered stereotype of the “grandma”” (2014, p. 151).

⁶ En América Latina es especialmente recurrente el activismo textil para denunciar los conflictos armados. Sin embargo, en los últimos años he podido observar la emergencia de otras temáticas igualmente interesantes y de especial importancia para nuestros territorios: una de ellas es la cuestión ambiental, el vínculo cada vez más evidente entre las políticas extractivistas y de despojo de nuestros gobiernos, y la pérdida de la soberanía sobre nuestros recursos naturales (cuestiones que, en Argentina al menos, se relacionan con el avance del agronegocio

simplemente porque desde la práctica cotidiana se le adjudica un valor al tejer/bordar (económico, de aprendizaje y de transmisión de saberes) que favorece muchas veces una resignificación de lo doméstico, de las tareas que se llevan a cabo en este espacio –no solo físico, también simbólico- bajo la lógica de una división sexual y, en definitiva, del rol de las mujeres en estas instancias⁷.

Es necesario advertir, antes de continuar, que en América Latina la perspectiva de género no es la única que debemos sostener para abordar los quehaceres textiles, ya que no solo están estrechamente vinculados a genealogías femeninas, sino a formas de saber y de transmitir conocimientos que escapan a la visión occidental eurocéntrica⁸. Esto nos obliga a adoptar, también, perspectivas decoloniales y antirracistas que nos permitan comprender que la historia de los quehaceres textiles, en muchos de nuestros territorios, está estrechamente vinculada, también, a la historia del saqueo. Cada vez son más recurrentes y visibilizados los testimonios de mujeres que se han visto obligadas a renunciar a sus vestimentas tradicionales (la mayoría de ellas con un origen tejido o bordado) para poder ser incluidas en la estructura social, en especial en ambientes urbanos. En el libro de Espinosa Miñoso *et al.*, por ejemplo, nos encontramos con el texto anónimo “La pollera como frontera: migración a la ciudad, la universidad y la negociación de la identidad étnico-clasista” (2014, pp. 253-262), donde dos mujeres narran sus vivencias con el clasismo y el racismo urbano a través de su vinculación con la vestimenta tradicional de sus comunidades: la pollera, los zapatos de chola y la faja que protege a los riñones del frío (p. 257)⁹. Asimismo, escritos como el de Ariadna Solís (2020),

y las especulaciones inmobiliarias). La otra, estrechamente vinculada a la anterior, es la violencia cada vez más exacerbada (por espectacularizada) sobre nuestros cuerpos y los cuerpos feminizados, destacándose de manera particular la violencia sistemática que sufren las infancias en una sociedad que sigue sosteniendo una cultura predominantemente pedófila. Una iniciativa que suele dar visibilidad a muchas de estas propuestas es la página Mil Agujas por la Dignidad (en i.g. [@mil_agujas_por_la_dignidad](#)), gestionada por la artista chilena radicada en Barcelona, Karen Rosentreter, la cual recoge proyectos individuales y colectivos, al mismo tiempo que invita a participar de sus propias actividades.

⁷ En el libro de Eli Bartra y María Guadalupe Huacuz Elías, *Mujeres, feminismo y arte popular* podemos encontrarnos varios testimonios que narran esta cruce de sentidos en torno a los quehaceres textiles, su feminización y sus relaciones con lo doméstico, el activismo, lo artístico y/o lo económico (2015, pp. 81-117).

⁸ En general, son las mujeres las que se encargan de todo lo relacionado al universo textil (no solo por lo que refiere al resultado final, la prenda tejida/bordada, sino también por lo que respecta a la obtención de los insumos necesarios para su realización), habiendo desarrollado en muchos casos verdaderos lenguajes propios, en los que no solo está expresada la experiencia individual de cada una de ellas sino, muy especialmente, la cultura, la identidad y la cosmovisión de sus pueblos. Para saber un poco más al respecto, recomiendo seguir la página de Instagram [@trenza.textil](#), la cual realiza talleres anuales en los que se recorren diferentes expresiones textiles de América Latina desde esta mirada genealógica femenina.

⁹ Interesante, como para complejizar estas cuestiones, es la mirada que aporta la feminista aymara Adriana Guzmán cuando plantea que la discriminación también se da del otro lado: “Dentro de tu comunidad hay requisitos, existe un reglamento para ser aymara. Tienes que usar pollera si o si, tienes que usar sombrero sí o sí. El sombrero que yo uso, por ejemplo, es el de los hombres, no es el de las mujeres. Yo decidí no usar el sombrero de las mujeres. El sombrero de la mujer es como un elemento de la colonia también; es la reproducción del bombín, pero para las indias. Entonces, ¿desde qué lugar me van a decir que ese sombrero es aymara?” (en Figueroa, 6/12/2018).

hija de migrantes yalaltecos, resaltan cómo el extractivismo de imaginarios y materiales de las comunidades indígenas por parte de la industria de la moda del norte global “[...] refuerzan identidades homogeneizantes”, al mismo tiempo que profundizan el despojo:

mientras el gusto de una determinada élite económica con un cierto acceso a la educación está adquiriendo de manera casi museística textiles de todas las culturas en México (las más que se puedan) tenemos como contraparte la paradoja que miembros de las comunidades estamos siendo obligados a abandonar estos repertorios.

“Pensar-me con otras. Pensar-me como madre”. Presentación del libro bordado/cosido *Coma(d)res*

Los cuidados no son parte de la vulnerabilidad de la vida, los cuidados constituyen la vida, porque es dentro de ese contexto donde establecemos las relaciones que nos definen, Ana Álvarez Errecalde, CARE. Cuidar importa (la redonda es de la autora)

Este apartado es una exploración encarnada por el último de los puntos que señalé unas líneas más arriba: cómo la práctica cotidiana del tejer/bordar puede llegar a habilitar la resignificación de los espacios domésticos, de las tareas que realizamos en ellos y de nuestro rol como mujeres, madres y cuidadoras.

Una de las tantas cosas que la experiencia de la pandemia mundial nos ha traído a muchas de nosotras es la subjetivación de vivencias que, hasta el momento, nos eran ajenas o casi ajenas como mujeres de mediana edad, urbanas y trabajadoras, acostumbradas a caminar las calles y a habitar los espacios públicos con más o menos tensión. Al principio, hubo quien incluso llegó a comparar el encierro en nuestros hogares con la travesía del puerperio en quienes, además, hemos sido madres. En una nota publicada en el diario *Clarín*, una de las principales referentes en cuestiones relacionadas a la maternidad y la crianza del país, Julieta Saulo, respondía con estas palabras a la pregunta de la periodista “¿Qué características tienen en común la cuarentena y el puerperio?”: “La imposibilidad de salir, la imposibilidad de sentarse y terminar ese capítulo del libro que dejamos de leer cuando estábamos transitando el embarazo, la imposibilidad de disponer de nuestro tiempo y de un espacio a solas” (en Rivero, 13/04/2020).

Fue especialmente llamativo observar cómo estas imposibilidades iban siendo incorporadas a medida que el aislamiento social preventivo y obligatorio se alargaba en el tiempo, tanto por las mujeres como por los hombres partícipes de la estructura familiar biparental. Lo que para muchas constituía desde siempre su cotidiano (y no hablo solo de las puérperas, también de muchas madres solas), para otras tantas se convirtió en su “nueva

(a)normalidad”: clausuradas en las cuatro paredes de su hogar, no solo experimentaban la frustración de tantas imposibilidades –frustración que para muchas fue también violenta, porque las obligó a convivir con maltratadores y abusadores-, sino lo extenuante de las múltiples obligaciones que venían a sumarse a sus espacios personales.

Desde mi propia práctica cotidiana con los hilos, las agujas, las telas y los bastidores, entremezclados con los cuidados intensamente habitados¹⁰ en el espacio cerrado de nuestra casa, puse el mojon de mis investigaciones en una de mis consignas favoritas dentro de los feminismos: “lo doméstico es político”. Empecé a preguntarme qué puede significar una frase de estas características en un contexto donde las cuatro paredes del hogar se hacen estrechas y donde los cuidados que se desarrollan en este espacio tan chico y achicado por las circunstancias, pueden llegar a pesar, y mucho.

Cuando no hay muchas alternativas posibles, cuando no se puede elegir ni hay lugar para la toma de decisiones a mediano y largo plazo, podemos, como mujeres, madres y cuidadoras a tiempo completo afirmar y hacer carne la idea de que ese espacio donde desarrollamos nuestras labores cotidianas y nos desenvolvemos como seres (no) sociales, es político? Cómo hacer, en esta realidad tan costreñida, “[...] la política del día a día” (Segato, 2014, p. 106), como nos pide la antropóloga Rita Laura Segato que hagamos, para ir trazando “[e]l camino de los afectos” que se oponga a “el camino de las cosas” (Segato, 2014, p. 106. La autora subraya ambas expresiones en el original) del capitalismo tardío actual? ¿Es posible “[...] restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal” (Segato, 2014, p. 106) cuando toda la estructura social, cultural y económica, en especial en medio de una pandemia global, fortalece lo individual, lo privado y lo nuclear?

Algunas de las respuestas que fui encontrando a lo largo del camino son consignadas en este apartado. Otras, siguen en proceso.

Como ya señalé en varias ocasiones, fueron distintos los procesos que fui atravesando hasta llegar al hilo y a la aguja, y diversas también las reflexiones que la materialización e incorporación de los bordados a mi cotidiano me fue convidando. Las particularidades de un encierro que se parecía a los dos puerperios transitados con mis hijos, pero que, a la vez, se manifestaba particularmente insidioso y violento, pues dejaba apenas pequeñas alternativas. La mirada atenta hacia un afuera que instalaba en el imaginario la importancia de la vigilancia y el control, y se apropiaba de la palabra “cuidados” para legitimar a las instituciones

¹⁰ Recupero las palabras que María Alfonsina Angelino (2014) utiliza para titular su ensayo *Mujeres intensamente habitadas. Ética del cuidado y discapacidad*, ya que ha acompañado parte de mi cuarentena con sus palabras y su manera cuidada y cuidadosa de mirar el complejo mundo de las maternidades y los maternajes en discapacidad.

ejecutoras de ambas acciones. Las lecturas casi diarias de relatos de mujeres y disidencias, en los que la angustia se imprimía en cada palabra, en los silencios, en los puntos suspensivos o en los signos de exclamación extendidos a lo largo de la pantalla. Mi propia sensación de fragilidad en tenso diálogo con la expresada por mis dos hijos. Todo esto fue dibujando una densa trama de sentidos que fue cobrando forma a medida que los bordados iban emergiendo casi con vida propia, expresándose en cada detalle y en la materialidad de los objetos utilizados para su creación. Hasta devenir lo que son hoy: un libro de seis personajes bordados, al que puse por título *Coma(d)res*, y al que definí como un “[...] homenaje al comadreo, a la ayuda mutua, a la reciprocidad, a la empatía, a la ternura, a la tristeza y a la alegría de y por la vida toda” (posteo personal de Facebook, 20/07/2020).

Así pues, lo que comenzó siendo una línea de fuga para poder seguir diciendo más allá de la palabra escrita, del lenguaje al uso, de la verborragia de los medios de comunicación masivos, fue deviniendo un espacio para el auto y el re-conocimiento: de mí misma como mujer, como madre y como cuidadora; de mis pares, identificadas con algunos o con todos estos mismos roles, pero atravesando vivencias diversas a las mías. Y, sobre todo, de mi madre, de mis abuelas y de mis tías abuelas, todas ellas mujeres, madres y cuidadoras igual que yo, y algunas de ellas, además, tejedoras y bordadoras incansables. Poco a poco, y a medida que pasaban los meses, fui encarnando una de propuestas epistémicas del feminismo comunitario de la Tzak-Red de Sanadoras Ancestrales de Guatemala, expresado por Lorena Cabnal con estas palabras: “Recupera la femealogía de nuestras ancestras, las nombra, las reconoce y legitima su conocimiento, resistencias y sabiduría” (Cabnal, 2010, p. 25).

Por todo ello es que comencé y acabé el conjunto de las seis personajes con dos figuras autoreferenciales para mí: la primera de ellas, *La Xamana/La Chamana* (Figura 1), fue pensada como una especie de autorretrato imaginario, una forma de plasmar en colores, hilos, texturas y telas una identidad central de muchas comunidades originarias (Figura 2), pero completamente arquetípica para mí, mujer urbana y con una formación muy eurocéntrica, focalizada en mis últimos proyectos de investigación académica en indagar en algunos movimientos de mujeres también urbanos y de clase media en los que esta figura emerge como parte de la construcción de una cosmovisión particular.



Figura 1: La Xamana/La Chamana



Figura 2: La Machi

Ambas figuras pertenecen al libro *Coma(d)res*

Me refiero a los círculos de ginecología natural, de mujeres o de ciclicidad (femenina)¹¹, donde la Chamana o Hechicera se vincula con un momento de pausa, de mirar hacia el interior, de reflexionar y de transmutar:

Es un período de cambios, de intensidad y de descarga de energías, que remite a la sabiduría de la *mujer-medicina*, sabia conocedora de las propiedades curativas de las hierbas medicinales [lawen]. También se la conoce como la etapa de la transformación o de la alquimista (Pérez San Martín, 2015, p. 166; las cursivas son de la autora).

De igual modo que algunas se habían animado a comparar los primeros meses de la pandemia global con la experiencia del puerperio, yo empezaba a sentirme permanentemente en este estado de repliegue hacia un adentro que no solo era corporal (la mirada interior, el buceo por las diversas capas de mi memoria personal y colectiva, las epifanías que iba descubriendo en ese recorrido y los hallazgos que iba recuperando para mis reflexiones), sino también espacial. En otras palabras, iba haciendo carne la estrecha relación entre mi cuerpo y mis territorios más cercanos: la casa, el patio, las calles del barrio; entre mi cuerpo y los

¹¹ Pongo entre paréntesis esta adjetivación, ya que cada vez es más frecuente el cuestionamiento hacia este tipo de etiquetas binarias. Estas propuestas se insertan en un contexto socio-cultural marcado por discursos terapéuticos que operan como nuevas tecnologías del yo y la confluencia de consignas feministas diversas. Esta amalgama de sentidos que son portados por muchas de las mujeres que participan de estos espacios ha llevado a algunas investigadoras a hablar de un “feminismo espiritual” propiamente latinoamericano (Felitti, 2019a; 2019b; 2021), entre cuyas características estaría la recuperación de la “bruja” como símbolo de una identificación y pertenencia colectiva: “la frase “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar” se materializa en la vida cotidiana y se ancla en cada mujer que se reconoce y reclama libre y soberana de su cuerpo” (Felitti, 2021, p. 563).

cuerpos que me acompañaban: mi hijo y mi hija, nuestras tres gatas, mis vecinas, mis amigas cercanas; y entre mi cuerpo y las materialidades que nos rodean, y que se hicieron especialmente presentes: las plantas, los alimentos y, sobre todo, las telas, las cuales fueron recuperadas y/o recicladas de otras prendas u objetos.

Lo que en un principio surgió como una necesidad inmediata (pues los negocios se mantuvieron cerrados o con horarios muy acotados, y la posibilidad de salir con los chicos iba limitándose a medida que se instalaba en el imaginario cierta idea de la “peligrosidad” de las infancias como principales portadoras del virus), terminó deviniendo un modo de hacer política *desde el cotidiano*: al usar telas que habían habitado o acompañado otras corporalidades u otros espacios, procuraba añadir nuevos y variados sentidos que les permitieran a ellas, compañeras diarias de mis quehaceres, resignificarse en claves diversas, más dinámicas y, desde mi punto de vista, más creativas y bellas. Así, para un bordado como *La Machi* utilicé elementos no textiles para acompañar el cosido y el bordado, mientras que para *La Xamana/La Chamana* reutilicé la tela que fuera usada para el primer almohadón del progenitor de mis dos hijos cuando era bebé. Se trata de una funda a la que la abuela le había bordado sus iniciales y tejido los bordes que se ven al final de la Figura 2, en una práctica muy tradicional entre las mujeres de su familia. En un gesto signifiicante y significativo para mí, tapé las iniciales con el bordado y mantuve, simplemente como un pequeño homenaje a esa labor, el tejido del contorno.

Hoy veo como un homenaje también la práctica del reúso porque nos conecta, de nuevo, con nuestras femealogías individuales (especialmente desde nuestras abuelas hacia atrás en los linajes femeninos de nuestra historia particular¹²) y colectivas, como nos muestra el ejemplo de las arpilleras. Son, de hecho, sus creaciones, a las que llegué en un primer momento gracias a Agosín (1985), las que inspiraron, también, el juego de materiales y texturas para la creación de muchos de mis personajes (Figura 3).

¹² Por medio de la fotografía de comunión de mi padre, supe que mi abuela había descosido y vuelto a coser el traje de comunión de mi tía, hermana mayor de mi padre, para que él tuviera lo que se conocía como el “traje de los domingos”. Pude saber también que en los años en los que mi abuela se hizo cargo de sus tres hijos, en plena dictadura franquista, era muy común entre las clases populares tener apenas dos mudas: alguna prenda de uso diario (combinada casi siempre con el delantal en el caso de las mujeres) y este “traje de los domingos” o “de vestir”, el cual consistía básicamente en una camisa blanca, una chaqueta y una falda de colores austeros.



Figura 3: La Trementinaire, del libro *Coma(d)res*

Tal y como señalan Andrade Fajardo y Matellana Chaves (2020) en su libro *Historia hecha a mano: Mujeres hilvanando cuidados durante la dictadura chilena*: “Por definición la arpillera se refiere [sic] a una tela ordinaria que solía usarse para proteger los alimentos del polvo y del agua, y que constituía la base de tela de la arpillera chilena. Sobre ese soporte se unían las figuras previamente recortadas y se iban hilvanando poco a poco” (p. 7). Es decir, por definición, la arpillera es la politización de lo doméstico, puesto que parte de lo que habita en los espacios particulares de cada casa –y que son, también, culturalmente compartidos por otras tantas casas en el territorio chileno- para producir y exhibir nuevos sentidos, los cuales vienen a sumarse a los que cargan los objetos en sí: “Si bien cada arpillera es un momento único y personal de cada mujer, al articularse con las demás creaciones se convierte en una práctica narrativa colectiva” (Andrade Fajardo y Matellana Chaves, 2020, p. 7).

Un tránsito de lo individual y familiar a lo político y colectivo –y viceversa- fue el que intenté trazar también ubicando la Figura 4 al final del libro. Este personaje remite a las *trementinaires*, las mujeres yuyeras¹³ de mi tierra de origen, Catalunya, a las que conocí después de haber migrado a Argentina y después, también, de haber comenzado mi andadura por el universo de los círculos de ginecología natural y de mujeres mencionados más arriba,

¹³ Con este término se suele denominar popularmente a quienes desarrollan un saber profundo en torno a los usos de las plantas. El yuyo es la “maleza”, la “mala hierba”, es decir, aquello que brota sin que haya sido previamente plantado, y que, no obstante, posee múltiples propiedades tanto para el entorno en el que emerge como para el cuerpo (Marcus, 2003). En el caso de las *trementinaires*, deben su nombre al uso que le conferían a la trementina (la resina de pino) para sus preparados de herbolaria y medicina natural.

donde el conocimiento de las plantas y de sus saberes constituye uno de los ejes principales de su ideario (Calafell Sala, 2019 y 2020). Uno de los motivos de este desconocimiento inicial se encuentra en mi propio recorrido vital, como persona que migró de su lugar de origen y renegó, durante un largo período de tiempo, de todo lo que éste me había aportado y estaba en mí. El otro, tiene que ver con el mismo proceso de división sexual que opera en todas las esferas: como oficio protagonizado mayoritariamente por mujeres, transmitido de generación en generación a partir de la oralidad y de la práctica por medio de extensas femealogías, fue rápidamente eliminado del imaginario sociocultural, a pesar de que las *trementinaires* estuvieron activas desde mediados del siglo XIX hasta los años ochenta del siglo XX (Moll, 2009-2010).

Ellas representan, desde su propia idiosincrasia, a la mujer-medicina que nombra Pabla Pérez San Martín en la cita que recuperé unas líneas más arriba y que evoqué, también, a través de la figura de *La Machi* y de uno de los objetos que más caracterizan su labor: el *kultrun*, un tambor ceremonial usado para los rituales de sanación. Al igual que estas últimas, las *trementinaires* personifican el arquetipo de la Chamana para una memoria colectiva que, a diferencia de la cultura mapuche, ha sido completamente arrasada por el avance del capitalismo. Como señala Castellanos:

Este comportamiento autónomo e independiente de estas mujeres, al igual que en su momento les pasó a las brujas, se le escapaba a las estructuras de poder, lo que provocó que se creasen distintas estrategias de cancelación para anular, desprestigiar o menospreciar la figura de la *trementinaire* (2013-2014, pp. 38-39; el subrayado es de la autora de la cita).

Para mi memoria individual, además, las *trementinaires* simbolizan la incorporación de estos saberes a nuestras prácticas cotidianas, no solo en el sentido de haber podido concretar nuestra pequeña huerta hogareña, sino por indagar y profundizar en el uso medicinal de las plantas/yuyos que nos rodean: en el patio de casa y en las calles del barrio. A su vez, *La Machi* remite a los procesos de sanación que se me fueron habilitando a medida que el bordado de estos personajes iba llenando mis horas y mis días domésticos. Por eso, en su presentación en las redes sociales de uso personal, acompañé su imagen con estas palabras de Lorena Cabnal, en un texto titulado precisamente “La sanación como camino cósmico-político”: “Queremos cambiar el mundo, el sistema patriarcal pero –acá– nuestros cuerpos están enajenados políticamente de las sanaciones ancestrales que sostienen los cuerpos ante las resistencias” (en Mayorga, 2020, s.p.).

De formas bien diversas, estas figuras encarnan algunos de los modos de hacer política propios de las mujeres y disidencias: no solo por la organización que demuestran en

momentos de fuertes crisis, sino por las redes de inter-cuidados que entretejen entre ellas, y entre ellas y sus comunidades, y que a veces posibilitan, también de maneras bien distintas, procesos individuales y colectivos de sanación.

Fue por medio de la reutilización de telas consideradas de descarte que las arpilleras resignificaron aquellas materialidades cotidianas que ocupan lo doméstico y que les permitieron, en un momento de prohibiciones diversas, seguir narrando(se) y poder canalizar, así, su dolor ante tantas violencias y opresiones diarias. El hecho de que, además, fueran ellas las que pusieran cuerpos e imaginación a la hambruna de sus territorios con la concreción de ollas comunitarias, escuelas comunales y talleres de arpillería es un ejemplo de que lo doméstico, muchas veces, excede los límites espaciales de una casa o un departamento: son las calles, las plazas y el barrio.

Asimismo, fue acompañándose de otras pares que las *trementinaires* pudieron “ir por el mundo”¹⁴ ofreciendo aquellos saberes que habían constituido su conocimiento durante generaciones, ganando dinero por ello. Es a través del canto y de los saberes medicinales de las tierras que habitan, que las machis rescatan y defienden corporalmente la identidad y el territorio de su pueblo¹⁵.

De hecho, su presencia en el libro no solo tiene que ver con su rol de mujeres-medicina, sino con recuperar cierta mirada revalorizadora de la labor de los cuidados que muchas mujeres llevamos a cabo dentro de nuestras comunidades: a través de nuestra presencia física en espacios públicos y en las luchas ciudadanas (Figuras 4 y 5), y a través de las construcciones simbólicas que nos marcan y que portamos, no sin contradicciones. Esta última cuestión ha sido, en este proceso de mirar hacia adentro, hacia lo propio y familiar, un pequeño hallazgo a la hora de seguir pensando en las múltiples aristas que definen y significan los cuidados. Reflexiones como las de Adriana Guzmán, además, me han permitido seguir profundizando en ella: “Las mujeres hemos guardado el idioma, lo hemos cuidado. No

¹⁴ Para entender el sentido completo de esta expresión (“anar pel món”, en catalán) hay que saber que la conformación de la “casa” en estas zonas rurales del norte de Catalunya iba mucho más allá de las cuatro paredes físicas de lo que hoy llamamos “hogar”. Eudurne Castellanos lo explica así: “La casa era el referente principal para los hombres y las mujeres del valle. Más allá de las paredes del edificio que guarecían a la familia, la casa contenía un significado que englobaba las tierras, los campos, los rebaños, los bancales, y sobre todo, el nombre, el cual pasaba de generación en generación y les identificaba dentro del valle, con independencia de las incidencias en el apellido familiar” (2013-2014, p. 31). Así pues, “ir por el mundo” significaba simplemente salir de los límites físicos y geográficos de esta “casa” ampliada, y hacerlo acompañada siempre por alguna familiar o vecina de confianza.

¹⁵ Sirva para enriquecer esta idea la declaración de la organización autónoma Meli Wixan Mapu: “Históricamente el rol de la mujer Mapuche ha sido fundamental en nuestra sociedad. Creadora de vida, su papel es fundamental en la transmisión y conservación de nuestro pueblo, saber y cultura, llevando la sabiduría de los antiguos, de los que murieron. La mujer Mapuche es madre, hija, hermana. Mujeres esforzadas, valientes, de espíritus grandes. Desde nuestro vientre nacen los y las guerreras, que con su fuerza defenderán nuestra nación y llevarán adelante la lucha por la recuperación del territorio ancestral y la liberación de nuestro pueblo” (en Espinosa Miñoso *et al.*, 2014, p. 403).

es que lo hemos enseñado, pero lo hemos cuidado para que no se pierda” (en Figueroa, 2018, s.p.).



Figura 4: La que alleta/La que amamanta

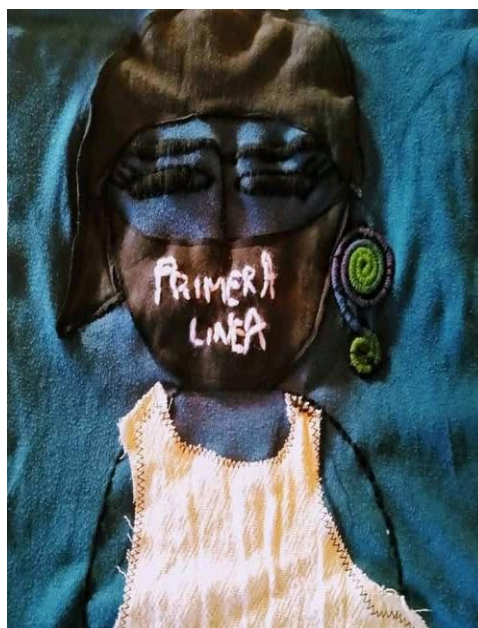


Figura 5: La Cabra

Ambas forman parte del libro *Coma(d)res*

Como ya he expresado en otras partes del trabajo, lejos estoy de esencializar o idealizar estas cuestiones. Sí me interesa, no obstante, reivindicar desde mi experiencia estas dos dimensiones de los cuidados: una que vinculo a su aspecto más personal y cotidiano, si se quiere, más del orden de lo familiar, donde yo misma me identifico en este mismo rol de cuidado del idioma propio (el catalán), al transmitírselo a mis dos hijos. Y otra que considero más social o comunitaria, del orden de lo público, donde se construyen identidades y se resguardan cosmovisiones (Figura 6).



Figura 6: La Chola

Que ambas dimensiones están permanentemente imbrincadas y en tensión es algo que intento expresar a través de quienes participan de las luchas y reclamos sociales a la par que amamantan, con un pasamontañas y con el puño en alto, para decirle al mundo que la teta y el alimento son políticos, como político es el cuerpo que se dispone para los cuidados. La figura de la Cabra emerge, a su vez, como límite posible y necesario a esta politicidad de los cuerpos que cuidan, pues, ubicada en la Primera Línea del conflicto chileno, su exposición me lleva a incluir en mi cotidiano esta pregunta: ¿hasta dónde estamos dispuestas? Si nosotras cuidamos sin límite, ubicadas en la primera línea, entregadas a las ambivalencias de una tarea llena de grietas, emociones dispares, temporalidades y espacialidades difusas y múltiples paradojas, ¿podemos ocupar también el lugar de la fragilización que propone Judith Butler (2006) al hablar de la precariedad y la vulnerabilidad como condición de lo humano? ¿merecemos, entonces, ser cuidadas por otros y otras? ¿en qué términos?

Quizá un primer paso sea pensarnos y pensar nuestros cuidados en una frontera lábil y contingente entre la dependencia y la autonomía (Sales Gelabert, 2015, p. 41). Entenderlos como parte constitutiva de nuestras relaciones sociales y, por eso mismo, susceptibles de verse atravesados por relaciones de poder jerárquicas y desiguales, de las que únicamente podremos salir cuando apostemos a la construcción de comunidades de cuidado como las que co-crean las coma(d)res con sus prácticas de acompañamiento y de ayuda mutua, de comprensión de la otra y de inter-cuidados.



Figuras 7 y 8: Portada y contra-portada del libro *Coma(d)res*, en catalán y castellano respectivamente



Figuras 9 y 10: Imágenes del interior del libro *Coma(d)res*, una vez terminado el proceso de cosido de telas y figuras

Palabras para seguir Repensando(nos)

Cuando publiqué un primer adelanto del libro *Coma(d)res* en mi perfil personal de la red social Facebook, una amiga –virtual y del barrio- me propuso renombrarlas como “Libertarias”. Si bien me parece un muy buen título para acompañar la presencia de cada una de estas mujeres que han acompañado mi cotidiano, decidí seguir nombrándolas así, no solo por la trama de significaciones que fui entretejiendo entre todas ellas, y que intenté poner en palabras en el apartado anterior, sino porque a través de ellas, de su presencia diaria en mis quehaceres domésticos, laborales y de cuidado, fui reafirmandome en este pequeño trazo

identitario que hoy viene a sumarse a las múltiples marcas que porto y me portan: como madre sola, como mujer trabajadora en relación de dependencia, como mujer cis género, como bordadora y tejedora, soy también y sobre todo, comadre.

Junto con otras muchas mujeres que se identifican con las mismas marcas que las mías, vamos entramándonos en una red de inter-cuidados en los que nos compartimos inquietudes, tristezas y alegrías, al mismo tiempo que nos acompañamos en las tareas cotidianas de los cuidados intensamente habitados. De esta manera, siento, podemos seguir caminando seguras en esta primera línea a la que estamos expuestas cuando quedamos solas – por la ausencia de los progenitores, pero también de las instituciones y del estado- al cuidado de las infancias (en nuestro caso).

A lo largo de este artículo, he intentado encarnar en palabras el cúmulo de sensaciones, emociones, pensamientos y reflexiones que la posibilidad del bordado me ha brindado en este sentido. Como si la trama que se va dibujando en el acto de bordar, con hilos que se cruzan y se abrazan, que se juntan y se acarician, fuera abriendo sentidos e invitando a ir, siempre, un poco más hacia el fondo de quienes somos, y nos permitiera, a su vez, imaginar mundos posibles donde queremos ser.

Por todo ello, lo reivindico aquí como una práctica política del cotidiano, cuya feminización sociocultural, más que ser un escollo, puede ser entendida como una potencialidad transformadora. Nombrar a quienes han bordado en el seno de nuestras familias; reconocer las habilidades que han desarrollado a lo largo de años de experimentar con los hilos y las agujas; y, finalmente, legitimar estas habilidades en el entramado de los procesos que nos configuran como subjetividades “pensantes y sintientes” (Cabnal, 2010, p. 24), es uno de los primeros pasos a transitar para comenzar a reivindicar el mundo del tejido (en sus infinitas variantes de expresión) como una epistemología propia –y necesariamente apropiable- de los movimientos de mujeres, feministas y de la diversidad.

Bibliografía

AGOSÍN, Marjorie. “Agujas que hablan: las arpilleristas chilenas”. *Revista Iberoamericana*, v. LI, n. 132-133, pp. 523-529, 1985. DOI: <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1985.4066>.

ÁLVAREZ-ERRECALDE, Ana. *CARE. Cuidar importa*. S.L.: almafuerte editorial, 2021.

ANDRADE FAJARDO, Nayeli, MATELLANA CHAVES, Verónica. *Historia hecha a mano: Mujeres hilvanando cuidados durante la dictadura chilena*. Fanzine, 2020 Disponible en: https://issuu.com/veronicam10/docs/historia_hecha_a_mano. Acceso el: 29 feb. 2021.

ANGELINO, María Alfonsina. *Mujeres intensamente habitadas. Ética del cuidado y discapacidad*. Paraná: Fundación La Hendija, 2014.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. Madrid: Capitán Swing, s.a.

ASENSI PÉREZ, Manuel. El poder del cuerpo o el sabotaje de lo construido. In: TORRAS, M. y ACEVEDO, N. (eds.). *Encarna(c)iones teóricas de los cuerpos*. Barcelona: UOC, 2008, pp. 15-30.

BACIC, Roberta. "The Art of Resistance, Memory, and Testimony in Political Arpilleras". In: AGOSÍN, Marjorie (ed.). *Stitching resistance: Women, creativity and fiber arts*. Tunbridge Wells: Solis Press, 2014, pp. 66-72.

BARTRA, Eli, HUACUZ ELÍAS, María Guadalupe. *Mujeres, feminismo y arte popular*. México: UAM-Xochimilco, 2015.

BELALCÁZAR, John, MOLINA, Nelson. "Los tejidos de las mujeres de Mampuján: prácticas estético-artísticas de memoria situada en el marco del conflicto armado colombiano". *Andamios*, v. 14, n. 34, pp. 59-85, 2017.

BELLO TOCANCIPÁ, Andrea Carolina, ARANGUREN ROMERO, Juan Pablo. "Voces de hilo y aguja: onstrucciones de sentido y gestión emocional por medio de prácticas textiles en el conflicto armado colombiano". *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, n. 6, pp. 181-204, 2020. DOI: <https://doi.org/10.25025/hart06.2020.10>.

BUTLER, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CABNAL, Lorena. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". In: CABNAL, Lorena, ACSUR-Las Segovias. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. S.L.: ACSUR-Las Segovias, 2010, pp. 11-25.

CALAFELL SALA, Núria. "La Ginecología Natural en América Latina: Un movimiento sociocultural del presente". *Sexualidad, salud y sociedad*, 33, pp. 59-78, 2019.

CALAFELL SALA, Núria. "Menstruación decolonial. La Ginecología Natural en Abya Yala". *Revista Estudos Feministas*, 28 (1), pp. 1-13, 2020.

CALAFELL SALA, Núria, RUIS, María Emilia y PRATO, Valeria. "Trayectoria y hallazgos de la Red de Sostenes (Unquillo, Córdoba, Argentina): cuando las mujeres se entraman". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 22, pp. 1-14, 2020.

CASTELLANOS, Edurne. *Las trementinaires: historia de una transgression femenina*. Tesis (Máster Universitario de Estudios Feministas) – Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2013-2014.

CASTILLO MORA, Valentina. *Memorias (des)bordadas. El bordado como máquina de escritura para una expresión feminista*. Proyecto de Diseño experimental (Carrera de Diseño) - Universidad de Chile. Chile, 2018.

CIXOUS, Hélène. *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos,

2001.

ESPINOSA MIÑOSA, Yuderkis *et al.* (eds.). “La pollera como frontera: migración a la ciudad, la universidad y la negociación de la identidad étnico-clasista”. In: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, pp. 253-263.

FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

FELITTI, Karina. ““The spiritual is political”: feminisms and women’s spirituality in contemporary Argentina”. *Gender & Religion*, v. 9, n. 2, pp. 194-214, 2019a. DOI: <https://doi.org/10.1163/18785417-00902010>.

FELITTI, Karina. “Brujas de la Nueva Era. La salud de las mujeres en clave espiritual y feminista”. In: FUNDACIÓN SOBERANÍA SANITARIA (ed.). *Salud feminista. Soberanía de los cuerpos, poder y organización*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019b, pp. 147-160.

FELITTI, Karina. “Brujas feministas: construcciones de un símbolo cultural en la Argentina de la marea verde”. In: DE LA TORRE, Renée, SEMÁN, Pablo (eds.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires/México: CLACSO/CALAS, 2021, pp. 543-568.

FIELDS, Corey D. “Not Your Grandma’s Knitting: The Role of Identity Processes in the Transformation of Cultural Practices”. *Social Psychology Quarterly*, v. 77, n. 2, pp. 150-165, 2014. DOI: 10.1177/0190272514523624.

FIGUEROA, Gustavo. “¡Nosotras decidimos ocupar el lugar de la incomodidad!”. *Presenza*. International Press Agency, 6 dic. 2018. Disponible en: <https://www.presenza.com/es/2018/12/nosotras-decidimos-ocupar-el-lugar-de-la-incomodidad/>. Acceso el 31 mar. 2019.

GARGALLO CELENTANI, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección, 2014.

GONZÁLEZ ROSAS, Galia. Bordar es resistir. Reflexiones feministas entre la aguja y el hilo. *Hysteria*, México, n. 32, 24 feb. 2020. Disponible en: <https://hysteria.mx/bordar-es-resistir-reflexiones-feministas-entre-la-aguja-y-el-hilo/>. Acceso el 21 en. 2021.

GONZÁLEZ ROJAS, Galia. @puntadasfilosas (Instagram).

GREER, Betsy. “Craftivist history”. In: BUSZER, Maria Elena (ed.). *Estra/ordinary: craft and contemporary art*. Durham, NC: Duke University Press, 2011, pp. 175-183. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw76n.14>.

GROENVELD, Elizabeth. ““Join the Knitting Revolution’: Third-Wave Feminist Magazines and the Politics of Domesticity”. *Canadian Review of American Studies/Revue canadienne d’études américaines*, v. 40, n. 2, pp. 259-277, 2010. DOI. 10.3138/cras.40.2.259.

IRIGARAY, Luce. *Ser dos*. Barcelona: Paidós, 1998.

KRISTEVA, Julia. *Historias de amor*. México: Siglo XXI, 2004.

MARCOS, Tamara. @trenza.textil (Instagram).

MARCUS, Adriana. *De malezas y buenezas*. S.L.: ediciones de la bruja zapala, 2003.

MAYORGA, Celeste. La sanación como camino cósmico-político. Ruda, 25 en. 2020. Disponible en: <https://rudagt.org/la-sanacion-como-camino-cosmico-politico/>. Acceso el 29 en. 2020.

MOLL, Sonia. *Las trementinaires del valle de Vansa y Tuixén: saberes femeninos en la cuerda floja*. Trabajo Final de Curso (Master en Estudios de la Diferencia Sexual) – Universitat de Barcelona. Barcelona, 2009-2010.

MORILLO, Jessica. @piquete_textil

NARI, Marcela. “La educación de la mujer (o acerca de cómo cocinar y cambiar pañales a su bebé de manera científica)”. *Revista Mora*, v. 1, 1995, pp. 31-45.

NOCHLIN, Linda. “What have ther been no great women artists?” In: *Women, art, and power and other essays*. London: Thames & Hudson, 1971, pp. 145-178.

OCAMPO, Victoria. *Autobiografía*. Madrid: Alianza, 1991.

OLALDE, Katia. “Dar cuerpo y poner en movimiento a la memoria. Memoria y acción colectiva en las protestas contra los asesinatos y las desapariciones en México”. In: PERRÉE, Caroline, DIÉGUEZ, Ileana (coords). *Cuerpos memorables*. México: CEMCA, 2018, pp. 207-228 .

ORGANIZACIÓN MAPUCHE MELI WIXAN MAPU. “La mujer mapuche y su compromiso con la lucha de su pueblo”. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis *et al.* (eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, pp. 403-404

PARKER, Rozsika. *The Subversive Stitch: Embroidery and the Making of the Feminine*. London: I.B.Tauris, 2010.

PENTNEY, Beth Ann. Feminism, Activism, and Knitting: Are the Fibre Arts a Viable Mode for Feminist Political Action?. *Thirdspace. A journal of feminist theory & culture*, v. 8, n. 1, verano 2008. Disponible en: <https://journals.sfu.ca/thirdspace/index.php/%20journal/article/view/pentney/210>. Acceso el 30 en. 2021.

PÉREZ-BUSTOS, Tania. “El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades”. *Revista Colombiana de Sociología*, v.39, n. 2, pp. 163-182, 2016.

PÉREZ-BUSTOS, Tania, CHOCONTÁ-PIRAQUIVE, Alexandra. “Bordando una etnografía: sobre cómo el bordar colectivo afecta la intimidad etnográfica”. *Debate Feminista*, n. 56, pp. 1-25, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2018.56.01>.

PÉREZ-BUSTOS, Tania, *et al.* “Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles”. *Tabula Rasa*, n. 32, pp. 249-270, 2019. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n32.11>.

PÉREZ-BUSTOS, Tania, *et al.* “Etnografías de los contactos. Reflexiones feministas sobre el bordado como conocimiento”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n. 26, pp. 47-66, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda26.2016.02>.

PÉREZ SAN MARTÍN, Pabla. *Manual Introductorio a la Ginecología Natural*. Buenos Aires: Melisa Wortman Moreno Editora, 2015.

ROSENTRETER, Karen. @mil_agujas_por_la_dignidad (Instagram)

RIVERO, Guadalupe. No tan distintos: ¿cuánto se parecen la cuarentena y el puerperio? Clarín. Entre mujeres, 13 abr. 2020. Disponible en: https://www.clarin.com/entremujeres/genero/cuarentena-coronavirus-puerperio-julieta-saulo_0_xwmuDZ1wQ.html. Acceso el 1 mar. 2021.

SALES GELABERT, Tomeu. “Cuidados, poder y ciudadanía”. *Las Torres de Lucca*, n. 6, pp. 7-45, 2015.

SÁNCHEZ-ALDANA, Eliana *et al.* “¿Qué son los activismos textiles? Una mirada desde los estudios feministas a catorce casos colombianos”. *Athenea Digital*, v. 19, n. 3, pp. 1-24, 2019. DOI: [hCps://doi.org/10.5565/rev/athenea.2407](https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2407).

SASTRE-DÍAZ, Camila. “Reflexiones sobre la politización de las arpilleristas chilenas (1973-1990)”. *Sociedad y Equidad: Revista de Humanidades*, n. 2, pp. 364-377, 2011.

SEGATO, Rita Laura. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol, 2014.

SEGATO, Rita Laura. Crueldad: pedagogías y contra-pedagogías. Lobo suelto, 26 mar. 2018. Disponible en: <http://lobosuelto.com/tag/rita-segato/>. Acceso el: 28 mar. 2018.

SOLÍS, Ariadna. Vestir huipiles: reflexiones en torno a los textiles, la pertenencia y el racismo en México. *Hysteria*, México, n. 32, 10 abr. 2020. Disponible en: <https://hysteria.mx/vestir-huipiles-reflexiones-en-torno-a-los-textiles-la-pertenencia-y-el-racismo-en-mexico/>. Acceso el 21 en. 2021.

SPRINGGAY, Stephanie. “Knitting as an Aesthetic of Civic Engagement: Reconceptualizing Feminist Pedagogy through Touch”. *Feminist Teacher*, v. 20, n. 2, pp. 111-123, 2010. DOI: <https://doi.org/10.5406/femteacher.20.2.0111>.

VIOTTI, Nicolás. “Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”. *Salud colectiva*, v. 14, n. 2, pp. 241-256, 2018.

WOOLF, Virginia. *Un cuarto propio*. Buenos Aires: Losada, 2013.

‘Femealogías’ de una Práctica Cotidiana: reflexiones encarnadas sobre el bordado y sus posibilidades epistemológicas

Resumen

Bordar, tejer, han sido consideradas prácticas femeninas y, por ende, han sido sistemáticamente invisibilizadas,

ninguneadas e infravaloradas. Algunos de los mitos fundantes de la cultura occidental y nuestroamericana, no obstante, ponen de manifiesto que ambas expresiones contienen una potencialidad discursiva que va mucho más allá de la palabra dicha y escrita, masculina y masculinizada en su uso. A partir de la propuesta de la Tzkat-Red de Sanadoras Ancestrales de Guatemala de recuperar las ‘femealogías’ que nombran y legitiman las labores cotidianas de nuestras ancestras, se exploran las posibilidades epistemológicas y de producción del conocimiento del bordado y del tejido.

Este artículo es el resultado de un largo proceso de análisis personal a propósito de mi propia práctica cotidiana del bordado en medio de una pandemia global que nos encerró en las cuatro paredes de nuestro hogar, y nos obligó a compaginar de manera intra-familiar las obligaciones de la esfera pública y privada (el trabajo, la educación y algunos de los cuidados). A lo largo de estas páginas, he procurado corporizar mi experiencia como madre sola, mujer trabajadora y cuidadora principal de dos niños, y con una gran necesidad por seguir diciendo más allá de la palabra escrita, la cual constituye mi cotidiano laboral.

Palabras clave: bordado; epistemología; genealogías femeninas; cuidados

‘Femealogies’ of day-to-day practice: embodied reflections about embroidery and its epistemological possibilities

Abstract

To embroider, to weave, have been considered feminine practices and, therefore, have been systematically invisibilized, ignored, and underestimated. Nevertheless, some occidental and latinamerican’s founding myths show that these two expressions offer a discursive potentiality that goes beyond spoken and written words, so masculine and markedly male. Draw from Tzkat-Red de Sanadoras Ancestrales de Guatemala’s proposal to recover the ‘femealogies’ that name and validate ancestor’s day-to-day labours, epistemological possibilities and processes of knowledge production of embroidery and weave are explored.

This article is the result of a large process of personal analysis concerning mi own day-to-day embroidery practice in the middle of a global pandemia that confined us into our houses, and forced us to combine our public and private obligations (work, education, some cares) in intra-familiar ways. Throughout these pages, I tried to embody mi own experience as a single mother, as a working woman and as a principal caretaker of two children, and with a huge need to keep saying beyond written and day-to-day working’ word.

Keywords: embroider; epistemology; femenine genealogies; cares

‘Femealogias’ de uma prática cotidiana: reflexões encarnadas sobre o bordado e as suas possibilidades epistemológicas

Resumo

Bordar e tecer foram consideradas práticas femininas e, por isso, sistematicamente invisibilizadas, ignoradas e subestimadas. No entanto, alguns dos mitos fundacionais da cultura ocidental e latinoamericana revelam que ambas expressões contêm uma potencialidade discursiva que vai muito além da palavra falada e escrita masculina e masculinizada em seu uso diário. A partir da proposta da Tzkat-Red de Sanadoras Ancestrales de Guatemala de resgatar as ‘femealogias’ que nomeam e legitimam as tarefas diárias de nossas ancestras, são exploradas as possibilidades epistemológicas e de produção do conhecimento do bordado e do tecido.

Este artigo é o resultado de um longo processo de análise pessoal, a propósito de minha prática cotidiana de bordado, em meio a uma pandemia global que nos trancou dentro das paredes de nossos lares e nos obrigou a reconciliar de maneira intrafamiliar obrigações das esferas pública e privada (o trabalho, a educação e alguns cuidados). Ao longo destas páginas, procurei incorporar minha experiência como mãe sozinha, mulher trabalhadora e cuidadora de duas crianças, com uma grande necessidade de continuar dizendo além da palavra escrita – esta que constitui o meu cotidiano profissional.

Palavras-chave: bordar; epistemologia; genealogias femininas; cuidados.



Figura 26: *Negras ternuras*. Sara Oliveira. Colagem digital, 2021

LA CHAVA BIPOLAR

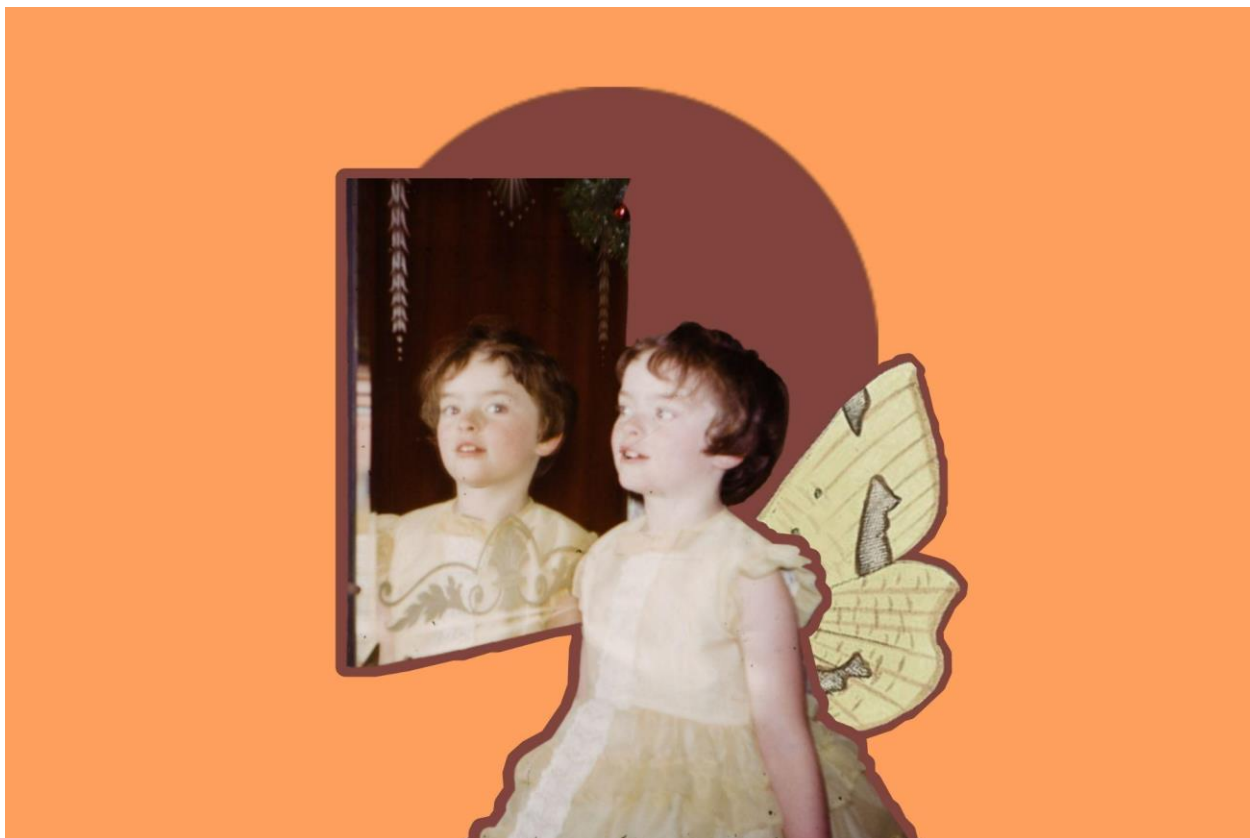


Figura 27: *Desvendamentos*. Sara Oliveira. Collage digital, 2021

La Chava Bipolar: ensayo de genealogía de la experiencia de una feminista blanca de la Abya Yala

María Teresa Garzón Martínez¹

Cuando la terapeuta me pidió visualizar a mi niña interior y darle un abrazo de reconciliación, yo seguí sus instrucciones y agregué algo más: después de abrazarla le rompí el cuello. ¡Hola! Mi nombre es María Teresa Garzón Martínez, nací en Colombia hace ya varios años, pero también he nacido en México, así que sin tener doble nacionalidad tengo dos matris. Soy instructora de defensa personal, escritora, académica y militante quien ha decidido dedicar su vida a las luchas de las mujeres en el contexto geopolítico donde vive y deviene; en suma, soy una feminista de la Abya Yala. Una feminista blanca por accidente, blanqueada por capitales académicos y rutas migratorias y blanco mestiza por asignación política. Y, bueno, “si es cuestión de confesar: no se preparar café y no entiendo de fútbol” (Shakira, 1998), pero eso a nadie le importa. Lo realmente importante es que soy bipolar, es decir, soy la feminista más inteligente que conozco y, también, la más pendeja; padezco de insomnio a la vez que padezco de hipersomnio; odio el mundo masculino, pero amo las peleas de MMA -artes marciales mixtas-; soy blanca y acciono en las luchas descoloniales y antirracistas en calidad de oxímoron²; soy lesbiana y comparto mi cama con un macho alfa; soy una sobreviviente a quien le gusta la vida, pese a que todo el tiempo piensa en morir... puedo reír y llorar a la vez.

¿Cómo llegué a ser esto que soy ahora? Y ese llegar a ser, ¿es meramente individual o implica algún tipo de colectividad, una especie de nosotras político en un yo que también es político? ¿Por qué importa esto? Las respuestas no son exclusivamente históricas, ni meramente

¹ María Teresa Garzón Martínez es feminista, instructora de defensa personal, escritora, editora y académica de origen colombiano, viviendo en el sur de México, en donde ha co-fundado un posgrado en estudios feministas en el Cesmeca-Unicach. Doctora en Ciencias Sociales, maestra en estudios feministas, maestra en estudios culturales y crítica literaria, se ha especializado en el campo de los estudios culturales feministas y las teorías descoloniales, desde donde trabaja el tema de la blanquitud. Hace parte del tejido Glefes, de la Red en Feminismo(s), cultura y poder. Contato: maria.garzon@unicach.mx

² A propósito, se puede ver el artículo: Garzón Martínez, M. T. (2018). Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. *Descentrada* 2 (2), e050. <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050>

subjetivas o autobiográficas, son genealógicas en tanto lo que está en juego es historizar críticamente las relaciones de poder que han habilitado o no este proceso de subjetividad, encarnamiento, experiencia, voluntad de verdad y acción feminista que me gusta resumir en tres palabras: la chava bipolar. Genealogía, entonces, porque es un método y una apuesta de la política del trabajo intelectual acordes a las preguntas por la configuración del presente a través del examen de las condiciones de posibilidad, las relaciones de poder y los discursos de “verdad” que hacen viable que algo o alguien exista bien en el marco de las coordenadas de ese poder o bien en resistencia a ese mismo poder. De esta manera, no nos preguntamos nostálgicamente por el origen de nada sino, de manera crítica, por los procesos históricos en clave de poder y verdad que avalan posibilidades de transformación, o no, las cuales tienen sentido en el marco de las luchas sociales por estar inspiradas en un objetivo emancipatorio:

Por ello, la propuesta genealógica no se remite a construir una historia de lo que se cree que se piensa, se siente o se hace, sino a lo que efectivamente se hace en un momento histórico, siguiendo ciertas reglas, relaciones de poder, efectos de universalización y luchas por la hegemonía, configurando condiciones de posibilidad y su propia racionalidad (Garzón, 2015, p.244).

Cuando la genealogía se encuentra con el feminismo descolonial, algunas de nosotras hacemos consciencia de que nos interesa menos la historia de las ideas y más las genealogías de la experiencia y las prácticas (Espinosa, 2019; Garzón, 2019), esto es, el modo en que operan los discursos en contextos específicos y qué hacemos con ellos (Castro-Gómez en Garzón, 2015). Y ello interesa, entre otras, porque las preguntas que acompañan el hacer genealógico, en palabras de Yuderkys Espinosa (2019), proveen claves para reconstruir la historia del feminismo en Latinoamérica y su dependencia a la razón feminista moderna eurocentrada lo cual, además, abona a construir estrategias para enfrentar la cooptación que el poder hace de las luchas feministas y descoloniales vaciándolas de contenido o banalizando el mismo. En consecuencia, la genealogía exige articular tres pilares fundamentales a la hora de producir cierto tipo de conocimiento, en este caso, feminista y descolonial: la experiencia - magma que constituye al sujeto y es la materia de aquello que debe ser explicado desde su propia voz (Scott, 2000) -, el conocimiento situado - relevancia visceral y geopolítica del para qué producir conocimiento- y las prácticas concretas de la acción política -los haceres desarrollados desde las apuestas de lucha-.

En ese sentido, el ejercicio de auto etnografía y memoria -individual e histórica- que demanda la genealogía de la experiencia (Espinosa, 2019) es supremamente importante para recoger las huellas, identificar continuidades y discontinuidades y construir horizontes de sentido como caminos en los cuales ya andamos, al decir de Tania Cruz (2020), y rendirle honor al futuro, como dice Natalia Cabanillas (2021)³, desde el lugar donde nuestros pies tocan la tierra, la luna entra en nuestro vientre y el aire huele a elote. Ello no es posible, como nada es posible en términos feministas, sin la experiencia, el conocimiento situado y las prácticas concretas del hacer, insisto. En esa perspectiva, el siguiente es un ensayo de genealogía -que se teje entre el mundo de la vida, la cultura popular y el mundo de los textos académicos feministas-, en sus dos acepciones: como prueba y error y como formato narrativo que intenta, a través del “yo”, ir sumando elementos para una genealogía de la experiencia en los feminismos del Sur, donde diferentes huellas y archivos se articulan para orientarnos en la tarea de responder a las preguntas sobre cómo llegamos a ser las feministas que somos y qué es lo que aún falta por escribir en esta historia. Porque si es cierto que “sólo porque el presente no tenía que ser como es, el futuro puede ser de algún modo diferente de como parece que será” (Grossbeg, 2009, p.47), entonces deberemos confiar en nuestras historias como “un acto de fe que implica apuestas vitales, luchas políticas y trayectorias intelectuales en las cuales, como siempre, no existen seguridades, sólo trabajo en favor de narrar historias que nos reparen o que, por lo menos, nos muestren una forma de justicia o de castigo, especialmente de castigo” (Garzón, 2020c, p. 42).

Un tal Dios

Nací y crecí en la ciudad de Bogotá, Colombia, en una época donde el conflicto armado en mi país se había agudizado por la entrada en escena del narcotráfico. Esa guerra de machos determinó buena parte de mi infancia y juventud acontecida en la clase media emergente de una ciudad blanqueada (Garzon, 2020a). Por ejemplo, yo no conservo amigas de infancia pues no socialicé más allá de las fronteras familiares y, a veces, escolares. Ahora entiendo que era peligroso hasta salir a jugar a un parque ya que, al ser Bogotá la capital de un país centralista donde se ubican todos los poderes del Estado, la ciudad era objetivo militar. Así fue, hubo y sigue habiendo incontables atentados contra la sociedad civil, tanto en las ciudades como en los

³ A propósito, se puede consultar la charla titulada: “trabajo académico, feminismo y blanquitud”, realizada el martes 23 de marzo de 2021, por el canal de Facebook del Cesmeca-Unicach, disponible en: <https://www.facebook.com/444570738887467/videos/2280765182092604>

campos, entre los cuales se cuentan los temibles carros bomba. Buena parte del tejido social fue roto y hoy, 28 de mayo del año 2021, se vuelve a tejer, una vez más, luego de un mes de paro nacional enfrentado no sólo la pandemia del Covid-19, asimismo todo el poder de exterminio del Estado encabezado por el presidente Iván Duque⁴.

En este contexto, la hija no esperada ni anunciada de la familia Garzón Martínez empieza a crecer, haciendo frente no sólo a la violencia del conflicto, también a las violencias domésticas en el interior del hogar. En aquellos años, mi madre y padre decidieron inscribirme a mí y a mis dos hermanas en colegios de corte católico, pues todas fuimos bautizadas, y exclusivamente femeninos. El primero se llamó Cardenal Pacelli y allí tuve la oportunidad de descubrirme como una infractora, pues me costaba seguir las órdenes de mis profesoras cuestión que me involucró en varios problemas e hizo de mí la preocupación de mis hermanas. Al vivir en un contexto patriarcal, una de las pocas formas de resistir era no metiéndonos en problemas y obteniendo buenas calificaciones, es decir, cumplir con la norma. El segundo era un colegio propiamente de monjas, llamado Eucarístico Villa Guadalupe, una antesala al infierno. La vida no me quería en ese espacio, por lo que en principio no fui aceptada; sin embargo, al tener una hermana gemela y otra mayor no era operativo para mi madre ubicarnos en colegios diferentes, así que como pudo me hizo entrar. En tanto engendro de punk, mi lucha también es contra toda autoridad, menos la de mi madre. Entonces, la vida y yo bajamos la cabeza y empezamos juntas el viacrucis.

Este espacio escolar fue un campo de entrenamiento para convertirme en una “ángel del hogar” del siglo XXI. Estaba gobernado por monjas, aunque en realidad quien tenía el poder eran hombres: un cura misógino, un profesor de educación física misógino y violador y un joven profesor de biología que obtenía retribución económica extra por ciertos favores sexuales que complacían a mis frías profesoras y, claro, a una que otra monja. En ese momento no hice consciencia radical de lo que pasaba, aunque todo iba encaminado a hacer de mí una madre heterosexual y trabajadora de doble jornada -hogar y trabajo remunerado-. ¡Vaya intento en una

⁴ El 28 de abril de 2021, el pueblo colombiano se toma las calles a través de una serie de manifestaciones masivas, en donde se articulan diferentes sectores del país, con el objetivo de protestar frente a las reformas estructurales que se plantean en el proyecto de Reforma Tributaria del actual presidente y exigir la solución de diversas problemáticas sociales. Aunque ya se habían presentado otras protestas en años anteriores, ésta en particular tiene varios elementos ciertamente novedosos: se está realizando en el marco de la pandemia por Covid-19, la respuesta del estado ha sido una terrible militarización y una absurda violencia contra personas civiles y el actuar impune de grupos paramilitares y civiles armados está a la orden del día. El paro, que continúa en la actualidad, ha dejado un grupo considerable de personas muertas, desaparecidas y desplazadas, en especial jóvenes de sectores rurales, racializados e indígenas, aunque también ha sido una oportunidad para la reconstrucción del tejido social, en especial en las ciudades, roto por la historia de continúa violencia en el país.

cocina lésbica! En consecuencia, aprendí a ocultar mi menstruación, a no hablar de amor, a estar bien “presentada” en todas las ocasiones, en seguir el ejemplo de la virgen María, a tejer, a mecanografiar, a tener sueños grandes pero limitados: todas allí queríamos ser exitosas científicas y tener una familia. No, no es cierto: yo sólo aspiraba por aquellos años a pasar mi vida leyendo debajo de un árbol. Así, nuestros modelos a seguir en el ámbito escolar eran las monjas y las profesoras: todas mayores, todas heterosexuales, todas muy domesticadas a excepción de dos: la monjita adolescente que un día se quitó su velo para mostrarnos que sí tenía cabello y luego desapareció sin dejar rastro y aquella filósofa revolucionaria y de izquierda quien me impulsó a buscar el árbol en el cual me iba a sentar a leer el resto de mi vida.

En ese entonces, tampoco fui consciente de que me construían y me estaba construyendo como una mujer blanca de clase media funcional al orden (Garzón, 2020a). No tuve compañeras indígenas, tampoco compañeras afro. Esto sumado a un discurso de nación que decía que las comunidades indígenas se habían extinguido por la colonización y las personas afro habitaban exclusivamente las zonas costeras del país, me llevaron a interiorizar que lo blanco era lo “natural” por lo menos en esa ciudad donde no se hablaba de blanquitud, sino de mestizaje. No obstante, Tita estaba allí conmigo y aún lo está. Teresa, la abuela Tita, la mujer campesina mestiza oscura que se sentía orgullosa de la piel blanca de sus nietas, fue mi guía en la sobrevivencia pues ella es una sobreviviente. A veces, cuando desde el antirracismo se impela a las feministas blancas para no usar en nombre propio la genealogía de: “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar”, pienso en Tita y en mi propia genealogía familiar truncada como muchas otras, ya que por parte materna no tuve bisabuelas u otras ancestras a quienes descubrir como mis raíces. En mi caso, Tita es mi raíz, la bruja que no pudieron quemar. Ahora bien, lo bueno de descubrir tus raíces es que te anclas al territorio que habitas y floreces, lo malo de descubrir tus raíces es que cabe la posibilidad de que seas más un tubérculo que una jacaranda y causes más estreñimiento que inspiración.

Con Tita aprendí lo más valioso de la vida: decir groserías. También a preparar pasta con salsa de leche, a esconder azúcar debajo de la cama, a invertir los escasos ahorros en baile y cerveza, a que puedes tener varios hijos sin casarte, a que puedes existir sin saber leer ni escribir códigos alfanuméricos, a que está bien juntarse con una mujer y a que la violencia de los hombres se enfrenta con un fusil. Alguna vez, hablándome de sus memorias de juventud, Tita me dijo que los curas eran como cualquier hombre. Eso lo entendí de inmediato. En el colegio de monjas tenía que enfrentar las descalificaciones y otras violencias que ejercía el cura del lugar para quien

todas las que estábamos allí éramos basura, incluso las mismas monjas. Pero si todo cura es como cualquier hombre, en consecuencia, no hay nada divino en él... todo lo contrario, pues hace parte de los pactos patriarcales y trabaja en pro. Un día, al joven profesor de biología se le ocurrió la brillante idea de enseñarnos las teorías de un tal Darwin que decía que el “hombre” había evolucionado del mono. Ese mismo día, el cura misógino nos enseñó que un tal Dios creó a Adán y a Eva e hizo énfasis en que Eva era sólo una costilla. Nunca nadie mencionó a Lilith. Entonces, emergió mi primer proceso analítico y crítico de producción de conocimiento: si Dios creó a Adán de ahí se desprende que Adán es un mono que evolucionó en hombre. Orgullosa por mi descubrimiento, le presenté mis conclusiones al cura quien, encolerizado, me gritó que yo no sabía pensar y que mi cabeza era cuadrada. De nuevo, la infractora entra en escena.

No me asusté, como antes lo hacía; no me preocupé, como antes lo hacía. Las palabras de Tita sobre la equivalencia de los curas y los hombres y mi propio descubrimiento de que Adán es un mono me llenaron de un valor y una bravura tal vez no desconocidos, pero si ignorados, dormidos. Así que empecé a tomar decisiones clave en mi vida: dejé de creer en Dios, di a la infractora rienda suelta amparada por las buenas calificaciones, me volqué a escuchar música rock y, bueno, probé la marihuana por primera vez. Entendí que me gustaba estar entre mujeres, porque me sentía segura, así no tuviera amigas; que me encontraba en un lugar de privilegio pues mal que bien estaba desarrollando destrezas para la vida que soñaba tener; que a toda ley le corresponde una trampa y que para muchas de mis profesoras el galanteo de un joven profesor de biología era un escape. También entendí que las mujeres estamos cruzadas por relaciones de poder y que nada garantiza una especie de sororidad innata entre nosotras y que es posible escapar de ciertas cárceles como lo hizo la monja adolescente que nos mostró su cabello, quien huyó con su novio de toda la vida llamado, paradójicamente, Jesús. Así, experimente en carne propia la imbricación de varias violencias y regímenes de poder: desde la guerra hasta los mandatos de género, desde el racismo del que nadie hablaba hasta la muerte de seres queridos, entre ellos Tita. Y tomé acción: en silencio, acompañada por los libros que me gustaba leer, empecé a trabajar por mí, sabiendo a ciencia cierta qué era lo que no quería para mi vida. El ámbito escolar y lo vivido allí se convirtió en una condición de posibilidad para matar al padre, apostar por las abuelas y buscar un árbol de ramas grandes y sombra generosa para dedicarme a leer.

Olor a Popó de Vaca

En la Universidad Nacional de Colombia -la “Nacho”- hay muchos árboles donde sentarse a leer. Creo que los visité a todos como estudiante de esa universidad. La vida no me quería en un colegio de monjas, pero sí me quería en una universidad pública. Para mí no había otra opción, pues estaba decidida a dejar la vida católica de manera radical por lo que necesitaba habitar un ambiente laico... y de izquierda... y revolucionario... y de rico intercambio de ideas...y feminista. Así que pese a la negativa de mi madre y padre de permitirme estudiar en una universidad donde se fuma marihuana, se tiene sexo en público, hay guerrilleros infiltrados y el aire está impregnado de popó de vaca, entré a estudiar allí. Llegué con muchas dudas a estudiar la carrera de literatura: las monjas decían que no sabía escribir -tengo un nivel de dislexia que me hace confundir ciertas letras y ciertos números-, mi familia aseguraba que nunca podría ser tan buena escritora como un Gabriel García Márquez -el nobel colombiano-, y mis compañeras de colegio me auguraban un futuro terrible -sin hijos, sin marido-. No fue así, en la “Nacho” fui feliz y libre por primera vez. Una libertad construida a través de una disciplina decidida: llegaba a primera hora al campus únicamente para evadirme de casa y me metía a la biblioteca a leer; fui una excelente estudiante y eso me proveyó de la cuartada perfecta para ir a tomar alcohol con mis amigas, porque sí ¡por primera vez en mi vida tuve amigas!; leí todo lo que pude leer y aprendí a escribir ensayo siguiendo la tradición intelectual latinoamericana al tiempo que rompía con la misma. Sin embargo, hubo cosas que debí ocultar... sólo por un momento.

Así como me formé en la tradición ensayística local, también me formé en el consumo de la radio y la televisión. Cuando mi madre planchaba el cúmulo infinito de ropa que su familia numerosa le dejaba, ponía la radio y todas nos sentábamos a escuchar, mientras ella trabajaba gratuitamente. Pero más que la radio, lo que me cruza con fuerza es la televisión, exactamente las telenovelas y sus relatos melodramáticos. Estaba ya acostumbrada a ver sufrimiento en la pantalla de televisión: la abejita Maya y José Miel⁵ eran consumos televisivos obligatorios pues tampoco había mayores ofertas infantiles. Por ello, las historias de las telenovelas no me causaban impresión, únicamente me generaban la boba ilusión de que, al final, hay hombres buenos con los cuales te puedes casar y, en ese proceso, ascender socialmente. En particular, no recuerdo ningún personaje femenino de telenovela que me haya interpelado más allá de Topacio a causa de una

⁵ Las “Aventuras de la abeja Maya” es un programa infantil para televisión realizado en Japón, en 1975, por Nippon Animation Company, que narra las aventuras de Maya mientras recolecta polen por pedido de la abeja reina. Por su parte, “La abeja Hutch” o “Jose Miel” es un programa infantil para televisión realizado en Japón, en 1971, por Tatsunoko Production que narra la historia de la abeja José Miel, hijo de la abeja reina, quien es separado de su madre y debe emprender su búsqueda.

hermosa confusión de Tita. Topacio era la protagonista de una novela que llevaba el mismo nombre y, como en buen relato telenovelezco, Topacio sufre un accidente y queda ciega. La misma actriz que interpretaba a Topacio, interpretó a otro personaje en otra telenovela -cuyo nombre no recuerdo- y en esa telenovela el personaje no estaba ciego. Así que Tita vio un milagro en la pantalla, pues Topacio que estaba ciega en Topacio ya no estaba ciega en la otra telenovela. La interpelación del “milagro Topacio” duró hasta que llegó ella: la Gaviota:

Nunca antes había visto en una telenovela a una mujer semejante y mucho menos a una protagonista femenina que se atreviera, literalmente, a golpear a alguien. Se hacía llamar “Gaviota”, para mí siempre será Margarita Rosa, y era la protagonista de la famosa telenovela: “Café con aroma de mujer” (RCN producciones, 1994). La esperanza de todo un día era esa media hora en la noche en que Margarita Rosa me visitaba a través de su ficción. ¿Enamorada? No, de ninguna manera. Sólo era admiración. “Y si encontrarte es mi perdición, perdida entre tus brazos me rindo ante tu amor” (De Francisco, 1994). O tal vez ocio. O tal vez cansancio. O tal vez curiosidad. Al final de cuentas, Margarita Rosa no era Adán (Garzón, 2021, sp).

Había otra mujer además de la Gaviota que no vivía en el melodrama, sino en un reino imaginado en el tiempo de los dioses antiguos y jefes militares. Su nombre: Xena, también conocida como la princesa guerrera⁶. Semejante a la Gaviota, Xena se hizo a sí misma como una mujer fuerte, independiente y decidida. Semejante a la Gaviota, Xena me enamoró y me inspiró. En aquel entonces imaginé que yo misma me podría construir y emancipar, a través del trabajo y el ahorro, es decir, lograr autonomía económica y, por qué no, aprender a pelear. No tenía suficientes herramientas para hacer otro tipo de análisis más complejo como, por ejemplo, que mi emancipación implica la esclavización de mujeres racializadas. Tampoco había escuchado la propuesta de que solas no nos podremos liberar, sino que tal apuesta debe ser colectiva. Mi proyecto político era solitario, individualista y capitalista, es decir, cero contrahegemónico. Y, sin embargo, tenía sentido ya que constituía la esperanza de mi madre y daba cuenta de lo que experimentaba de primera mano: no se puede depender, en ningún sentido, de un hombre. Para eso había aprendido a ahorrar, para eso estaba estudiando en la universidad, para eso me pegaba horas enteras a la televisión en pro de encontrar a Gaviota, a Xena. Pero esta pasión televisiva no podía compartirla en el mundo universitario, intelectual, donde era muy mal vista pues los consumos aceptados tenían que ver con el cine arte, no con un dispositivo de enajenación como la televisión.

⁶ “Xena: la princesa guerrera” es una serie de televisión, coproducida por Nueva Zelanda y los Estados Unidos, emitida por primera vez en 1995, que narra la historia de las guerreras Xena y Gabrielle.

Así que oculté mi ser consumidora de televisión, pero no por completo. En los trayectos de la vida encontré cómplices pues varias estábamos enamoradas de la Gaviota. Es así como la Gaviota, primero, y luego Xena fundan un circuito de deseo y con él un camino hacia la vida lésbica para varias jóvenes como yo. En la actualidad, me sitúo en el feminismo descolonial; empero, por mi experiencia y trayectoria política, me gusta decir que he pasado por todos los feminismos: desde el feminismo a secas junto a Tita, pasando por el lésbico, de la diferencia y de la igualdad, y encontrando una morada en el feminismo autónomo. Cuando descubro que una puede amar a su Gaviota o a su Xena, empiezo mi militancia política en el movimiento de la liberación homosexual. Si, a mí me tocó la época en que nos disputábamos nuestra propia identidad política entre opciones limitadas: homosexuales, gays o lesbianas al igual que las verdaderas causas de nuestra “orientación sexual”: somos raras por una cuestión hormonal se afirmaba con voluntad de verdad por aquella época en los grupos lésbicos a los que iba. Así las cosas, la lesbiana no nace, las hormonas la hacen. Tal vez fue una cuestión hormonal la que me llevó a involucrarme con ese movimiento social y con mi primer amor: Mar. Con Mar pasamos de ser homosexuales, a ser lesbianas, a ser lesbianas feministas y en ese tránsito terminamos inscritas en lo que se llamó sector LGBT, en Colombia, y en el trabajo con políticas públicas. Y nos descubrimos “indispensables” en la lucha en pro de la libertad: “tomar dictado para las minutas, hacer café. Sin café no hay revolución, sin lesbianas no hay café. Café con aroma de mujer” (Garzón, 2021, s.p).

De esa manera aconteció, con la televisión descubrí mis deseos lésbicos, con Mar descubrí la militancia, con la militancia me construí, en ese momento, como lesbiana feminista separatista ya que, es una historia común, ni en los movimientos mixtos ni en el feminismo de la diferencia o de la igualdad me sentía cómoda, suficientemente valorada, suficientemente representada. Aunque no me separé por completo del movimiento feminista en amplio, pues el punk y el rock me hicieron articular desde unas coordenadas que tampoco conocía a profundidad. Otra de las cosas que tuve que ocultar en el ámbito universitario fue mi pasión por el *Hard Rock*, una tendencia musical popular por aquellos años. Este tipo de música fue mi acceso al rock “pesado” y me gustaba y representaba una terrible disidencia en el contexto escolar. Tiempo después descubriría que de pesado no tenía nada y que sus letras son en extremo violentas contra las mujeres. Para colmo, era una música “gringa”, del Norte global, de los imperialistas y lo correcto era, en consecuencia, escuchar trova cubana en el contexto de la universidad pública. Para colmo, por esos años también empecé a escuchar un grupo de rock en “nuestro idioma” cuya

procedencia no era popular, sino de clases más acomodadas: Soda Stereo⁷, el cual me enseñó que siempre tendré “el sol para besar tu sombra”. Con mis consumos prohibidos a cuestras, canté a todo pulmón las canciones de Pablo Milanés y compañía hasta que llegó ella: Andre. Andre, una de las guitarristas del grupo de punk femenino más importante en Colombia -Polikarpa y sus viciosas- me encaminó en el mundo del punk, del aborto, del universo okupa y de las agencias culturales. Entonces, con botas militares, minifaldas y cabellos cortos en punta empecé a accionar no por el aborto, en realidad, sino por el derecho a decidir y por el reconocimiento de que nuestra cuerpo es primer territorio de paz. Un día, en manifestación frente a la iglesia Catedral de Bogotá, el cardenal de entonces salió con sus vestimentas rituales y el copón en la mano y gritó que todas quedábamos excomulgadas. El silencio fue abrumador, pero únicamente duró una fracción de segundo. La risa, los gritos y la alegría de cientos de mujeres que además de aborteras eran ahora excomulgadas llenó de gozo el lugar.

La “Nacho”, la amada “Nacho”, y todas las aventuras vividas en su interior se transformó en condición de posibilidad para acceder a la formación política feminista, a la literatura de mujeres y los estudios culturales -de los cuales soy especialista- y a la acción política, en medio de un mar de contradicciones, esperanzas y compromisos. Esos tiempos, al decir de Beatriz Gimeno (2005), representaron la “liberación de toda una generación”. Aquellas que crecimos con la guerra respirándonos en el cuello encontramos a que asirnos: nuestras propias existencias, nuestras cuerpos, nuestros deseos ahora son terreno de la lucha. Una lucha que empezamos a comprender es colectiva, sin que ello implique romanticismos, paternalismos o sororidades acriticas. El sujeto “mujer” se descentró en mi pensamiento, salí a las calles en compañía de infinidad de mujeres y comprendí que en el bosque hay muchos árboles distintos, pero compartiendo un mismo suelo. El colegio de monjas había quedado muy lejos ya.

Pescadero⁸

¿Cuánto tiempo se necesita para dejar ir una persona o a dos? Con el lesbianismo y con las luchas por el derecho a decidir hubo otros descubrimientos, en especial dos: la muerte y la enfermedad. En la “Nacho” no sólo me senté debajo de cada árbol para leer, también empecé a

⁷ Banda argentina de rock, liderada por Gustavo Cerati, fundada en 1982, la cual es considerada una leyenda en el ámbito del rock en español.

⁸ “Pescadero” es el nombre del hospital psiquiátrico donde recluyen a Sarah Connor, en la película *Terminator 2: el juicio final*, dirigida y producida por James Cameron y estrenada en 1991.

aprender danza contemporánea de la mano de Caro. Además de excelente bailarina, Caro era bipolar. Eso ninguna lo sabía a ciencia cierta, pues las enfermedades que ahora llaman mentales no eran enfermedades y no estaban en el cerebro, pese a que la bipolaridad empezaba a ser materia de estudio menos por las personas afectadas y más por la llegada al país de medicamentos como Prozac. La última promesa que nos hicimos fue ir a tomar chocolate juntas. Una noche de sábado, Caro, con su corazón roto y ahogada en el pantano de la tristeza, extendió sus alas desde un quinto piso y se fue a habitar otros mundos. Un día antes del suicidio de Caro, Tita, mi abuela materna, había muerto en la cama de un hospital. Por el dolor, dicen los que saben, las conexiones eléctricas en mi cerebro empezaron a fallar, no se trataba de un fallo mecánico del cuerpo, la cuestión era más misteriosa y vergonzosa:

Confesar la locura no es tarea fácil, pues se debe romper con el tabú, la desinformación y se debe aceptar que vienes de una genealogía azotada por la patología, pues la mayoría de las veces, los llamados “trastornos mentales” tienen un componente hereditario. Para colmo, se debe acudir a una de las peores instituciones creadas por la “civilización occidental”: la psiquiatría. No es la locura la que te roba la vida, es la psiquiatría la que patologiza lo “anormal”, pues tu cuerpo lleva la marca de la rebelión, de la que puede “enfermar” a la sociedad, de la virulencia. Por eso, “la locura es más bella si se mantiene controlada” (Sontag, 2003b:3). (Garzón, 2017, p. 130).

Sin respuestas, el destino de la tristeza, la locura y los fármacos hizo su aparición y se quedó para obligarme, cada cierto tiempo y al infinito, a volver a comenzar, lidiando con una montaña rusa de depresión e hipomanías, pero también con la esperanza de que todas podemos escapar de Pescadero:

La locura es eso: pérdida de control, imaginar que los delirios son realidad, que la mentira puede ser más productiva que la verdad, despertando el pánico moral que se resume en: “es una posibilidad”. Posibilidad silenciada por el horror que representa. Por ello, a las locas hay que mantenerlas encerradas, incomunicadas y sedadas, pues son visionarias y pueden devenir epidemia. Pero hay malas noticias, muchas de las que hemos sido patologizadas por una u otra razón aprendimos a abrir las puertas de Pescadero con un *click* y nos estamos entrenando (Garzón, 2017, p. 133).

En este punto de mi existencia me doy cuenta de que los árboles también se pueden marchitar y morir y que ya no deseo sentarme debajo de un árbol a leer, sino llegar a sus ramas para poder escapar, huir por medio de la escritura. Desde entonces sólo visto de negro por Tita, por Caro y por todas mis muertas y, al igual que Sarah Connor, pese a los fármacos, entreno 24/7. La locura como condición de posibilidad...

Nave Espacial

Lo bueno de vestir de negro es que no tienes que preocuparte si tu sangre menstrual mancha tus pantalones -en caso de que eso sea una preocupación-, lo malo es que es difícil combinar varios tonos de negro para no quedar *out* en el mundo de la moda. El luto asociado con el color negro, en Occidente, se puede leer como una práctica racista. No lo sabía, mi maestra Ochy Curiel me lo enseñó. Fue por las épocas en que andaba como borracha, no porque estuviera ebria, más bien porque me habían operado de un problema en mis ojos y necesitaba usar lentes oscuros. Eran lentes grandes y alargados, pues no podía entrar ninguna estela de luz en mis ojos, pero no tenían ningún tipo de aumento por lo que yo, miope, con astigmatismo, además de crítica, antirracista y sin pareja, torpe, traste y medio pendeja, no podía ver bien y me tambaleaba todo el tiempo. Así llegué al primer seminario de teorías lésbicas feministas impartido en la Universidad Nacional de Colombia, específicamente por la Escuela de Estudios de Género, a cargo Ochy Curiel. Ya conocía a Ochy, pues gané una apuesta. En ese entonces trabajaba en el hoy desaparecido Iesco, de la Universidad Central de Colombia, como asistente de investigación de Santiago Castro-Gómez, el “genealogista”. Santiago fue mi profesor y mi maestro en el camino de la genealogía, de los estudios culturales y de las teorías descoloniales (Garzón, 2015). En el año 2007 asumimos la tarea de hacer realidad un dossier para la revista *Nómadas* -número 26- a propósito de lo descolonial e hicimos una apuesta: si lograba encontrar mujeres que estuvieran haciendo teorías descoloniales -feminismo descolonial- más allá de María Lugones, entonces en la revista habría lo que en una época se llamó “equidad” de género y se publicarían igual número de artículos de mujeres y de hombres⁹. ¡Adivina quién ganó la apuesta!

Aunque suene contradictorio, trabajar al lado de Santiago me llevó a “descubrir” el feminismo descolonial confirmando, al mismo tiempo, que cuando te dicen: “no existe”, “no es posible”, “no es importante”, seguro que si existe, es posible y es importante. Primero fue Ochy y luego todas mis otras maestras. Ochy escribió para ese número de *Nómadas* y fue ahí cuando entablamos comunicación vía mail. Una vez en su clase me presenté y empezamos una historia juntas, pese a que la primera impresión que le di a Ochy, con esos lentes oscuros, es que estaba medio borracha. Empezar a caminar por el mundo descolonial me obligó a dismantelar buena parte de mis convicciones existenciales y hábitos de pensamiento, ejercicio en el cual fue fundamental mi paso por el mundo de los estudios culturales y por los estudios feministas, por la universidad pública y por la universidad privada y por el Glefas (Grupo Latinoamericano de

⁹ La revista se puede consultar en: <http://nomadas.uccentral.edu.co/index.php/inicio/8-articulos/33-teorias-decoloniales-en-america-latina-nomadas-26>

estudios, formación y acción feminista) al cual me integré por un foco. Estábamos en un encuentro feminista autónomo y, de repente, un foco del salón se fundió. ¿Sabes cuántas feministas descoloniales se necesitan para cambiar un foco? Varias más una blanca. Varias para que en equipo se resuelva el problema y una blanca para que observe, sin participar, con la escucha atenta y el mayor de los respetos, todo el proceso. ¡Yo fui esa feminista blanca! Desde entonces trabajo con el grupo.

Mi estancia en Glefas, a veces dulce a veces amarga, es fundamental en mi propia genealogía, pues ha sido el espacio y el cúmulo de prácticas políticas concretas donde más he aprendido y accionado a propósito del feminismo descolonial. En el grupo, hoy tejido Glefas, he podido asumir responsabilidad histórica, entenderme como sujeta de la historia con privilegios y logros e investigar la blanquitud, esto es, el proyecto de sedimentación de la blanquitud en mi propio cuerpo como una forma de abonar a los proyectos de descolonización. Y aunque se crea que investigarse a sí misma es un trabajo fácil, práctico y cómodo no es así necesariamente, pues cuando eres una feminista blanca las luchas descoloniales y antirracistas son como el champú de baño: te lo pones en la cabeza y huele bien, pero si te cae en los ojos te hace llorar. Además, debes hacerte cargo de la culpa por lo que hicieron tus tátara-tátara-tátarabuelos y más si has usufructuado las herencias que te dejaron. Lo único de valor que me dejó unos de los patriarcas de mi linaje –mi abuelito Dani– fue un juguete en forma de nave espacial porque pensó que yo era hombre. Si compañeras, entre broma y broma la crítica se asoma, pues cuando se enojan las comadres se dicen las verdades. Entonces, “en el momento en que la batalla real contra la opresión empieza en la piel, ¿es posible un “hacer” feminista descolonial, en nuestra Abya Yala, crítico a la blanquitud, cuando has sido construida y sigues siéndolo como una mujer blanca? ¿Sería esto escribir contra sí misma? ¿Una apuesta miope tal vez? O ¿estamos en el territorio donde habita el oxímoron?” (Garzón, 2018, p.3).

Ciertamente:

Poner una vez más el énfasis en la blanquitud como condición de posibilidad de la colonialidad, en todas sus derivaciones, nos obliga a muchas feministas a “vernarnos a nosotras mismas, abandonar el lugar de enunciación de lo universal, visitar nuestras historias locales y globales y decidir cómo investigar, desde posiciones éticas, un color que no posee color –sólo es visible para algunas– y que, por lo mismo, no se muestra tal cual es” (Garzón, 2017, p. 75). Además, pensar la blanquitud implica no sólo historizar nuestras existencias y lo que se supone “natural” en ellas, sino asumir las consecuencias derivadas de lo anterior para aportar a una kartografía, con k de okupa (Dekker, 2017), de los debates pendientes y presentes en el feminismo descolonial de la Abya Yala, en el cual yo misma me inscribo, y que cruzan no sólo los ejercicios de generación de conocimiento, también las propuestas del accionar político, las posibilidades de articulación y, en especial, las

historias sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos, quiénes no hemos llegado a ser y quiénes podríamos llegar a ser y hacer (Garzón, 2018, p.3).

Producir conocimiento crítico sobre la blanquitud, cuando habitas esa blanquitud, es todo un reto y un proyecto que no sólo implica la escritura contra sí misma, también las apuestas por la vida, las cuales te pueden costar la vida, como un día me lo enseñó la maestra Lugones. Reto y proyecto que sí o sí debe ser parte de nuestras genealogías, siempre situadas, siempre en tensión y que no parten de objetivos mediocres como la “superación” de las diferencias, el uso limitado de las identidades políticas o de lugares sin rabia, coraje, dolor y profundas desconfianzas, sino más bien de aquello que nos ha hecho renunciar y aquello que nos ha hecho volver, insistir, hacer posible, “en estos proyectos feministas descoloniales, donde seguramente una feminista como yo está llamada a no habitar, a no visitar y donde el oxímoron –igual de litigante como figura retórica– podría ser condición de posibilidad del hacer: la convivencia de dos o más términos opuestos y contradictorios que conviven un mismo lugar” (Garzón, 2018, p.11). Devenir oxímoron, aceptarse en conflicto, agenciar desde el privilegio como condiciones de posibilidad dadas y creadas porque, parafraseando a la cantante colombiana Shakira, este tema siempre sabe hacerme respirar profundo. Ya me trae por la izquierda -no la de AMLO obvio¹⁰- y de pelea con el mundo. Crítica, antirracista y sin pareja. Torpe, traste y medio pendeja. Es todo lo que he sido. Por descolonial me he convertido en una cosa que no hace otra cosa más que pensarse.

Mensajeras de las Diosas

Nada se puede hacer más que pensarse, más que tomar acción: hacer lo mío, lo nuestro. El bosque se incendia. El bosque de los miles de árboles donde sentarse a leer, donde escapar por las ramas. Todas y todos los animalitos tratan de huir de las llamas, pero una colibrí vuela en sentido contrario. Un venado la detiene y le pregunta: “¿Qué haces? Vas hacia las llamas”. Y la colibrí responde: “Sí, allá hay un lago”. Entonces, el venado afirma: “Tú no podrás apagar el fuego. Tu pico es muy pequeño y únicamente puede llevar una gota de agua”. A lo que la colibrí afirma: “En efecto, mi pico es muy pequeño y solo puedo llevar una gota de agua. Pero yo estoy haciendo lo mío”. El camino de la guerrera es largo y culebrero. Es un camino donde se aprende “que no fue tu culpa que la violencia es un mecanismo colectivo de dominación, que muchas han pasado por lo mismo y que no está sola” (Garzón, 2020b, p.144). Si la tristeza, la locura y la

¹⁰ AMLO es la sigla usada en México para referir al presidente actual: Andrés Manuel López Obrador.

blanquitud me hicieron responsable de algo, tal vez de mí misma, la defensa personal -la ley del puño- me convirtió en agente de cambio.

Esa tarde, entrenando Muay Thai con Kru Enrique, me di cuenta que mi *dojo* -camino- no sólo es el feminismo descolonial, también la defensa personal feminista como proyecto político. Por ello, afiné mi mirada, entrené mis músculos, bendije mi corazón e hice consciencia definitiva que sólo acción es acción. No obstante, “no te puedes enfrentar sola a los monstruos, así que [Tere] invitó a más colibríes a volar bajo un mismo cielo [...] Las colibríes se volvieron comando: unidad dedicada a misiones especiales como lo es vivir, con fuerza suficiente para responder a todos los venados que nos dicen no puedes, no eres” (Garzón, 2020b, p. 144). Comando Colibrí y Comando Colibrí Lacandona¹¹, escuelas de defensa personal para mujeres, donde trabajamos desde la herida de las víctimas, desde el duelo de quien no lo logró y desde la fuerza de las sobrevivientes, pues somos todo eso y más: guerreras, hechiceras y mensajeras de las diosas. Peleamos por nosotras y por las otras “si somos obligadas a defendernos, si es cuestión de vida o muerte, de la injusticia o el derecho” (Parker, f.d), amparadas por las metodologías, filosofías y éticas de las artes marciales que nos han llamado a sus tatamis... en especial, Muay Thai y Ed. Parker Kenpo.

Renacer como guerrera en el ombligo de la luna -hoy conocido como la Ciudad de México- por la gracia migratoria y el designio de las diosas, me permitió construirme desde las coordenadas del coraje -como rabia, como valentía- y apostar por un proyecto colectivo que me ha dado motivos para seguir peleando, aprendiendo, entrenando en el tatami y practicando en la vida diaria, en tanto la defensa personal feminista es una misión de rescate y de vida, una misión por la dignidad y el buen vivir, una misión para recuperar aquello que nos robaron y exorcizar el miedo que, por ahora, no tiene fin (Garzón, 2020b). Así las cosas, en este mundo feminicida,

sabemos que el peligro existe, sabemos que en cualquier momento podemos ser presa de él y sabemos que defendernos puede tener consecuencias para bien y para mal (Hancock, 2013). Sabemos, sobre todo, que cuando se trata de nuestra vida no habrá duda: poner la guardia y alistar el puño es derribar todo un sistema de opresión, terror y despojo. Comando también es hacer lo nuestro juntas: comprender, amar, defender, cuidar, crecer, liberarnos, sanar. Comando es poner en práctica el feminismo, hacerlo pasar por el cuerpo como es debido, proyectarlo a los lugares que habitamos y cambiar nuestras realidades. Comando es, ante todo, una aventura colectiva, un desordenar lo que sabemos, lo que creemos saber, lo que sentimos, de cómo nos construimos y de lo que deseamos sin límites (Garzón, 2020b, pp. 145-146).

¹¹ Sobre Comando Colibrí se puede consultar: comandocolibri.red

Comando Colibrí: hacer de esa vida algo vivible, tan sencillo como eso. ¿Con una gota de agua en el pico? Sí, con una gota de agua en el pico, pues la defensa personal para las mujeres no es un derecho, es un deber. La ley del puño: condición de posibilidad de la existencia digna. ¿Cómo sabes quién eres si nunca has peleado?

Sexo, Sudor y Lágrimas

¿Qué pasa con los sueños que no se cumplen? Se transforman en pesadillas.

Jessica Jones

A veces, las batallas se pierden y esa pérdida significa que los sueños no se cumplen. Un día puse mi bipolaridad al servicio de la academia y me integré a un equipo para construir un posgrado en estudios feministas, el primero en México –ego aparte–. A propósito, ¿saben cuántas feministas se necesitan para crear un posgrado? Tres: una que haga todo el trabajo, otra que se acueste con el jefe –perdón... digo: con la colega– y otra que se lleve el crédito. Trabajar como feminista en la academia es como una rinoplastia: al final la nariz te queda bonita, pero duele mucho. Trabajar en la academia como feminista es como la sana distancia en plena pandemia del Covid-19: después de un tiempo a nadie le interesa. Trabajar en la academia como feminista, interactuando con jóvenes feministas, es como tomar café: al principio te despierta y sabe delicioso, pero con el tiempo se vuelve una adicción. Lo chingón es que descubres que feminista académica que no pone la cuerpa en las luchas es como chihuahua que no ladra: un ser inútil.

En este contexto conocí una investigación sobre feminicidio en el sur de los sures globales. Sus responsables: mujeres que creen que todo lo pueden porque tienen títulos de doctorado y que eso es suficiente para pararse frente a un grupo de jóvenes y enseñarles qué es el feminismo –cuando las jóvenes ya son feministas–. ¿Feministas blancas académicas hegemónicas? Peor, porque si por lo menos se hubieran preguntado por la relevancia de generar conocimiento sobre feminicidio en un contexto geopolítico en terrible crisis. Pero no: su ambición radicó en publicar libros –que no aportan nada al tema–, artículos –que no aportan nada al tema–, viajes al exterior a congresos –que no aportan nada al tema–, y SNI¹². Para sostener la falsa, se establecieron relaciones de apoyo al patriarcado local. “Extrañas relaciones” en las que

¹² Sistema Nacional de Investigadores creado en México en 1984. El SNI, en teoría, es un reconocimiento al trabajo científico y, sobre todo, un reconocimiento económico a las trayectorias “sobresalientes” a través de una beca según el nivel (candidato, I, II y III) que se ocupe.

sólo los machos ganaron en términos políticos, académicos y sexuales. Algunas veces, se menosprecia el actuar del oportunismo fálico. A propósito, se nos ha impuesto el silencio que encubren las historias únicas y las versiones hegemónicas de los pobres poderes machos. Y una cosa es preguntarle a la muerte cuando has enterrado a varias amigas, cuando has puesto la cuerpa y has visto al miedo a los ojos y otra cosa es hacerlo cuando nunca has salido a un plantón pues no te interesa, ni te importa.

Mis últimos años re(ex)sistiendo en el mundo académico han sido una pesadilla, sobre todo porque varios de los sueños compartidos se hicieron añico por el actuar, hay que decirlo, de mujeres patriarcales sirviendo al patriarcado, como las que se describen arriba. Entonces, así como la vida me quiso en una universidad pública, también me quiso en el sureste mexicano -la ciudad de los pobres corazones- donde ejerzo y acciono, en el contexto de un posgrado en Estudios e Intervención Feministas y más allá. Si la “Nacho” fue paraíso, la ciudad de los pobres corazones ha sido condena y aprendizaje. Y no es que yo sea egocéntrica, apasionada y una gran escritora, investigadora y docente, es que el diablo es puerco. En este contexto, por lo demás, mi bipolaridad ha mutado, se ha potenciado y se ha hecho rápida, lo cual no ha representado total sufrimiento como antes, pese a que las ideas de suicidio persisten. La verdad, no se puede negar que el trabajo en la academia siendo feminista bipolar es divertido porque tienes que lidiar con pendejos que son más pendejos que tú y que sólo albergan odio por ti. Lo bueno de que los pendejos de tu trabajo te odien es que puedes saludarlos de beso y producirles una erección. Lo malo de generar una erección es no tener una licuadora cerca -¡Verga violadora a la licuadora!-.

En este sur he experimentado de primera mano mi blanquitud, pues existo en un territorio indígena donde también existen luchas por el reconocimiento de la historia afro, en el cual la colonialidad con todas sus variantes sigue operando día tras día. Y, por ello, he seguido trabajando el tema. También, es un contexto de alta violencia contra las mujeres en donde unas muertas cuentan más que otras. Y, por ello, seguimos haciendo Comando. En la ciudad de los pobres corazones he madurado como feminista y como instructora de defensa personal, he aprendido desde las contradicciones y con ellas, y he sido feliz con mis estudiantes, sobre todo, que suelen acolitar todas mis locuras, incluyendo los viajes en el tiempo. Son ellas el motivo por el cual regresar una y otra vez, pues con “sororidad” y mezcal nada se siente... y posh...y tequila. Aquí también estoy trabajando para que la producción intelectual feminista desde el Sur no implique dolor, sino fuerza y potencia, humildad y creatividad y, en especial, un diálogo profundo con las mismas mujeres del Sur. En ese sentido, he llegado a acuerdos con amigas que

son colegas y, a la vez, cuijas¹³: nos prometimos trabajar chido jugándole a la academia, pero sin dejarnos comer por la institución. Y lo estamos haciendo en la Red feminismo(s), cultura y poder: diálogos desde el Sur¹⁴, cuya primera misión es defender el reino de fantasía, el campo de los estudios culturales feministas. Por último, en la ciudad de los pobres corazones me he permitido odiar. Sí, odiar que era algo que me costaba hacer por esos chips de mi educación católica que todavía no evacuó de mi cuerpo en su totalidad. El odio ha sido condición de posibilidad para articular a la infractora, la feminista blanca descolonial y la princesa guerrera en pro de un devenir chava bipolar.

¿Cómo hacer realidad el sueño de una academia feminista? No lo sé, pero intuyo que tiene que ver con conocer las armas a la perfección -no puedes llevar una navaja a una balacera, dice Frank Castle¹⁵-, no apelar al sentido común, descodificar el patriarcado y demás poderes opresores en ti, reflexionar sobre los privilegios -los muchos y los pocos- y comprometerse en una guerra que aún no termina. En suma, quemarlo todo o no estorbar pues, como afirma Yesenia Zamudio un 15 de febrero de 2020, cuando se manifiesta en pro de encontrar justicia para su hija quien es asesinada el año 2016 en México: “Y la que quiera romper que rompa. Y la que quiera quemar que queme. Y la que no que no estorbe”. Lo que no te mata, te hace más fuerte.

Dos Veces osa Polar

¡Hola! Mi nombre es Tere Garzón, nací en el ombligo de la luna y en la sagrada laguna de Iguaque. Soy instructora de defensa personal, escritora, académica y militante quien ha decidido dedicar su vida a las luchas de las mujeres en el contexto geopolítico donde vive y deviene; en suma, soy una feminista de la Abya Yala. Una feminista que lidia con su bipolaridad y la hace parte de su genealogía y de la nuestra, deviniendo dos veces osa polar -bipolar-, invernando en temporada de frío, alimentándose en temporada de calor, como apuesta de sobrevivencia. Porque sí, muchas feministas blancas también hemos tenido que sobrevivir, afrontar que lo que no mata te hace más fuerte y ahora luchamos, trabajamos y transformamos para vivir en la vida misma. Dos veces osa polar, por lo tanto, un yo multiplicada por dos, poder y resistencia, complicidad e

¹³ Cuija es una lagartija albina, besucona y cantarina, que habita los estados de Guerrero, Tabasco, Chiapas y Oaxaca, en México.

¹⁴ Ver: <https://feminismosculturaypoder.net/>

¹⁵ Personaje de *The Punisher*, serie web estadounidense creada en 2017 para Netflix por Steve Lightfoot, basada en el personaje de Marvel Comics del mismo nombre.

insurgencia, ego y humildad, inteligencia y pendejez, dualidades moderno coloniales que son constituyentes de mi propia historia y me han hecho existir y desistir, escribir y borrar, vivir y morir, siempre pensando que si alguna vez puedo abrazar a mi niña interior, como gesto de reconciliación, yo agregaré algo más: después de abrazarla le rompería el cuello.

La descolonización, por ahora, no es completa en mí y tal vez nunca lo será. La enfermedad y la locura siguen presentes, no desisten. La imposibilidad ahora se proyecta como la posibilidad de una contragenealogía en tanto siempre cabe la posibilidad del que, “tal vez, el método feminista para encontrarnos a nosotras mismas, para escribir nuestras contra-historias haciendo correr la sangre en busca del más allá de la justicia es, más bien, contragenealógico (Garzón, 2019, p.258). Pese a todo, esta Tere ahora comprende y defiende y edifica desde la consciencia heredada por otra de sus ancestras, Alejandra Pizarnik, de quien aprendió que:

No eres tú, no es tu enfermedad, es escribir. Muchos dicen que escribir es como dar a luz. Yo no lo creo. Escribir se relaciona más con la muerte. Al dejar ir tus palabras entras en un estado de duelo, el cual implica tristeza, remordimientos, pensamientos poco gratos. Es cuando te sientes derrotada. Nosotras escribimos con dolor. Y, pese a lo mal que se escucha todo esto, en el instante en que una mujer escribe y hace su escritura pública se transforma en una guerrera, pues en este mundo la escritura nos fue prohibida. Por ello, siempre, escritura, locura y guerra van de la mano. Y una puede arrepentirse de todo, hasta de estar viva, pero de ganar una batalla jamás (Garzón, 2017, p.137).

De esta manera, paso a paso, se va tejiendo un ensayo de genealogía, con aciertos y errores, entre el yo y el nosotras, desde la experiencia, el conocimiento situado y las prácticas concretas de la vida cotidiana, como un flujo constante de quién sabe qué. Tal vez, porque este es un trabajo sin garantías, la importancia de hablar desde el yo genealógicamente o contragenealógicamente, desde los feminismos descoloniales, radica en reconocerse y reconocernos como sujetas de la historia que nos ha sido negada para *hackear* el código y abonar a una transformación real que es a la vez discursiva, material y carnal, vital, política e intelectual. O, simplemente, se trate sólo de dejar una huella, un pequeño tatuaje en la piel de las luchas. Y desde allí una está haciendo su trabajo con contradicciones y todo. Mi mayor contradicción como feminista blanca descolonial, por ejemplo, es que no soy empática con las demás porque me da un poquito de asco ponerme los zapatos de otra. A propósito, ¿qué hace una feminista con zapatos de otra? Checando si son de su talla para podérselos robar. ¿Qué hace una feminista robando a otra? Pues buscando marido sin protocolos de responsabilidad afectiva. ¡Esas cosas pasan, compañeras, esas cosas pasan! ¡Tengo ejemplos!

Referencias

- CRUZ HERNÁNDEZ, Tania. “Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos”. *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, vol. 3, número 1, pp. 8-202, 2020.
- ESPINOSA MIÑOSO, YUDERKYS. “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina”. *Revista Direito e Práxis*, vol. 10, núm. 3, pp. 2007-2032, 2019. Disponible en: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3509/350961243015/html/index.html>
- GARZÓN MARTÍNEZ, María Teresa. “Seguir al conejo blanco”: Santiago Castro-Gómez y el oficio del genealogista”. *Nómadas*, 43, pp. 217-229, 2015.
- GARZÓN MARTÍNEZ, María Teresa. *Sólo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo*. San Cristóbal de Las Casas: Unicach, 2017.
- GARZÓN MARTÍNEZ, María Teresa. “Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala”. *Descentrada*, 2 (2), pp. 1-13, 2018. Disponible en: <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050>
- GARZÓN MARTÍNEZ, María Teresa. “Contragenealogías del silencio. Una propuesta desde los estudios culturales feministas”. *Calle 14 revista de investigación en el campo del arte*, 14(26), pp. 258-268, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.14483/21450706.15002>
- GARZÓN MARTÍNEZ, María Teresa. *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descoloial*. Bogotá: en la frontera, 2020a.
- GARZÓN MARTÍNEZ, María Teresa. “El vuelo de las colibríes. Defensa personal como praxis feminista en la Abya Yala. *Millcayac - Revista Digital De Ciencias Sociales*, 7(12), pp. 141–152, 2020b. Disponible en <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/2583>
- GARZÓN MARTÍNEZ, María Teresa. “Confía en la historia: construir contextos radicales desde el presente fallido y el futuro utópico” en CEJAS, Mónica. *Feminismo, cultura y polític : el contexto como acertijo*. Ciudad de México: UAM Xpochimilco, Itaca, 2020c, pp. 29-44.
- GARZÓN MARTINEZ, María Teresa. “Palabras clave”, 2021. En proceso de publicación.
- GROSSBERG, Lawrence. “El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad”, *Tabula Rasa*, núm. 10, pp. 13-48, 2009.
- PARKER, Ed. “Credo”, s.d.
- SCOTT, Joan W. “Experiencia”. *Revista La Ventana*, n. 13, p. 42-73, 2000.
- SHAKIRA. “Inevitable”. *¿Dónde están los ladrones?* (CD Audio), 1998. Miami: Sony Music Latin

La Chava Bipolar: ensayo de genealogía de la experiencia de una feminista blanca de la Abya Yala

Resumen

El presente es un ensayo que busca dar cuenta de una genealogía de la experiencia de una feminista blanca que habita la Abya Yala, tejido desde las experiencias de vida, la cultura popular y la producción académica, donde diferentes huellas y archivos se articulan para orientar en la tarea de responder a las preguntas sobre cómo llegamos a ser las feministas que somos y qué es lo que aún falta por escribir en esta historia. La metodología usada es auto etnográfica y biográfica haciendo uso de estrategias narrativas de la comedia, con el fin de continuar posicionando la experiencia, el conocimiento situado y las prácticas concretas como pilares de la producción de conocimiento feminista descolonial. Las conclusiones del ensayo, en términos de prueba y error, constituyen preguntas que inspiran un indagar más profundo sobre cómo llegamos a ser lo que somos.

Palabras clave: Genealogía de la experiencia – Feminismos del Sur – Blanquitud – Auto etnografía

La Chava Bipolar: ensaio genealogia da experiência de uma feminista branca da Abya Yala

Resumo

O presente é um ensaio que busca explicar uma genealogia da experiência de uma feminista branca que habita a Abya Yala, tecida a partir das experiências de vida, cultura popular e produção acadêmica, onde diferentes pegadas e arquivos são articulados para orientar na tarefa de responder às perguntas sobre como nos tornamos as feministas que somos e o que ainda resta a ser escrito neste história. A metodologia utilizada é o uso auto etnográfico e biográfico das estratégias narrativas da comédia, a fim de continuar a experiência de posicionamento, o conhecimento situado e as práticas concretas como pilares da produção do conhecimento feminista decolonial. As conclusões do julgamento, em termos de tentativa e erro, constituem questões que inspiram uma investigação mais profunda sobre como somos quem somos.

Palavras-chave: Genealogia da experiência – Feminismo do Sul – Blanquitud – Auto etnografia

La Chava Bipolar: genealogy essay from the experience of a white feminist of the Abya Yala

Abstract

This is an essay that seeks to account for a genealogy of the experience of a white feminist who inhabits the Abya Yala, woven from life experiences, popular culture and academic production, where different traces and files are articulated to guide the task of answering questions about how we became the feminists we are and what is yet to be written in this story. The methodology used is autoethnographic and biographical making use of narrative strategies of comedy, in order to continue positioning experience, situated knowledge and concrete practices as pillars of decolonial feminist knowledge production. The conclusions of the essay, in terms of trial and error, constitute questions that inspire a deeper inquiry into how we became who we are.

Keywords: Genealogy of experience – Feminisms of the South – Whiteness Studies – Auto ethnography

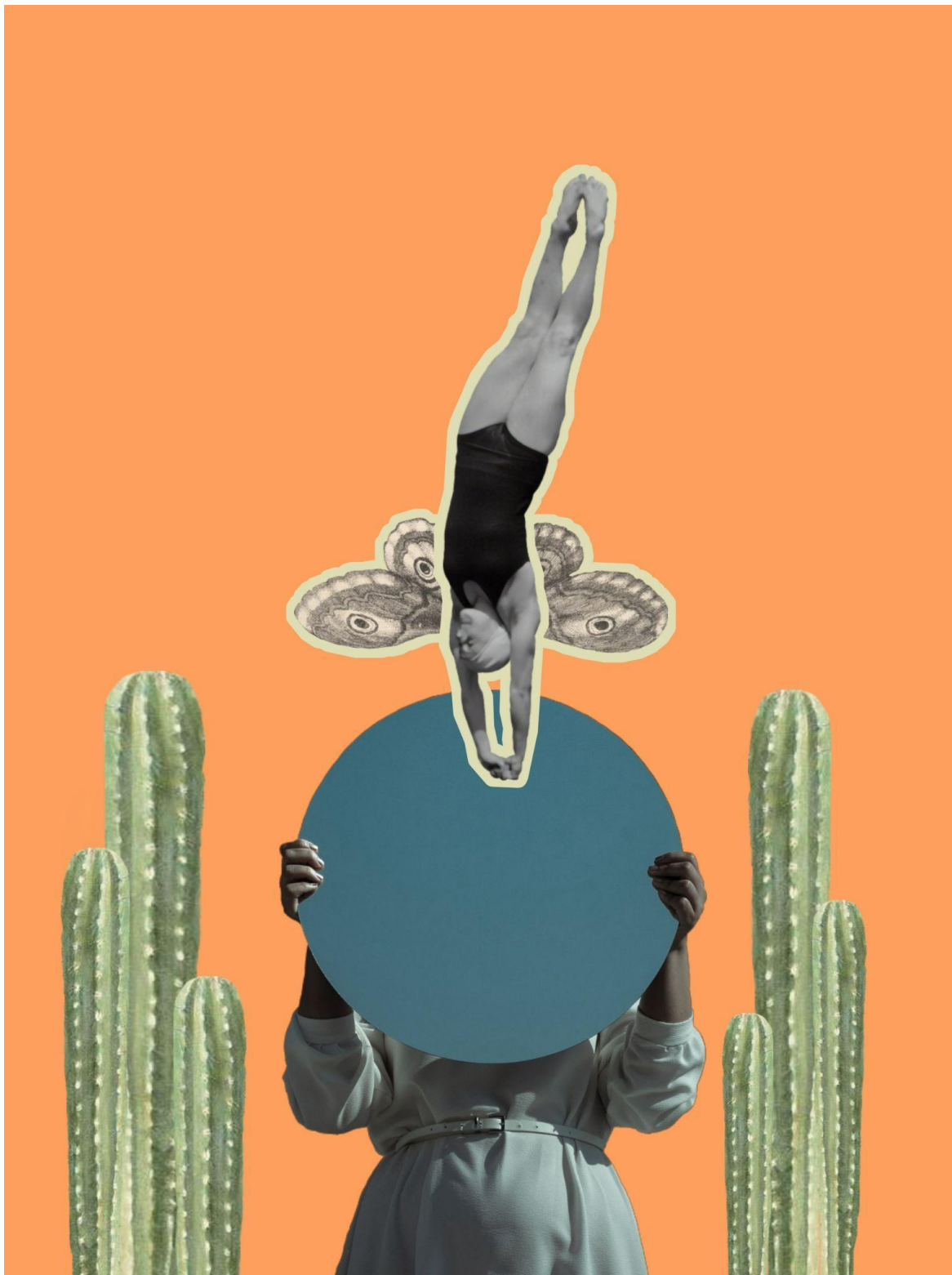


Figura 28: *Mergulho em si mesma*. Sara Oliveira. Colagem digital, 2021



Figura 29: *O despecho do mundo branco*. Sara Oliveira. Colagem digital, 2021

BIOGRAFIAS ENCARNADAS



**Detalhe
das contribuições ao dossiê**

Ana Gretel Echazú Böschemeier é mãe, feminista, professora adjunta do Departamento de Antropologia/PPGAS/UFRN, tradutora no Projeto ReCânone/UFRN e pesquisadora do CNPQ. Faz parte da rede *Feminismos, Cultura y Poder*, é embaixadora do Movimento *Parent in Science*, integra a comissão avaliadora do *II Ciclo de Ações Antirracistas* da UNESCO/UNTREF e o Comitê Central de Ética em Pesquisa da UFRN. Atua nas áreas de Pluralismo Epistêmico, Direitos Humanos, Interseccionalidades, Feminismos do Sul, Descolonização, Ética e Saúde Coletiva. Email: gretigre@gmail.com

Carine de Jesus Santos é mãe, feminista negra, doutoranda em Ciências Sociais, membro da Associação Brasileira de Agroecologia, colaboradora da Rede de Economia Feminista e Solidária, pesquisadora do Laboratório de Estudos Rurais/UFRN e pesquisadora do Projeto de Boas Práticas de Enfrentamento à COVID-19 do Conselho Nacional de Ciências da UFRN. Email: cariny.santos@gmail.com.

Diego Bruno Oliveira de Andrade, Akanguasu. Cofundador do *Okarusu Pytã* (grupo de estudos de idiomas indígenas); Licenciado em Sociologia no curso de Ciências Sociais da UFRN; Professor de Tupi Antigo e Sociologia na aldeia Amarelão, na Escola Estadual Indígena Professor Francisco Silva do Nascimento, em João Câmara; Coautor do livro *Mikûatiamirĩ*: pequeno livro sobre saberes linguísticos do Povo Mendonça Potiguara; Arte-educador e pesquisador no Sítio Histórico e Ecológico Gamboa do Jaguaribe. E-mail: akanguasu@hotmail.com

Eva Maria Lucumi, nacida en Colombia, es estudiante de doctorado en Ciencias Sociales en Estudios Comparados en las Américas PPGECSA - ELA - Universidad de Brasilia (2018-2022). Magister en Educación y Desarrollo Humano de la Universidad de Manizales-CINDE. Pré grado en Psicología Universidad Del Valle - Cali. Trabajo profesional en docencia universitaria, investigación, intervención Psico social pacifico colombiano (Cali- Buenaventura). Investiga migración cualificada, subjetividades y violencia sexual en mujeres negras. E-mail: evaria2980@gmail.com

Jocyle Ferreira Marinheiro é atriz, poetisa, militante, moradora de São Gonçalo do Amarante/RN, Graduanda em Ciências Sociais bacharelado/UFRN e voluntária no projeto de pesquisa Cuidados e Acesso à Educação em Tempos de Necropolítica: Etnografias e Itinerários de Estudantes Universitários da UFRN. Email: jocylemarinheiro@gmail.com.

Mónica Inés Cejas, nacida en Argentina, estudié en México y Japón. Vivo y trabajo en México (UAM-X, Estudios de la Mujer y Feministas), mi hogar por elección. Desde aquí trato de establecer vínculos desde el *Sur* en torno a las luchas de las mujeres. Estoy particularmente interesada en la intersección de género, nación y ciudadanía, las políticas de la memoria y los feminismos en África (especialmente en la historia y la actualidad de Sudáfrica). Los estudios culturales y feministas son la fuente de estas reflexiones. E-mail: mcejas@correo.xoc.uam.mx

Samara Cintia Mendes do Nascimento, bacharel em Administração, com pós-graduação em Marketing e Políticas Públicas pela UFRN e estudante do curso de licenciatura em Ciências Sociais da UFRN. Atualmente é administradora na Companhia de Águas e Esgotos do RN. Colaborou na revisão do Português do texto “Lélia fala de Lélia”. Email: samaramar@uol.com.br

Sara Maria Silva de Oliveira é mulher negra cearense, graduada em Letras (UNILAB-CE), professora da Rede Pública de ensino básico, artista plástica e integrante do grupo de pesquisa e extensão Sobre o Corpo Feminino - Literaturas Africanas e Afro-Brasileira. Email: saramaria338@gmail.com.

Maria Angélica Fontão é mãe, feminista e servidora pública da carreira de Desenvolvimento de Políticas Sociais. Graduada em Ciências Sociais/Antropologia pela Unicamp, possui especializações em Relações Internacionais e em Políticas Públicas e Gestão Participativa em Saúde pela UNB. Atualmente é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas do Departamento de Estudos Latinoamericanos da UNB. E-mail: mangelicafontao@gmail.com

Rosamaria Giatti Carneiro é mãe, feminista, antropóloga, professora associada no Departamento de Saúde Coletiva da UnB e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas também da UnB. É co-coordenadora do laboratório de pesquisa CASCA (Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva da UnB). Coordenou o Projeto de Extensão “Mulheres latinas fazerm arte” na Universidade de Brasília. Pesquisa e se interesse pelo campo dos direitos sexuais e reprodutivos, políticas públicas, maternagem, movimentos de mulheres e leituras femininas das Américas. email: rosacarneiro@unb.br

Títulos, Legendas e Referências de Bancos de Imagens

Imagem 1 - Capa

Imagens originais disponíveis em: <https://picryl.com/media/madagascan-woman-146381>, <https://unsplash.com/photos/hjmED1qivmc>, <https://unsplash.com/photos/oRskqiH7FNc>, <https://unsplash.com/photos/1CVw7bO5vd8>, <https://picryl.com/media/moluscos-01-an-b2c36d>, <https://picryl.com/media/the-spanish-brig-concha-ballester-immediately-after-the-passing-of-the-vortex-468663>, <https://picryl.com/media/utensilios-indigenas-seculo-xix-camacans-an-1ea89f>, <https://picryl.com/media/cactus-c3ab02>, <https://picryl.com/media/a-moth-three-butterflies-and-two-beetles-c9737b>. Acesso em 01 de set de 2021.

Imagem 2: (Bordando caminhos possíveis. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://picryl.com/media/tobacco-plant-picture-of-african-american-woman-before-work-tables-covered-4e8047>, https://unsplash.com/photos/tZIrJ3CgK_Y, <https://unsplash.com/photos/SLODHM36c9s>. Acesso em 17 de ago de 2021.

Imagem 3: (Negras ternuras. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/8VshuKpnXoI>, https://unsplash.com/photos/tZIrJ3CgK_Y, <https://picryl.com/media/embroidered-quilt-a2f12a>. Acesso em 17 de ago de 2021.

Imagem 4: (Encontros na diáspora. Sara Oliveira, 2021)

Imagem original disponível em: <https://picryl.com/media/mrs-mary-belicas-garden-cicero-illinois-yaounde-olu-uniphysicist-at-her-osum-fc62fd>, <https://picryl.com/media/mask-e3e138>, <https://unsplash.com/photos/QSBm03YHtrI>, <https://picryl.com/media/cod-min-53-bd-7-fol-330r-florilegium-des-prinzen-eugen-von-savoyen-phyllitis-f47d8d>, <https://unsplash.com/photos/FqkUpOmLfAQ>. Acesso em 09 de ago de 2021.

Imagem 5: (Cirandas do sul. Sara Oliveira, 2021)

Imagem original disponível em: https://unsplash.com/photos/5yQbJj68b_s. Acesso em 09 de ago de 2021

Imagem 6: (O sorriso de Lélia. Sara Oliveira, 2021)

Imagem original disponível em: <https://unsplash.com/photos/QSBm03YHtrI>. Acesso em 09 de ago de 2021.

Imagem 7: (Alicerce de vida e ancestralidade. Sara Oliveira, 2021).

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/mOhXYbJmSiI>, <https://unsplash.com/photos/S0mHms3mgCc>, https://unsplash.com/photos/o_PLt17tLII, https://unsplash.com/photos/U6qZ22_YgoI. Acesso em 10 de ago de 2021.

Imagem 8: (O legado ancestral de Carolina, Sara Oliveira, 2021).

Imagem original disponível em <https://unsplash.com/photos/lp3366axla4>. Acesso em 10 de ago de 2021.

Imagem 9: (O Brasil de Lélia, Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/nYMQKTHRIY8>, <https://unsplash.com/photos/LCMh96lFMkI>, <https://unsplash.com/photos/wc9avd2RaN0>, <https://picryl.com/media/mirror-bafb34>. Acesso em 12 de ago de 2021.

Imagem 10: (Guianças do orí, Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: https://unsplash.com/photos/ylHSm6Ur_bs, <https://unsplash.com/photos/wc9avd2RaN0>, <https://picryl.com/media/mirror-bafb34>. Acesso em 12 de ago de 2021.

Imagem 11: (Sabedoria ancestral. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/HNX2U2qIUuw>. Acesso em 13 de ago de 2021.

Imagem 12: (Terra indígena. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/w4AXu-HkdRc>, <https://unsplash.com/photos/xzPMUMDDsfk>, <https://unsplash.com/photos/vYQXsji2dbM>, <https://unsplash.com/photos/e-TuK4z2LhY>, <https://picryl.com/media/utensilios-indigenas-seculo-xix-camacans-an-1ea89f>. Acesso em 13 de ago de 2021.

Imagem 13: (Dona Teka. Sara Oliveira, 2021)

Imagem original disponível em: <https://unsplash.com/photos/8J4mUkAADuc>. Acesso em 13 de ago de 2021.

Imagem 14: (Mãos que fazem germinar. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/IFF6VbbJBjI>, <https://picryl.com/media/no-original-caption-african-american-woman-picking-vegetables-from-a-garden-702a08>. Acesso em 15 de ago de 2021.

Imagem 15: (Aurora. Sara Oliveira, 2021)

Imagem original disponível em: <https://picryl.com/media/florida-jay-male-1-f-2-garrulus-floridanus-diospyros-virginiana-vulgo-persimon-af58d1>, <https://picryl.com/media/cod-min-53-bd-7-fol-330r-florilegium-des-prinzen-eugen-von-savoyen-phyllitis-f47d8d>. Acesso em 15 de ago de 2021.

Imagem 16: (Uma intelectual orgânica. Sara Oliveira, 2021)

Imagem original disponível em: <https://picryl.com/media/no-original-caption-african->

american-woman-picking-vegetables-from-a-garden-702a08. Acesso em 15 de ago de 2021.

Imagem 17: (God is non-binary. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/ehlEuF-K5f8>, <https://unsplash.com/photos/QS9ZX5UnS14>, <https://unsplash.com/photos/oZUgxDTXvJk>, <https://unsplash.com/photos/rcqUPsTui7Y>. Acesso em 16 de ago de 2021.

Imagem 18: (Não sucumbir. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://picryl.com/media/black-youngsters-cool-off-with-fire-hydrant-water-on-chicagos-south-side-in-377dc1>, <https://unsplash.com/photos/e-TuK4z2LhY>, <https://unsplash.com/photos/ThXxRNDdSt4>. Acesso em 16 de ago de 2021.

Imagem 19: (O ecofeminismo de Avelino. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em <https://picryl.com/media/madagascan-woman-146381>, <https://unsplash.com/photos/yEauzeZU6xo>, <https://unsplash.com/photos/1CVw7bO5vd8>, <https://unsplash.com/photos/Ue5kuMVMlhU>, <https://picryl.com/media/a-moth-three-butterflies-and-two-beetles-c9737b> . Acesso em 17 de ago de 2021.

Imagem 20: (O desfecho do mundo branco. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/xAkCM1tbUhY>, https://unsplash.com/photos/Eu_jjK6Z67Q, <https://unsplash.com/photos/mZZ0ls7X9tc>. Acesso em 17 de ago de 2021.

Imagem 21: (En la lucha. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/WDHuGHJkPiA>, https://unsplash.com/photos/NUzGe_-DIJ4. Acesso em 21 de ago de 2021

Imagem 22: (Gozo-riso. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/hjmED1qivmc>, <https://unsplash.com/photos/tEz8JU1j-00>, <https://picryl.com/media/moluscos-01-an-b2c36d>, <https://picryl.com/media/the-spanish-brig-concha-ballester-immediately-after-the-passing-of-the-vortex-468663>, <https://unsplash.com/photos/i2hoD-C2RUA>. Acesso em 22 de ago de 2021.

Imagem 23: (Oceânica. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/hjmED1qivmc>, <https://unsplash.com/photos/tEz8JU1j-00>, <https://picryl.com/media/moluscos-01-an-b2c36d>, <https://picryl.com/media/green-sea-rmg-pw1700-b97ee7>. Acesso em 22 de ago de 2021

Imagem 24: (Mergulho em si mesma. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/WatsY4S9-nk>, <https://unsplash.com/photos/yhULbiSks-I>, <https://picryl.com/media/a-moth-three-butterflies-and-two-beetles-c9737b>, <https://picryl.com/media/cactus-c3ab02>. Acesso em 27 de ago de 2021

Imagem 25: (Desvendamentos. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://picryl.com/media/illustrations-of-exotic-entomology-venilia-sospeta-8cc1d6>, <https://unsplash.com/photos/qfSONoNttPw>. Acesso em 27 de ago de 2021

Imagem 26: (Tecendo a memória. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: https://unsplash.com/photos/fqur_YKkxI4, https://unsplash.com/photos/VI_Kv4JYrlo, <https://unsplash.com/photos/hjanvZlqoB8>. Acesso em 28 de ago de 2021.

Imagem 27: (Em solo fértil. Sara Oliveira, 2021)

Imagens originais disponíveis em: <https://unsplash.com/photos/trYLgKiDsR8>, <https://unsplash.com/photos/IjIzgLEkwxs>. Acesso em 28 de ago de 2021.

Imagem 28: (Breny e Karina, Sara Oliveira, 2021)

Imagem original disponível em: <https://picryl.com/media/flora-from-the-artistic-language-of-flowers-with-illustrations-fa16f1>. Acesso em 28 de ago de 2021.