



Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe

ISSN: 1659-0139

ISSN: 1659-4940

intercambio.cicla@ucr.ac.cr

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

Desde el Abya Yala hasta Kurdistan

¹. Conciencia opositiva diferencial y articulaciones feministas disidentes descolonizadoras y despatriarcalizadoras

Maritano, Ornella

Desde el Abya Yala hasta Kurdistan ¹. Conciencia opositiva diferencial y articulaciones feministas disidentes descolonizadoras y despatriarcalizadoras

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 18, núm. 2, 2021

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476966190009>

DOI: <https://doi.org/10.15517/c.a..v18i2.47138>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 3.0 Internacional.

Desde el Abya Yala hasta Kurdistan
¹. Conciencia opositiva diferencial y
articulaciones feministas disidentes
descolonizadoras y despatriarcalizadoras

*From Abya Yala to Kurdistan. Differential Oppositional
Consciousness and Decolonizing and Depatriarchalizing
Dissident Feminist Articulations*

*De Abya Yala ao Kurdistan. Consciência diferencial
oposicionista e articulações feministas dissidentes
descolonizante e despatriarcalista*

Ornella Maritano * ornellamaritano@gmail.com
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Córdoba, Argentina

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre
Centroamérica y el Caribe, vol. 18, núm.
2, 2021

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Recepción: 20 Enero 2021
Aprobación: 19 Mayo 2021

DOI: <https://doi.org/10.15517/c.a.v18i2.47138>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476966190009>

Resumen: Este artículo analiza el evento denominado plaza de Abya Yala, realizado en el marco del 34° Encuentro Nacional de Mujeres, en la ciudad de La Plata, Argentina en 2019. El análisis se basa en el marco teórico de la descolonialidad y en la crítica planteada por las feministas latinoamericanas a la noción de interseccionalidad. A partir de las características más sobresalientes de dicha actividad –que congregó gran cantidad de corporalidades y subjetividades feminizadas y disidentes– se recuperan las principales enunciaciones que allí tuvieron lugar. Este evento es analizado como una forma de articulación entre los feminismos de carácter plurinacional, indígenas populares y los feminismos disidentes en clave de coalición feminista disidente despatriarcalizadora y descolonizadora. El estudio concluye que la plaza de Abya Yala constituyó el escenario político para el surgimiento de una conciencia crítica de carácter translocal/global feminista disidente, descolonizadora y despatriarcalizadora.

Palabras clave: Feminismo, multiculturalismo, descolonización, mujer, participación política.

Abstract: This article analyzes the event called *Abya Yala plaza*, organized within the framework of the 34th National Women's Encounter, in the city of La Plata, Argentina in 2019. The analysis is based on the theoretical framework of decoloniality and the critique raised by Latin American feminists to the notion of intersectionality. From the most outstanding characteristics of this activity –which brought together a large number of feminized and dissident corporalities and subjectivities– are recovered the main enunciations that took place there. This event is analyzed as a form of articulation between feminisms of plurinational character, popular indigenous, and dissident feminisms in the key of a depatriarchalizing and decolonizing dissident feminist coalition. The study concludes that the *Abya Yala plaza* constituted the political scenario for the emergence of a critical consciousness of a translocal/global dissident feminist, decolonizing, and depatriarchalizing character.

Keywords: Feminism, multiculturalism, decolonization, females, political participation.

Resumo: Este artigo analisa o evento chamado Praça Abya Yala, realizado como parte do 34° Encontro Nacional de Mulheres, na cidade de La Plata, Argentina, em 2019. A análise baseia-se no quadro teórico da descolonialidade e na crítica feita pelas feministas latino-americanas à noção de interseccionalidade. Das características

mais marcantes desta actividade –que reuniu um grande número de corporalidades e subjectividades feminizadas e dissidentes– as principais enunciações que aí tiveram lugar são recuperadas. Este evento é analisado como uma forma de articulação entre feminismos de carácter plurinacional, feminismos indígenas populares e feminismos dissidentes na chave de uma coligação feminista despatriarcalista e descolonizante. O estudo conclui que a praça Abya Yala constituiu o cenário político para a emergência de uma consciência crítica de carácter translocal/globalista feminista dissidente, descolonizante e despatriarquizante.

Palavras-chave: Feminismo, multiculturalismo, descolonização, mulheres, participação política.

Introducción

La masificación de la participación política dentro de los feminismos (Guinder, 2020) constituye un proceso que reviste interés desde el punto de vista analítico. De igual interés son los debates y tensiones que esa masificación genera al interior de los feminismos. Reconociendo que este es un debate que debe atravesar la práctica de cualquier investigadora identificada como feminista, se pretende, a continuación, analizar el evento denominado plaza de Abya Yala llevado a cabo el día 13 de octubre del año 2019, en el marco del XXXIV Encuentro Nacional de Mujeres², en pos de contribuir a clarificar esos debates y tensiones dentro del amplio conjunto de los feminismos.

Este acontecimiento puntual, el cual forma parte de la *Asamblea Feminista de Abya Yala*³ –que se viene desarrollando desde el año 2008 dentro del amplio conjunto de actividades propiciadas por el Encuentro Nacional de Mujeres–, constituyó un espacio de encuentro, reconocimiento y discusión política entre una pluralidad de subjetividades y corporalidades a las que la sola enunciación de “mujeres” no las contiene o representa⁴. La asamblea, realizada en la plaza San Martín de la ciudad sede del Encuentro, La Plata, se conoció como *plaza de Abya Yala* y fue un espacio sostenido por activistas y militantes, así como por subjetividades y corporalidades posicionadas en favor de una apertura de este hacia la visibilización e inclusión de otras identidades, disidentes y plurinacionales, tanto en la nominación como en la propuesta programática.

Si bien la asamblea plurinacional se sostiene anualmente en el tiempo, constituye aún una actividad no incluida dentro de las actividades oficiales del encuentro, situación que le atribuye la connotación de extraoficial, además de su carácter autofinanciado. En esta oportunidad, la asamblea abrazó además a diversas corporalidades y subjetividades también desplazadas de la nominación del encuentro. Mujeres –aquellas que no se reconocen en la expresión unívoca de “mujeres”– además de lesbianas, trans, travestis, bisexuales, y no binarios provenientes de diversos países, e incluso de diversas naciones de Latinoamérica, se congregaron para compartir experiencias y articular estrategias de lucha.

A partir de lecturas de los feminismos descoloniales y retomando aportes de los feminismos de los sures globales (De Sousa, 2018), se busca analizar la plaza del Abya Yala en términos de una articulación

descolonizadora, despatriarcalizadora y disidente. Para ello se realizará una reconstrucción del evento y un análisis del documento elaborado y compartido en su asamblea. Mediante la visibilización de enunciaciones otras –que disputan y contestan las emitidas desde el feminismo cis, blanco, burgués, heterosexual y occidental que ha hegemonizado las producciones académicas y la organización de los encuentros nacionales– y de accionares diversos –acuerpamientos y coaliciones en este caso–, se busca mostrar distintas formas de trazar articulación entre esa diversidad de experiencias y de voces enunciadas en el documento –sin silenciar ni menospreciar ninguna– y que los feminismos evidencian.

Ante la diversidad identitaria y categorial, experiencial y subjetiva que aflora en los feminismos, y evidenciada en dicha plaza, se analizarán formas de acuerpamiento, a partir de políticas coalicionales, que operan en pos de desatar los nudos de esta dominación colonial de género (Lugones, 2014) y que superen el riesgo constante a la atomización impuesta por el neoliberalismo. Asimismo, se pretende contribuir al estudio de distintas formas de articulación al interior de los feminismos –alternativas a las políticas identitarias–, las cuales puedan atender las singularidades que las distintas políticas de ubicación (Rich, 2003; Mohanty, 2008) imprimen en las diversas corporalidades y subjetividades del amplio conjunto de los feminismos.

Primero lo primero: política de ubicación

Este trabajo fue escrito en un desplazamiento personal y también teórico. Un desplazamiento físico desde el territorio Querandí (La Plata) en regreso al territorio Comechingón (Córdoba); y un desplazamiento identitario hacia un plurinacionalismo disidente y transfeminista latinoamericano. De esta manera, se asume el descentramiento epistemológico que esto provoca desde los estudios de género y la opresión patriarcal hacia la interseccionalidad y la coalición, desde los binarismos y las dicotomías hacia las multiplicidades, hacia las hermandades. Esta escritura se gesta reafirmando la importancia de la enunciación realizada desde lo local, desde un lugar geográfico, pero también epistémico y contextual que “no relegue a”, sino que “construya a partir de” las afiliaciones políticas y emotivas.

Escribo desde la movilización política y desde la interpelación personal que dejó en esta corporalidad que hoy habito el XXXIV Encuentro Nacional de Mujeres, el cual tuvo lugar en la ciudad de La Plata en octubre del año 2019, reivindicando la potencialidad de esa ubicación de la escritura y reconociendo la singularidad de la temporalidad histórica que lo atraviesa para motivar estas reflexiones. Esta recuperación del punto de vista, aquello que Adrienne Rich (2003) llamó *politics of location* y que Chandra Mohanty (2008) ha denominado *política de ubicación*, posibilita la visibilización del espacio-tiempo-posición de habla que atraviesa a quienes hacemos uso del privilegio de la enunciación, reforzando a la vez el carácter histórico y político de las experiencias de las corporalidades y subjetividades; e interpela a la subjetivación de quien escribe.

Hija negando la descendencia. Torta deshabitando la categoría mujer, que entiendo reafirma el régimen heterosexual del cual elijo fugarme. Perteneciente a esa clase social cuya precariedad radica en la capacidad de ser afectada directa y rápidamente por las políticas sociales y económicas de los gobiernos. De formación historiadora, deformación en feminismos y teorías *cuir*⁵. Trabajando en la academia, ejercitando la premisa de “transformar desde adentro”. Transitando y construyendo un feminismo descolonial. Reconociendo también el carácter colonial de toda formación discursiva. Pensando y produciendo en comunidad.

*Plurinacional y con las disidencias*⁶. **Descolonialidad e interseccionalidad como aportes para trazar articulaciones despatriarcalizadoras y descoloniales**

Para la teoría descolonial, la raza es el elemento de dominación más eficaz de los últimos 500 años. A través de la dominancia de esta noción, se biologizó la diferencia y en esta operación se borró de la historia el carácter artificioso de esa diferenciación, invisibilizando la subordinación que conllevaba. Por medio de ese instrumento se jerarquizó la diferencia entre los pueblos: la raza es el signo en los cuerpos de una posición en la historia (Segato, 2018). Es así que se establece una línea clasificatoria de la población con un consecuente diseño en la cadena de explotación, visibilidad y régimen de posibilidad de la vida. Atender a esto permite identificar diversos estatus entre las personas, habilitando la clasificación dicotómica entre lo humano y lo no-humano (Lugones, 2014); imponiendo una ontología y cosmología que, en su poder y su constitución, no permite toda la humanidad como tampoco posibilita la comprensión ni la comunicación humana a los seres deshumanizados.

Los aportes de los estudios de la descolonialidad nos permiten leer el proceso de conformación del Estado en línea de continuidad con el proyecto colonial; aunque orquestado, en este caso, por las elites criollas locales (Quijano, 1998; Segato, 2018). En esa dirección, recuperar la noción de raza ha sido fundamental para comprender el sostenimiento de la dominación –eufemísticamente denominada civilización– ejercida sobre ciertos sectores de la sociedad en el proyecto económico, social y cultural que las elites criollas –en su proceso de blanquización (Segato, 2018)– asumieron como propio.

Lugones (2014) propone una relación de mutua constitución entre la colonialidad del poder –la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación– y el sistema de género. Ella postula que la modernidad instaura un sistema colonial del género que, si bien reproduce un orden binario y heterosexual, no puede ser solo entendido a partir de tales características. Ese sistema colonial/moderno tributa –y a la vez refuerza– a la clasificación primaria de las corporalidades en categorías de humanos y no humanos. De esta manera, se configura lo que ella llama un lado visible del género y un lado oculto. Ambos lados, con sus respectivas dicotomías jerárquicas establecidas –en el caso del lado visible: hombre-

mujer, en el caso del lado oculto: macho-hembra– se condicen con lugares establecidos y fijos dentro del régimen colonial.

De esta manera, se produce y reproduce un orden que clasifica y ordena a las corporalidades. Para ciertas corporalidades –las feminizadas–, operan y pesan modelos de existencia basados en el cumplimiento de ciertos patrones. Con él, esas corporalidades feminizadas son convidadas a participar en el arreglo colonial –a pesar de no estar en condiciones de privilegio–, y son aquellas que, siguiendo a la autora, serán reconocidas como mujeres. Mientras otras corporalidades, para las que no se habilita ese acuerdo –las cuales no gozan de cierta posición en la historia– son relegadas al lado oculto –invisible– de ese sistema de género y, con ello, negadas sus posibilidades de existencia. Sobre estas recae, así, el sostenimiento de dicho arreglo colonial.

DiPietro (2019) indica que, a partir de los aportes de las teóricas feministas latinoamericanas descoloniales, es posible repensar el género, la sexualidad y lo carnal de forma descolonial y a través de un proyecto de interseccionalidad. Para ello es primordial cuestionar toda tarea investigativa que adopte la clave interseccional sin primero desentrañar los guiones hegemónicos de las identidades de género, de raza y de clase. Este paso metodológico previo posibilita no caer en el error de desatender las contingencias históricas y las especificidades locales, solo plausibles de ser dilucidadas por el lente interseccional.

Viveros Vigoya retoma la pregunta por la interseccionalidad al interior de los feminismos latinoamericanos y descoloniales. Ante la preocupación de reificar ciertas categorías de opresión como identidades fijas y caer en un uso acumulativo y sumatorio de las opresiones, la autora vuelve a ciertas críticas planteadas a la interseccionalidad, con la finalidad de delimitar la operatividad del análisis, atendiendo además a las especificidades que los contextos latinoamericanos suponen. En este sentido, siguiendo a la autora, retomar el paradigma interseccional implica suscribir a una manera de mirar aprehendiendo a “las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas” (2016, p. 12). Con base en Candace West y Sarah Fenstermaker (1995), la autora remite a la idea de “realizaciones situadas” para dar cuenta de la actualización producida en las interacciones de las categorías de opresión de acuerdo con el contexto, y los significados que asumen en ese espacio-tiempo dado.

Atender a tales contextos permite dar cuenta no solo de la consustancialidad de las relaciones sociales, es decir, de la incidencia que la configuración local tiene en la manera en que esas relaciones sociales son entendidas y analizadas; sino también nos brinda la posibilidad de reparar en las diversas estrategias y posibilidades que se dan los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad (Viveros Vigoya, 2016). Esto último, en pos de proponer y problematizar formas de articulación entre mujeres y corporalidades feminizadas en cada contexto, o incluso entre aquellas pertenecientes a diferentes contextos, que no terminen anclando en una forma de opresión en particular o en una identidad singular.

La plaza de Abya Yala estuvo habitada por corporalidades feminizadas que pregonan el reconocimiento a las naciones y pueblos preexistentes de los Estados-nación –y denuncian el carácter opresor de estos últimos– y reconocen el carácter impuesto del ordenamiento de género y sexualidad legado por la colonialidad que no contiene –y margina de múltiples maneras– a una multiplicidad de expresiones y vivencias. Todas ellas corporalidades atravesadas por una diversidad de marcadores de opresión que fueron invisibilizados en la nominación del encuentro y algunos también en las actividades incluidas en la propuesta programática oficial.

Los Encuentros Nacionales de Mujeres en el tiempo. Treinta y cuatro años de invisibilidad

Los Encuentros Nacionales de Mujeres actualmente son uno de los acontecimientos políticos no institucionalizados más importantes para los feminismos, dentro de la región latinoamericana. En ellos, desde hace más de 30 años, se congregan corporalidades y subjetividades feminizadas con la intención de discutir y arribar a acuerdos para lograr la mejora de la calidad de vida de esos colectivos. Tales eventos comenzaron a realizarse en el año 1986 y continuaron sin interrupción en el tiempo –hasta el año 2020 en el que la coyuntura sanitaria planetaria lo pospuso, aún sin saber hasta cuándo–.

Los mismos constituyen un espacio de formación y celebración, de lucha y de reunión organizado a partir de instancias que comprenden tanto la discusión en comisiones como la participación en talleres y la realización de actividades masivas en el espacio público. Cuentan estos encuentros, a su vez, con actividades de carácter recreativo y de la economía popular como fiestas y ferias. Cada edición dura tres días y a lo largo de su transcurrir se habilitan espacios de discusión e intercambio entre activistas y militantes de toda Argentina y de otras regiones de Latinoamérica con la finalidad de debatir y construir una agenda en materia de géneros y feminismos⁷. Dada su importancia y la sostenibilidad en el tiempo, tiene un carácter multitudinario a la vez que diverso. Allí concurren, actualmente, casi medio millón de personas, entre las que se encuentran activistas y militantes de los feminismos y de espacios políticos partidarios; personas autoconvocadas que se acercan emplazadas por las temáticas a desarrollar; y personas que integran espacios patrocinados por sectores conservadores y/o por los diversos cultos religiosos. A raíz de esto constituye un acontecimiento significativamente relevante para la vida política de las mujeres.

La organización de cada encuentro la realiza una comisión integrada por activistas y militantes. La misma es abierta y se rige por los principios de autonomía, autoorganización y horizontalidad (Alma y Lorenzo, 2009). Sus integrantes pertenecen, en su mayoría, a la ciudad sede del encuentro, que –en pos de sostener y garantizar esa amplia participación– rota anualmente. Esto, además de contribuir a la federalización, posibilita distribuir de manera más equitativa los costos de quienes se trasladan para asistir, los cuales son afrontados de manera autogestiva (Sciortino, 2012).

Es así que, el tercer día, luego de realizar la lectura de las conclusiones de todos los espacios de discusión llevados a cabo, se elige por votación la ciudad sede del próximo encuentro.

Dada la dinámica de organización y desarrollo, estos eventos no son espacios libres de conflictos en su interior. En ese sentido, desde hace algunos años, diversos sectores de los feminismos se encuentran cuestionando y disputando determinados aspectos de su dinámica y configuración, como su carácter excluyente (Sciortino, 2012) hacia ciertas identidades, corporalidades y subjetividades. Tal exclusión se evidencia no solo en la nominación, sino también en la no inclusión dentro de la programación oficial de aquellas actividades propuestas o desarrolladas por estos sectores. En este marco, la Asamblea de Abya Yala constituye una respuesta articulada por las feministas indígenas y latinoamericanas a esas ausencias e invisibilizaciones sucedidas en el tiempo y en el espacio. Se trata de una actividad que –excluida del programa oficial del encuentro– reúne, desde el año 2008, a las corporalidades feminizadas de las diversas naciones de Latinoamérica para discutir sobre las temáticas y problemáticas que las atraviesan.

Durante el fin de semana del 12, 13 y 14 de octubre del año 2019 –fin de semana largo con propósitos turísticos por conmemorarse el Día del respeto a la diversidad cultural que recuerda la conquista y colonización de nuestro suelo y el genocidio de las poblaciones nativas– tuvo lugar el encuentro del que se ocupa este artículo, en la ciudad bonaerense de La Plata, en territorio Querandí. A lo largo de la organización del evento y durante su desarrollo fueron recurrentes dos aspectos que tensionaron su forma y dinámica, los cuales si bien podrían leerse –y de hecho fue enunciado así por algunos sectores de la Comisión Organizadora– como cuestiones nominativas, lo cierto es que son aspectos de carácter central para las agendas que desde allí se pretenden diseñar: su carácter de plurinacional y la inclusión y visibilización de las disidencias.

La nominación del encuentro viene siendo un aspecto de discusión en las comisiones organizadoras desde hace un tiempo. En esa línea, en el 33° Encuentro Nacional de Mujeres, desarrollado en el año 2018, se definió que aquel que iba a llevarse a cabo en el año 2019 debía denominarse “Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries”. Sin embargo, esto no ocurrió y en la programación oficial no se contemplaron los talleres y actividades organizadas por sectores del activismo disidente y plurinacional. A pesar de ello, estas acciones se realizaron, por lo que el encuentro contó con un conjunto de actividades, talleres y espacios organizados por colectivos que, en abierta disputa con la Comisión Organizadora, sostuvieron el cambio de nombre y las acciones en esta línea propuestas. Se trató así de espacios desarrollados al margen de los eventos convocados por la comisión ⁸. Entre ellos, la plaza de Abya Yala analizada aquí.

En este contexto, el evento que solía reunir a las feministas del Abya Yala y a mujeres de los pueblos originarios se abrió para abrazar también a las disidencias, lesbianas, trans, travestis y personas no binarias que se encontraron en los márgenes de la programación oficial. Además del

espacio de encuentro y de intercambio, dicha plaza emergió como un lugar de reivindicación del carácter plurinacional y disidente, el cual debía tener el XXXIV Encuentro Nacional de Mujeres. Dado este contexto, la plaza de Abya Yala se convirtió en un escenario de resistencia y contestación que logró denunciar la exclusión constitutiva de cierto feminismo. Asimismo, se configuró en un espacio capaz de diseñar una agenda idónea para atender a las intersecciones que atraviesan a esas corporalidades y subjetividades feminizadas de Abya Yala, las cuales no se encuentran contenidas en la enunciación –o en la sola enunciación– “mujeres” y que se encontraron marginadas a partir de su no reconocimiento nominativo, como por la exclusión de sus propuestas de participación.

La plaza del Abya Yala denuncia la permeabilidad del encuentro hacia el régimen colonial. Régimen que hoy muestra –además de solidez en nuestros patrones culturales, en nuestras formas de conocer y en nuestras formas de habitar– un anclaje muy profundo en gran parte del colectivo de mujeres y de los feminismos que desconociendo los arreglos de los géneros –o tal vez reconociendo la posibilidad de operar en ellos con cierta condición de humanidad (Lugones, 2014)– reproducen y reivindican el andamiaje teórico epistémico de jerarquía y exclusión instaurado por la colonialidad (Quijano, 1998). Esta situación se hace evidente en la voluntad de relegar todas aquellas enunciaciones que reclaman reconocimiento por fuera de los parámetros de lectura e interpretación del régimen colonial de los géneros.

En la mirada descolonizante, capaz de atender y enunciar a esa diversidad de confluencias se encuentra la potencialidad de la interseccionalidad, ya que evidencia de manera clara la forma en que las categorías eurocéntricas, sostenidas a costa de un racismo epistémico (Segato, 2018), no permiten nombrar a todas aquellas corporalidades feminizadas que no se hallan contenidas en ese régimen colonial de los géneros, las cuales son, a su vez, un sostén invaluable del mismo. Es por ello que esa plaza, además de un evento contestatario, significó un marco de enunciación y de agenciamiento de quienes allí se reunieron para darle forma a una erótica que revitalice el imaginario práctico para anudar coaliciones translocales/globales disidentes (DiPietro, 2019). Así, este evento político cobra especial interés para el estudio de una articulación feminista plurinacional disidente descolonizadora y despatriarcalizadora.

Plurinacional, desde Abya Yala hasta Kurdistán. Conciencia opositiva diferencial

El día domingo 13 de octubre en la Plaza San Martín tuvo lugar la plaza de Abya Yala, un evento que congregó a una multitud importante, y siempre creciente, de mujeres y corporalidades feminizadas. En la misma, tuvieron lugar rituales plurales, como el saludo al sol y a la luna, el llamado a las ancestras, la invocación de aquellas que ya no están y el recuerdo de quienes se acuerparon en ese espacio anteriormente. La jornada se acompañó con cánticos y tambores y la presentación de números artísticos de hip-hop y rap mapuche. En los alrededores se desarrolló una feria de la

economía popular feminista. Y en el centro de la plaza, un escenario en el que se exhibían los signos y símbolos de reconocimiento y representación.

La asamblea contó con la conducción y la enunciación de referentas de comunidades indígenas, quienes compartieron el uso de la palabra con las corporalidades disidentes que acompañaron en la organización. Las comunicadoras populares feministas se encargaron de la transmisión y resguardo de lo que allí sucedía. Se trató de una jornada de más de cuatro horas de encuentro, rito y reivindicación, en la que corporalidades feminizadas originarias, indias, negras, afros, migrantes, piqueteras, villeras, trabajadoras, lesbianas, tortas, trans, travestis, bisexuales y no binaries –entre muchas otras– gestaron un espacio de encuentro que les permitió sentar posiciones y aunar estrategias para combatir las opresiones con las que conviven a diario y que tienen una raíz de carácter colonial. Se definieron aliados y horizontes, en cuidado y respeto de todas y todes. Al grito de “plurinacional, desde el Abya Yala hasta Kurdistan” se tejieron así alianzas en “contra del patriarcado, en contra del neoliberalismo, en contra del racismo” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 3).

Retomando a Viveros Vigoya (2016), fueron los feminismos disidentes (lesbianos y de color) primero e indígenas luego los que enunciaron el debate en torno al sujeto del feminismo en América Latina. En la década de 1980, mujeres de los llamados feminismos disidentes empezaron a cuestionar por qué el feminismo no había considerado que este sujeto podía ser víctima del racismo y del heterosexismo, pues “presuponía que aquel sujeto era la mujer blanca –o quien oficiaba como tal en el contexto latinoamericano– y que era heterosexual” (2016, p. 13). De igual manera, “a partir de la década de 1990 empezaron a visibilizarse movimientos de mujeres indígenas [que] planteaban críticas al feminismo urbano y blanco-mestizo hegemónico hasta entonces, al señalar la necesidad de articular las relaciones de género con las relaciones de raza y colonialidad” (2016, p. 14). En esa plaza, esas tradiciones confluyeron en un abrazo y en una proclama de lucha conjunta en pos de despatriarcalizar y descolonizar a los feminismos.

Fueron, a su vez, las feministas de los sures globales las que se dedicaron a pensar posibles formas de articulaciones entre los diversos feminismos, en pos de potenciar acciones descolonizadoras del feminismo hegemónico. En este sentido, Chandra Mohanty (2008) propone articular distintos movimientos feministas en contra de la globalización en torno a una práctica feminista transnacional. Por su parte, María Lugones (2010) plantea la resistencia desde la colectividad identitaria del feminismo descolonial. Coaliciones basadas en la autoconciencia como sujetas colonizadas y oprimidas por el régimen patriarcal. Sandoval (2004) presenta el uso de metodologías emancipatorias que asuman la forma diferencial de una conciencia opositiva, reivindicando el uso de cualquier herramienta de la que se disponga con el fin de asegurar la supervivencia y de rehacer el mundo. Retomando tal tradición, este evento político cobra especial interés para pensar formas y estrategias de lucha.

Ese espacio de confluencia, la plaza de Abya Yala, el entramado que allí se dio, las diversas tradiciones y la diversidad de voces que allí se enunciaron podrían ser interpretadas como la gesta de una comunidad a través de la diferencia que puede potenciar la articulación de un nuevo tipo de ciudadanía, “compatriotas del mismo territorio psíquico cuyas vidas se vuelven significantes mediante el ejercicio de la metodología de las oprimidas” (Sandoval, 2004, p. 81). Es decir, coaliciones que nos permitan imaginarnos y articular formas de darle cuerpo a la ciudadanx-guerrxrx internacional (Sandoval, 2004); una articulación feminista, disidente y plurinacional basada en conexiones por afinidad, en la disidencia, en la pluripertenencia, en los feminismos, capaz de encarar y darle cuerpo a un proyecto descolonizador y despatriarcalizador.

El momento inicial del documento leído da cuenta de esa articulación con base en una conciencia diferencial opositiva, así como el carácter translocal/global que primó en ese encuentro:

Somos Feministas del Abya Yala. Nuestras luchas contra el patriarcado colonialista, capitalista, no reconocen fronteras. Los territorios que habitamos son plurinacionales. Nuestros cuerpos son diversos. Somos las que nos rebelamos ante los nacionalismos levantados con violencia en sucesivos genocidios de los pueblos originarios, negros, sometidos a exterminio, esclavitud y servidumbre. Genocidios que llevan la marca de la violencia sexual masiva contra las mujeres. Somos las que rechazamos profundamente los racismos creados para colonizar, violentar, discriminar, someter (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 3).

Feministas cuyas conexiones sobrepasan el territorio de Abya Yala, reconociendo el saqueo y la explotación llevada adelante por los diversos gobiernos –en Ecuador, Bolivia, Guatemala– y saludando a los procesos revolucionarios y populares que resisten el embate⁹ –como Cuba y Venezuela en Abya Yala y las mujeres kurdas, del otro lado del mar– (Feministas del Abya Yala, 2019). La conciencia diferencial puede articular una coalición que traspasa las fronteras de la división territorial, que retoma las luchas en todo el territorio de Abya Yala y en todas las corporalidades que lo habitan y lo exceden. Que hace de la opresión patriarcal, colonial y heterosexual el terreno de confluencia, permitiendo una articulación que reconozca las diferencias y reivindique las afinidades.

Somos las que hacemos ollas populares, comedores comunitarios, huertas [...]. Somos las piqueteras, que cortamos rutas para que se visibilicen nuestras demandas y se realicen nuestros derechos. Somos las villeras, que hacemos de los territorios urbanos espacios de resistencia antipatriarcal y anticapitalista. Somos las campesinas empobrecidas, que trabajamos de la mañana a la noche para generar alimentos para todxs. Somos trabajadoras, que vamos forjando un sindicalismo de liberación. Somos las migrantes, que reivindicamos que ningún ser humano es ilegal, y que sostenemos la práctica ancestral de migrar (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 6).

Retomando a Sandoval (2004), conciencia diferencial figura una “constante redistribución del espacio y los límites; realineaciones verticales y horizontales de poderes opositivos. Puesto que cada vector sucede a diferentes velocidades, uno de ellos puede realinear a todos los demás, creando diferentes tipos de patrones y permitiendo la entrada

en diferentes puntos” (p. 104). Esta plaza, que invoca y enuncia a una parte importante de esos vectores, debe ser entendida como un espacio de realineación de una conciencia de oposición, un espacio en el cual se configura un campo de fuerzas y en el que aparecen en escena una multiplicidad de cuerpos y subjetividades.

Asumir el marco de la descolonialidad y del paradigma interseccional para analizar las prácticas de articulación en la disputa política insta a atender –además de las ficciones de raza y de clase– el dimorfismo biológico y la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales (Lugones, 2014). Para ello es preciso reconocer que la organización de género que tenemos es una de las posibles y que fue impuesta –mas no importada– por los colonizadores al momento de asumir el proyecto colonial. El corolario de la misma fue la subalternización de las poblaciones que habitaban este suelo. Por ello se insiste en el carácter coyuntural y contingente de este arreglo y, por ende, la posibilidad constante de socavarlo, contestarlo y también cambiarlo.

En ese sentido, la plaza de Abya Yala significó una forma de organización y coalición que abrazó a todas aquellas corporalidades y subjetividades marginadas por esa configuración colonial del género, reservándoles el lado oculto del sistema colonial de género. En dicha plaza, en esa pluralidad de voces se evidenciaron, conjuntamente, las diversas maneras en que las distintas opresiones encarnan en las corporalidades y subjetividades que tomaron la palabra, pero también en aquellas donde con el calor de los aplausos y el coreo de las consignas, acompañaron la asamblea. Esa coalición dejó en claro que la sola lucha contra el patriarcado, despojado de su carácter cis, heterosexual, binario, racial, capacitista y clasista, le resulta insuficiente y, por sobre todo, impostada.

La enunciación realizada en dicha plaza dejó en claro que la opresión patriarcal no afecta de una única manera, ni se configura de un solo modo, y que las intersecciones con otros marcadores de opresión han de ser necesariamente comprendidas en contexto. En este sentido, el abrazo que se hizo llegar a las feministas indígenas de Ecuador, al grito de “no están solas” puso en evidencia que a pesar de no enfrentar las mismas opresiones –así como tampoco la manera en que estas se instrumentan–, sí son las mismas marcas aquellas que las situaciones de opresión dejan en las corporalidades y en las subjetividades. Ante una opresión que se configura difícil de sintetizar, la respuesta orquestada se adecúa a ello: una forma diferencial de conciencia opositiva “descrita en términos que enfatizan su movimiento; es ‘flexible’, ‘móvil’, ‘diaspórica’, ‘esquizofrénica’, ‘nómada’ por naturaleza” (Sandoval, 2004, p. 85). Ante una modernidad acostumbrada a una lógica binaria, oposicional y jerárquica, la respuesta articulada es multiplicadora de las diversidades, sin términos de oposición y sin jerarquías; incluso ante la posibilidad de reconocer una fuerza que propicie esta alineación: “Somos [...] las que respondemos colectivamente cuando una de nosotras es violentada” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 5).

No existen dudas, en la amplia mayoría de las mujeres y las corporalidades feminizadas participantes en el evento aquí analizado, de

que el patriarcado es un sistema de opresión y que su peso se experimenta cotidianamente. Pero la sola opresión patriarcal, aquella que el lado visible del género (Lugones, 2014) deja ver –la desigualdad de poder entre hombre y mujeres, en términos cis y de deseo heterosexual–, no alcanza para explicar ni contener la diversidad de situaciones y experiencias de vida –habitualmente invisibilizadas– y que en esa plaza se enunciaron de manera concreta. Porque ese lado visible del género es heterosexual y blanco (Lugones, 2014) y, además, cisexista. Y de ese arreglo participan también las mujeres. La colonialidad del género opera como cualquier otra forma de colonialidad, por lo que moldea la manera en que algunos feminismos piensan y experimentan la lucha, que es de manera cisexista, heterosexual y blanca.

La plaza de Abya Yala, en razón de congregarse con motivos de la exclusión, reunió a un feminismo consciente de que la despatriarcalización de la sociedad –de todas las sociedades de Abya Yala– no arreglará las condiciones de vida, ni otorgará condiciones de humanidad, a sus corporalidades y subjetividades si no se aborda y se acompaña por la descolonización –por la eliminación del, vamos a llamarlo, (cis)tema colonial/moderno de los géneros–. Todas las corporalidades y subjetividades que se encontraron en ese espacio reconocen que la sola expresión de esas desigualdades de poder no las contiene, pues lo que desean es derribar ese arreglo de género colonial, presente incluso en algunas articulaciones feministas. En ese sentido, el documento elaborado denuncia el silenciamiento que se operativiza a través de la idea de nación, cuya presencia en la nominación del encuentro evidencia la conformidad con ese arreglo colonial de los géneros:

Venimos al Encuentro [...] para que se modifique el nombre del Encuentro asumiendo que ya somos parte del mismo, que siempre los habitamos, pero que no aceptamos ser negadas, en nombre de conceptos como el de Nación, que omiten la memoria de los genocidios indígenas y negros con los que se constituyeron estos estados que hoy nos siguen criminalizando y matando, para servir a las transnacionales y a los centros mundiales del poder (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 7).

La disputa, tal como ya se indicó, fue por el reconocimiento del carácter plurinacional y disidente de ese espacio de encuentro –lo que involucra corporalidades y subjetividades racializadas y no cisheterosexuales– y por delinear también qué feminismo se pretende construir. La propuesta fue: “revolucionar los feminismos, descolonizarlos, despatriarcalizarlos [...] sin las jerarquías ni las hegemonías de aquellos feminismos blancos, racistas, colonizadores, cuidadores de los modos occidentales de comprender el mal llamado desarrollo, la ‘civilización’, los binarismos de género” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 7). Indicando además que: “Decimos que no hay dueñas del Encuentro. No hay un centro al que le deleguemos el poder de decidir sobre nuestros modos de encontrarnos” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 9). Recuperando la importancia del encuentro y del acuerpamiento, a través de modos propios, se gestaron allí estrategias de resistencia que germinaron a partir de la pluralidad, de la diversidad:

Somos Feministas del Abya Yala. Las que nos fugamos del régimen heterosexual. Las que resistimos los intentos de disciplinarnos desde las normas impuestas por el poder [...]. Somos las lesbianas, las travas, las trans, las bisexuales, las no binaries, que reivindicamos la pluralidad de cuerpos, de deseos, de elecciones disidentes (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 6).

La elección de la fuga y la enunciación que le sigue marca las características de esa articulación gestada con base en una conciencia diferencial. Al respecto, cabe precisar que: “La conciencia diferencial es una red de conciencias entrecruzadas, una transconciencia que sucede en un registro permitiendo que las propias redes resulten adecuadas como armamento ideológico” (Sandoval, 2004, p. 104). Lo anterior remite a las corporalidades y subjetividades que así se enuncian, denuncian y dislocan la norma heterosexual, cis y binaria que se instaure y legitima a través de la colonialidad del género y que se sostiene en la enunciación de la nominación del encuentro. Una norma que, además de tributar a la tradición del dualismo cartesiano y a un modo de racionalidad europeizante, también legitima la dicotomía y la jerarquía que se instaure entre los géneros, los sexos y las sexualidades –confinando a la marginalidad a aquellas corporalidades y subjetividades que no se amojonen en esas categorías–.

Coalición feminista disidente descolonizadora y despatriarcalizadora

La imposición colonial en Abya Yala inauguró un sistema de articulación de relaciones de dominación y de opresión que clasificó a las poblaciones, permitiendo, o no, la posibilidad de trazar respuestas a esta situación. La colonialidad configura así las modalidades de acción y, dentro de ellas, las de resistencia –acentuando aquí que la acción puede no contemplar la resistencia–. La plaza organizada por las Feministas de Abya Yala –asamblea de carácter plurinacional y disidente– evidenció un modo de acción, a saber: la Comisión Organizadora del Encuentro, alineada a una subjetivación hegemónica y sistémica atravesada por el orden de género colonial/moderno (Lugones, 2014), que confirma que los reclamos de igualdad de género no necesariamente activan o promueven transformaciones en la epistemología occidentalista legada por la colonialidad, en el mejor de los casos, cuando no constatan la conformidad con ella. La marginalización, lo que llamo aquí el establecimiento de la línea de visibilización –la que se traza entre el lado visible y el lado oculto– que se evidenció a partir de este hecho político, da cuenta de la existencia de un feminismo que avizora la despatriarcalización como único horizonte y por un solo camino, desligándolo de la desarticulación de todas las otras formas de opresión que recaen sobre las corporalidades y subjetividades feminizadas. Asumir que la opresión es solo patriarcal y que el patriarcado es uno y uniforme, y que con su caída los arreglos de dominación caerán tras él es, de cierto modo, suscribir a la tradición epistémica legada por el eurocentrismo y reforzar su premisa de universalidad.

Este evento visibilizó, también, una posibilidad de articulación, y de formación de una coalición, basada en el reconocimiento de las singularidades que los diversos regímenes de opresión trazan sobre cada corporalidad y subjetividad, permitiendo la aglutinación a partir ya no del marcador de opresión, sino en razón de reconocer la huella que dejan las opresiones en las corporalidades y las subjetividades. Una articulación gestada a partir de la crítica y problematización de las condiciones de vida y de enunciabilidad regidas en este presente, porque el surgimiento de una conciencia diferencial debe ser entendido y analizado a partir de una configuración situada de los regímenes de exclusión (Sandoval, 2004).

Una articulación que ancla y a la vez potencia tres aspectos de la manera en que se configura el régimen de exclusión para esas corporalidades y subjetividades: la lucha por las transformaciones de sus realidades, la disputa cultural por la legitimidad de sus voces y el privilegio epistémico de observación y enunciación a partir de mirar desde la multiplicidad de condiciones que impone el lado no visible. Esa coalición, en tanto unidad, pero también reconociendo cada una de sus singularidades dan cuenta de la insuficiencia de un marco teórico y práctico euro-norteamericano para la disputa en este suelo, en los que la supervivencia de las mujeres y las corporalidades feminizadas ancla directamente en la defensa de los territorios: el cuerpo y la tierra, pero extendiendo esa territorialización a todas las corporalidades y comunidades oprimidas. No se trata entonces ya de una defensa del propio cuerpo ni de la propia comunidad, sino de generar una salida realmente colectiva. En palabras de las mujeres kurdas presentes en la plaza de Abya Yala, es posible “organizarse más allá de las fronteras” (Declaración de las Mujeres Kurdas, 2019, párr. 2).

El documento –elaborado por la Asamblea plurinacional y disidente– da cuenta de una reflexión, con base en la praxis y la experiencia, que comprende el entrelazamiento de estructuras de dominación y explotación subjetivadas tras las nociones de clase, de raza, de género y de elección sexual que, reactualizan la historia de sujeción: “Somos feministas plurinacionales. Somos antirracistas. No estamos pidiendo favores. Estamos exigiendo que nos miren, que nos nombren [...]. El Encuentro somos todas, todes. Y lo vamos a construir en múltiples diálogos, abrazos, acuerpando a quienes defienden sus derechos” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 9). Interpelación que, sin dejar de ir dirigida a todo el Encuentro Nacional de Mujeres, lo es también hacia los diferentes Estados-nación y a las elites que los conducen, y que al momento de estas enunciaciones –y aún hoy, en muchos casos– llevan adelante un exterminio de las poblaciones indígenas y disidentes.

Retomando a Sandoval (2004), la conciencia diferencial es una fuerza que de forma rizomática y parasitaria redistribuye el espacio y los límites de los poderes opositivos. La diversidad de combinaciones que se pueden producir, de alineaciones y de realineaciones habilita la imaginación de nuevas posibilidades, propulsadas por diversos regímenes de exclusión e inclusión en curso. En su pronunciamiento, la asamblea remarcó: “Somos Feministas de Abya Yala. Las que defendemos cuerpos y territorios. [...] Somos las que proyectamos y realizamos soberanía alimentaria, soberanía

energética, soberanía territorial, soberanía de nuestros cuerpos, cuidados de nuestras vidas y de nuestra memoria” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 5). Esta propuesta política y teórica de conciencia opositiva plantea, de un modo feminista descolonial, una nueva forma de entender y de desarmar las relaciones de poder entre los propios colectivos de corporalidades y subjetividades oprimidas, que prioriza la hermandad ante la situación de opresión por sobre cualquier singularidad o marcador.

El surgimiento de una conciencia diferencial implica un entrelazamiento de las diversas formas de agenciamiento que producen las situaciones de opresión y las experiencias de vida, dar preponderancia al abrazo en las afinidades antes que en las similitudes. Las coaliciones solo pueden tener lugar mediante el reconocimiento y la práctica de esta forma de resistencia, que reconoce en los acuerpamientos basados en los marcadores de diferencias, instrumentos de desintegración, y en las afinidades la potencia de la acción. Los lazos y las prácticas creadas a partir de las afinidades son el armamento ideológico para la acción conjunta (Sandoval, 2004).

La potencia del entramado construido a partir de la interseccionalidad no solo evidencia la trama de silencio tejida tras el acuerdo con el colonizador –el lado visible y el lado oculto (Lugones, 2014)– sino que también permite recuperar las historias de dominación y de resistencia, imaginar y negociar metodologías emancipadoras, y articular así otro tipo de respuesta política. La diversidad de subjetividades y corporalidades, así como de identidades y pertenencias bien podría generar atomización de las luchas, sin embargo, la plaza de Abya Yala generó un espacio de encuentro y articulación en esa diversidad, un diálogo según lo plasmado en el documento: “Venimos al Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, no Binaries, para abrazar y dialogar con las hermanas de todos los territorios, para que al fin nuestras existencias sean reconocidas, sean nombradas” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 7). Postulando un margen de acción conjunta en todo el territorio latinoamericano “de norte a sur y del este al oeste, Abya Yala vuelve a ser ensangrentada por crímenes de los gobiernos fascistas, que promueven nacionalismos, misoginia, odios a las sexualidades disidentes, xenofobia” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 19). Los marcadores de diferencia no son aquí borrados, sino articulados en modo de una transconciencia (Sandoval, 2004), haciendo de ellos el motor de un agenciamiento que los trascienda.

Abona, de esta manera, la plaza de Abya Yala a una forma de resistencia que no se está imaginando dentro de los límites de lo nacional y que tampoco se encuentra anclada en el marcador de diferencia –ni de similitud–. Porque parte del reconocimiento de que los Estados nacionales emergieron a través de procesos anticolonizadores que no renunciaron a los arreglos de poder coloniales de clase, de raza y de género que la administración colonial erigió; operativizándolos, en la totalidad de los casos, en provecho de una clase. Pero, además, porque se articula con base en el reconocimiento de una unión, en la diferencia, no por la diferencia –es decir, no por similitud: no en

base a una identidad asumida por un conjunto–, y en la oposición – es decir, en la afinidad: planteando una articulación que recupere una oposición común o un deseo compartido–. Una conciencia oposicional (Sandoval, 2004) capaz de remitir a un lugar habitado por activistas identificadas como “ciudadanx-guerrxrx internacional” cuyo estatuto de ciudadanía no contempla una noción territorial (entendida esta en clave del Estado-nación) o sanguínea, sino que se asienta en una comunidad de descolonización hermanada, contradictoria pero conjuntamente, a una conciencia diferencial (DiPietro, 2019). Ello es enunciado de la siguiente manera: “Nuestra propuesta de asumir la dimensión plurinacional de nuestras luchas, busca descolonizar también los feminismos, y tender puentes que permitan fortalecer cada una de las resistencias” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 18). En este sentido, se propone derribar las fronteras impuestas por los procesos de colonización y colonialidad (Quijano, 1998) y hermanar una lucha que tiene como enemigo al patriarcado, pero también a los gobiernos saqueadores “corruptos y cómplices del Fondo Monetario Internacional” (Feministas del Abya Yala, 2019), al modelo de explotación, a las actitudes trans y homo odiantes.

Sandoval (2004) imagina coaliciones translocales/globales disidentes. Curiel (2014), por su parte, insta a complejizar el sujeto colectivo del feminismo, las feministas del Abya Yala enuncian: “abrazamos al ejemplo que nos llega desde más allá de los mares, de realizar revoluciones feministas, de construir el Confederalismo Democrático, de mirar a través de *Jineology*¹⁰, la historia y la realidad” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 17). La articulación política que se postula ha de hacerse, en primera instancia, agenciada por los feminismos del sur global, para dar lugar, de esta manera, a una erótica que los interconecte y así “crear espacios de amor” (Feministas del Abya Yala, 2019, párr. 19), que, retomando a Sandoval (2004), es la forma que asume la conciencia diferencial opositiva en el mundo postmoderno. La plaza de Abya Yala permitió la enunciación y la visibilización de las no condiciones de vida de un conjunto amplio de las corporalidades y subjetividades feminizadas. Todas ellas conscientes de sus condiciones de opresión y de que el abrazar ese marcador de diferencia que singulariza no alcanza para llevar adelante condiciones de cambio en los modos de vida. La conciencia diferencial opositiva se presenta como la posibilidad de hermanar con otras corporalidades y subjetividades la praxis, pero también de agenciar esa experiencia de opresión en pos de condiciones de posibilidad.

Conclusiones urgentes y contingentes

El encuentro que debía realizarse en el año 2020 iba a denominarse Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y no Binaries. El mismo iba a desarrollarse en Territorio Huarpe, Comechingón y Ranquel, en la provincia de San Luis, Argentina. La diferenciación nominativa no desdibuja la estrategia coalicional, sino que reafirma la importancia de esa articulación gestada

en la plaza de Abya Yala. Aunque sí demuestra la nominación, el carácter situado y contextual de esa articulación. A lo largo de este trabajo se insistió fuertemente en una política de ubicación (Rich, 2003; Mohanty, 2008) porque la explicitación del lugar de enunciación permite delinear todas las singularidades de los espacios de enunciación. Se intentó así una caracterización similar de la plaza de Abya Yala, remarcando la pluralidad de su conformación y la potencia de esa pluralidad, al reconocer a ese evento en clave de coalición. Una articulación por afinidades que rebalsó las fronteras y apeló a la huella que dejan los distintos marcadores de opresión que recaen sobre las corporalidades y subjetividades, para motorizar a partir de ellos “la función diferencial del movimiento social opositivo” (Sandoval, 2004, p. 82).

Enunciamos esta coalición a partir de una conciencia opositiva diferencial feminista disidente descolonizadora y despatriarcalizadora ya que, como hemos reconstruido a partir de la descripción y las enunciaciones, se trató de un espacio en el cual el registro de la opresión colonial y patriarcal se hizo presente de múltiples formas (en las voces enunciadas, en la ritualidad evocada, en los argumentos esgrimidos), y extensiva a diversos territorios (de toda la región de Abya Yala, pero también de otros territorios de los sures globales). La ubicación, arbitraria y opresora, en el lado invisible del sistema colonial de género habilita, para quienes estén dispuestas a reconocerse allí –todas esas corporalidades y subjetividades feminizadas que se congregaron en esa plaza coinciden en ese punto de partida–, la configuración clara de las características de la opresión colonial y patriarcal que opera sobre ellas.

Lo anterior generó, primero, un reconocimiento y luego la posibilidad de coalición –por afinidad–. A partir de este estudio hemos podido evidenciar que la conexión por similitud –el acuerpamiento en calidad de un marcador de diferencia en común– no produce, necesariamente, articulaciones empoderadoras; siendo posible caer en la reproducción del régimen de opresión y el engrosamiento de la clasificación de identidades de la que se alimenta el régimen neoliberal. Esa conciencia opositiva diferencial agenció, en este caso en particular, una coalición que disputó el sentido, el espacio y los modos de construir políticas desde los feminismos, dejando en claro que no será a partir de la exclusión ni el silenciamiento, ni de la atomización; siendo un camino posible el de abrazar las diferencias sobreponiendo a estas la afinidad.

La diversidad congregada en la plaza Abya Yala, y la amplitud de miradas y experiencias allí presentes, permitió delinear las opresiones que viven las corporalidades feminizadas en los diversos pueblos y naciones de América Latina, así como también en otras regiones del mundo. A su vez posibilitó poner en evidencia el carácter restringido de aquellos espacios congregados con base en una categoría que es cómplice del régimen opresor, y cuyo uso por los activismos, *per se*, no produce un corrimiento empoderador. La multiplicidad surgida de la diferencia –de la diferencia de nación, de género, de elección sexual, de clase, entre otras varias– visibilizó modos de existencia y permitió formas de resistencia ancladas en articulaciones de afinidad-a-través-de-esa-diferencia (Sandoval, 2004).

La posibilidad del surgimiento de coaliciones depende de una serie de condiciones, no necesariamente establecidas, pero cuya coincidencia en el tiempo y espacio habilita una realineación de las conciencias de manera tal que configuran un campo de fuerzas en el cual esas condiciones de diferencia se rearticulan en una conciencia oposicional diferencial que posibilita coaliciones empoderadoras. En este caso, la configuración de fuerzas, espacios y conciencias dio lugar a un entramado que contestó a la voluntad excluyente de una parte de la Comisión Organizadora, abrazando y acuerpando cada marcador de diferencia, pero priorizando un deseo afín. El rearmado de la coalición humana de articulación de potencias y deseos, de técnicas y eróticas es la manera en que, según Sandoval (2004), los feminismos del sur global han de articularse para posibilitar oportunidades de vida para todas las corporalidades.

Referencias

- Alma, Amanda y Lorenzo, Paula. (2009). *Mujeres que se encuentran: una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina, 1986-2005*. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Campana Somos Plurinacional [Somos Plurinacional]. (19 de agosto de 2019). Recuperado de <https://somosplurinacional.wordpress.com/2019/08/19/por-un-34-encuentro-plurinacional-y-con-la-disidencia-sexual/>
- Curiel, Ochy. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Yuderquis Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correa y Karina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo* (pp. 325-333). Popoyán: Editorial Universidad del Cauca.
- De Sousa, Santos Boaventura. (2018). Epistemología del sur. *Geograficando*, 14(1), 1.
- Declaración de las Mujeres Kurdas. [Radionautas]. (13 de octubre de 2019). Recuperado de <https://radionauta.com.ar/2019/10/13/las-voces-de-la-mesa-de-feministas-del-abya-yala-en-el-34-encuentro-plurinacionales-y-diverses-en-territorio-querandi/>
- DiPietro, Pedro. (2019). Beyond benevolent violence: Trans* of color, ornamental multiculturalism, and the decolonization of affect. En Pedro DiPietro, Jennifer McWeeny y Shireen Roshanravan (Eds.), *Speaking Face to Face: The Visionary Philosophy of María Lugones* (pp. 197-216). New York: State University of New York Press.
- Düzgün, Meral. (2016). Jineology: The Kurdish women's movement. *Journal of Middle East Women's Studies*, 12(2), 284-287.
- Falconí, Diego. (2014). De lo queer/cuir/cuy* en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de En Lucía Portela. *Mitologías hoy*, 10, 95-113. Recuperado de <https://revistes.uab.cat/mitologies/article/view/v10-falconi>
- Feministas del Abya Yala. [Feministas del Abya Yala]. (16 de octubre de 2019). Declaración leída en la asamblea feminista del Abya Yala. Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/notes/feministas-del-abya-yala/declaracion-de-feministas-del-abya-yala-en-la-asamblea-de-feministas-del-abya-yala/553393345404939/>

- Guinder, Paula. (2020). Las paredes gritan rebeldía. Grafitis en el Encuentro Plurinacional de Mujeres +. *RESISTANCES. Journal of the Philosophy of History*, 1(2), 165-176.
- Lugones, María. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759.
- Lugones, María. (2014). Colonialidad y género. Hacia un feminismo decolonial. En Walter D. Mignolo (Comp.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-42). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Mohanty, Chandra. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 122-161). Madrid: Cátedra.
- Quijano, Aníbal. (1998). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Ecuador Debate*, (44), 227-238. Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6042/1/RF-LACSO-ED44-17-Quijano.pdf>
- Rich, Adrienne. (2003). Notes towards a politics of location. *Feminist postcolonial theory: A reader*, 29-42.
- Sandoval, Chela. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 81-106). Madrid: Traficantes de sueños.
- Sciortino, Silvina. (2012). *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las "mujeres de los pueblos originarios"*. (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Segato, Rita. (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vigoya, Mara Viveros. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, (52), 1-17.
- Walsh, Catherine. (2002). Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. En Judith Salgado (Comp.), *In Justicia indígena. Aportes para un debate* (pp. 23-36). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala.
- West, Candace y Fenstermaker, Sarah. (1995). Doing difference. *Gender & society*, 9(1), 8-37.

Notas

- 1 "Plurinacional, plurinacional, desde el Abya Yala hasta Kurdistán" fue una de las consignas que se coreaban en la denominada plaza de Abya Yala, el evento analizado en este artículo. La referencia remite a las articulaciones de luchas feministas descolonizadoras.
- 2 Si bien se abordarán más adelante algunos aspectos que hacen referencia a la cuestión nominativa del evento, se considera necesario hacer la siguiente aclaración con el fin de facilitar la lectura. Se utiliza la denominación Encuentro Nacional de Mujeres dado que fue la que terminó nombrando al evento, sin desconocer por ello las diferentes posturas e intentos de integrantes

- de la Comisión Organizadora en pos de reconocer otras identidades (de raza, de nación, de género, de clase, entre otras) en la nominación del encuentro.
- 3 La denominación Abya Yala, retomando a Walsh (2002), es el nombre que los pueblos originarios dan a las Américas y que en lengua Cuna de Panamá significa “tierra en plena madurez”.
- 4 La plaza de Abya Yala fue un evento inédito. Se trató, en rigor, de una *Asamblea Feminista del Abya Yala* abierta a la participación de las disidencias, ya que en este caso ambos sectores se habían visto excluidos de la nominación del encuentro, siendo además muchas de las actividades propuestas por estos sectores, excluidas de la propuesta oficial.
- 5 Se utiliza en este caso la palabra *cuir* para dar cuenta de una reterritorialización de las teorías *queer* en el contexto latinoamericano. La reescritura de este término en clave local tributa a su misma tradición heteróclita, además de heterogénea, que no solo busca incomodar sino también propiciar reapropiaciones desestabilizadoras. Retomando a Falconí, “parte de la teoría cuir latinoamericana (aquella que coquetea con la crítica pos/decolonial) ha propuesto como una necesidad –no siempre fácil ni cierta– la traducción cuidadosa y desenfadada, crítica y lúdica en el contexto cultural para poder aplicar el rico aparataje las teorías y las políticas queer en América Latina [...] y acaso romper ciertas dinámicas neo/poscoloniales dando mayor albedrío a las teorías gestadas en la región” (2014, p. 98).
- 6 Esta fue una de las consignas más cantadas durante el desarrollo de la actividad.
- 7 Si bien no se enuncia como feminista ni exhibe en su nombre la palabra género, las discusiones que allí se desarrollan y los talleres que se proponen tributan a estas corrientes de pensamiento y acción.
- 8 Antes de la fecha prevista para el encuentro, se llevó adelante una campaña denominada “Somos plurinacional” que tenía como objetivo denunciar la invisibilización y difundir las actividades planeadas para ser llevadas a cabo desde los activismos y espacios plurinacionales y disidentes. Parte del documento emitido por esta campaña indicaba: “Quienes somos parte de la Comisión Organizadora desde noviembre de 2018, en articulación con miles y miles de compañeras y compañeros que se manifiestan en todo el territorio del Abya Yala para decir ¡somos plurinacionales! ¡somos de la disidencia!, proponemos que cada organización, sindicato, espacio social, político, cultural, académico y estudiantil; que cada comunidad, colectiva o grupal se pueda pronunciar públicamente para que el #34Encuentro se declare Plurinacional de mujeres, lesbianas, travestis, trans, bisexuales y no binarios” (Campaña Somos plurinacional, 2019, párr. 2).
- 9 El documento recuperó, de manera rápida, las diversas realidades en que viven las corporalidades feminizadas a lo largo de América Latina y en otras latitudes que integran lo que aquí hemos enunciado como sur global. En ese sentido, al referir a los embates que sufren aquellas que viven en Venezuela y en Cuba se está haciendo mención a la injerencia de Estados Unidos en la política interior de cada uno de estos países y que repercuten en peores condiciones de vida. En el caso de Cuba esto se materializa con el bloqueo que se aplica sobre la isla desde hace ya varias décadas. Para el caso de Venezuela la referencia es a la situación de desestabilización e intentos de destitución que se sucedieron en los últimos años, en la que participan tanto agentes internos como externos. En relación con las mujeres kurdas, se hace referencia a la defensa armada de su territorio que llevan adelante, protegiéndolo del Estado Islámico.
- 10 El término *Jineology* significa ciencia de las mujeres. Este concepto encarna un proyecto epistemológico que las mujeres kurdas vienen poniendo en práctica. Se trata de una propuesta de intervención radical en la mentalidad y en el paradigma patriarcal. El objetivo es el acceso directo de las mujeres en el ámbito del conocimiento y de la ciencia. *Jineology* es tanto un principio teórico como una parte práctica del proceso revolucionario. La premisa que subyace es que las mujeres deben crear sus propias disciplinas, sus propias interpretaciones, y compartirlas con la sociedad (Düzgün, 2016).

Notas de autor

- * Argentina. Licenciada en Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Córdoba, Argentina. Correo electrónico: ornellamaritano@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0025-5735>