

Horizontes temporales para pensar la emancipación. Leer en clave feminista y desde el sur



Alejandra Ciriza
CONICET- CCT Mendoza
FCPyS- UN Cuyo

Fecha de recepción: 7/04/2018
Fecha de aceptación: 1/12/2017

Resumen

El trabajo apuesta a complejizar la construcción de genealogías feministas desde el sur a partir de una reflexión que parte del supuesto de que, por decirlo a la manera de Benjamin, una secreta clave liga las tentativas emancipatorias del pasado y las del presente.

La relación entre pasado y presente es un territorio de combate en el cual se han construido tradiciones selectivas que buscan expulsar a los/las sujetos subalternizados. Debido a su significado histórico y político uno de los momentos privilegiados, una suerte de puerta de entrada a esta reflexión, es el ciclo de revueltas y revoluciones que culminó con la ruptura del lazo colonial clásico.

Las historias patrias han borrado a las mujeres transgresoras e insumisas, a las racializadas e incluso a las ilustradas, pues sus relatos están cruzados por los obstáculos del androcentrismo y la mirada clasista, del racismo y el eurocentrismo.

Este trabajo busca no solo reflexionar sobre los sentidos de la emancipación, sino recuperar las complejidades y tensiones de nuestras genealogías como feministas del

Palabras clave:

*Genealogías feministas –
Emancipación - Temporalidades
– Feminismos del sur*

sur a partir de la revisión de documentos históricos de la independencia hispanoamericana y de las historias patrias, así como también a partir de una reflexión teórica sobre las nociones de emancipación, temporalidad, feminismo(s).

El pasado inconcluso y preñado de promesas de las revoluciones se erige como testigo de nuestras efímeras victorias y nuestras derrotas y se contrapone, a la manera de interrupción y advertencia, al pasado continuo de la clase dominante que se conjuga en masculino, blanco y burgués.

Abstract

Keywords:

*Feminist Genealogies –
Emancipation – Temporalities –
Feminisms from the South*

This work aims to problematize the construction of feminist genealogies from the South, based on the postulation –following Benjamin– that there is a secret key connecting emancipatory attempts from the past to those in the present.

The relationship between past and present is an arena of struggle where selective traditions have been built in order to expel subalternized subjects. Due to its historical and political significance, the paper focuses on a momentous period of this struggle: the cycle of revolts and revolutions that gave way to the breakdown of classic colonial ties.

National histories have erased rule-breaking and defiant women, including those of them who were racialized but also those who were considered enlightened, since their accounts are intruded by the hindrances of androcentric, classist, racist and Eurocentric views.

Besides dwelling on the meanings of emancipation, this work seeks to uncover the complexities and tensions of our genealogies as feminists from the South, based on the revision of historical documents relating to Hispanic America's independence and its national histories, as well on a theoretical reflection on the notions of emancipation, temporality, and feminism(s).

The unfinished past, fraught with revolutionary promises, stands as witness of our ephemeral victories and our defeats, and it counters –both as interruption and warning– the continuous past of the dominant class, articulated as masculine, bourgeois and white.

Quisiera iniciar esta intervención compartiendo una suerte de conjetura que me acompaña desde hace tiempo: los/las sujetos dibujamos las expectativas de emancipación, e incluso las significaciones que al término se asocian sobre la base de un cierto horizonte histórico.

Esos horizontes se anticipan, por decirlo con las palabras del historiador inglés Raymond Williams, bajo los límites y las presiones de las condiciones de existencia, esas condiciones no elegidas bajo las cuales los/las sujetos imaginamos a veces la posibilidad de tomar el cielo por asalto, tal como ha sucedido en esos estallidos de fuego y luz que son las revoluciones. En otras oportunidades, en cambio, apenas podemos atisbar alguna lejana posibilidad de leves modificaciones del orden establecido, y ya no es el fantasma del comunismo el que recorre Europa, como en 1848, sino una leve sombra que apenas alienta la idea de lograr algún consenso que no arrase con nuestras vidas, con las de los nuestros y las nuestras. Otras los horizontes se cierran, e incluso se puede percibir que ni nuestros muertos ni nuestras muertas estarán a salvo, pues el enemigo (como señalara Benjamin) no ha dejado de vencer.

Si las significaciones de la idea de “emancipación” oscilan, si dependen de los horizontes temporales y de las perspectivas políticas desde las cuales se piense, imagine, discuta; las dificultades se acrecientan cuando ya no se trata de Europa sino del lejano sur; no del proletariado, cuya gesta revolucionaria nace, según se ha dicho, de las contradicciones intrínsecas a las relaciones sociales en el capitalismo, sino de un sujeto político tan escasamente homogéneo como las mujeres y, aún más complejo, de las mujeres del sur, invitadas tardías e incluso dudosas al festín de los feminismos.

Sobre los tiempos

En procura de claves para leer las discontinuidades de los tiempos y sus densidades he hallado en Benjamin iluminaciones, directrices de pensamiento, que me han impulsado a una búsqueda de imágenes dialécticas, tensiones y quiebres que me han permitido desanudar la consistencia de las predicciones de las catástrofes que nos acechan (Benjamin, 1973), tan frecuentes en tiempos de capitalismo tardío en los cuales, se dice, solo podemos esperar el estrechamiento de los horizontes para la praxis transformadora (Ciriza, 2008).

La sospecha benjaminiana ante la idea de progreso proporciona, según entiendo, una herramienta para socavar el orden establecido, para demoler la más eficaz de las nociones construidas por la burguesía, la de progreso, esa idea que ha incentivado incluso a quienes forman parte de tradiciones emancipatorias a confundir eficacia con revolución, que ha generado la expectativa de que “nadando a favor de la corriente” un futuro venturoso y progresivo acompañaría inexorablemente nuestras tentativas, que nos ha llevado a considerar deleznable a los vencidos, que nos ha incentivado a la renegación sistemática de quienes fuimos (Benjamin, 1973).

En la lógica del “progreso” sería posible acumular conocimientos, cultura, derechos, logros... los triunfos del pasado garantizarían la seguridad de nuestros pasos. Y sin embargo la mayor parte de las mujeres en este continente no han (no hemos) acumulado sino la dispersión, las disyuntivas del “o bien o bien” (o bien occidentalizadas o bien nativas, o bien marxistas, o bien feministas)...y a menudo las derrotas.

Por decirlo con palabras de Rich: quienes hemos sido y somos convocadas de manera recurrente a olvidos múltiples, renegaciones y desconciertos, deberíamos asimilarnos a alguna corriente que pacifique y permita trazar un mapa tranquilizador del territorio de los feminismos, un mapa que en el terreno de la moda acumule las experiencias y suture las heridas, y permita establecer fronteras precisas y derivas coherentes. Vale la pena traer las palabras de Rich, dichas de manera no casual en los regresivos años 80, cuando el neoliberalismo se imponía como pensamiento único:

La presión para asimilarse dice cosas distintas: cámbiate el nombre; el acento; la nariz; alisa o tíñete el pelo; no salgas del armario; simula que los Peregrinos fueron tus padres; bautízate como cristiano; lleva peligrosos tacos altos; muere de hambre para parecer joven, delgada, femenina; no gesticules con las manos; valora la élite de la cultura europea...; ríete de las bromas sobre tu propia gente; no crees problemas; sométete a los hombres blancos; sonríe cuando ellos te saquen una foto; avergüénzate de quién eres. Asimilarse significa renunciar no solo a tu historia, sino a tu cuerpo, tratar de adoptar una apariencia distinta porque la tuya propia no es suficientemente buena, tener miedo a dar tu nombre por temor a que ese nombre se convierta en epíteto. (1983: 142)

A tono con la inolvidable lección de Rich me niego a renunciar a una historia escrita en mi cuerpo, escrita con la sangre de lxs y las oprimidas con la esperanza de preservarles aún no vencidos, me niego a elaborar un relato secuencial y ordenado, pues este siempre supone un tiempo vacío, consensos que no son sino producto de olvidos y renegaciones.

Benjamin, cuya concepción de la temporalidad se fue conformando sobre sus propias experiencias históricas, sobre los desgarramientos de la expectativa conciliadora elaborada por la socialdemocracia alemana, sobre la proximidad y el distanciamiento de la tradición judía, sobre la expectativa abierta por la Revolución Rusa y el espanto ante el ascenso del nazismo, alentaba la idea de que el tiempo no juega a la manera de una intuición pura de la sensibilidad, como sucede en la concepción kantiana, sino que se halla ligado al terreno mismo de la historia, a los acontecimientos, a ese complejo suelo en el cual los sujetos (en el caso que me ocupa, las mujeres del sur) procuran por su oportunidad de hacer saltar el cuadrante de los relojes, asediados y asediadas por las promesas incumplidas y la incierta expectativa de que alguna forma de redención de las relaciones de explotación y el expolio es posible (Benjamin, 1973; Cerio, 2012).

Diversas voces desde los feminismos incitan a esas otras maneras de imaginar el tiempo ligándolo al cuerpo, a las experiencias históricas recuperadas con dificultad, precisamente porque en ellas se hace patente la imposibilidad de un relato terso. También en las cosmovisiones andinas el futuro se halla hacia atrás y a la vez hacia adelante, pues el tiempo que tenemos por delante, el tiempo sabido, es el de lo ya pasado (Paredes, 2008). Se avanza hacia el futuro, por así decir, dándole la espalda. La expresión quechwa *ñawpa – ñawpa - man rishun* hace referencia a esa idea de hacia atrás, pero también hacia adelante.

Bajo esa iluminación leo el tiempo de las revoluciones de independencia, un tiempo descentrado que no necesariamente fue el mismo para todxs y todas, que no necesariamente corrió al mismo ritmo en todos los relojes, sino que estuvo sujeto a pulsos y densidades diversas en razón de sus articulaciones a las prácticas y oportunidades de lxs/las sujetos, a sus anclajes espaciales y determinaciones corporales, a las desiguales marcas que los procesos económico-sociales fueron dejando en el territorio y en sus vidas, cuerpos y experiencias.

Sobre los sentidos múltiples de la emancipación. Mujeres en tiempos de levantamientos y revoluciones

Tras los pasos de Benjamin me interesa pensar que una secreta clave liga las tentativas emancipatorias.

Desde luego la primera dificultad asoma en la búsqueda de esos hitos. Solo a manera de ejemplo, y a partir del ciclo abierto por las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, cuando nos referimos a la historia europea, a menudo tenida como historia universal, las referencias son la Revolución Francesa de 1789, que inaugura el ciclo de revoluciones burguesas, esas que, en los términos de Marx, podríamos llamar de emancipación de la política y de la religión, emancipaciones que a la vez que emancipan al ciudadano abstracto sujetan a los seres humanos a sus condiciones efectivas de vida como individuos privados (Marx, 1843). También el ciclo de levantamientos de 1848 que hace del proletariado una “clase peligrosa”, e incluso a la emblemática Comuna de París de 1871. Dice Marx:

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta independiente y de otra parte al ciudadano del estado, a la persona moral. Solo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. (1843: 38)

En nuestro continente los hitos son diferentes a la vez que obedecen a los ritmos económicos y políticos de lo que Wallerstein llamaría el “moderno sistema mundial”. Estos levantamientos se distancian de los europeos por cuanto fueron respuestas ante la violencia colonial, un asunto que no es menor en la consideración de la historia de estas tierras, y que es crucial para pensar la especificidad de los feminismos del sur en la tentativa de precisar las determinaciones del pasado a la vez que las expectativas del presente.

El interés en las guerras de emancipación, aun cuando de alguna manera implique lateralizar al Brasil (una tensión importante, sin dudas) es que visibiliza un cierto lazo continental, de la misma manera que 1848 permite percibir el lazo continental del proletariado europeo. Los desajustes temporales son mayores en otros ciclos de rebeliones, levantamientos y revueltas mucho más ligadas a las derivas de las historias de los Estados-nación con la excepción, probablemente, de las revueltas de los años 60 y 70 del siglo XX.

En ese territorio complejo, hendido por la herida colonial, tierra de explotación cuyos habitantes nativos, y peor aún si nativas, han tenido y tienen tan escasa voz, es difícil imaginar alguna idea de emancipación para las mujeres (supuesto que la emancipación de las mujeres aún guarde alguna afinidad con los feminismos) que no considere el terreno abrupto en que se dieron esos combates, que no atienda a las determinaciones de la clase, de la racialización, a las profundas divisiones que cruzan nuestras genealogías.

En 1781 tuvieron lugar levantamientos en contra del expolio colonial protagonizados por quechwas y aymaras.

Tal como señala Silvia Rivera Cusicanqui las imágenes de las insurrecciones de nuestro pasado convocan agrias disputas: la figura del descuartizamiento de Túpac Katari y Bartolina Sisa, jefes del levantamiento que tuvo lugar en el actual territorio del Estado Plurinacional de Bolivia “... debe tener resonancias distintas según quién la mire: para unos será un(a) indio(a) sanguinario(a) que recibió su merecido; para otros un cuerpo desmembrado que se reunificará algún día inaugurando un nuevo ciclo de la historia” (2010: 15).

El cuerpo indio era el de Katari. Sin embargo al hacerse audibles las voces de quienes se nombran feministas de *Abya Yala*, o feministas comunitarias, es posible reconocer a Bartolina Sisa y Gregoria Apaza como *warmis* y jefas del levantamiento. También, desde luego, los aportes conceptuales que permiten leer las articulaciones entre el patriarcado que denominan ancestral y el patriarcado occidental (Paredes, 2008; Cabnal, 2010; Gargallo, 2013).

El cuerpo despedazado de Bartolina, las dificultades que la historia criolla y blanca ha tenido y tiene para ubicar las insurrecciones de los Andes centrales como parte de la guerra anticolonial, a la vez que como una forma diferente de pensar la insurrección y la emancipación, pone de manifiesto hasta qué punto la liberación, por decirlo de

algún modo, no era (ni es) para todas nosotras la misma. Incluso para quienes nos nombramos y reconocemos feministas, y aun feministas del sur.

De allí que me proponga buscar en la insumisión de las mujeres transgresoras en nuestras tierras, las raíces múltiples y contenciosas de las emancipaciones, las fuentes divergentes de nuestros sueños e inspiraciones. Tal vez, al menos eso imagino, sea una manera de combatir las tentativas de construir nuevas ortodoxias, de situarnos en el terreno de la moda, de privarnos de herramientas interpretativas en este instante de peligro.

Ellas, nosotras, por decirlo a la manera de Beauvoir, nos hallamos dispersas entre los hombres...

La suerte de Micaela Bastida se hallaba inscripta en la de su comunidad, la de los y las quechwas alzadas en armas, y unida a la de su marido Túpac Amaru en el proceso de insurrección de los Andes centrales en 1781. Su emancipación era la de su comunidad, ligada a la posesión comunal de la tierra y a los ciclos agrícolas, a la lucha contra los impuestos y la servidumbre, contra la compleja dominación ejercida por la iglesia católica. Del levantamiento tupacamarista fueron parte otras, como Tomasa Titu Condemayta, cacica de Acos, que había enfrentado con un batallón de mujeres al ejército español, Ángela Pacuri, Francisca Herrera, Catalina de Zalas y Pachacuti y Cecilia Túpac Amaru. Todas ellas tuvieron en la rebelión un papel importante, todas ellas pagaron con prisión y con sus vidas su participación en la sublevación (Guardia, 2010).

Si ellas no eran en modo alguno feministas ni protofeministas, a la manera como pudiera haberlo sido Mary Wollstonecraft, sus experiencias pueden leerse como una inspiración a la luz de una perspectiva feminista, bajo el supuesto de que el asunto central para quienes como tales nos reconocemos reside en la crítica de la naturalización de la dominación y explotación patriarcal sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas. También por la necesidad de contar con historias colectivas e individuales en las que reconocernos.

La inexistencia de nombres de mujeres aymaras y quechwas, de mujeres afrodescendientes, de mujeres de sectores populares, en nuestras genealogías de mujeres del sur asegura no solo el protagonismo viril, blanco, de clase dominante, sino la idea de que las mujeres solo son blancas, aunque muchas seamos bravas. También refuerza una concepción según la cual las mujeres carecemos de historia, y si *alguna* tuviésemos no es ni ha sido otra que la que la tradición patriarcal admite, inscripta en las instituciones de la maternidad y la heterosexualidad obligatoria, tal como fue jugada por algunas mujeres blancas de la clase dominante.

El interesante libro de Carranza, *Patricias Argentinas*, editado en 1910, es un ejercicio de transformación histórica y política de la significación de mayo como un asunto de elites en el cual las mujeres cumplieron decorosamente su papel de madres republicanas. Las mujeres a su sitio, el hogar, incluso en el pasado revolucionario generando, entre otras cosas, una evidencia histórica que las mostraba como guardianas del orden y la familia, como bien lo ha señalado Jacqueline Vassallo (2013). Las mujeres del caso, las de las clases dominantes, sus apellidos, dineros, blasones e incluso hijos, fundaron (en esa versión) la libertad, la república y la nacionalidad, cuidadosamente expurgadas de violencia revolucionaria, sembradas de imágenes de mujeres blanqueadas, maternas, adornadas de “virtudes femeninas”.

La imagen descuartizada de Micaela y Bartolina, de Tomasa y de la mayor parte de las sublevadas se reactualiza en las violencias brutales que hoy se perpetran contra

las mujeres racializadas: el encarcelamiento de Milagro Sala, la muerte de muchas por abortos en condiciones inseguras, la furia del Estado chileno contra Francisca Linconao, el persistente racismo que en nuestras sociedades no hace lugar a las mujeres racializadas. Hasta tal punto ignora sus suertes que es destacable la desidia del Estado ante las desapariciones de Gisela Gutiérrez, Soledad Olivera, Johana Chacón. Todas ellas de sectores populares, todas ellas asociadas a lo “indio”.

Derrotados los levantamientos indígenas, el ciclo de resistencia a la opresión colonial volvería a activarse a partir de 1808 a lo largo y lo ancho del continente entre los pueblos hispanohablantes (o no tanto pues, por ejemplo, el Acta de la independencia de las entonces Provincias Unidas del Río de la Plata fue escrita en castellano, aymara y quechwa).

En el proceso de emancipación del lazo colonial, y para “... romper los violentos vínculos que las ligaban al rey de España, recuperar los derechos de que fueron despojadas e investirse del alto carácter de una nación libre e independiente del rey Fernando, sus sucesores y metrópoli...” (Acta de la Independencia, 1816) participó una abigarrada multitud de sujetos: criollos y criollas, indígenas y afrodescendientes, entre ellas María Remedios del Valle, parda, combatiente en Tucumán, Salta, Ayohuma y Vilcapugio; Juana Azurduy, mestiza y también combatiente en la guerra de republicuetas, miles de mujeres cuyas vidas fueron afectadas por la revolución, que participaron del éxodo jujeño ante la incitación de Belgrano, que perdieron cosechas y casas, hijos e hijas y la vida misma en el duro proceso de la guerra (Barrancos, 2007).

Si en el ciclo ascendente fue posible para muchas imaginar un mundo diferente, los registros de la imaginación política están cruzados por las determinaciones históricas y por las posiciones de esas mujeres en el conflicto.

Tal vez uno de los registros más ilustrativos de la independencia de América sea el que, en su correspondencia, puso de manifiesto Manuela Sáenz Aizpuru, la célebre compañera de Bolívar, una mujer ilustrada, dotada para la política y las armas, que batallaba tanto por la libertad de América como por su propia libertad (Ciriza, 2000).

Nacida al sur de la línea del Ecuador, para la Sáenz la libertad de América era la condición que había habilitado la posibilidad de una serie de acciones por fuera de lo esperado para una mujer de su clase y de su época. Ella, que había conspirado en Lima, combatido y formado parte de la tropa en Ayacucho, intervenido en el debate político en Colombia, no dudaba en afirmar su derecho a la autodeterminación amorosa ante los reclamos de quien fuera su marido, el inglés James Thorne:

Yo sé muy bien que nada puede unirme a él (decía, refiriéndose a Bolívar) bajo los auspicios de lo que usted llama honor. ¿Me cree usted menos honrada por ser él mi amante y no mi esposo? ¡Ah!, yo no vivo de las preocupaciones sociales, inventadas para atormentarse mutuamente. (Sáenz, 1829)

Lo cierto es que el proceso descolonizador incluyó, en el fragor de la batalla, a negros y negras, como en Haití, y a indígenas, varones y mujeres, que protagonizaron en los Andes centrales, en la zona que hoy ocupan las repúblicas de Perú y Bolivia, una serie de levantamientos, como el encabezado por Túpac Amaru, Micaela Bastida, Tomasa Condemayta y el dirigido por Túpac Katari, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza y llevado a cabo por comuneros de origen aymara y quechwa en 1781 (Thomson, 2014).

La dificultad con las mujeres es que ellas se hallaban dispersas entre indígenas, criollos y afrodescendientes, divididas y enfrentadas entre patriotas y realistas, como lo

indica para Nueva Granada la historiadora Martha Lux (2014). Piénsese, a modo de ejemplo, en la propia Antonia Bolívar, realista y la hermana del libertador.

Ubicar en nuestras genealogías de feministas del sur a mujeres transgresoras e insu-
misas, a las quechwas Micaela Bastida y Tomasa Condemayta, a las aymaras Gregoria
Apaza y Bartolina Sisa, a nuestras ancestras negras de las cuales han persistido apenas
algunos nombres aislados, a las ilustradas, complejiza nuestra mirada del pasado,
permite comprender las múltiples raíces de la emancipación y sus tensiones.

De allí que el trabajo genealógico esté marcado, para mí, por el reconocimiento de la
dispersión y fragmentariedad, de las tensiones y contradicciones inherentes a nues-
tra herencia en cuanto mujeres del sur, de allí la relevancia de ubicar en el pasado
imágenes dialécticas que puedan iluminar en su inconclusión las provocaciones y
tentativas que están, por así decir, pendientes. En la perspectiva que persigo el pasado
inconcluso se erige como testigo de nuestras efímeras victorias y nuestras derrotas
y se contrapone, a la manera de interrupción y advertencia, al pasado continuo de
la clase dominante que se conjuga en masculino, burgués y blanco en un territorio
moreno donde las mujeres somos la mitad de todo (Paredes, 2008), donde a pesar
de las derrotas, por decirlo a la manera de Lemebel, late en muchas un “imparable
amor a la libertad”.

Los múltiples sentidos de la emancipación, la imposibilidad de hallar en nuestro
pasado una “protofeminista” a la manera de Wollstonecraft, de quien también, sin
embargo, podemos reconocernos herederas, debiera servirnos como incitación para
pensar, para reconsiderar la hondura de la herida colonial en un momento en el cual
el capitalismo opera como una máquina de guerra arrasando nuestro continente, en
que se produce una nueva división internacional del trabajo que afecta a las mujeres
del sur, devenidas migrantes en circuitos transnacionales profundamente imbricados
con las dinámicas de la globalización capitalista. Como indica Sassen, surgen nuevas
formas de servidumbre:

La contratación de mujeres inmigrantes para el servicio doméstico y de cuidado
refleja la creciente presencia de las mujeres nativas (del norte) en el mercado de
trabajo y pone de manifiesto la falta de reparto de las tareas de la reproducción
en los hogares formados por hombres y mujeres. Así, el trabajo doméstico
(nunca repartido) se transfiere a otras mujeres mal pagadas, lo que enmascara
nuevamente el mito del igualitarismo marital y de la emancipación femenina a
través del empleo, mientras mantiene intactas las estructuras patriarcales del
hogar y del trabajo. (2003)

Indagar en los sentidos de la emancipación en relación al ciclo revolucionario que
finalizara con la denominada primera independencia tiene por objeto poner ante
nuestros ojos los conflictos, la violencia desde abajo y su significado. Convocar los
espectros de nuestras antepasadas no sólo evidencia las tensiones entre quechwas
y criollas, entre republicanas y monárquicas, entre godas e independentistas, sino
que opera a la manera de conjuro ante la tentación recurrente de la deslocalización.

La ubicación en el espacio-tiempo de las propias genealogías supone un ejercicio
complejo respecto de la tradición internacionalista de los feminismos. No se trata de
renegar de la Ilustración, del marxismo o de Simone de Beauvoir, sino de visibles las
relaciones que hicieron posible el predominio de unas ciertas formas de feminismo/s,
instaurados como universalmente válidos.

Ubicar/encarnar/tensionar hace accesibles las operaciones de traducción, las ambivalencias que conllevan en cuanto traslado y mediación, en cuanto prácticas que permiten traspasar una frontera a la vez que muestran su existencia.

Rada Ivekovic dice que la traducción es algo así como la lengua materna de la humanidad, pues toda operación de lenguaje está dirigida a “otro”, esto es, tiene una estructura dialógica, pero es a la vez incompleta e insuficiente e implica la corporalidad, las condiciones específicas, los contextos, y relaciones de desigualdad (Ivekovic, 2005). Las prácticas de traducción que las feministas del sur hemos realizado y continuamos realizando comprenden esas relaciones asimétricas, esas desigualdades de autoridad entre norte y sur que hoy persisten con singular fuerza; ponen de manifiesto hasta qué punto el pasado que es del caso está inevitablemente situado, encarnado, hasta qué punto sangra aún la herida colonial.

Los espectros de la violencia

Las guerras de emancipación traen a colación los espectros de la violencia colonial y racista en un momento nodal de la historia del capitalismo, a la vez que las nociones de emancipación nacidas al calor de las intentonas de resistencia y transformación política llevadas a cabo por nuestras ancestras, sus acciones transgresoras y sus muertes violentas.

Hay en la recuperación de sus nombres y trayectorias una provocación para pensar los sentidos de emancipación que sus prácticas abrieron para las mujeres del continente a la luz del empeño con el que sus historias, acciones, pensamientos, existencias mismas han sido borradas una y otra vez por “los dueños de todas las cosas”.

Si la ruptura del lazo colonial clásico o la tentativa de recuperación de la propia tierra y el buen gobierno estuvieron provocadas por las presiones ejercidas para profundizar el expolio en beneficio de la metrópolis, el horizonte actual está determinado, a la manera de límites y presiones, por un nuevo ciclo de acumulación originaria. Este repite a la vez que varía lógicas y procesos que fueron propios de ciclos anteriores. Silvia Federici (2010) y el propio Marx (1867) han indicado sus características: la separación entre los trabajadores y sus medios de vida a través de la expropiación de los bienes comunes; el despojo liso y llano por guerra y conquista; la privatización por la vía de cercados; la profundización de la explotación de la fuerza de trabajo a través de diferentes medios, incluida la extorsión extraeconómica y el uso directo de la violencia, como sucediera con quienes fueran sometidos/as a esclavitud y servidumbre; la mercantilización y avance de la lógica capitalista sobre espacios otrora a salvo como los cuerpos humanos, las semillas, las partes del cuerpo (Federici, 2010; Mies y Shiva, 1998).

María Mies y Vandana Shiva señalan que la especialización de mujeres y varones en actividades diferentes, las unas ligadas al sostenimiento diario de la vida y a la reproducción de las generaciones; las otras a la acumulación, a la apropiación sistemática y violenta de la naturaleza y el trabajo de las mujeres, incluidas sus capacidades corporales para la reproducción de la vida humana, no solo constituye la base sobre la cual se edificó la división sexual del trabajo y la explotación y dominación patriarcal. La práctica violenta de saqueo y exterminio contra las mujeres y la naturaleza se agudiza y acelera bajo las condiciones actuales (Mies y Shiva, 1998).

El entrelazamiento entre patriarcado, racismo y capitalismo, anudado hacia fines del siglo XV cuando el mundo devino un sistema mundial por la vía de la expansión

territorial, la conquista y el arrasamiento del continente denominado América y de África (Federici, 2010), se reactualizan hoy en niveles de profundidad y aceleración inauditos.

No habrá ya lugar donde refugiarse ante el avance devastador de lo que en el siglo XIX se llamó progreso y que hoy muestra su contracara de regresión violenta hacia las profundidades de una crueldad a la vez selectiva y generalizada contra quienes han devenido cada vez más desiguales: sectores populares, personas racializadas, mujeres, personas feminizadas del otrora tercer mundo.

Chorreando sangre y lodo el capitalismo, una vez más, parece en proceso de sobrepasar otra de sus crisis cíclicas sobre la base de la acumulación originaria, la repetición de viejos mecanismos de expropiación y conquista, y sobre el aprovechamiento mediante violencia del trabajo gratuitamente llevado a cabo por las mujeres, así como también sobre el despojo de sus capacidades corporales, incluidas las sexuales y procreativas que hacen de la maternidad subrogada un negocio a nivel internacional.

De allí la urgencia. No solo de reconocer la violencia, sino de repensar la emancipación.

Y es que no solo se trata del aspecto estructural, ligado a los avatares contemporáneos del capitalismo, sino de las formas de su legitimación política en un tiempo en el que, como bien lo ha visto Marta Vassallo, "... avanza la violencia conservadora de derecho, cuando no la exaltación lisa y llana de la violencia policial" (2010: 6). La dificultad con la violencia conservadora es que se presenta como simple consenso: en nombre de la sacrosanta propiedad privada es aceptable la represión policial y la violencia institucional, e inclusive lo que se ha dado en llamar ¿Justicia? por mano propia; en nombre de la Argentina descendida de los barcos es aceptable la expulsión de quienes migran desde países latinoamericanos, es explicable su indocumentación, es tolerable la explotación de bolivianas, paraguayas y chilenas chilenas (o como se auto-denominen) como mano de obra esclava y su secuestro por las redes prostituyentes; en nombre del mérito, el esfuerzo y la competitividad es tolerable la explotación y extorsión de los cuerpos de trabajadores y trabajadoras, de personas racializadas. En cuanto a las mujeres, la violencia conservadora que llamamos consenso hace incluso encomiable la maternidad forzada, la persecución de quienes abortan y quienes ayudan a hacerlo, y perfectamente tolerables la violencia machista. Los crímenes contra las mujeres y las personas trans que devienen delitos comunes, historias policiales, cuestiones individuales atribuibles a sus características, conductas, hábitos, o a alguna forma de "anormalidad" del victimario violento.

¿Qué noción de emancipación es posible en este terreno?

La recuperación de las insurgentes, negras, indias y criollas permite comprender cuán necesario es para el orden establecido el olvido selectivo, la confirmación de la idea de que el "feminismo", esa teoría subvertora de la naturalización de la dominación de las mujeres y deslegitimadora de su explotación es un asunto de extranjeras. Nada hubo en nuestras tierras que pudiera asemejarse al feminismo.

Recuperar los itinerarios de mujeres transgresoras habilita otras formas de comprender la libertad, el amor, la maternidad. Esas mujeres habitaron el tiempo de la revolución. En él imaginaron que era posible no sólo la emancipación en cuanto mujeres sino en cuanto quechwas, o aymaras, en cuanto pardas, o negras, en cuanto criollas, en cuanto Americanas. Sus prácticas, sus proyectos vitales, su insurrección contra el orden establecido hizo visible su brutal violencia, su injusticia, sus atropellos.

Convocar a quechwas y aymaras también permite recuperar otras nociones de la temporalidad, comprender que se puede avanzar con la mirada puesta en el pasado,

imaginar una revolución paradójica que lejos de acelerar el pulso de la historia impulsándonos hacia el porvenir impidiera el retroceso hacia la barbarie.

Bibliografía

- » Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- » Benjamin, W. (1973). "Tesis de Filosofía de la Historia". En *Discursos interrumpidos I*. Madrid, España: Taurus.
- » Cabnal, L. (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. Guatemala: ACSUR.
- » Carranza, A. (1910). *Patricias Argentinas*. En Jacqueline Vassallo (Coord.), *Las mujeres en el relato histórico del Centenario (Argentina, 1910). Reedición de la obra de Adolfo Carranza Patricias Argentinas*. Córdoba, Argentina: FFyH, UNC.
- » Cerio, D. (2012). Una cita revolucionaria: Walter Benjamin y la historia de los vencidos. En Cristina Viano (Ed.), *Miradas sobre la historia*. Rosario, Argentina: Prohistoria ediciones.
- » Ciriza, A. (2000). La formación de la conciencia social y política de las mujeres en el siglo XIX latinoamericano. *Mujeres, política y revolución: Juana Azurduy y Manuela Sáenz*. En: Arturo Roig (Comp.), *El Pensamiento Social y Político Iberoamericano del Siglo XIX* (pp. 143-168). Madrid, España: Trotta.
- » Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España: Traficante de sueños.
- » Fernández Buey, F. (2002). *Los movimientos sociales alternativos*. Recuperado de <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=101>.
- » Gargallo, F. (2013). *Feminismos de Abya Yala*. Buenos Aires, Argentina: Chichimora-América Libre.
- » Guardia, S. B. (2010). Reconociendo las huellas. Micaela Bastidas y las heroínas de la Independencia del Perú, En Sara Guardia (Ed.), *Las mujeres en la independencia de América latina* (pp. 31-47). Lima, Perú: Centro de Estudios la Mujer en la Historia de América Latina.
- » Ivekovic, R. (2005). *Transborder translating*. Recuperado de <http://www.eurozine.com/transborder-translating>
- » Marx, K. (1843). La cuestión judía. En Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (pp. 16-44). México: Grijalbo.
- » Marx, Karl (1861-63) *Las crisis del capitalismo* (Del manuscrito inédito de 1861-1863). Departamento de Sociología y Antropología Social, Universidad de Valencia. Recuperado de: https://issuu.com/otromundoesposible/docs/marx_crisi
- » Mies, M. y Shiva, V. (1998). *La praxis del ecofeminismo*. Barcelona, España: Icaria-Antrazyt.
- » Paredes, J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Recuperado de <http://glefas.org/hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario/>
- » Rich, A. (1983). Resistiendo a la amnesia: historia y existencia individual. En *Sangre Pan y Poesía*. Barcelona, España: Icaria.
- » Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

- » Sáenz, M. Carta a su esposo, James Thorne, Lima, octubre de 1829. En Manuel Espinosa Apolo y María de los Ángeles Páez, *Simón Bolívar y Manuela Sáenz, Correspondencia íntima*. Quito, Ecuador: Taller de Estudios Andinos.
- » Sassen, S. (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transnacionales*. Madrid, España: Traficante de sueños.

