



CONTRA EL MITO DE LA FUERZA VIRIL

Autodefensa en clave feminista

Alessandra Chiricosta



Contra el mito de la fuerza viril

Autodefensa en clave feminista

Alessandra Chiricosta

Contra el mito de la fuerza viril

Autodefensa en clave feminista

Alessandra Chiricosta



Chiricosta, Alessandra

Contra el mito de la fuerza viril : autodefensa en clave feminista / Alessandra Chiricosta. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2023.

80 p. ; 17 x 11 cm.

Traducción de: Gilda Vignolo y Diego Picotto

ISBN 978-631-6507-05-1

1. Feminismo. 2. Ensayo Filosófico. I. Título.

CDD 305.4201

Diseño de cubierta: Diego Maxi Posadas

Traducción: Gilda Vignolo y Diego Picotto

Corrección y producción de imprenta: Gabriela Mendoza

Maquetación: Florencia Ayelén Medina



© 2023, de la edición, Tinta Limón

© 2023, de los textos, Alessandra Chiricosta

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Palabras previas. Tinta Limón	 11
Las artes marciales, la filosofía y los feminismos como prácticas de autoconciencia y liberación. Verónica Gago entrevista a Alessandra Chiricosta	 15
Una estrategia amazónica sobre la guerra: fuerza de combate y redefinición del campo de batalla	 49

Palabras previas

En sus talleres de autoconciencia de combate feminista y en sus clases de filosofía en la Universidad, Alessandra Chiricosta presta especial atención a la noción de *fuerza* y, en particular, a la de *fuerza de combate*. Vivió diez años en Vietnam y desde joven practica y enseña artes marciales de origen asiático: *kung fu-wushu*, *jiu jitsu*, *muay thai* y *tai chi chuan*. Así, las artes marciales, el pensamiento filosófico y los feminismos, se entrecruzan en su vida como prácticas de autoconciencia y de liberación.

Retoma, a su modo, una tradición que podría remontarse, al menos, hasta el movimiento sufragista de principios de siglo XX, con sus prácticas de *jiu jitsu* japonés como forma de defensa “sin armas” ante agresores armados o no. Todo en pos de un conocimiento y un ejercicio de la fuerza propia que permita desafiar el orden patriarcal de forma colectiva y evitar el enfrentamiento directo. La pregunta estratégica, ayer y hoy, es cómo dar el combate bajo criterios que no sean los impuestos por el enemigo.

Criterios es una palabra clave. Chiricosta no los reduce a términos operativos ni procedimentales. En cambio, concibe lo que llama una *estrategia amazónica de la guerra* como estrategia política: no asumir como inapelable el campo de batalla, las reglas, las condiciones que impone el enemigo. O dicho de otro modo: inventar el propio campo de batalla. Moverse en diagonal, no exponer claramente los objetivos, no imitar al adversario. Por eso, para

ella, el esfuerzo estratégico parece empezar mucho antes que en la reflexión sobre los medios para alcanzar cierto objetivo. Comienza con la revisión completa de la situación. La estrategia es una dimensión epistemológica, y viceversa.

Su discusión respecto del tipo de fuerza, en su articulación con la fuerza del género, debe leerse como un intento de poner en juego una reorganización de las fuerzas sociales, frente a la cual el feminismo asume el valor del cuerpo como individualidad –física, psicológica, social, colectiva– existente en ambientes y entornos que lo condicionan, es decir, que delimitan sus posibilidades. No hay cuerpo, no hay fuerza, sin delimitación. No hay cuerpo infinito, no hay fuerza eterna. Chiricosta apuesta a interrogar los límites actuales, que suelen presentarse como “naturales”, para explorar otras posibilidades. Y para redefinirlos.

La virilidad patriarcal comprende la fuerza como violencia física, y a esta como choque frontal. Su modelo es la batalla campal militar o el enfrentamiento callejero. Es decir, la fuerza se lee como capacidad de aniquilamiento físico. Interesa el modo en que la autora problematiza la guerra, interrogando el lugar en que ha sido dispuesta por el orden patriarcal y el mito de la fuerza viril masculina, componente de una racionalidad guerrera que puede rastrearse en el origen mismo de la racionalidad occidental.

Esta virilidad postula que los hombres son más fuertes que las mujeres: la violencia patriarcal se revela, así, como un estereotipo o un gesto esta-

dístico de gobierno poblacional: la media de los hombres es más fuerte que la media de las mujeres. La virilidad patriarcal, entonces, es también epistemológica. Este enfoque sobre el tándem virilidad/masculinidad/fuerza/guerra en clave feminista le permite a la autora abrir un debate sobre cómo hacer: un materialismo histórico, sí, pero taoísta; Un materialismo taoísta, sí, pero histórico.

Esta narrativa de la fuerza viril es desafiada retomando y reescribiendo los *mythos* de la corporeidad combatiente femenina. Propone una autodefensa que no es mera reacción o protección ante un ataque, sino gestión de fuerzas complejas, en escalas temporales diferentes, que propician otras formas de antagonismo, pero también de economía y de política. Nunca es individual, sino la de un cuerpo colectivo. Y su concepción de las fuerzas desdibuja la frontera entre lo humano y lo no humano, entre lo interior y lo exterior, entre la intimidad y lo que nos rodea. Son pasos hacia una ecología de las fuerzas, alianzas y ensamblajes con fuerzas no humanas.

En suma, Chiricosta no se limita a poner en el centro el problema de la fuerza, o de las fuerzas en plural, sino que se interroga por cuáles fuerzas son necesarias activar para hacer realidad el mundo que queremos. Pero también es útil en la dirección opuesta: ¿Qué le hace la irrupción de unas fuerzas novedosas (y un modo nuevo de pensarlas) al mundo que queremos? Esto nos permite algo fundamental: inventar armas y desarrollar estrategias. Inventar el terreno de combate. Y quizá también reinventar, una y otra vez, los objetivos.

Porque qué quiere decir vencer en esta guerra y qué tipo de fuerza concebimos para tal fin son preguntas que irrumpen ineludiblemente y no cesan de retroalimentarse.

Tinta Limón
Buenos Aires, julio de 2023

Las artes marciales, la filosofía y los feminismos como prácticas de autoconciencia y liberación

Verónica Gago entrevista a
Alessandra Chiricosta

Verónica Gago (VG): Lo primero que me gustaría que cuentes es tu trayecto de formación en términos filosóficos, y en qué sentido esto va conectado con tu biografía, hasta el punto de que en un momento te encontrás con la filosofía oriental. ¿Cómo es esa dinámica de atravesamiento y encuentro?

Alessandra Chiricosta (AC): El hecho de cómo la filosofía se entrelaza con mi biografía tiene que ver con lo que significa para mí, con cómo me ha impactado. La filosofía, como digo habitualmente, es parte del entramado de mi proceso de liberación. Siempre tuvo un efecto potenciador y liberador, incluso cuando ha sido crítica. Paradójicamente, mi punto de partida no fue la filosofía clásica, occidental, sino que parto del contacto con filosofías asiáticas, del sudeste asiático, porque tuve la suerte de comenzar a practicar artes de combate a los 15 años y al mismo tiempo empecé a estudiar filosofía en la escuela secundaria. Lo primero que empecé a practicar fue *jiu jitsu*, no el brasileño, sino el japonés, que con los años descubrí que fue el primer arte marcial estudiado por las sufragistas. Hay una conexión fuerte ahí.

Siempre fui extrovertida, pero mi corporalidad no es fuerte –en el sentido tradicional del término–, soy más bien menuda, por lo que comenzar a desarrollar estas prácticas marciales me reveló cuestiones importantes y tuvo un efecto sumamente interesante en el cuerpo de una adolescente. Me acercó a la idea –que lamentablemente no existe en nuestras llamadas filosofías occidentales, al menos europeas y estadounidenses– de que la filosofía es algo que parte de los cuerpos, que se hace con el cuerpo y en los diferentes cuerpos. Al venir de mundos que no distinguen entre materia y espíritu, entre mente y cuerpo, las prácticas marciales son prácticas que comunican algo más. Lo fundamental fue que esta práctica me acercó a la meditación y como era una adolescente bastante inquieta, que padecía insomnio, esta aproximación me ayudó a reencontrarme y a tener una actitud diferente ante muchas cosas.

Luego, me inscribí en la Facultad de Filosofía de Roma, convencida de que ofrecía un estudio de todas las filosofías del mundo. Estaba totalmente equivocada, y ese fue mi primer contacto con el etnocentrismo de las academias italianas y europeas de la época. Desafortunadamente, las cosas no han cambiado mucho en treinta años; o sí en algunos aspectos, pero en otros no. Entonces, ¿qué pasó en ese momento? Traté de ir por mi cuenta, de crear un recorrido que respondiera a mis inquietudes. Porque las artes marciales, el pensamiento filosófico asiático y los feminismos son tres hilos que se entrecruzan constantemente en mi vida, precisamente

como prácticas de autoconciencia y liberación, cada uno aportando su contenido específico.

A nivel biográfico, mientras cursaba la licenciatura en filosofía, hice un curso de lengua y cultura china, gané una beca en el año 1996 y me fui a Pekín. Yo había llegado con gran fascinación, pero rápidamente me di cuenta de que ese gran imperio no era lo que buscaba, así que me mudé a Mongolia y, me fui acercando a espacios de minorías étnicas. Me interesaba el pensamiento que se construye en los márgenes, en las diferencias, más que en los centros del imperio; un *corpus* de pensamiento que no suele estar organizado o estabilizado, sino en una construcción continua.

A partir de ahí, desarrollé estudios de tipo histórico-religiosos, porque me interesaba mucho la cuestión de dónde se origina una forma de pensamiento. Para mí, el relato popular, la mitología, es la base viva sobre la que luego el pensamiento filosófico crea algo. Primero viene Homero y luego, los filósofos. Primero hay un relato anónimo, que no se sabe bien de quién es y a la vez es de todos. Es decir, una narración colectiva que deviene experiencia. Alejandro Magno quería transformarse en Aquiles y andaba con los libros de la *Ilíada* de un lado para el otro. El *mythos* es el relato colectivo de un pueblo que se convierte en la base de toda nuestra racionalidad occidental, de nuestro modo de pensar. Por lo tanto, es fundamental volver ahí, no dar nunca una historia como absoluta porque es racional. En esta experiencia también he combinado una práctica filosófica de tipo intercultural. Y como Europa no se

destaca por su perspectiva intercultural, tuve que viajar, emprender mi propio recorrido.

Un recorrido que en algún momento me llevó a Ginebra con el objetivo de ayudar a las minorías étnicas que venían de Asia a moverse dentro de los espacios de Naciones Unidas, que por cierto no están hechos para ellxs y entonces el acceso es muy difícil. Y, luego, por diversas razones, terminé colaborando con un antropólogo llamado Gerardo Bamonte, que trabaja en el Amazonas, en la fundación de Lelio Basso, por los derechos de los pueblos indígenas. Y en ese marco hice mis primeras investigaciones de campo en el sudeste asiático... y me enamoré de Vietnam. Allí tuve la suerte de conocer a la *Unión Vietnamita de Mujeres*, y a muchas otras organizaciones feministas y transfeministas, y también de realizar mis prácticas de activismo político, que por supuesto, era la otra gran cuestión. Digamos que entré como filósofa de la misma manera que la universidad no quería que nadie entrara: es decir, como una mujer que reivindicaba el valor político de su corporeidad, de su deseo y de un acceso a la filosofía, que sostenía que la filosofía occidental es una entre tantas y que debe aprender mucho de las demás.

VG: ¿En qué años estuviste en Vietnam?

AC: Fui por primera vez en 2001, con una misión antropológica que duró varios meses. Hacíamos un seguimiento en las áreas fronterizas del Sudeste Asiático continental. Y entre 2003 y 2013 estuve residiendo en Vietnam, aunque no de forma continua.

Luego hice el doctorado en Londres, pero el trabajo de campo lo hice en Vietnam, donde formé parte de muchísimos proyectos de cooperación para el desarrollo, en general vinculados a las ONG locales. Allí quedaba en claro que el problema fundamental es la descolonización de los europeos. No hay lugar para ideas fantásticas sobre el mundo de la cooperación, esos proyectos no son más que dispositivos de neocolonialismo. Y como parte de eso tuve la suerte de ser criticada, incluso de forma violenta, por compañeras vietnamitas, camboyanas, laosianas que me ayudaron a descubrir muchos aspectos de mí misma y de las formas internalizadas del colonialismo. Pero no solamente eso, sobre todo me ayudaron a desarrollar esta conciencia de sí como práctica liberadora. Ahí hay algo interesante, es gratificante apartarse de un privilegio. ¡Cuánta libertad se puede encontrar en ser una hoja de hierba en medio de un prado!

VG: ¿Y entonces aprovechaste que estabas en Vietnam para desarrollar mejor tu práctica de artes marciales?

AC: Sí, claro. La historia y el *mythoi* vietnamitas presentan una concepción diferente de la relación entre la fuerza de combate y el género, por lo que fue crucial para mí descubrir la existencia de una historia de lucha de otro tipo. No solo hay muchas heroínas que participaron en conflictos, en papeles muy diversos, sino que también hay muchas artes de combate que fueron inventadas por mujeres. Este encuentro tuvo un efecto muy potente en mí,

una verdadera iluminación. La sociedad vietnamita se narra como “matrifocal”, esto es, mantuvo una representación diferente de la mujer y de las dinámicas de género, a pesar de diez siglos de dominación por el imperio chino y la consiguiente fuerte influencia del patriarcado confuciano. Las heroínas combatientes narran prácticas de liberación del colonialismo y del patriarcado.

Incluso antes de dejar Europa había seguido con la práctica de artes marciales y estudiado muchas otras, como el *kung fu-wushu*, el *muay thai*, que contrariamente al *jiu jitsu* que tiene una historia “femenina”, es absolutamente duro y transmitido de una forma muy machista. Pero yo sentía la necesidad de enfrentarme con esa modalidad, porque cada arte, de alguna manera, revela aspectos propios: hay una historia que tu cuerpo quiere tratar entregándose a cada práctica. Luego, hice *tai chi chuan* y seguiré porque me interesa mucho.

Al principio se trataba solo de una incomodidad por el hecho de estar en un entorno en el que la presencia de mujeres era muy escasa (cuando empecé con los cursos de *muay thai*, en Italia, éramos tres mujeres y 40 hombres). Pero luego estas prácticas se fueron volviendo para mí cada vez más importantes, sobre todo porque eran experiencias que entraban en tensión con el relato oficial sobre la fuerza. Lo que a su vez puede potenciar, porque te sentís una excepción, y esa excepcionalidad da prestigio. Con el tiempo, como filósofa, descubrí cómo funciona un dispositivo de control que consiste en hacerte creer que una corporalidad femenina no tiene una

fuerza asertiva, combatiente, que puede encontrar otros modos de expresión, incluso físicos. Porque la experiencia de lo que a mí me hace fuerte no es, seguramente, la que hace fuerte al boxeador Mike Tyson, aunque cada uno aporta lo suyo.

La cuestión era que no tenía palabras ni contexto para nombrar todo lo que sentía, lo que probaba, lo que descubría. Todo venía ya en envases preconfigurados. Por ejemplo, la excepción, el ir más allá, o que digan “pero vos no sos una mujer”. Afortunadamente, como filósofa sé bien que, como decía Simone De Beauvoir, no se nace mujer, se llega a serlo. Y yo pensaba: por supuesto, no soy esa producción cultural que ustedes llaman mujer, pero intento comprender lo que soy. O mejor dicho, dado que estoy siempre en devenir, ¿cómo poder nombrarme? ¿Qué estoy tratando de decir sobre mí y sobre tantas otras? Porque yo comprendía que no se trataba de una lucha individual. Pero recién más tarde noté hasta qué punto había sido esclarecedor este terreno privilegiado de análisis social y filosófico vinculado a las artes marciales. Porque si el mundo de la guerra, de la militarización –como dice Lonzi– es la usina, la cuna de la creación de la virilidad, donde más se manifiesta es en los ámbitos donde se lucha, donde hay expresión de fuerza física.

Es muy importante ir y ver lo que ocurre en la creación de los ejércitos, ver las prácticas que arman el contexto. Y comprender sobre todo, lo frágil que es la construcción de la sociabilidad viril y cómo tenemos que lidiar con estas formas extremas de violencia, de jerarquía. Yo solía disfrutar mucho desafiándolas.

Tengo un montón de anécdotas sobre cosas que me pasaron y que también me asustaban de la relación con los demás: ver a un hombre muy corpulento, bueno para la lucha, poniéndose los guantes delante de mí en un ring, ciertamente no era una cosa fácil, pero poco a poco me fui dando cuenta de lo mucho que yo misma me estaba desempoderando incluso antes de entrar en combate, pensando que yo no podía hacerlo, que no tenía que querer estar ahí. Esa era la cuestión. Así que paulatinamente me fui dando cuenta de que sí, que podía. Unas veces conseguía lo que buscaba y otras no, porque aquí no estamos diciendo que todas nos convirtamos en mujeres maravilla, ni mucho menos. Pero entrás en un espacio de negociación diferente. Y desde allí supe que era necesario retomar y reabrir el espacio para un discurso feminista sobre la dinámica del conflicto de la fuerza. Fue muy importante darme cuenta de que a menudo me desanimaba, a pesar de que había ido allí voluntariamente a probar esas prácticas, y además era buena, en el sentido de que me convertí en instructora.

La cuestión es que comencé a investigar y a reflexionar sobre estos efectos autoinhibitorios, sobre cómo las estructuras, las inferiorizaciones sociales y culturales actúan sobre los cuerpos como dispositivos de bloqueo; un bloqueo que internalizamos y que se convierte —como decía Bourdieu— en nuestros hábitos. Por esta razón, cuando se dice “esto es natural” generalmente se está equivocado. No es natural, más bien se trata una larguísima construcción cultural de “lo natural” que impacta en nuestros cuerpos.

VG: De producción efectiva de autoinhibición de determinados cuerpos.

AC: Sí, que tiene efectos muy negativos sobre nosotras, porque también bloqueamos fenómenos que sí son naturales. Es decir, si alguien intenta ofenderme o hacerme daño..., cualquier organismo activaría respuestas bioquímicas. Lo que ocurre es que en muchas culturas, a la mayoría de las mujeres nos enseñaron que estas respuestas bioquímicas deben ser interrumpidas. Así que no es que no se activen los mecanismos de defensa, sino que se nos vuelven en contra, de modo que no solo no somos eficaces, sino que dañamos progresivamente nuestros sistemas.

Y esto también vale para las prácticas, para los talleres que hago habitualmente, porque si fuese cierto que no somos realmente capaces, entonces entendería el bloqueo, por el miedo a lastimarse. Pero me cuesta mucho más entender que las mujeres se bloqueen frente a un cuerpo, o no avancen, por miedo a hacerle mal a otro. Eso es otra cosa. Si yo no hago algo porque mi cuerpo es “demasiado débil para”, no puedo temer dañar a otro, sé que no lo haré. Ahí hay una prohibición cultural que no me lo permite porque no estoy legitimada para hacerlo.

Estas preocupaciones me llevaron a indagar las teorías enmarcadas en el paradigma de la *embodied cognition*, del pensamiento corporal, y a acercarme a los estudios de la neurociencia, empezando por los de António Damasio y siguiendo por las diversas teorías sobre la introyección de traumas y el síndrome de estrés postraumático. Esto me hizo

ver que la violencia contra las mujeres, las personas feminizadas, las personas trans y les niñes, tiene efectos similares a los de los síndromes de estrés postraumático.

Hay un libro muy interesante llamado *The body keeps the score*, en el que el psiquiatra Bessel van der Kolk se pregunta cómo estas formas de inhibición –sea un trauma por violencia, o sea por otras formas continuas de inhibición, como te decía antes: “No podés hacer esto”, “cerrá las piernas”, “quedate quieta”– provocan cambios. Pero estos cambios, afortunadamente, no son definitivos, se pueden volver atrás. Pero, desde luego, son muy difíciles de reconocer si no se los trabaja. Entonces, acá hay una problemática que para mí es central que es cómo desarrollar, a partir de los cuerpos, sistemas psicofísicos y culturales, que permitan dar otras señales a nuestras corporeidades respecto de estas inhibiciones que tenemos. Y de una manera, naturalmente, no violenta, sino partiendo de un profundo amor propio que conduce, no hacia el odio por el otro, sino hacia el desarrollo de prácticas de autodefensa.

VG: Hacia allí querría orientar la próxima pregunta, ¿de qué se trata ese proyecto y esa práctica llamada de “autoconciencia combatiente feminista”?

AC: Es una práctica que he elaborado y desarrollado junto con muchas compañeras, que forma parte de la autodefensa feminista. Reconociendo el carácter sistémico y estructural de la violencia de género, no se puede pensar en enfrentarla solo con técnicas de

defensa corporal en caso de ataque: hay que abordar primero a nuestro “enemigo introyectado”, es decir, al conjunto de creencias y hábitos que se han hecho carne en nuestros cuerpos, en nuestros comportamientos. Partiendo de la corpo-realidad de las singularidades, cada una diferente, pero a su vez unida a las demás por haber sufrido un proceso constante de inferiorización, la autoconciencia combativa propone transformar las dinámicas que originan y sostienen la violencia de género también a nivel cultural, social y político, contrarrestando de forma práctica y teórica la naturalización de la inferiorización de las subjetividades femeninas y feminizadas.

El término *autoconciencia* se refiere explícitamente a la práctica inaugurada en Italia por Carla Lonzi y desarrollada, con características diferentes, en muchos colectivos feministas. Al utilizar esta definición pretendemos enfatizar que el núcleo de la práctica es el aspecto de la autoconciencia, en un sentido que amplía la posibilidad de hacer hablar a nuestras realidades corporales: partiendo de sí, del propio cuerpo-mente, y pensando en relación a otras subjetividades inferiorizadas en el *mythos de la fuerza viril*,¹ se entra

1 El mito de la fuerza viril es una narración que, literalmente, se convierte en cuerpos. En este paradigma androcéntrico, que conecta inextricablemente la fuerza con la virilidad y la violencia, la fuerza es leída como la capacidad de oprimir, de aplastar, de aniquilar otro cuerpo-realidad: en este proceso de inferiorización, la fuerza se realizaría a sí misma, creando jerarquías entre los seres vivos. Cuando se la observa en su conexión con el género, la fuerza se concibe únicamente como masculina y muscular,

en contacto con diversas inhibiciones que hemos in-troyectado por haber crecido en culturas patriarcales y sexistas, con la expresión de la propia afirmación, con la capacidad de defenderse, de relacionarse con corporalidades percibidas como “hegemónicas” sin sentirse aplastadas, silenciadas por ellas. Se trata de una práctica filosófica y combativa que parte de la superación del binarismo cuerpo/mente y se desarrolla como un proceso de descolonización de cuerpos-territorios inferiorizados. La práctica de la autoconciencia combativa también remonta su genealogía a la obra de la filósofa italiana Angela Putino, que había comprendido la importancia de redefinir un horizonte combatiente desde el punto de vista feminista, trabajando conjuntamente con la mente y con el cuerpo y en relación con otras mujeres: a tal fin, la producción textual rodeó y prolongó una serie de talleres dictados en los años ‘90 bajo el nombre de *Esercizi spirituali per giovani guerriere*.² Allí se sostiene la necesidad de reescribir un nuevo *mythos*, en el que podamos reconocernos, sabiendo de cuántos tipos de fuerza podemos ser capaces.

En ese sentido, hay dos trabajos que fui haciendo. Por un lado, hice una reconstrucción histórica de las

en oposición a una femenina débil y sumisa. Y es precisamente la mayor fuerza lo que caracteriza al género masculino en este paradigma, decretando una suerte de “derecho” a su ejercicio. Desde esta perspectiva, la violencia de género aparece como un proceso de subjetivación de una virilidad opresora.

2 A partir de 1991, Putino ideó verdaderos “seminarios guerreros”, que comenzaron en las regiones montañosas del Cilento con los *Ejercicios Espirituales para Jóvenes Guerreras*.

narrativas de las mujeres combatientes. ¿Es cierto que son una minoría en la historia? Es cierto, pero además de preguntarnos por qué son minorías, que es una pregunta central, también nos preguntamos: ¿Por qué no debería hablarse de ellas, o por qué debería hablarse solo de las mayorías? Si bien en las culturas patriarcales la guerra fue siempre monopolio masculino, en cada cultura había una minoría de mujeres que eran parte activa de las guerras: ahí hay algo para observar y poner en tensión. Esa experiencia del combate puede ser regular o irregular; puede ser en una guerra o en un deporte o en cualquier otro ámbito. Pero esta experiencia que parte de una subjetividad excluida cuenta una historia, ofrece una narración otra, diferente a la dominante. En suma, hace visible otro *mythos*, distinto al de la historia de la fuerza viril, que no sabía cómo verlas o que, más bien, necesitaba negarlas.

Cada vez que hablamos de mujeres combatientes creemos que es un fenómeno nuevo, o algo que es casi un mito, un fruto de la modernidad occidental, de las leyendas de un tiempo auroral. Sin embargo, recuperar una historicidad y reescribir estas genealogías es muy importante porque hace que nos enteremos de que no es así. Por el contrario, es una constante histórica, que, en tanto dato de la realidad social, encuentra su propio abordaje. Por otro lado, el otro elemento que para mí es fundamental, es la mitología, la mitopoesis. La mitopoesis es central para comprender el horizonte de sentido que orienta un pensamiento. Como interculturalista, trato de entender, antes del razonamiento lógico, cuáles son sus premisas.

Y para eso tengo que entrar en el *mythos*, entendiendo este término como lo hacía Raimon Panikkar. El pensamiento del *mythos* es un pensamiento anterior, del cual el *logos* toma su forma de expresión. Yo hablo de la unidad mente-cuerpo, digo que nuestro cuerpo-territorio es una unidad en la cual se conservan ciertas memorias, incluso aquellas que llegan de generaciones muy anteriores. El cuerpo habla de estas historias, que se transmiten oralmente, pero también a través de los propios cuerpos. Por eso, las prácticas performativas son prácticas densas.

En concreto, mi ambición era desafiar esta narrativa de la fuerza viril encarnada en cuerpos, retomando y reescribiendo los *mythos* de la corporeidad combatiente femenina. Y para esto tenía que recopilar las leyendas de las diversas artes marciales creadas por mujeres, o que tienen a mujeres o personas no binarias como agentes. Pero, a la vez, entendiendo que la mitopoiesis es algo que se hace todo el tiempo. La dimensión continua del tiempo es algo que me enseñaron lxs vietnamitas: “Las heroínas y las combatientes nacen anteayer y se santifican pasado mañana”. Muy bonito. Si queríamos salir del *mythos* de la fuerza viril, teníamos que ser lo suficientemente valientes y ambiciosas como para hacer esta operación tan importante de escribir nuestra propia mitología, nuestro propio *mythos* a partir de esas experiencias. Era el único modo de irrumpir con fuerza en la linealidad de la historia.

VG: Esta construcción de otras figuras, entiendo, es lo que te permite ir mostrando cómo la idea de fuerza debe desacoplarse, distinguirse, de la idea de virilidad y, por lo tanto, de una construcción del género. ¿Cómo llegaste a esa idea que está condensada en el título de tu último libro, *Otro género de fuerza*?

AC: Sí, debo confesar que soy algo *nerd* y, sobre todo, amante de *Star Wars*, por lo que quería poner un título que hiciera referencia a “que la fuerza te acompañe”. Mientras recogía el material empecé a pensar cómo estructurarlo, dado que el libro es una síntesis de diferentes caminos: es decir, el camino marcial, el camino como investigadora/filósofa, el camino como activista feminista. Hice cursos de autodefensa, trabajé mucho en centros contra la violencia –puntualmente en las vías de escape de las mujeres– y viendo esta realidad, me pareció que un primer momento importante era poder transmitir la no-consecuencialidad del nexo género-fuerza.

Porque antes que nada, ¿en qué pensamos cuando pensamos la fuerza? Esa fue la primera gran pregunta. Obviamente, me refiero a la fuerza combatiente, porque la fuerza en sí misma es un término que se usa en muchísimos aspectos y disciplinas. Pienso en una fuerza en acción, una fuerza que combate, que tiene un efecto físico. Para esto hice una reelaboración del concepto de fuerza de Simone Weil, que fue una de las primeras grandes filósofas no feministas que abordó el tema. Ella toma la *Ilíada*, el texto clásico de Homero, y partir de allí piensa la fuerza (en un libro muy hermoso llamado *La Ilíada o el poema de la fuerza*). Sostiene que esa imagen de

la fuerza, que para ella es solo violenta, es el canto de los orígenes de las civilizaciones europeas. Luego tomé otros caminos, pero esa afirmación fue muy importante para mí. Cuando hablamos del origen de la cultura griega, pensamos en los filósofos, pero no solo: la cultura griega decidió narrarse a sí misma a través de una guerra, ese fue el *mythos*, la historia más extendida en Europa durante siglos. Hay un núcleo de pensamiento allí: es sobre esa guerra en el origen que se fundan las democracias occidentales. Al margen, Atenas era cualquier cosa menos una democracia. Era, más bien, una oligarquía plutocrática dirigida por unos pocos varones y que tenía la guerra como base.

Concretamente, lo que nos interesa pensar es el nexo entre género y fuerza. Pero, ¿qué entendemos por fuerza?, ¿qué entiende Simone Weil? Ella parece plegar su idea de fuerza sobre el *mythos* de la fuerza viril: dice que la fuerza es violenta, que es una fuerza de avasallamiento; es decir, un tipo de fuerza que tiene como objetivo la destrucción de algo fuera de sí misma. Y solo a través de este ejercicio, la persona que practica esta destrucción construye una subjetividad. Por lo tanto, la subjetividad virilizada se sostiene sobre la continua inferiorización de otro u otra, sobre la constante creación de jerarquías. De ahí que muchas veces se diga que la fuerza parte del género, y se apele a fundamentos biologicistas, a la testosterona, a los cuerpos más musculosos o más grandes. Se solapa, entonces, un elemento sobre el otro –la fuerza sobre el género– sin hacernos demasiados cuestionamientos. El problema aparece

cuando empezamos a hacer una serie de reflexiones muy banales, que nos hacen sospechar de esa verdad tan natural.

El primer argumento es sencillo, dicho concretamente: no todas las mujeres son más débiles que todos los hombres. Si hacemos foco sobre lo más básico, fuerza igual a mayor musculatura, hay casos en lo que esto se vuelve evidente: si comparamos a la tenista Serena Williams con Woody Allen, ambos puestos en la misma habitación, no me parece que podamos decir que la corporeidad de Woody Allen sea más fuerte porque es un varón. Ya vemos que hay subjetividades unificadas, racionalizadas, y también hay una diversidad, una historia diferente de cada cuerpo. No se puede hacer livianamente una categoría homogénea de una cosa y la otra.

Lo que me interesa marcar, en concreto, es que existe un fuerte nexo que conecta al género con la fuerza y que es necesario cuestionar y romper este nexo para liberar a la fuerza del género, para liberar a ambos. ¿Por qué? Porque sobre la base de la falsedad de este nexo se puede afirmar que hay muchos géneros y que estos tienen múltiples accesos a la fuerza. Las artes marciales, por ejemplo, enseñan que si tengo una corporeidad menuda como la mía, no utilizaré técnicas basadas en la masa muscular, sino otras, como los desequilibrios o las proyecciones. Es decir, si sos más baja, tenés ventaja a la hora de derribar a alguien, porque estás por debajo del centro de gravedad de la otra persona. O si sos más flexible, es una ventaja para apalancar a otra persona. Así, los diferentes cuerpos, con

sus características, permiten luchar de distintas formas. En suma, no hay una sola manera: tengo que entender cuál es la mía, partiendo de quién soy, y luego apostar, sin grandes expectativas, pero abriendo el juego.

De este modo, libero al género, pero sobre todo a las fuerzas encarnadas en otros cuerpos, que no son los militarizados, los disciplinados según las jerarquías de las fuerzas viriles. Las fuerzas combatientes son muchas, y no únicamente las de aniquilación o destrucción. Pongo el ejemplo de las fuerzas centrífugas y centrípetas: si tengo un ataque puedo decidir no atacar, no destruir a la otra persona, sino crear un espacio propio a mi alrededor para liberarlo. Y si la otra persona sigue queriendo impactar en esta protección mía, será responsable de su propio daño, porque la fuerza que me lance, se la devolveré. Este es el principio básico de las palancas y las proyecciones. No hago más que devolver al emisor lo que ha generado. No hay una salida de una misma, no hay voluntad de destrucción y aniquilación, hay voluntad de liberación, de libertad, de autonomía, de autodeterminación. No hay concesiones en eso, pero es una fuerza diferente.

VG: ¿Esta manera de proponer la fuerza es lo que, en general, se llama autodefensa y que hoy tiene una importancia clave en los movimientos transfeministas?

AC: Sí, se llama autodefensa. Y en la actualidad hay muchísimas reflexiones interesantes sobre la autodefensa feminista o la autodefensa de las subjetividades inferiorizadas. Yo, después de

leer y participar en las YPG –que son las *Unidades Femeninas de Protección* de las mujeres kurdas– estoy mucho más segura de lo que es la autodefensa feminista. Porque el concepto clásico de autodefensa nos conduce a un binarismo y a una dicotomía francamente empobrecedora, según la cual la autodefensa siempre presupone un ataque, un estar bajo amenaza. Por el contrario, hay que poder pensar el juego de las fuerzas como algo activo, creativo y propositivo.

La autodefensa es uno de los terrenos en los que se legitima el combate de las mujeres. Partamos otra vez de lo cotidiano, de lo más banal. Cuando yo era joven, me decían: “¿Por qué querés estudiar artes de combate?, ¿por qué querés defenderte?”. Y yo contestaba que me gustaba, me divertía, me sentía bien, era mi deseo. El hecho de afirmar el derecho a desear ser un cuerpo combatiente es, de alguna manera, ya un punto importante. Hay que romper el discurso binario y dicotómico que subyace a estas preguntas, hacerlo emerger y sustituirlo por otro. El subtexto de estas preguntas funciona como un axioma que dice que los cuerpos de las mujeres son débiles. Es decir: si el cuerpo de una mujer quiere luchar, es porque se siente débil y necesita defenderse. Pero nunca lo logrará, nunca conseguirá ser eficaz, lo máximo que puede lograr es no tener que llegar a sufrir niveles altos de violencia. La noción de fuerza que yo propongo es mucho más ambiciosa, hay mucho más en el ejercicio de la fuerza que lo que explicita este axioma. Cuando hablo de una fuerza que no tiene como fin la aniquilación, sino

que es eficaz en sus acciones, hablo también de una fuerza que es capaz de modificar lo existente, de modificar el presente.

En ese mismo sentido, si la autodefensa se toma solo como defender mi cuerpo de un ataque, no me alcanza, me resulta insuficiente. Por el contrario, si pienso la autodefensa al modo en que lo hacen las mujeres u otras pensadoras de América Latina; es decir, si tras la idea de autodefensa está la de mi territorio corporal que expresa todo su potencial interno-externo, que crece y se autodetermina, entonces sí encuentro ahí una idea más potente que remite a una fuerza de acción, que no es solo una fuerza de defensa, que no es algo que solo espera ser atacado, sino una fuerza de transformación. Y esta fuerza de liberación parte de haberme liberado a mí misma de formas de colonización y de haber recuperado un equilibrio, un eje propio, que me dice qué tipo de acción es la mía, como decía la filósofa Angela Putino. Y observando no solo el objeto, sino la forma: ¿Cómo hacer para llevar mi eficacia al mundo?

En síntesis, mi desconfianza respecto de la noción de autodefensa, tal y como se entiende en términos más clásicos me llevó a buscar otras expresiones en el libro. Si la autodefensa, como dicen las mujeres kurdas, tiene que ver con un buen vivir y con armonizar con el contexto ambiental, si la autodefensa permite entender que somos partes de un mismo ecosistema y que, por lo tanto, el cuidado de mi cuerpo externo es tan importante como el cuidado de mi cuerpo interno, entonces autodefensa

también significa cuidar el entorno a mi alrededor, que sea fuerte y no sea destruido. Por lo tanto, hay muchas formas de autodefensa, que incluyen otras formas de economía y otras formas de política.

VG: En ese sentido, un poco lo que vos proponés es un desplazamiento de la autodefensa a la fuerza combatiente, ¿verdad?

AC: Exacto. Y mi fuerza combatiente tiene esa característica: crea espacio, libera obstáculos y me ayuda con la realización de mi proyecto. Esta es mi lucha y si alguien se opone, peor para él. No voy a buscarlo, pero desde luego no lo dejaré pasar. Para acceder a este tipo de enfoque de la fuerza combatiente, a este otro *género de fuerza* –que es una fuerza que no coincide con la violencia, pero que es eficaz– necesito superar una visión de la “pureza”. Pureza es una palabra muy fea. Es como decir: “Soy inocente, no me ensucio las manos, me meto en la vida cotidiana como una forma de no mezclarme, para preservar la fuerza de las ideas”. Pero si una idea no transforma mi vida, no hago nada con ella, y si no transforma la vida de las mujeres o de las personas y aquello no humano que me rodea, tampoco.

Así que sin duda tenemos que salir y ensuciar-nos, y así tratar de entender. Una pregunta que para mí es fundamental es qué fuerzas son necesarias activar para hacer realidad el mundo que queremos. Y esta pregunta no puede ser respondida solo con palabras, solo con un discurso pensado. En este punto, vuelvo a Asia y vuelvo a mi cuerpo; como dicen las feministas: parto de mí. Nada se puede hacer si

no hay primero esta conciencia, esta percepción corporal de que realmente existen estas otras fuerzas y que es necesario captar cómo se mueven. Hay que estudiarlas, analizarlas. Para mí, trabajar con mis compañeras del colectivo es una práctica de lucha, incluso técnica, y a menudo una inspiración para entender cómo realizar una propuesta política. Una aprende a ver cosas diferentes, es como si cambiara el punto de observación. Por cierto, fue algo que hicieron las sufragistas británicas a principios del siglo XX gracias al *jiu jitsu*: idearon acciones políticas propias completamente distintas. Porque sus cuerpos y sus mentes habían tenido experiencias diversas, que las habían descolonizado y las habían liberado de esos prejuicios que entonces las obligaban a ver las cosas solo de una determinada manera. Así, desafiaron el orden patriarcal de su tiempo con experiencias que no eran solo individuales, sino que era una experiencia colectiva. La autodefensa feminista tiene este plus: nunca es una cosa individual, sino que es siempre un cuerpo colectivo trabajando junto y descubriéndose junto. Lo que hace que se transforme en un cuerpo colectivo muy potente.

VG: Ya expusiste un poco el núcleo principal de tu investigación sobre el nexo entre la fuerza y los géneros que presentás en tu libro *Un altro genere di forza*. Ahora me gustaría que expliques cómo es que tejés toda una serie de elementos (la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua) que te permiten configurar un mapa en torno a esta filosofía y esta práctica de la fuerza combatiente.

AC: Sí, esta era la deuda con mis compañeras, pensadoras, amigas de Asia Oriental, de China, de Vietnam y de otros países. El libro tiene una arquitectura un tanto peculiar, no está dividido en capítulos sino en “movimientos”. Para mí era fundamental poder transportar a lenguas, pensamientos y culturas que razonan en términos de entidades –es decir, que piensan en términos de cosas separadas– esta capacidad de pensar en flujo que está presente en la mayor parte de la filosofía asiática. Pero fue una tarea muy difícil. Uno de los obstáculos que tuve fue, literalmente, no encontrar las palabras adecuadas. Es decir, para expresar algo que yo había entendido con el cuerpo y con la experiencia en lengua china o vietnamita, no encontraba el equivalente en italiano, fue todo un esfuerzo. Yo partía del cuerpo y lo pensaba en vietnamita, pero luego no era capaz de decirlo. Y no se trataba únicamente de palabras, sino de sistemas enteros de referencia. Hubiera sido más fácil escribir todo este trabajo en otro idioma, pero no, me esforcé realmente para traducir este contenido.

Así comprendí que nosotros tenemos una tradición cultural muy larga que, basada en este *mythos*, en este relato que comienza con una guerra y encuentra allí las palabras y el sentido. Difícilmente hubiera podido mostrar otro paisaje utilizando esta misma arquitectura. Para mí, mostrar otro paisaje significó moverme, vivir momentos dolorosos en el desplazamiento, abandonar lo habitual, estar durante años en otros lugares, entregarme a prácticas que me han modificado mucho.

De este modo, traté de abrir una brecha respecto de una narrativa que ya está presente. Angela Putino dice que el arte guerrero de la mujer es el del corte; cortar una narrativa presente para abrir un espacio y entrar en otro territorio. Y este otro territorio lo he descrito en los términos de una de las escuelas más difundidas en asia oriental y sudoriental, que es la escuela de los *Wu Xing*, la teoría de los cinco elementos, cinco fases o cinco movimientos, según las distintas traducciones. Es una escuela filosófico-religiosa que se ha convertido en sentido común de muchas culturas. Un poco como la imagen del *yin-yang* que no solo pertenece al taoísmo, sino a todas las culturas de asia oriental. Lo mismo pasa con esta teoría de los cinco elementos que –como el *logos* en occidente–, todo el mundo la conoce. Pero, en realidad, es mucho más que el *logos*. La teoría de los cinco elementos se corresponde con la disposición del cosmos, pero también con la manera en que debe organizarse una cena perfecta, utilizando los cinco sabores. También son cinco los colores en el altar de los antepasados. Como se ve, hay una articulación entre prácticas cotidianas y especulaciones filosóficas.

En este escenario que estoy describiendo resulta mucho más fácil establecer cierto tipo de conexiones: los cinco elementos son una suerte de plataforma que prevé qué cosas que para nosotros están desconectadas vayan juntas. Por ejemplo, es un mecanismo que permite razonar sobre cómo están compuestas las energías de mi cuerpo según los principios de la medicina tradicional china y, a la vez, cómo este cuerpo es afectado y se vincula con

emociones específicas que se producen en el territorio externo. Así, entiendo que cuando conversamos de cuerpo-territorio estamos hablando precisamente de esto: del modo en que mi cuerpo interno, con sus propias características, entra en resonancia o en conflicto con factores externos.

Entonces, el hecho de poder enlazar cosas que en mi cultura van separadas, me permitía rearticlar esas conexiones que de otro modo habrían sido extremadamente difíciles de hacer. Y, claro, tuvo que ver con la voluntad de tomar este otro mapa que permite que emerjan otros aspectos. Como decía, es una organización que parte de la teoría del *Yin* y el *Yang*, que no son dos entidades, sino dos fuerzas. Y esto es clave para poder pensar un nuevo concepto de fuerza –presente desde el principio en las teorías clásicas de la cosmogonía china– en las que hay un estado de vacío total, que es energético y activo, y de ese vacío surgen dos principios. De este modo pasamos del cero al dos, el uno no existe. Pero no se trata de dos entidades, sino que son como el polo positivo y negativo de una batería, de manera que si uno no está, el otro colapsa. Es un estado energético, de flujo constante de un lado a otro, que se configura de diferentes maneras. En la tierra este principio se muestra en la sucesión de estos movimientos –o principios agentes o elementos– que son también el *yin-yang*: el agua, la madera, el fuego, la tierra, el metal y de nuevo el agua. O sea, es un movimiento circular en el que cada uno de estos elementos representa una dirección geográfica: el agua al norte, la madera al este, el fuego al sur, la tierra al centro y

el metal al oeste; una estación: invierno, primavera, verano y otoño.

Agreguemos que esta configuración espacio-temporal cosmogónica tiene su reflejo en el cuerpo humano. Todos nuestros órganos y vísceras están organizados con correspondencia a estos movimientos y desarrollan ciertos tipos de emociones, sonidos, sabores, colores, etc. Lo interesante de esta organización es que cada una de estas fuerzas no solo tiene diversas manifestaciones y acciones. Cuando hablo de la madera no pienso en el trozo de madera, pienso en la fuerza de la selva, del bosque, pienso en la fuerza de un árbol y por lo tanto me pregunto cómo lucha un árbol. ¿De qué tipo de fuerza me está hablando? Es una fuerza que crece empujando hacia abajo para encontrar la cima, así que ya me hace superar la imagen de que aquello que está arriba es mejor. Es decir, lo alto y lo bajo están juntos. Entonces aprendiendo cómo se mueven las raíces del árbol rompiendo la tierra, empiezo a comprender otra variante de la fuerza.

Es importante destacar que siempre son fuerzas dentro de juegos de fuerzas mayores. Eso también enseña mucho: si tengo que razonar como combatiente, me permite pensar a qué fuerza debo aliarme y de qué modo hacerlo. Porque nunca soy un individuo desconectado, sino que soy un juego de fuerzas en un campo de fuerzas mayor y es sobre ese terreno que debo aprender a moverme. Porque en ese juego de fuerzas, más que decir “yo soy” hay que decir “yo me muevo”.

Los movimientos tienen entre sí dos relaciones o ciclos fundamentales: relaciones de generación

(o de creación) y relaciones de control (o de destrucción). En las relaciones de generación (el ciclo *shang*), así como la madre nutre al niño, el agua, el principio agua, alimenta la madera, la madera alimenta el fuego, el fuego alimenta la tierra, la tierra alimenta el metal y el metal alimenta el agua. En una visión europea u occidental, un elemento siempre está separado del otro y acá es exactamente lo contrario: en la culminación de uno comienza el otro. Hay una relación por la cual una cosa termina y enseguida genera otra, en continuidad. Dicho esto, no es un ciclo exento de problemas: si una madre es poco nutritiva o demasiado nutritiva crea problemas en el hijo. Es decir, puede haber una debilidad de la madera porque tenga demasiada o muy poca agua. Así se hacen ciertos diagnósticos habitualmente en la medicina china, se dice que hay un exceso de la fuerza del riñón sobre el hígado.

La otra relación, como dijimos, es la del control (ciclo *ke*): la abuela controla a la nieta. El agua controla al fuego, la madera controla a la tierra, el fuego controla al metal y la tierra controla al agua y el metal controla a la madera. Así que cada fuerza en sí misma, me habla de este doble ciclo y me dice cosas extremadamente interesantes. En primer lugar, que las fuerzas, entre ellas, no son solo conflictivas, sino que también hay un equilibrio entre nutrición y control y, por lo tanto, entre crecimiento y limitación. Ambas cosas deben ir juntas, de lo contrario, el equilibrio se rompe. Así que frente a una visión occidental que tiende al exceso, dice: “Para tener ese tipo de fuerza que emana del equilibrio, hay que saber jugar

entre la expansión y la contención”. Y esto también tiene que ver con un trabajo de autoconciencia.

VG: Totalmente estratégico. En ese sentido, sobre todo, se puede aplicar como pensamiento político directo, ¿no?

AC: Exacto. No casualmente, estas teorías también se utilizan desde siempre en la estrategia militar asiática. Ho Chi Minh, por ejemplo, encuentra en esta teoría la base de sus pensamientos. Tanto es así que en una poesía que escribió se refería a la liberación del imperialismo estadounidense como “un grillo que patea un carro”. Todo el mundo piensa que es el grillo el que se hace daño, pero en realidad el carro es el que cae. En el mismo sentido, se refería a la fuerza de Vietnam como una fuerza del *am*, que sería el equivalente vietnamita del *yin*, diciendo que es una fuerza acuática: aludía a la virtud de la fuerza del agua y decía: “Nosotros somos débiles, pequeños, acuáticos, por eso conseguiremos el dominio sobre los imperios”. Y es cierto, así sucedió. El lugar de las mujeres en esta guerra ha sido determinante.

VG: Y esto produce, también, otra teoría de la guerra, ¿no?

AC: ¡Claro! Volviendo a la imagen de la madera, el hecho de vivir en la selva, de haber hecho la guerrilla allí, fue fundamental. Muchos de los implicados en esta guerra, incluso los marines norteamericanos, luego volvieron a Vietnam para intentar entender lo que había pasado. ¿Cómo es posible que una población

que estaba tan poco desarrollada tecnológicamente haya sido capaz de moverse en este espacio como si fuese un cuerpo único? Es porque había un contacto con el cuerpo de la selva, había muchas minorías étnicas que lucharon junto a las filas del Vietminh. Había un saber vivir a un determinado ritmo, con una cierta conciencia. Por no mencionar el increíble papel que tuvieron las mujeres en los ejércitos durante la guerra de liberación vietnamita. Así que allí hay momentos históricos en los que vemos la eficacia de un tipo de teoría que no se rinde ante un único punto de vista sobre la fuerza, sino que lo rechaza. Y si hay un imperio que me está aplastando, me pregunto cómo está configurado. El imperio es fuego, *yang*; y ¿qué es lo que controla el fuego *yang*? El agua *yin*, por eso actúo como el agua.

VG: Para terminar, ¿cómo creés que esta noción de fuerza, tal como la venís trabajando, puede ser pensada en relación al movimiento feminista en su dimensión actual, en sus problemáticas y dilemas más contemporáneos? ¿Sentís que hay una apertura en la discusión sobre cómo entender nuestras fuerzas?

AC: Por supuesto. Fue de los movimientos feministas de donde yo tomé fuerzas para poder razonar sobre *la fuerza*. Así que es un círculo que nosotras alimentamos. Y la dimensión transnacional, en ese sentido, permite esta retroalimentación porque es muy plástica. Yo tengo una formación muy anti-identitaria y las identidades rígidas siempre me causan problemas. Prefiero pensar en términos de flujo, aunque con contenedores, con límites. La capacidad de los feminismos contemporáneos de abrirse a esta

pluralidad y de mantenerla unida ya me parece una capacidad de fuerza de otro género. Porque no siguen una forma ya constituida, buscan una propia, y eso me parece extremadamente poderoso.

En ese punto, algo sobre lo que les suelo insistir a mis compañeras activistas es que necesitamos trabajar mucho más sobre las prácticas, o mejor, sobre el entrecruzamiento constante entre teoría y práctica. Necesitamos volver mucho más a un contexto en el que no me limite a producir algo que luego simplemente se difunde en círculos académicos, sino que el elemento transformador importante está en aportar prácticas que sean transformadoras a partir de una misma. Esto se deriva de la hermosa experiencia que vivo con la autodefensa feminista. Es muy interesante lo que está surgiendo en relación a la transformación del sentido de inferioridad psico-corpórea de las mujeres, en sus subjetividades. Creo en las prácticas que reeducan paulatinamente, que apuntan a transformar y transformarse y que no terminan nunca.

Aquí, hay otra cosa que traigo de asia oriental, pero también de la genealogía de mi madre, que es cimbría, de una minoría germánica del norte de Italia, que son bastante “determinados” –la otra parte de la familia viene del sur de Italia, así que mezclamos un poco las cosas—. Pero me refiero al valor de la constancia: si identifico que una práctica me está cambiando, tengo que insistir ahí, ser constante, no rendirme, arraigarse y continuar en este espíritu de transformación. Recomiendo utilizar, por ejemplo, una de las estrategias básicas de la lucha:

nunca se reacciona. Esto es muy claro en el combate. Decimos: si reaccionás a un ataque, perdés. Si actuás, ganás. Pero esto no significa que tengas que atacar primero. Atacar primero puede ser una reacción. Una reacción es cuando simplemente decido responder a mi oponente en los términos y formas que él propone. En esto, el antagonismo es a menudo reactivo y, por lo tanto, me reduce a contener el daño, pero no me permite transformar el mundo. Así que lo que a menudo destaco de los movimientos feministas es su capacidad de ser transversales, su capacidad de ser imprevistos, de no imitar lógicas predeterminadas. Como dice Angela Putino, las Amazonas cortan en diagonal el campo de batalla. Los griegos y troyanos están alineados, ya se sabe, sus movimientos son previsibles; las Amazonas en cambio, causan estragos, realizan algo tan inesperado que nadie entiende qué están haciendo y de qué lado están. Y eso es muy poderoso, porque si el adversario no entiende lo que estás haciendo, tenés la sartén por el mango. Digamos que las artes de combate también te enseñan esto, a simular, a no hacer entender, a confundir, eso es un arte profundo.

Volviendo a la acción y a la reacción, la acción se da cuando observando y sintiendo lo que está pasando, entiendo qué es lo mejor que puedo hacer partiendo de mí misma. Es decir, es esa acción la que fluye por mis canales y me coloca en la posición óptima. Hay una cosa que también se dice en el ring: no gana el más musculoso, sino quien mueve al adversario a su terreno, es decir, quien dicta las

reglas del juego. Si tengo los brazos cortos, tengo que procurar que el adversario no se me acerque demasiado para evitar que me gane con sus brazos más largos. Paradójicamente, debo acercarlo hacia mí porque ahí sé que soy más fuerte. De este modo, la autoconciencia combatiente nos permite hacer un análisis muy profundo de qué es lo que nos hace realmente fuertes o débiles. Dicho de otro modo, quitándonos de encima ciertos legados o algunas incrustaciones ideológicas, debemos entender cuáles son los puntos de acción y la capacidad de fuerza. Desde ahí se elabora la acción: doy un golpe y luego otro, pero, ¿cómo se da?, ¿cuál es el origen y su eficacia?

Empezar a entender y salir del *mythos* de que la fuerza viril significa descolonizarse respecto de una narrativa en la que siempre seremos perdedoras, porque tendremos una parte residual, una reacción. Los movimientos feministas han sido extremadamente eficaces en este sentido, dotándose de prácticas que luego hicieron escuela. Prácticas que se transmiten y que se van convirtiendo en un nuevo *mythos*, una nueva narrativa. Yo soy ambiciosa y quiero ganar, no me contento con la reducción de daños, pero, ¿cuál es la victoria? Mi victoria es estar en un mundo realmente sostenible para todas, todos, todes y todo. Es decir, un mundo en el que podamos desarrollar nuestros conflictos sin la naturalización de la guerra. La guerra no tiene nada de natural, y la eficacia del *mythos* de la fuerza viril es también lo que nos ha hecho creer en esa naturalización. Los seres antrópicos y los animales, lo no

humano, tienen muchas maneras de habitar. No es una visión utópica, sino una apuesta a que se puede gestionar el conflicto de otro modo, para que podamos habitar el mundo de otra manera.

Una estrategia amazónica sobre la guerra: fuerza de combate y redefinición del campo de batalla¹

Partiendo de algunos estudios realizados por pensadoras feministas, quisiera discutir los sentidos más clásicos vinculados a la guerra, la “naturalidad” de la guerra. Es decir, discutir el modo en que, a lo largo de los siglos y a partir de una idea de supremacía corporal, se han ido naturalizando relaciones de género en torno de la guerra que aún siguen funcionando como paradigma de militarización y en la creación de sistemas de desigualdad y opresión basados en el género.

Dicho esto, es necesario explicitar mi punto de partida: ¿Por qué me interesa esta línea de investigación que pone en el centro la relación entre género y fuerza, desde la perspectiva de la fuerza de combate? Esta problemática surge en el contexto de las reflexiones sobre la violencia de género e intenta pensar cómo los cuerpos, las distintas *corpo-realidades* (asumiendo el cuerpo, la mente y las emociones como una totalidad) fueron socializados de manera diferente y tuvieron destinos diferentes, a través de una conceptualización muy precisa, pero también muy parcial, de la relación que une género y fuerza, género y capacidad de combate.

¹ Este texto tuvo como base la clase de la autora en la diplomatura Mapa de Guerra (Clacso, 2023) dictada por Tinta Limón.

Una gran filósofa italiana llamada Carla Lonzi recuerda en su “Manifiesto de la revuelta feminile”,² de 1970, cómo la guerra siempre fue, a la vez, actividad específica del macho y modelo de construcción de la virilidad. ¿Qué significa encontrar en la guerra la creación de un modelo de virilidad? En general, el proceso de naturalización –es decir, el proceso mediante el que se asume un dato social o cultural como un fenómeno “natural”, determinándolo como una ley de la que no se puede escapar– asigna una especie de destino biológico a esta dimensión viril de la guerra; una dimensión de la que solo los hombres pueden formar parte, e incluso más, es la dimensión mediante la que se convierten en hombres.

La naturalización de la guerra, por tanto, va de la mano de la naturalización de una forma específica de virilidad, que de aquella toma su forma: los dos procesos se entrelazan y se apoyan mutuamente. Esto oculta el hecho de que tanto la guerra como la inclinación masculina a la violencia no son realidades determinadas por leyes inmutables inscritas en el ADN humano, sino el resultado de largos procesos socioculturales que han impactado y moldeado incluso la materialidad de nuestros cuerpos y que han configurado relaciones de género marcadas por la asimetría y la violencia.

En mi lengua materna, que es la lengua italiana, pero no solo en ella, el sexo femenino se define como “sexo débil”, fusionando sin mayor explicación

2 Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*, capítulo 3, Buenos Aires, Tinta Limón, 2017.

las dimensiones de sexo y género. Entonces, hay una forma de definir un criterio de pertenencia a un género en base a la fuerza de combate. Relacionado con esto, y quizás en el lado más insidioso, hay un imaginario que ve a la figura masculina, el rol masculino, como destinado a usar su fuerza combatiente, ya que, en una lectura binaria que intentaremos superar, es la figura que evidencia mayor capacidad de lucha.

Este modelo de fuerza viril dispone un tipo de relación en la que el hombre/macho ocupa el rol de protector del supuesto “sexo débil”, disposición a la que las subjetividades femeninas no necesariamente se ajustan. Lo que en muchos casos facilita que ese protector devenga en perpetrador de violencia. Digo *violencia* porque desde una concepción de la fuerza, de la fuerza combatiente, lo que se evidencia es la capacidad de aniquilar, de destruir a un enemigo creado o reconocido.

Es fundamental separar el concepto de *violencia* del de *fuerza de combate*: hay toda una experiencia de lo que es una potencialidad de combate –incluso cuando se la entiende en el sentido físico– que hace que la fuerza no quede reducida a una dinámica violenta y opresiva. Y es esta constatación la que abre una rendija en el carácter monolítico del *mythos de la fuerza viril*, permitiendo pensar en otros caminos, en otras rutas. Siguiendo la interpretación que de él hace Raimon Panikkar, utilizo el término *mythos* para indicar un relato que subyace a la historia sin ser analizado ni discutido. Una suerte de historia fundacional que, como tal, no se somete al

escrutinio de una elaboración crítica. Sobre ella se fundan la política, la lógica, la ética, la economía, los códigos relacionales, la estética, etc. que, así, por su propia constitución, tienden a no ver y a ocultar las otras historias que podrían haberse originado a partir de otros *mythoi*. Para mí, el *mythos de la fuerza viril* es ese relato –en el que se han convertido nuestros cuerpos, tanto individuales como colectivos– que asigna a la virilidad un destino biológico de prepotencia, en virtud del hecho de que “los machos son más fuertes”, y que ve en la guerra, es decir, en un conflicto guiado por lógicas binarias de destrucción mutua, la dimensión en la que la fuerza viril encuentra su fundamento y su lugar *natural* de expresión.

Entonces, lo primero a destacar es que el problema del nexo entre género y guerra se aborda desde una perspectiva que no acepta una división clara entre naturaleza y cultura, sino que interpreta siempre los datos humanos como un *continuum* “natura-cultura” –diría Donna Haraway–; o en todo caso, como una elaboración de los elementos posiblemente presentes en las distintas corpo-realidades que pueden transformarse en otra cosa, como una profecía autocumplida. Así que cuando decimos que la guerra es el lugar de la virilidad, no estamos diciendo que se trata de un asunto de hombres, sino que estamos afirmando que una determinada forma de virilidad –que es una virilidad tóxica, patriarcal y opresiva– tiene precisamente a la guerra como modelo de creación y de referencia. Porque es una guerra que, como hemos dicho, es contada, narrada, interpretada y recreada desde una sola clave

de lectura que pareciera aceptada por todos. Por esta razón, un primer movimiento que realizan las pensadoras feministas es el de evitar ser condescendientes respecto a la naturalización de la guerra. Al mismo tiempo, comienzan a narrar la guerra desde una perspectiva diferente: la de las subjetividades, en particular de las mujeres, que han sido oprimidas y silenciadas por las guerras, de muy diversas maneras. No se trata solo de asumir y narrar la perspectiva de las “víctimas”, una decisión sin duda importante y justa, pero que a veces deja intacto el modelo naturalizado que asigna un papel en función del género o del sexo. Es necesario complementarlo con una clave interpretativa que sea capaz de cuestionar el *mythos* de la fuerza masculina de una manera más radical, dándonos acceso a otros *mythoi*.

En *La Iliada o el poema de la fuerza*,³ Simone Weil se pregunta sobre el deseo y la “representación de sí” que está en la base de la cultura griega, que luego fue considerada como punto de referencia de la civilización europea y que quedó expresada en esa fundante obra clásica. Una civilización europea que decidió narrarse a sí misma y escribir su historia otorgándole a la guerra un valor fundacional. La guerra de Troya está, entonces, en el origen de la cultura europea. Weil precisa que en la guerra de Troya aparecen muchos elementos vinculados a las fuerzas de opresión en las relaciones entre los pueblos. Es la creación de un conflicto binario que divide entre vencedores y vencidos, que separa dos identidades

3 Weil, Simone, *Iliada, o el poema de la fuerza*, Trotta, Madrid, 2023.

nítidas ya preconcebidas y disciplinadas en un tablero de ajedrez. Weil sostiene, en cambio, que no hay tal dinámica, que no hay ni vencedores ni vencidos, solo víctimas de una continua lógica de violencia y opresión que afecta a todos por igual. Por lo que es crucial reconocer que las culturas europeas tienen como punto de partida los dolores y los horrores de la guerra: este es su componente central, fundador de un orden lógico y de un orden social.

Aunque es considerada una autora fundamental para el pacifismo, no rehúye a la guerra: no solo reflexiona sobre ella en muchos de sus escritos, sino que participa físicamente en la Guerra Civil española, entre las filas de los republicanos. Y esto nos abre una puerta para pensar muchos de los supuestos del *mythos de la fuerza masculina*: en primer lugar, que las subjetividades femeninas no son aptas para participar en la guerra como combatientes y, en segundo lugar, que el pacifismo significa la abstención total de toda posibilidad beligerante. A través de sus reflexiones y opciones vitales, Weil nos invita a reflexionar sobre el concepto y las prácticas de la fuerza de una manera no trivial y predeterminada. Cabe señalar que en sus escritos la filósofa no habla de la fuerza en plural, reiterando más bien que en este mundo “solo hay una fuerza y coincide con la violencia”. Sin embargo, si se investiga más a fondo, el carácter perentorio de esta afirmación parece suavizarse y se abren muchas otras posibilidades. Y aunque no es una autora feminista, sus reflexiones sobre la guerra abren una línea de interpretación fundamental que permitirá a diversas estudiosas feministas

pensar la guerra, su forma, sus presupuestos y sus consecuencias –especialmente en lo que se refiere a la construcción del género– de un modo totalmente nuevo.

Dicho esto, señalemos que en la guerra que narra la *Ilíada* las mujeres solo son vistas como víctimas, lo que recrea, de cierta forma, la codificación de lo que era correcto en la división de papeles en cuanto al género. O de otro modo, era tan importante consagrar un destino beligerante para los hombres que se construyó toda una narrativa de origen que hace de la virilidad combatiente la virtud más noble. Así, el hombre-héroe se convierte en sí mismo, en un ser excepcional, incluso en su violenta ruptura de las reglas.

Sin embargo, en su análisis de la fuerza-violencia que se concretiza en la guerra, nos recuerda un elemento fundamental: independientemente de en quién se encarne, la fuerza-violencia es una especie de dinámica ν que domina a quien decide apoyarse en ella. Gracias a esta constatación, Weil provoca una ruptura en el vínculo “natural” entre sexo-género y violencia, permitiendo a autoras abiertamente feministas explorar paisajes que han permanecido ocultos durante demasiado tiempo.

Y para avanzar en ese sentido vamos a tomar prestado un concepto de nuestra otra filósofa, Angela Putino, que nos va a permitir atravesar una serie de problemas propios de los feminismos: el concepto de amazoneidad. En el que hace referencia, obviamente, a las guerreras Amazonas, que no son solo un mito, sino una realidad histórica,

siempre es bueno recordarlo. Su historia evolucionó y se desarrolló de una manera muy diferente a la que luego se contó y que las convirtió en leyenda. Putino desarrolla su idea de las Amazonas a través de la interpretación que Deleuze y Guattari hacen de la *Pentesilea* de Von Kleist, abriendo la posibilidad de narrar un *mythos* diferente sobre la relación entre guerra y género.⁴

En un hermoso artículo escrito con Lina Mangiacapre y que titularon “Andróginas y Amazonas”,⁵ presentan esta figura de guerrera amazónica como aquella que decide no aceptar el tablero de ajedrez del combate tal como viene definido. La escena del tablero de ajedrez, como escena originaria presentada por Weil, ve enfrentarse a griegos y troyanos en un orden binario, en una lógica de confrontación que proclamará necesariamente un vencedor y un vencido, que será inferiorizado. Pero este tablero de ajedrez será completamente destruido con la llegada de unos *sujetos imprevistos*, las Amazonas, lideradas por Pentesilea.

Ahora bien, ¿cuál es la principal característica de la beligerancia amazónica según Putino y Mangiacapre? Su principal característica es la de no aceptar el campo de batalla tal y como está previsto por otras subjetividades, en este caso masculinas,

4 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Ediciones Paidós, 1985.

5 Putino, Angela y Mangiacapre, Lina, *Androgina/Amazzone*, in “Manifesta. Il diverso della scrittura”, Napoli, Le Tre ghinee – Nemesiache n.1, pp. 1-3.

sino la de tener la capacidad de hacer saltar por los aires todas las categorizaciones previas y poder situarse, así, desde otra perspectiva.

¿Qué hacen las Amazonas, toman partido por los griegos o por los troyanos?, se pregunta Putino. Y agrega: por ninguno, más bien cortan transversalmente el campo de batalla y libran una otra guerra, signada por otras lógicas y otras pasiones, y sobre todo una pasión por la verdad y la justicia. Esta presencia imprevista producida con la llegada de las Amazonas cambia el escenario y trastorna las reglas de juego preexistentes. Tanto que Ulises, el hombre nuevo, el teórico de la razón de Estado, no entiende con quién está luchando ni cómo combatirlas. Es decir, no comprende esta otra lógica combatiente que se pone en juego. Y son precisamente estas lógicas combatientes desviadas e imprevistas las que encontramos en los trabajos de muchas académicas feministas, pero sobre todo en la capacidad beligerante de muchas mujeres militantes en diferentes contextos y situaciones.

Las voces feministas fueron las más excluidas, las menos reconocidas como voces autorizadas a la hora de hacer un análisis preciso y certero sobre la guerra. Y esto no lo digo solo yo sino, sobre todo, un estudioso muy importante de la guerra como Joshua Goldstein, quien publicó en el año 2001 un libro que es como la Biblia en lo que respecta a la teorización del nexo entre género y guerra llamado *War and Gender*.⁶ Allí, este

6 Goldstein, Joshua S., *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

profesor emérito destaca cómo las perspectivas de las investigadoras feministas en el ámbito de los estudios de relaciones internacionales dedicados a la guerra son duras y difíciles de aceptar, como si esta voz que no pertenece a la de quienes deciden qué es la guerra y cómo se actúa en ella no fuera admitida. Existe un rechazo incluso mayor, argumenta Goldstein, que el que existe hacia la posición de las mujeres en las disciplinas científicas.

La pregunta que surge espontáneamente es por qué ocurre este rechazo, a qué se le teme. La respuesta más inmediata podría ser otra pregunta: ¿Qué tienen que ver las mujeres con la guerra? En esta “respuesta” oímos crujir el suelo y sentimos cómo estamos dentro de una tautología en la que la propia pregunta aparece como motivo de una causa, que es causa de exclusión. La guerra siempre fue leída desde una perspectiva androcéntrica. El imaginario dominante entiende que la guerra la hacen los hombres, sin problematizar ni la definición de guerra, ni la definición de hombre, en el sentido de lo masculino. Leer la guerra desde la perspectiva de las subjetividades femeninas y feminizadas significa devolverle complejidad al análisis, mostrar que es imposible sostener la lógica binaria que está en la base del *mythos de la fuerza viril* y poner de relieve tantos aspectos críticos que desde esa perspectiva quedan oscurecidos y alejados.

Algo que vale la pena aclarar es que no hay una única posición feminista sobre la guerra, no hay un único criterio de análisis ni una puesta en común de los enfoques; sí hay una atención específica a ciertas cuestiones, pero que no implica acuerdos en

otros planos. En general, la representación mayoritaria dentro de las militancias feministas es la de un rechazo a la guerra como forma de resolución de conflictos a causa del valor opresivo de esta forma de resolución y del tipo de relaciones que se producen a través de la guerra. En tanto se entiende que la guerra es el espacio donde se expresa el sentido de la fuerza viril, es evidente que los movimientos feministas –sobre todo desde los años sesenta del siglo pasado– encuentren en la no adhesión a la guerra un rasgo distintivo. Pero esto conduce a ciertas confusiones, como cuando se sostiene que “las mujeres repudian la guerra”, confundiendo una posición política con elementos esencialistas derivados de una presunta naturaleza pacífica originada en el cuerpo femenino, concebido como único e independientemente de la diversidad de contextos y experiencias que lo afectan.

En suma, no hay fronteras precisas ni posibilidad de definiciones taxativas. Como señala Goldstein, la guerra, en sus diversas modalidades y formas caracterizó y continúa caracterizando la (casi) totalidad de las culturas humanas. Igualmente constante es el rol marginal asumido por las mujeres en los contextos bélicos, al menos según las reconstrucciones históricas que se lograron efectuar.

Y si bien es cierto que la adopción de una perspectiva de género en los estudios arqueológicos permitió que empezara a aparecer la presencia femenina en las guerras, esta resulta siempre minoritaria, en términos porcentuales, respecto de la masiva participación masculina. Esta constatación no

debe llevarnos a conclusiones apresuradas, o a simples derivaciones existencialistas. Es necesario comprender con precisión ciertos aspectos de la guerra, y sobre todo poder pensar qué tipos de guerra se entrelazan con la ideología de la fuerza viril en una espiral de auto-alimentación.

Sin embargo, y esto es importante, hoy no se podría decir –como en el pasado muchos estudios dijeron– que las sociedades matriarcales son sociedades pacíficas, mientras que las sociedades patriarcales son sociedades destinadas a la guerra. No hay ninguna “prueba”, ningún análisis serio sobre alguna civilización pasada que permita llegar a esta conclusión. Es evidente que estas aseveraciones están basadas en una idealización, que a su vez es producto de una visión binaria que asigna una valoración positiva a uno de los elementos y negativa al otro. Goldstein cita los trabajos de numerosos antropólogos que estudiaron las relaciones de equilibrios entre los géneros y las tendencias beligerantes en distintas sociedades y el resultado es que no es posible trazar una relación directa entre la organización matriarcal y la ausencia de tendencias beligerantes. Y, peor, la simplificación esencialista de esta conexión oscureció dinámicas más complejas de la interrelación entre estos dos elementos. De hecho, esto permitió la permanencia –incluso si se lee negativamente– del paradigma de la primacía de la fuerza viril y del destino masculino a la violencia bélica. El *mythos del matriarcado pacífico* se presenta entonces como la otra cara del *mythos de la fuerza viril*. En cambio, si invertimos los términos del

cuestionamiento y desplazamos el punto de observación, aparecen perspectivas de investigación más agudas: en sociedades fuertemente militarizadas se observa una presencia más masiva e incisiva de discriminación y violencia basadas en el género. Insistimos, entonces: el escenario de guerra no es “natural”, pero sí va siendo naturalizado. Es el poder disciplinador de la militarización como proceso social. Desde ahí es que preguntamos qué es la militarización desde la perspectiva de estas mujeres.

No obstante, y a contrapelo de las representaciones del sentido común, las mujeres siempre estuvieron en las guerras. Y estuvieron de diversas formas, no solo como víctimas pasivas. Estuvieron presentes como combatientes militares, pero también como desminadoras, como médicas y como personas que se ocupan en términos más generales de los cuidados y de la salud –como la Cruz Roja, por ejemplo. Las mujeres hacemos estas y muchas otras tareas al interior de un contexto bélico.

Lo que es fundamental preguntarse desde una perspectiva feminista, me parece, es qué transmite la experiencia de estas mujeres en contextos de guerra. Hay muchas dinámicas que evidencian la presencia activa de las mujeres en las filas de los ejércitos y es necesario poder pensarlo.

Por ejemplo, la incorporación de sujetos imprevisos, de corpo-realidades que en principio estaban excluidas del ejercicio de la fuerza –y cuya exclusión representaba en ciertos aspectos la propia condición de posibilidad para el ejercicio de la fuerza viril– ¿modificó el sentido y los escenarios de la guerra y

del mito de la fuerza masculina? Los cuerpos combatientes femeninos que entran en la boca del lobo, ¿nos ofrecen la posibilidad de indagar aspectos silenciados en una narración androcéntrica de la guerra? Si es así, ¿cómo y en qué condiciones?

Puntualmente, la entrada de las mujeres en las filas del ejército es un tema que divide: es profundamente rechazada por los seguidores de la fuerza viril, pero a la vez no es leída de manera unívoca por los análisis feministas. Por un lado, el fenómeno es visto como signo de una mutación en la concepción estereotipada de las corporalidades basadas en el género, lo cual fue una conquista de la libertad femenina que puede ejercerse en campos hasta ahora dominados por hombres, y que se vuelve un elemento profundamente perturbador dentro de la concepción de la virilidad machista y militarizada, por lo que es potencialmente capaz de realizar transformaciones incisivas. Sin embargo, tiene también sus aspectos oscuros, porque la militarización actúa como un poder disciplinante de las corpo-realidades femeninas que deciden abrazar en sí mismas el mito de la fuerza viril que opera –como nos recuerda Simone Weil– independientemente de quien lo encarna. Dicho de otro modo: la participación de las mujeres en los ejércitos tiene lugar en el contexto dominado por lógicas y prácticas militarizadas que tienden a la domesticación de su excedente. A esa conclusión llega también Angela Putino: más que transformar el paradigma dominante se acaba reforzando la lógica patriarcal de la militarización.

Yendo más allá de una lógica binaria, no nos interesa en absoluto saber si la entrada de las mujeres en las filas de los ejércitos o la participación femenina como combatientes irregulares en los conflictos bélicos es, en principio, un signo de fracaso o, por el contrario, una victoria de las vías de liberación feminista. Desde una perspectiva nómada, amazónica, que atraviesa los esquematismos estructurados de las lógicas que pretende destruir, son otros los escenarios que se abren y diferentes los interrogantes que guían nuestra indagación. En este sentido, el sesgo amazónico del que dotamos nuestro análisis no tiene tanto que ver con posicionarse respecto de si la presencia femenina en los ejércitos regulares es beneficiosa o perjudicial, sino solo tratar de poner de manifiesto qué es lo nuevo, qué es lo inesperado que esta subjetividad imprevista ha determinado en la concepción y desarrollo de la fuerza militar.

Esto nos obliga a volver a la pregunta de Joshua Goldstein sobre qué suscita la presencia femenina en los ejércitos. Lo perturbadora que es esta presencia para los esquemas preexistentes lo destaca alguien que no esperaríamos como aliado en una discusión de este tipo: Francis Fukuyama. Este politólogo estadounidense, en 1998, se opuso violentamente al fin de la segregación de género en el ejército alegando que sería una amenaza para la seguridad interior, dado que provocaría la destrucción, no solo de la capacidad beligerante y combativa de los ejércitos nacionales, sino también sus capacidades defensivas. Esta reacción suya evidencia la necesidad de analizar qué es lo que despierta este miedo, qué se teme

de esta presencia, qué es lo que activa este discurso con rasgos fuertemente sexistas y racistas.

La presencia de estas “subjetividades imprevistas” –enfatisa Golstein– evidencia la fragilidad de esta máquina de producción de virilidades beligerantes. Una dinámica que no se reduce al sometimiento, sino que implica, sobre todo, la creación de un cuerpo colectivo que favorece y regula los lazos, los vínculos, entre pares, pero sobre todo los vínculos de tipo jerárquico, a partir de reglas muy precisas y estrictas que –según distintos estudios– son la razón misma de la expansión de los modelos tóxicos de virilidad. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que en los ejércitos regulares, tal como los conocemos hoy, sigue habiendo dinámicas extremadamente jerárquicas que abonan de manera profunda a una construcción de virilidad. Y una virilidad que se despliega, no solo en la realidad de la guerra, sino sobre todo más allá de la guerra, en la “sociedad civil”, en la sociedad “que vive en paz”.

Pero es evidente que esta división no existe como tal y que es más bien producto de un error de perspectiva. El estado de guerra no es una dinámica que solo encontramos cuando hay conflictos definidos y explícitos, sino, más bien, que está presente en todos los niveles de la vida social. Es decir, si la fuerza viril sigue las lógicas de la militarización, esta no deja de actuar como modelo con solo cruzar la puerta de los cuarteles o una frontera. No se pacifica el adentro simplemente trasladando afuera el conflicto. La irrealidad de esta visión fue claramente señalada por los feminismos en su denuncia de la

generalización de la violencia doméstica, donde la fuerza viril actúa en el adentro con las mismas pautas y según los mismos principios que asume en el afuera. Los dos espacios se corresponden, como parte interna y externa de la misma epidermis. Los interiores de las casas —y las relaciones más estrechas que los legitiman— son, en realidad, los lugares más peligrosos para las mujeres.

En la Grecia antigua, por ejemplo, se hacía la distinción entre *Pólemos* y *Stásis*. Esta última hacía referencia a las guerras civiles, a los conflictos sucedidos dentro de los muros de la ciudad. Conflictos que son siempre nefastos porque la ciudad, en tanto el lugar donde vive la población civil, debe permanecer a resguardo de las guerras. *Pólemos*, en oposición, es la guerra más allá de las fronteras, que asigna honores y derechos a quienes de esta participan. Es una fuerza que se mueve hacia afuera, hacia el exterior. Pero, como decíamos, las fronteras entre uno y otros son porosas. O, más bien, tienden a articularse. Muchas veces, por ejemplo, la preparación para el *pólemos*, para la guerra es lo que garantiza el orden y la paz interna.

El *pólemos* no solo asigna honor a los hombres, sino también el derecho a la ciudadanía: la “democracia” ateniense solo consideraba ciudadanos a los varones libres que podían participar en la guerra o que disponían de bienes materiales y propiedades para sostenerla. Las mujeres, por tanto, al quedar excluidas de la posibilidad de combatir o de apoyar económicamente el *pólemos* quedaban excluidas de la ciudadanía. La única forma de conflicto en la

que podían participar era la *stásis*, que, sin embargo, como ya se ha mencionado, se considera un mal social muy grave, una guerra contra la propia democracia, desde luego no un lugar donde se obtenga respeto o derechos. En este ejemplo, podemos reconocer un patrón de opresión de género que se centra en la militarización.

La militarización, o la dominación de las leyes militares en la sociedad, en la lectura que de ella hacen algunas estudiosas feministas, encuentra su base en el *militarismo*. Los dos términos se utilizan a menudo indistintamente, pero en este contexto indicamos por militarismo el conjunto de lógicas, ideologías y prácticas que se expresan en la militarización, pero que también van más allá de los límites del complejo militar industrial, extendiendo la lógica bélica a otras esferas de la vida social.

Un orden jerárquico de las relaciones —entre los seres humanos, pero también con los animales no humanos y el medio ambiente—, la obediencia, el uso de la fuerza-violencia y las medidas de seguridad como forma política son algunos de los elementos que caracterizan al militarismo. Muchas feministas sostienen que el militarismo y el patriarcado coexisten y se apoyan mutuamente. Khalid observa cómo el militarismo refuerza la noción de que una mayor estabilidad social se consigue a través de roles de género rígidos;⁷ Enloe recuerda cómo el militarismo

7 Khalid, Maryam. (2014). *Feminist perspectives on militarism and war: Critiques, contradictions, and collusions*. Oxford Handbooks Online.

perpetúa la subordinación femenina al naturalizar, entre otras cosas, la lógica que ve a las mujeres como débiles y siempre necesitadas de protección. Una protección que legitima la guerra hacia el exterior, y que asigna el monopolio de la fuerza-violencia al varón: la hipocresía de este modelo es bien señalada por estudiosos y activistas que trabajan para combatir la violencia de género.⁸

El *militarismo* patriarcal, continúa Enloe, implica la extensión de procesos propios de un ejército jerárquico dispuesto a la acción bélica y la extensión de la terminología castrense, pero sobre todo de dinámicas relacionales y códigos varoniles, a esferas que teóricamente no forman parte de ese sistema. En esa línea podríamos pensar cuántas veces usamos palabras o ideas vinculadas a lo bélico en otros ámbitos de la vida social, en contextos deportivos, recreativos o laborales. La lógica y el lenguaje de aniquilamiento del Otro permea, por ejemplo, los deportes, así como cada actividad competitiva, y aún más el entorno del trabajo, económico y financiero. Y produce un efecto de normalización de la violencia, que va de la mano con la minimización de sus efectos. Sobre todo en el marco de un modelo económico de tipo neoliberal que cuenta

8 Enloe, Cynthia. (1983). *Does khaki become you? The militarisation of women's lives*. London, England: Pluto Press Ltd; (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley, CA: University of California Press y (2007) *Globalization and Militarism: Feminists Make the Link*. Lanham, MD.: Rowman & Littlefield.

con sus propias dinámicas de avasallamiento y violencia, una lógica de funcionamiento que no se reduce al uso de armas –aunque recurre a ella muy a menudo–, sino que también recurre a no menos violentas “acciones financieras”. También en la pandemia hubo un abuso de apelaciones al léxico bélico. Se hablaba de “la guerra contra el virus”, de “toque de queda”. Es más, la gente empezó a comportarse como si estuvieran en un estado de guerra constante, sin entrar en la cuestión de lo correcto o incorrecto de ciertas políticas. Más bien me interesa señalar que, contra la creencia mayoritaria de que vivimos en un mundo de paz, la guerra está mucho más cerca de lo que creemos. La idea de que vivimos en Estados no beligerantes –pensado en términos globales más que locales– es una negación de la realidad de los hechos.

En suma, la militarización virilizada es algo que no concierne solo al campo de batalla y que, por tanto, no es un estado excepcional, un “estado de excepción” –excepcionalidad que habilitaría formas extremas de exclusión y sometimiento de ciertas subjetividades. Lo que explica, además, por qué las sociedades más militarizadas, en las que la visión belicista es la dominante, son aquellas en las que es más difícil hacer avanzar principios de equilibrio entre los géneros y que las relaciones no sean del orden del sometimiento.

Ya fundamentamos que una de las principales guerras que combaten las mujeres se desarrolla al interior de la guerra misma e hicimos referencia a cómo los estudios feministas sostienen que la diferencia

entre el estado de guerra y el estado de paz es más lábil de lo que pensamos y que, en realidad, una y otra se sostienen entre sí. Lo que me parece fundamental ahora es focalizar sobre la experiencia de las mujeres a la hora de contrarrestar las formas de opresión machista y de disciplinamiento militarizado, tanto dentro como fuera de los contextos de guerra. Es decir, poner atención en la guerra persistente librada por las mujeres contra la lógica militarizante del patriarcado —que, en cierto modo, es una temporalidad distinta de las guerras “externas” y oficiales.

Pero, insisto en la pregunta, ¿por qué es importante analizar el papel que desempeñaron las mujeres combatientes en escenarios bélicos? Es importante porque la construcción de la virilidad está estrechamente relacionada con la dimensión combatiente. Y porque el hecho mismo de que se les niegue a las mujeres, de forma persistente, un papel relevante en esos escenarios da cuenta de la fragilidad de esa construcción de “naturalidad”. Dicho de otro modo, hoy es evidente que no hay ninguna predestinación natural del varón al combate, sino que no es más que una construcción cultural la que crea esta articulación. Como digo en mi último libro, *Altro genere di forza*: la debilidad del cuerpo femenino es una construcción sociocultural, como lo es la fuerza del cuerpo viril.

Esto, obviamente, no significa que no haya una heterogeneidad objetiva, de género, incluso que no haya una tendencia a que los cuerpos masculinos sean, en algunos aspectos, más macizos. Pero esto no tiene nada que ver con el ejercicio de la fuerza de combate. Estamos en una época —¿la “época de

los drones”?)— en la que las innovaciones tecnológicas de la industria bélica han vuelto cada vez más relativas y poco significativas las diferencias corporales de masa muscular que en épocas pasadas trazaban —con o sin razón— la línea de divisoria entre quién era apto o no para el ejercicio de la guerra. Es precisamente esto lo que nos confirman los análisis feministas: el imaginario en el que la corporalidad femenina es inadecuada porque es estructuralmente incapaz de rendir en combate fue contundentemente desmentido por la experiencia de las propias mujeres que ingresaron en las filas del ejército y que fueron capaces de desempeñar las tareas “masculinas” (o masculinizadas) con igual capacidad. Otra vez resuena el argumento de Joshua Goldstein: cuando las mujeres encontraron su camino en el combate tuvieron un desempeño similar al de los hombres, a pesar de una obstinada tendencia masculina a mantenerlas alejadas de los frentes más difíciles.

Gracias al ingreso de las mujeres en las filas de los ejércitos regulares fue posible llevar a cabo estudios más precisos en relación a en qué medida una corporalidad femenina representa un handicap en los contextos de la formación y la práctica bélica. Los argumentos que sustentan la tesis de la inadecuación del cuerpo femenino se desarrollan generalmente en la línea de considerarlo menos apto porque es menos musculoso y, por tanto, incapaz de realizar tareas duras o llevar a cabo acciones bélicas en condiciones extremas. Según esta lógica, el cuerpo femenino no es capaz de expresar habilidades ofensivas ni defensivas y proteger a sus compañeros —por ejemplo cuando es

necesario llevar a los heridos sobre los hombros en el campo de batalla. Estos relatos fueron desmentidos por los hechos, sostiene Goldstein, en ocasiones antes de la entrada de las mujeres en las filas de los ejércitos regulares.

Según el estudio que este autor realiza, a nivel de la estructura física es importante destacar que definir al género masculino como más musculoso expresa solo una constatación respecto el máximo que puede alcanzarse, no el atributo de una única corporeidad sexual comparada con cualquier otra de otro género. Esto significa que si fuera cierto que el más musculoso y fuerte –según una acepción corriente de fuerza– de los hombres es más fuerte que la más fuerte de las mujeres –por lo menos hasta ahora– no todos los hombres son más fuertes que todas las mujeres. Además, la fuerza muscular no se considera un parámetro válido por sí solo, ni siquiera en estudios de disciplinas motrices. La fuerza como capacidad de contracción muscular es un criterio analítico, una categoría abstracta, pero en casi ningún movimiento actúa sola: la posibilidad de llevar a cabo con éxito un movimiento atlético, y más aún, una acción combatiente, está dada siempre por la capacidad de combinar más habilidades, tanto coordinativas como condicionales. Un cuerpo más musculoso hará uso de algunas de sus características, uno menos musculoso de otras, como la coordinación cinética, para alcanzar el mismo resultado. No obstante, señala el reconocido investigador, existe una antipática tendencia masculina a querer minimizar este hecho y, por tanto, a intentar

evitar que las mujeres entren en acciones de combate, ni siquiera a petición de ellas mismas y cuando esto es algo para lo que se han preparado.

No obstante, y como ya dijimos, las mujeres siempre han estado presentes tanto en los ejércitos regulares como en los irregulares, con funciones diversas, pero también con funciones combatientes. A menudo se trata de historias reconstruidas a posteriori precisamente porque una perspectiva androcéntrica tiende a arrojar al pasado dinámicas que vemos en el presente. Así, por ejemplo, tenemos un imaginario tan colonizado por la idea de que virilidad equivale a combatividad y beligerancia que no miramos más allá, sino que tendemos a confirmar lo sabido. Como ejemplo podríamos tomar el hallazgo de una serie de tumbas en la zona del Cáucaso, pero también en Georgia. La presencia de armas asignaba inmediatamente esta construcción funeraria a un príncipe u a otra figura masculina. Es decir, la presencia de armas determinaba la virilidad. Cuando perspectivas más sensibles a cuestiones de género indagaron un poco más, comprobaron que muchas veces esta asociación era falaz, que muchas de las tumbas en las que se encontraban armas eran, en realidad, tumbas de mujeres, de mujeres que combatían. Aquí se puede ver claramente cómo la proyección de una mirada naturalizada —es decir, la mirada que toma como dato “natural”, como un destino biológico, que el varón es agresivo en la guerra y exitoso en la batalla— tiene como correlato una incapacidad de leer otros elementos presentes en la situación.

Un caso diferente sería el de los ejércitos irregulares. Porque si bien es verdad que la militarización prevé reglas muy rígidas, la guerra y los ejércitos de resistencia son, por su propia naturaleza, más abiertos, están menos sujetos a un orden definitorio. En ese sentido, en los ejércitos irregulares es más probable encontrar presencia femenina. Aunque, por supuesto, el paradigma militar de la fuerza viril sigue operando de distintos modos en estos ejércitos, replicando las lógicas de inferiorización del cuerpo femenino, así como un intento de reintegración en roles normales al final del conflicto.

En este sentido, es emblemático el caso de la participación femenina en el marco de la guerra de liberación de Vietnam. Tuve la oportunidad de estudiar a fondo el papel de la mujer en esta guerra de liberación. Allí la presencia de la mujer no solo se proclamaba, sino que se convirtió en legendaria hasta volverse un elemento de identidad nacional. En la lucha anticolonialista contra los franceses y la luchas antiimperialistas contra Estados Unidos –y más tarde contra los chinos– fue aclamada como la victoria del âm, que en lengua vietnamita significa el yin (en la dialéctica del yin yang, que en vietnamita sería âm dương, femenino y masculino), es decir, de la parte más femenina: un país pequeño, mayormente acuático, en el que las mujeres lucharon como heroínas. De este modo, la capacidad de combate femenina se convirtió en un elemento de orgullo nacional. Pues bien, también aquí nos encontramos con una realidad de subsunción muy fuerte, porque los testimonios de las mujeres vietnamitas durante la guerra

nos dicen que este respeto formal a menudo no se correspondía con un respeto sustancial. Dentro de la guerra de liberación que estaban viviendo, existía también la necesidad de liberar la mentalidad machista de sus compañeros de armas. Y si en las postrimerías de la guerra se consiguió forjar un nuevo orden más igualitario fue gracias al conflicto dentro del conflicto.

En las filas de los ejércitos vietnamitas había unidades específicamente femeninas, pero también batallones mixtos, por lo que la experiencia del combate en la selva se vivió, al mismo tiempo, como algo de conjunto y como una forma de separatismo. Sin embargo, el reconocimiento del valor combativo amazónico de las mujeres fue totalmente invisibilizado una vez que cesó el estado de guerra y se instauró un dramático proceso de “normalización”. En busca de una pacificación interna del país, de una reconstrucción desde un punto de vista socialista, se propició un discurso de armonía nacional en el que a las mujeres se les exigió dar cinco pasos atrás en la conquista de su autonomía, incluso dentro de las familias, que muchas veces las devolvió a condiciones que se creían superadas. Por eso no hay que olvidarse nunca que las guerras vista desde una perspectiva femenina y feminista son muy diferentes a las mismas guerras percibidas a partir de una interpretación masculina y machista.

Es en ese sentido que vengo insistiendo en que analizar las guerras y el rol de las mujeres en ellas me parece un campo de estudio extremadamente fértil e interesante, y desgraciadamente poco frecuentado. Es

extremadamente necesario abrir esa caja de Pandora, especialmente en un período histórico como el actual en el que existe una tendencia, al menos en Europa, de volver a perspectivas binarias, como en la Guerra Fría —aunque mis amigos vietnamitas siempre me recuerdan que en Vietnam, en ese periodo, la guerra fue cualquier cosa menos fría. Una perspectiva que está en la base de la fuerza viril militarizada y que confirma un destino de naturaleza biológica en la inferiorización de género en relación a la capacidad combatiente.

La búsqueda de otro tipo de fuerza, de una fuerza que sea igual de efectiva (sea física, psicológica, emocional, económica, política, social) y que no se reduzca a un solo género o a un solo tipo de fuerza, sino que se abra a la posibilidad de otros muchos tipos de fuerza, es lo que guió el razonamiento de *Altro genere di forza*. Combatir el *mythos de la fuerza viril* es un arte beligerante, como los movimientos de las Amazonas, se debe aprender a diseñar nuevas cartografías, moverse en terrenos incómodos y vedados a través de movimientos imprevistos, actuando en el sentido de una modificación radical de los escenarios movidos por una fuerza de otro género. Hacerle la guerra a la guerra significa atravesar la guerra de un modo inédito, combatir guerras situadas entre las guerras, o en la paz aparente, redefinir el sentido, los modos, los parámetros que definen lo que es la guerra. En mayor o menor medida, las autoras feministas han hecho un uso desviado del término guerra, sustrayéndolo al monopolio de la fuerza viril y militarizada.

En lugar reconocer solo una metáfora en esta utilización alienante del término, vemos en acción un

corte más radical, que quita fuerza a la hegemonía de la militarización patriarcal, le sustrae armas y redefine fronteras y modos de conflicto. Hay otra guerra en marcha, basada en el género, pero no desde el momento en que las feministas alzaron la voz y tomaron la palabra, como sostienen los defensores de la fuerza viril, sino desde que la militarización se naturalizó como dimensión ineluctable y origen mismo de nuestras llamadas civilizaciones, cuando se decidió categorizar a los miembros de la especie humana –y no solo– en función de diferencias sexuales, para atribuirles valores específicos de acuerdo con esta división, concebida dicotómicamente como necesidad de afirmación del sujeto único por encima de lo que escapa a esta norma.

En ese marco, una guerrera se define más allá de la guerra, si con este término se indica el lugar donde la virilidad toma forma y fuerza. Si profundizamos este concepto, podríamos afirmar que la guerrera reescribe los códigos de la guerra, ella decide qué es y qué no es la guerra, quitándole a las estructuras androcéntricas el poder absoluto de definición y situándose en otra modalidad combatiente. Una guerrera no se entrena para un conflicto por venir, no prepara una guerra para asegurarse una paz militarizada, sino que vive protagonizando una batalla que tiene lugar cada día en su cuerpo, sobre su cuerpo, entre los cuerpos, como un juego de fuerzas en equilibrio. Al asumir el camino de redescubrir su fuerza, en un contexto diseñado para privarle su acceso a ella, ya participa de una guerra de otro género.

Por lo tanto, y para cerrar quiero insistir en la importancia de continuar este trabajo de indagación respecto de cómo se puede describir e interpretar otro tipo de guerra. Un tipo de guerra que no se vea como una profecía autocumplida, que no se vea como un dato natural y, por lo tanto, ineliminable del mundo humano. Por el contrario –junto a Carla Lonzi– es necesario pensar la guerra como ese lugar de construcción de una forma de virilidad, de construcción de una máquina de producción militarizada que determina perniciosamente el mantenimiento de relaciones de género asimétricas y que, por ello, propicia escenarios de violencia de género.

Al analizar las diferentes perspectivas de las agencias femeninas dentro de los contextos bélicos, es necesario desprenderse de la narrativa del macho-protector y de la mujer y niñxs-víctimas para que esta lógica binaria, dicotómica, en la que se pierden las posibilidades de crear alternativas reales no vuelva a ser dominante. Por el contrario, es en este esfuerzo colectivo en el que todxs estamos implicados que la guerra amazónica se vuelve una inspiración: una guerra en la que sabe redefinir el campo de batalla a partir de nuestros propios cuerpos, de nuestros propios territorios. Preguntarnos y redefinir cómo se combate es un destino y una tarea a la que todos y todas estamos llamados.

Otros títulos de Tinta Limón

Serie

El imperialismo del dólar. Crisis de la hegemonía estadounidense y estrategia revolucionaria

Maurizio Lazzarato

Brasil autofágico. Aceleración y contención entre Bolsonaro y Lula

Daniel Feldman y Fabio Luis Barbosa dos Santos

Una teoría marxista del valor-trabajo a la luz de la industria petrolera

George Caffentzis

La casa como laboratorio. Finanzas, vivienda y trabajo esencial.

Luci Cavallero y Verónica Gago

Brujas. Caza de brujas y mujeres

Silvia Federici

¿Quién le debe a quién? Ensayos transnacionales de desobediencia financiera

Silvia Federici, Verónica Gago y Luci Cavallero

Una lectura feminista de la deuda. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!

Luci Cavallero y Verónica Gago

Estos 1000 ejemplares de *Contra el mito de la fuerza viril. Autodefensa en clave feminista* se terminaron de imprimir en julio de 2023 en Imprenta Latingráfica, Rocamora 4161, Ciudad de Buenos Aires, Argentina