

Tramar la transición: Reconfiguraciones descoloniales de la democracia en *Chicas muertas* de Selva Almada*

LUCY BELL

Sapienza Università di Roma

Resumen

Este artículo ofrece una relectura de *Chicas muertas* (2014) de Selva Almada desde una perspectiva que ha sido pasada por alto en la mayoría del corpus crítico sobre la obra: el contexto político en que se cometieron los tres feminicidios que investiga la autora en la narrativa, el de la transición a la democracia en Argentina en la década del 80. Se abordan las siguientes dos preguntas: ¿Cómo problematiza Selva Almada el discurso de la democracia que predomina en el periodo de la postdictadura argentina en que se ubica el texto? ¿Cómo el contenido y la forma de su narrativa (el tema del feminicidio y el proceso de escritura-investigación) apuntan hacia formas políticas alternativas a la “democracia liberal” occidental? Por medio de un análisis de la narrativa de Selva Almada en diálogo con las teorías feministas descoloniales de Rita Segato, María Lugones, Breny Mendoza, Sara Ahmed y Mario Blaser entre otros, leemos *Chicas muertas* como parte de una creciente ola de literatura feminista que trama por “otra transición” (Mendoza, 2009).

Palabras clave: Selva Almada; *Chicas muertas*; democracia; transición; feminismo descolonial

Abstract

This article offers a re-reading of Selva Almada's *Chicas muertas* (2014) from a perspective that has been overlooked across most of the critical corpus on the work: the political context in which the three feminicides investigated by the author in the narrative took place, that of the transition to democracy in Argentina in the 1980s. The following two questions are addressed: How does Selva Almada problematize the discourse of democracy that prevails in the post-dictatorship Argentinean period in which the text is set? And how do the content and form of her narrative (the theme of femicide and the process of writing-investigation) point towards alternative political forms to Western “liberal democracy”? Through an analysis of Selva Almada's narrative in dialogue with the decolonial feminist theories of Rita Segato, María Lugones, Breny Mendoza, Sara Ahmed and Mario Blaser among others, we read *Chicas muertas* as part of a growing wave of feminist literature that plots for “a different transition” (Mendoza, 2009).

Keywords: Selva Almada; *Chicas muertas*; democracy; transition; decolonial feminism



* Este trabajo ha sido financiado por la Unión Europea - Next Generation EU - como parte del proyecto PRIN PNRR 2022 titulado “Plotting for Democracy: A Transnational Approach to Literatures of Transition in Latin America (1960s - Present)” (2023-2025) [B53D23028780001].



Lucy Amelia Jane BELL, “Tramar la transición: Reconfiguraciones descoloniales de la democracia en *Chicas muertas* de Selva Almada”, *Artifara* 24.1 (2024) Contribuciones, pp. 75-99.

Recibido el 08/01/2024 + Aceptado el 23/04/2024

Whether in war or in what is called peacetime, ... man's inhumanity to woman is ignored.
Catharine A. MacKinnon, *Crimes of War, Crimes of Peace* (2007)

DESDE LA POSTDICTADURA HASTA LA “OTRA TRANSICIÓN” (DESCOLONIAL)

Chicas muertas, una obra de la autora argentina Selva Almada, ha generado considerable interés a nivel internacional, en parte por la trágica vigencia de su tema principal —el feminicidio y la violencia de género— en Argentina, América Latina y más allá. La novela, publicada en 2014 y ya traducida al inglés, francés e italiano, se sumerge en la realidad de tres casos reales de feminicidio en la provincia de Entre Ríos, Argentina, durante la década de los 80. A través de un enfoque narrativo que combina la investigación periodística, crónica y literatura policial, pero también otras formas narrativas como el mito, la leyenda y el acto de “hilvanar”, Almada entreteje sus propias experiencias autobiográficas como mujer, hija, sobrina, periodista, investigadora, novelista con las de las víctimas, sus familiares y sus comunidades para investigar las circunstancias que llevaron a sus trágicas muertes.

En sus diez primeros años de publicación, *Chicas muertas* ya es sujeto de una veintena de artículos críticos, los cuales destacan la destreza literario-periodística de Selva Almada para abordar temas sensibles relacionados con la violencia de género y la marginación social. En la crítica existente se destaca un enfoque en el género en sus múltiples sentidos literarios, sociales y políticos (Alonso Alonso, 2016; Graná, 2019; Bollig, 2020; Bonano, 2023), en las posibilidades y problemáticas del testimonio como las de la visibilización de la violencia (Ortiz Silva, 2022), en el uso que hace Almada de las narrativas esotéricas o alternativas (Amado, 2019), y en el aspecto más explícitamente político de la obra con distintos enfoques: la conexión entre la obra de Almada y la amplia literatura de la postdictadura argentina centrada en los episodios traumáticos del pasado dictatorial (Cabral, 2018; García, 2022); la cuestión de la impunidad que rodea el feminicidio (Morales, 2018); la basurización de la mujer como síntoma y herramienta del neoliberalismo (Holzer y Carrasco Luján, 2021); y sobre todo la cuestión de la resistencia y del activismo feminista en la Argentina contemporánea (Nanni, 2019; Bollig, 2020; Chiani, 2021; Navallo, 2022). En su artículo, Bollig llega a una conclusión importante alrededor de las posibilidades políticas del género policial argentino:

Almada cuestiona la viabilidad de la ficción como medio de intervención social. Su elección de escribir sobre crímenes acontecidos en Argentina con las técnicas del género policial la convierte en una actualizadora en clave femenina del trabajo pionero de Rodolfo Walsh y deja abierta una alternativa en la lucha contra la continua violencia contra las mujeres en Argentina, y más allá. (Bollig, 2020: 178)

En lo que sigue, y en línea con Bollig, Nanni, Chiani, Navallo y otros críticos, exploraremos lo que significa esta “alternativa” en la lucha feminista. En particular, nos interesa profundizar en la relación entre la lucha feminista y un proceso político fundamental que subyace a la novela: el de la transición democrática. Como han señalado la mayoría de los críticos citados arriba, el retorno a la democracia constituye el marco temporal en que se cometen los tres feminicidios de la narrativa. Sin embargo, aunque el contexto de la postdictadura ha sido mencionado a través de la crítica literaria de *Chicas muertas*, el modo en que Almada trata la cuestión de la democracia —y de sus fracasos, exclusiones y puntos ciegos— aún está por entender.

En las siguientes páginas, nos proponemos leer la narrativa de Almada como ejemplo de una literatura ubicua en América Latina, una narrativa que en el proyecto “Plotting for Democracy” (2023-2025) caracterizamos como una *literatura que trama por la democracia*, pero

que al mismo tiempo reinventa constantemente el significado de esta palabra “democracia”; un corpus representado, por ejemplo, en la narrativa feminista y transfeminista argentina contemporánea en una gama de géneros, desde el testimonio y la autoficción (Marta Dillon, Selva Almada, Raquel Robles, Belén López Peiró) y la narrativa fantástica (Mariana Enríquez, Samanta Schweblin, Dolores Reyes), hasta la ficción queer (Gabriela Cabezón Cámara, Camila Sosa Villada). En este amplio espectro de narrativas, la *escritura por la democracia* se entreteje con otras formas de escritura, desde la literatura testimonial (Perassi y Scarabelli, 2017) hasta la *necroescritura* (Rivera Garza, 2013), no solo para criticar los fallos de la democracia liberal sino también para explorar y construir sus alternativas.

En el marco del proyecto “Plotting for Democracy”, la nueva lectura de *Chicas muertas* que proponemos abajo contribuye a los esfuerzos de otros críticos (Cabral, 2018; García, 2022) por trazar las genealogías y continuidades entre la literatura de los desaparecidos de la dictadura del siglo XX y la literatura sobre la violencia de género del siglo XXI. Como destaca García, las similitudes no solo se pueden leer en el contenido, sino también en las formas adoptadas para su representación, un hecho que ha sido generalmente pasado por alto en la crítica literaria argentina:

the combination of testimony and fiction has in fact been a frequent feature both in the Argentine narrative about the repression in the last dictatorship, produced since the 1980s, and in the literature focusing on different forms of violence against women, which gained strength in the local context in the last decade and, particularly, since the public irruption of the feminist movement in 2015. (García, 2022: 278)

Como García, nos interesa tanto el contenido como la forma y el diseño del texto: siguiendo a pensadores como Jacques Rancière (2000), Mario Blaser (2009) y Arturo Escobar (2017), consideramos que la estética y la política, las historias y los mundos, el diseño y la ontología se nutren los unos de los otros, para bien o para mal. Sin embargo, lo que nos interesa en este artículo no es tanto identificar los vínculos formales entre la literatura de la democracia (contemporánea) y la literatura de la dictadura (pasada), sino indagar más en detalle en una serie de cuestiones: ¿Cómo Almada representa la democracia? ¿Hasta qué punto *Chicas muertas* se puede leer como una crítica a la democracia liberal? ¿Cuáles estrategias o herramientas literarias, estéticas, políticas y activistas ofrece este texto para construir democracias alternativas?

Desde los años 90, la construcción de democracias alternativas se ha convertido en una cuestión importante en el mundo académico, tanto en las ciencias sociales como en las humanidades. Desde una perspectiva feminista, la teórica política estadounidense Carole Pateman (1990) y la antropóloga mexicana Marcela Lagarde (1996) problematizaron las concepciones patriarcales de la democracia que predominaban en los años 90, como en el día de hoy. Para poner la cuestión del género al centro de la escena, Lagarde desarrolló nuevos paradigmas sociopolíticos como la “democracia desde las mujeres” o la “democracia genérica” (1996: 189-202). Posteriormente, pensadoras como Breny Mendoza (2009), Rita Segato (2013) y Mabel Moraña (2024) han propuesto perspectivas críticas y abierto posibilidades alternativas a la democracia liberal desde una postura teórica feminista descolonial. Mendoza propone la idea de “la otra transición a la democracia” a partir de los diversos feminismos latinoamericanos (2009). Segato, en un ensayo sobre la “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano, denuncia igualmente “las categorías liberales modernas y republicanas en que se asienta la construcción de los estados nacionales” que resultan incapaces de “diseñar una democracia tan abarcadora como para permitir que en ella se expresen los intereses y proyectos de la multiplicidad de modos de existencia presentes en el continente” (Segato, 2013: 39). Más recientemente, Mabel

Moraña (2024) se ha pronunciado sobre “the limited success [that] democracy has had in the region over the centuries” desde la formación de las nuevas Repúblicas en el periodo de la Independencia, un “éxito limitado” (o fracaso parcial) que relaciona con los choques entre las teorías y los ideales europeos (modernos, ilustrados) y las características de las realidades post-coloniales latinoamericanas¹.

Siguiendo el tropo narrativo principal de la búsqueda que rige en *Chicas muertas* —la búsqueda del asesino, de la verdad y de la justicia— buscaremos en la narrativa de Almada las respuestas a las preguntas planteadas arriba por medio de un acercamiento teórico nutrido por varios pensadores descoloniales y postcoloniales de América Latina y más allá: Ramón Grosfoguel, Frantz Fanon, Walter Mignolo, Mario Blaser, y sobre todo pensadoras feministas descoloniales, incluidas Breny Mendoza, María Lugones y Rita Segato. Empezaremos con una presentación del marco teórico descolonial que resulta necesaria para entender la crítica a la democracia liberal que ofrece Selva Almada a través de *Chicas muertas*. A continuación, nos detendremos en tres estrategias literario-políticas que moviliza la autora para allanar el camino hacia “otra transición”: una transición que, como veremos, es simultáneamente feminista y descolonial. Primero, veremos las tácticas que despliega Almada para cuestionar, problematizar y criticar el supuesto “retorno a la democracia” en Argentina en los años 80. Segundo, en diálogo con pensadoras descoloniales de Rita Segato a Patricia Hill Collins, veremos como Almada resiste contra la “pedagogía de la crueldad” (Segato) con contra-narrativas y contra-significados feministas y descoloniales, y sobre todo con una contra-pedagogía de la cercanía, la intimidad y la empatía. Finalmente, nos detendremos en tres figuras narrativas —la vidente, la costurera y la huesera— que abren al lector, a la lectora y a la escritora formas alternativas de conocer y contar; formas que interpretaremos mediante las perspectivas de Sara Ahmed, María Lugones y Mario Blaser.

ACERCAMIENTOS TEÓRICOS Y PISTAS INTERPRETATIVAS DESDE LOS FEMINISMOS DESCOLONIALES

Antes de proceder a nuestro análisis de *Chicas muertas*, necesitamos abrir el artículo a un campo más amplio de teoría y praxis política para entender el contexto histórico, social y político —la transición a la democracia— en su “larga historia” colonial (Anyul et al., 2018). En el siguiente apartado, nos centraremos en la obra de tres pensadoras feministas descoloniales latinoamericanas pioneras que, en diálogo las unas con las otras, nos ofrecen un panorama teórico rico y complejo para interpretar la representación de la violencia de género, el feminicidio y la política de la transición en la obra de Selva Almada.

Empezamos con María Lugones, filósofa y teórica argentina, que se destaca por su considerable contribución al desarrollo y a la legitimización del feminismo descolonial como metodología académica interdisciplinar y como forma de producir conocimientos alternativos antihegemónicos. En su trabajo, Lugones aborda temas relacionados con la opresión de género, la interseccionalidad y las dinámicas de poder en el contexto de la colonialidad, con el fin de deconstruir las categorías universalizadoras y eurocéntricas, y sobre todo de destacar la importancia de las experiencias de las mujeres racializadas en contextos históricos y culturales específicos. Con este fin, amplía la teoría de Aníbal Quijano de la “colonialidad de poder” (2000a), en la que el poder es entendido como poder capitalista eurocentrado y en la que se expone “la articulación estructural de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo o explotación, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, el

¹ Estas perspectivas se retoman en el pensamiento de Walter Mignolo, que cuestiona “el uso acrítico” de la palabra “democracia”, un cuestionamiento a partir de opciones decoloniales que abren posibilidades de “resurgir de otras historias locales destituidas en nombre de la democracia” (Mignolo, 2014: 21).

trabajo asalariado, y la reciprocidad, bajo la hegemonía de la relación capital-salario” (2000b: 349). Una de las propuestas más influyentes de Lugones es que tal sistema político, social e ideológico sería impensable sin lo que denomina la “colonialidad del género” (2011), un régimen epistémico de diferenciación dicotómica jerárquica inventado e implementado por el sistema moderno/colonial/capitalista.

Para Lugones, el patriarcado y la violencia de género que supone —tanto en la época colonial como en el presente— es fruto de la colonialidad europea, un régimen que opone lo humano y lo no humano, y donde el punto de referencia de la humanidad es el del hombre blanco europeo. En “Género y colonialidad” (2008), Lugones sostiene que la opresión de género está intrínsecamente vinculada a las dinámicas coloniales. La colonización, según ella, no solo trata de la explotación de territorios y recursos, sino que también implica la colonización de las identidades y los cuerpos de las personas. En este contexto, la “colonialidad del género” se refiere a cómo las jerarquías de género están entrelazadas con las estructuras coloniales y contribuyen al proceso de la dominación colonial:



Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como similares de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global. Por tanto, la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados —cuando convino y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas. (Lugones, 2008: 94)

Basando su trabajo en ejemplos etnográficos latinoamericanos y africanos, y entrando en diálogo con feministas de diversos contextos postcoloniales como Patricia Hill Collins y Oyeronke Oyewumi, Lugones critica la tendencia del feminismo hegemónico a universalizar las experiencias de las mujeres, argumentando que estas generalizaciones no tienen en cuenta la diversidad de narrativas y experiencias que existen en diferentes contextos culturales y sociohistóricos. En lugar de ello, propone un enfoque que reconozca las múltiples formas en que las mujeres son afectadas por las relaciones de poder coloniales y cómo estas experiencias varían según las especificidades culturales y geográficas.

En diálogo con la noción de la intersección entre género, raza y sexualidad que prevalece en la obra de Lugones, la pensadora uruguaya Breny Mendoza se centra en cómo esta interseccionalidad conforma la ciudadanía. Con su concepto de la “colonialidad de la democracia occidental” (2014: 23), Mendoza busca darle un fundamento histórico a la forma dominante de la democracia —occidental, liberal, “representativa”— demostrando la imposibilidad de exportar tal democracia a los territorios colonizados. En efecto, la democracia liberal siempre estuvo basada, sostiene Mendoza, en la colonialidad de poder, de género y de raza constituida a través de

una intrincada red de pactos sociales entre hombres blancos europeos que no sólo excluyen a mujeres blancas y a todas las mujeres y hombres no europeos y no blancos, sino que hacen imposible la construcción de alianzas entre ellos para ponerle fin al capitalismo, al racismo, al patriarcalismo y a la heteronormatividad. Estos pactos sociales eran, en realidad, pactos entre capital y trabajo de hombres blancos europeos en las condiciones de colonialidad del poder, donde se hacía la promesa casi imposible de cumplir a los hombres pobres europeos blancos de que no caerían nunca más en la esclavitud, la servidumbre o el nivel salarial de las mujeres y los

hombres negros, amerindios e incluso de las mujeres blancas europeas. (Mendoza, 2014: 32)

Como Lugones, que hace hincapié en la “larga duración” de la colonialidad de género (2008: 99), Mendoza extiende su análisis de la época colonial a los siglos XX y XXI. Con su ensayo “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina” (2009), Mendoza contribuye a un volumen de la feminista española María Antonia García de León dedicado a demostrar el papel de las feministas peninsulares en la transición a la democracia en España. La crítica hondureña insiste en problematizar el eurocentrismo del volumen —la perspectiva que suele caracterizar el discurso histórico de la “transición” tanto en Europa como en América Latina— con un énfasis en la complejidad de las luchas feministas latinoamericanas desde la resistencia contra las dictaduras militares hasta la institucionalización del feminismo en el neoliberalismo de los años 90. Mediante su análisis feminista histórico, político y económico, construye su poderoso argumento de que “lo que se ha llevado a cabo en América Latina durante la transición a la democracia es la colonialidad de la democracia y el fracaso de los feminismos latinoamericanos al intentar convertirse en un punto de quiebre de colonialidad del poder” (2014: 38).

Rita Segato, en un artículo que resume su trayectoria como antropóloga feminista descolonial (2021), se distancia tanto de los feminismos eurocéntricos hegemónicos como del feminismo descolonial del tipo propuesto por Lugones, Oyewumi y otros, para quienes el género no existía en el mundo precolonial. “There is”, explica Segato, “a third feminist view which recognizes the existence of a patriarchal structure in those societies; however, because the structure is different from Western gender, I describe it as a low-intensity patriarchy” (Segato, 2021: 788). Según Segato, el proceso de la colonización conllevó una hibridación de las estructuras de género occidentales (“de alta intensidad”) y precoloniales (“de baja intensidad”), una hibridación que resultó “truly fatal because previous hierarchical languages become hyper-hierarchical after coming into contact with the modern discourse of equality” (789). ¿Por qué, según Segato, se produjeron estas “hiperjerarquías”? Entre sus varias hipótesis, se destaca la tercera, que apunta a la sobreexpansión de la esfera pública ocupada ancestralmente por los hombres de la comunidad, así como al desmantelamiento y privatización de la esfera doméstica (Segato, 2021: 789). Como resultado de esta polarización de lo masculino/femenino, público/privado, las dualidades inclusivas que estructuran las sociedades precoloniales se convierten en los binarismos exclusivos de las sociedades coloniales modernas.

Esta tercera explicación resulta muy importante para entender la crítica implícita a la democracia liberal que subyace a los feminicidios de *Chicas muertas*². La expansión de la esfera pública en contrapunto a la marginación de la esfera doméstica conllevó el desmantelamiento de los lazos comunitarios y solidarios entre mujeres, con efectos “literalmente fatales” para mujeres cada vez más vulnerables a la violencia masculina como resultado de su confinamiento a espacios despolitizados (Segato, 2021: 791). Tal como asevera Segato,

² En un capítulo sobre “Democracia generica”, Lagarde (sin el marco colonial de Lugones pero dentro del contexto de la democracia liberal y neoliberal y del individualismo que conllevan) también hace hincapié en el lugar privado de la mujer como espacio privado de derechos y así lleno de peligros: “El sincretismo de género se condensa y hace que el mundo público —en el que se conjugan la participación directa y la representatividad, la individualidad, los derechos y los compromisos, con la habilidad de la creación permanente de alternativas y del negociar—, se enfrente a su configuración privada en la que es preciso no tener individualidad (ser-de, ser-a través, ser-vinculada). En esta última no hay derechos porque el orden de la vida privada ideológicamente es percibido como natural y porque los poderes son más incontestables: ahí no hay compromisos sino entrega y servicio, buen comportamiento y obediencia. El sentido de ambas experiencias se contraponen, se empalman y da como resultado expresiones contradictorias y confusión. Genera en las mujeres una profunda escisión vital” (Lagarde, 2018: 201).

It is essential to understand that these violent consequences are fully modern, that they are a product of modernity. And we must remember that the ever-expanding process of modernization is also an ongoing process of colonization. In the same way that genocide, because of its rationality and systematicity, originates in modern times, femicide, understood as the quasi-mechanical practices that exterminate women, is only possible in the colonial-modern order. (Segato, 2021: 791)

Aunque para Segato, a diferencia de Lugones y Oyewumi, el género en sí no es una invención del mundo colonial/moderno, lo que deja claro aquí es que sí lo son el feminicidio y los fenómenos contemporáneos más amplios que llama el “femi-geno-cidio” (2012) y, posteriormente, la “guerra contra las mujeres” (2016). Como ha podido documentar Segato en su trabajo etnográfico en el interior de Brasil, la privatización del espacio doméstico ha conllevado un aumento de la violencia de género y de los feminicidios. En su trabajo de campo, la antropóloga registró “testimonies of the unusual forms of cruelty experienced by those who gradually lost the protection of communal vigilance over family life”, formas de crueldad que demuestran el colapso de la autoridad, de la legitimidad y del valor de la mujer como resultado de la colonialidad (Segato, 2021: 795).

Además de conllevar la institucionalización y racionalización del feminicidio, la construcción binaria colonial de los espacios públicos/privados conduce a su normalización y perpetuación por medio de la impunidad. Como demuestra en su argumento por el concepto de “femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los derechos humanos”, el alto nivel de impunidad que persiste en los casos de feminicidios se debe a la privatización del ámbito doméstico, que ha quedado relegado a un espacio residual fuera de la esfera de los “grandes problemas” y del interés público del Estado (Segato, 2010). El ámbito doméstico y las mujeres que lo habitan, sugiere Segato, se deben considerar como los residuos de la democracia moderna y sus instituciones (el Estado, la política, los derechos y la ciencia): “mere leftovers, marginal to the issues of general interest and universal importance” (Segato, 2021: 792). La impunidad forma parte de lo que denomina la “pedagogía de la crueldad”, una forma perversa de la colonialidad patriarcal y de su “pedagogía masculina”:

La pedagogía masculina y su mandato se transforman en pedagogía de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora, porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora — como Andy Warhol alguna vez dijo en una de sus célebres citas: the more you look at the same exact thing, the more the meaning goes away, and the better and emptier you feel. La crueldad habitual es directamente proporcional al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensitización. (Segato, 2016: 21)

En las secciones que siguen, leeremos la obra *Chicas muertas* en la intersección entre literatura, política y activismo en relación a su tema principal: el feminicidio durante la transición a la democracia. Para arrojar luz sobre esta intersección compleja, entablaremos un diálogo entre las técnicas literario-políticas de Selva Almada, los feminismos descoloniales de Segato, Mendoza y Lugones, y otras perspectivas descoloniales.

IMPUNIDAD: ¿CALLEJÓN SIN SALIDA O DETONADOR DE CAMINOS ALTERNATIVOS?

En su análisis del cuerpo de la mujer como “residuo humano” en 2666 (Roberto Bolaño) y *Chicas muertas*, Holzer y Carrasco Luján interpretan los casos de feminicidios representados en

estas obras a través de las teorías de Rita Segato y otros autores para demostrar como la “basurización” de la mujer está inscrita en el neoliberalismo cruel, la impunidad y la desensibilización de los ciudadanos mediante la repetición excesiva de estos crímenes. Concluyen con el tropo literario-político del callejón sin salida: “En ambos relatos, el derrotero por resolver los crímenes termina en eso, un camino que no llega a destino. ¿Qué otras respuestas puede ofrecer la literatura en un contexto en el que la impunidad más que la causa es el resultado de estos crímenes?” (Holzer y Carrasco Luján, 2021). En lo que sigue, queremos proponer alternativas a esta perspectiva que nace de, pero también conduce a, la desesperación. Con este fin, entraremos en diálogo con otros críticos que ven en *Chicas muertas* vías de escape o por lo menos formas alternativas que pueden conducir a otros modos de construir mundos sociales: la propuesta de Nanni (2019) y Chiani (2021) de leer la obra de Selva Almada no solo en relación con las nuevas formas de violencia que representa y denuncia, sino también como expresión de una creciente ola de resistencia por parte de una joven generación de autoras latinoamericanas; el argumento que desarrolla Bollig (2020) sobre la potencialidad política de la nueva novela policial feminista basada en hechos reales; y la idea quizás más específica —pero no por ello menos importante para la lucha feminista descolonial— del “archivo hospitalario” como modo de crear, recrear y materializar memorias alternativas (Navarro, 2022). Nos inspiramos en particular en el análisis de Nanni, que afirma que en *Chicas muertas*,

Violencia y resistencia se vinculan a la construcción de la trama. La escritora, como una antropóloga, busca las huellas de las historias, llena sus vacíos con la imaginación y va hilvanando una trama —a través de “sonidos” originales en tanto son propios de la literatura— para rescatar a todas las chicas muertas o que no han muerto, pero asimismo han sido silenciadas, como piedras, como cadáveres. (Nanni, 2019: 88)

Nanni propone así dos ideas clave para el análisis que sigue: la relación entre escritora y antropóloga en la narrativa de una búsqueda que reúne los dos sentidos de la palabra “historia”; y la inclusión de formas alternativas de conocimiento para hilvanar una trama incompleta, pero que busca “devolverles la voz” a sus protagonistas muertas (Nanni, 2019: 89). Aún pendientes en la crítica existente de la novela, sin embargo, están las siguientes dos preguntas principales: ¿En *Chicas muertas*, cómo presenta, critica o problematiza Selva Almada el discurso de la democracia que predomina en el periodo de la postdictadura argentina en que se ubica su narrativa? ¿Cómo el contenido y la forma de esta narrativa (el tema del feminicidio y el proceso de escritura-investigación) apuntan hacia otras formas políticas que pueden imaginarse como alternativas a la “democracia liberal” occidental? A estas dos preguntas generales se añaden otras más específicas: ¿Cómo resiste la autora a la “desensitización” de la sociedad contemporánea frente a la creciente ola de feminicidios de las cuales las “chicas muertas” forman parte? ¿Hasta qué punto logra responder a la “pedagogía de la crueldad” con otra contra-pedagogía? En lo siguiente, intentaremos contestar a estas preguntas por medio de un diálogo entre la narrativa de Selva Almada y la teoría feminista (y) descolonial.

LA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA DESCOLONIAL

La tensión que subyace la narrativa de Almada entre democracia liberal y violencia de género estructural no tarda en presentarse. En el segundo capítulo se entretrejen los dos fenómenos históricos en una serie de crudas yuxtaposiciones discursivas:

Ni testigos ni la investigación policial pudieron determinar nunca qué pasó ni dónde estuvo la chica entre las tres de la tarde que salió de su trabajo, el jueves 8 de diciembre de 1983, y la mañana del domingo 11 cuando hallaron su cadáver. [...]

La búsqueda por parte de la policía apenas había comenzado cuando, la mañana del domingo 11 de diciembre, sonó el teléfono de la Comisaría Primera. Alguien, del otro lado, denunciaba que había un cuerpo en un baldío entre las calles 51 y 28, en la periferia de la ciudad. De estos terrenos, ahora abandonados, en una época se había extraído tierra para fabricar ladrillos y había quedado una excavación de poca profundidad y grandes dimensiones que, cuando llovía, se llenaba de agua, formando una laguna que en la zona llaman represa. En esta represita con poca agua, abandonaron el cuerpo de la chica. La habían ahorcado con el mismo cinto de cuero que se había puesto la mañana que salió de su casa al trabajo.

Ese domingo, en Buenos Aires, a 1107 kilómetros, a esa hora recién se apagaban los ecos de las fiestas populares por la asunción de Raúl Alfonsín, el primer presidente constitucional de los argentinos después de siete años de dictadura. Los últimos en abandonar la fiesta cabeceaban en las paradas de colectivos, que pasaban de largo, cargados hasta el estribo.

En Sáenz Peña, todos habían estado pendientes de la televisión que durante el sábado había transmitido en directo, por Cadena Nacional, los actos y festejos que habían comenzado a las ocho de la mañana. Hacia la nocecita también habían salido a festejar a la plaza San Martín, la principal. Los que tenían auto habían armado una caravana por el centro, con banderitas argentinas flameando en las antenas, bocinazos, y medio cuerpo afuera de las ventanillas, agitando los brazos y cantando. Aunque el gobernador electo del Chaco, Florencio Tenev, era del opositor partido peronista y el flamante presidente era del partido radical, la vuelta de la democracia era más importante que el color político y nadie quería quedarse afuera de la fiesta. Mientras todos celebraban, los Quevedo seguían buscando a María Luisa. (Almada, 2014: 12-14)



Estamos de acuerdo con Holzer y Carrasco Luján, que interpretan este pasaje mediante la “pedagogía de crueldad” de Rita Segato:

La relación de contigüidad entre el cuerpo desechado de la joven que había sido violada y estrangulada, y el baldío abandonado donde fue encontrado, pone de relieve las formas de explotación de lo que puede ser transformado en “mercancía” (cuerpo de mujer y ladrillo) en la sociedad moderna [...] Es en el cuerpo de la mujer que la crueldad se inscribe como mensaje frente a una colectividad. La exhibición de ese cuerpo tiene por objeto mostrar a los residentes del lugar la agresividad y poder de muerte de la ‘fratría mafiosa’, porque como sostiene la antropóloga, la violación letal no puede sino ser entendida como crimen organizado. (Holzer y Carrasco Luján, 2021: 198-199)

Sin embargo, lo que no hacen Holzer y Carrasco Luján en su análisis es dar sentido a la contigüidad y aparente contradicción ideológica entre violencia y democracia, o en términos literarios analizar la yuxtaposición narrativa entre el cambio dramático por el retorno a la democracia (y sus ideales fundadores de libertad, igualdad y fraternidad, de paz, justicia y derechos humanos) y la persistencia de la violencia estructural (mafiosa, cruel, “pedagógica”). Para dar sentido de esta yuxtaposición, podemos buscar en otros lugares de la teoría postcolonial, invocando las ideas de Frantz Fanon, Marcelo Sanhueza y Achille Mbembe. Sanhueza, en un ensayo sobre violencia y descolonización en la obra de Fanon y en sus

reapropiaciones en América Latina y en el contexto de la política global polarizada desde la Guerra Fría hasta el día de hoy, desarrolla la siguiente crítica de la democracia occidental:



According to the capitalist ideology of the ruling classes, which has been imposed and disseminated in current public opinion, Western representative democracy has emerged as the universal peaceful and civic model of administration of the different contemporary nation-states. One problem that can be found behind these positions, which are defended by international organizations such as the United Nations (UN) and the European Union (EU), is that there is an incomplete or downright hypocritical definition of violence in politics. From such a perspective, anti-state or anti-systemic political violence is condemned and distrusted [...] The bourgeois-capitalist and Western state has become the only entity capable of resolving conflicts, justifying the administration of violence to protect the privileges of bourgeois civil society. (Sanhueza, 2022: 128)

De este modo, Sanhueza problematiza la ecuación entre democracia y paz que suele ser defendida por las instituciones occidentales internacionales: la paz excluye las categorías de violencia usadas para perpetuar la soberanía del Estado y los privilegios de su sociedad civil burguesa, y así conlleva formas de violencia racista, clasista y sexista defendidas bajo la bandera de la democracia. Como resultado de esta “definición hipócrita de la violencia”, el Estado democrático liberal es el lugar de lo que el filósofo e historiador camerunés Achille Mbembe teoriza como la “necropolítica” (2019): un sistema de dominación a través del cual los Estados coloniales modernos operan dictando los destinatarios y las formas del derecho más básico: el derecho a la vida. El corolario —el derecho soberano a matar—, para Mbembe, se deriva de las estructuras duraderas de la colonialidad y de las construcciones de Otros racializados que perduran y prevalecen en los siglos XX y XXI. Para Mbembe, la necropolítica tiene sus raíces en las teorías normativas de la democracia:

Late-modern political criticism has unfortunately privileged normative theories of democracy and has made the concept of reason one of the most important elements of both the project of modernity and of the topos of sovereignty. From this perspective, the ultimate expression of sovereignty is the production of general norms by a body (the demos) made up of free and equal men and women. (2019: 13)

La razón como elemento fundador para el Estado moderno ha conllevado la justificación “racional” de la violencia: en Francia, por ejemplo, la guillotina marca una nueva etapa en la “democratización” de los medios para deshacerse de los enemigos del Estado (Mbembe, 2019: 19). Al crear sus propios “estados de excepción” —y al racionalizar la violencia racista-clasista en contra de los que amenazan su integridad— los Estados democráticos liberales normalizan no solo los derechos humanos, sino también su eliminación (16).

Volviendo a *Chicas muertas*, entonces, ¿cómo logra Selva Almada revelar los lados oscuros de la transición a la democracia en su narrativa?, y ¿hasta qué punto la “detective” de esta narrativa policial (Almada misma) encuentra pistas que nos permiten entender la relación entre la democracia y la violencia estructural? En su análisis de la novela como literatura policial, Ben Bollig señala los ejes de clase social y económica que atraviesan las biografías de las “chicas muertas”:

Una de [las chicas muertas] se inicia en el trabajo sexual por presión de su esposo; otra trabaja como empleada doméstica. [...] La clase es otra variable que aparece en las crónicas de Almada: así como en alguna entrevista ha declarado que la muerte

de una chica pobre importa menos que la de una chica que pertenezca a una familia con medios (Frieria, 2014), sus relatos enfatizan este aspecto. (Bollig, 2020: 176)

Las descripciones de Sarita corresponden quizás más con la de una “chica pobre”: a los quince años, Sarita se convirtió simultáneamente en madre y prostituta; después de la desaparición de Sarita, su madre, su hermana embarazada Mirta y su hijo “eran tan pobres que a veces no tenían nada para comer” (Almada, 2014: 34). Sin embargo, como sugiere Bollig, Almada no se limita a exponer las relaciones entre la violencia y las clases sociales más precarias. Andrea Danne, por ejemplo, es descrita como “rubia, linda, de ojos claros” y estudiante “[d]el profesorado de psicología” (7), y en el epílogo, Almada reflexiona de modo explícito sobre la arbitrariedad de los feminicidios:



Estamos en verano y hace calor, casi como aquella mañana del 16 de noviembre de 1986 cuando, en cierto modo, empezó a escribirse este libro, cuando la chica muerta se cruzó en mi camino. Ahora tengo cuarenta años y, a diferencia de ella y de las miles de mujeres asesinadas en nuestro país desde entonces, sigo viva. Solo una cuestión de suerte. (111)

El feminicidio, sugiere Almada de forma mordaz, puede tocar a cualquiera en cualquier momento, porque las “hiperjerarquías” entre hombre y mujer estructuran todas nuestras sociedades postcoloniales (Segato, 2021). Además, este mismo sexismo sistémico y estructural fomenta la impunidad, al obstaculizar a la policía en su trabajo de llevar a la justicia a los culpables. En el caso de la denuncia de los Quevedo, por ejemplo, los policías “les respondieron lo de siempre: que esperaran, que seguro se habría ido con algún noviecito y que ya iba a volver” (18). Como sugiere la frase “lo de siempre”, esta práctica sexista es prevalente y toca a las mujeres de modo transversal.

Sin embargo, la transversalidad y sistematización de la violencia de género no contradice la intersección entre sexismo, clasismo y racismo y su resultado principal: el hecho de que las mujeres racializadas y pobres sean afectadas de forma desproporcionada por la violencia en América Latina (Hernández Castillo, 2021). En *Chicas muertas*, Almada, como buena detective, se esmera en evitar generalizaciones y buscar los detalles sociales, culturales y psicológicos de cada caso. En el caso de María Luisa, relata la dificultad que le supuso encontrar fotografías suyas. Al final, encuentra tres fotos, dos de su cuerpo muerto y otra “foto familiar, de mujeres”, “tal vez [...] tomada en algún cumpleaños”:

A la izquierda, la hermana menor, enseguida la madre con un batón endomingado, luego una de las cuñadas con una nena chiquita en brazos, y, por fin, María Luisa. Todas, incluso la criatura, miran sonriendo a cámara. Pero ella no. Vestida con una musculosa blanca que resalta sobre la piel morena, no sonríe. Debajo del flequillo tupido sus ojos grandes están serios y miran para un costado y medio para abajo. Parece triste. (Almada, 2014: 64-65)

Dos detalles importantes resaltan aquí. El primero, destacado por Almada mediante el contraste con su camiseta blanca, es el color de su piel: moreno. El segundo, contrastado con los otros miembros de la familia: su mirada seria, quizás triste. Almada deja al lector la tarea de interpretar los detalles, y de intuir el paralelismo implicado entre esta serie de contrastes y el contraste más flagrante con el cual abrimos este apartado: entre las fiestas populares por la asunción del Presidente Raúl Alfonsín y el consiguiente retorno a la democracia por un lado, y el feminicidio de María Luisa Quevedo por otro. Dos fiestas, dos tragedias de género. Dentro

de esta fotografía festiva, que Almada encuentra en el expediente, se presagia de este modo tanto su muerte como sus causas: la violencia de género y su intersección con la violencia racista y clasista.

De las varias imágenes fotográficas y narrativas aparentemente contradictorias que nos presenta Almada de la postdictadura argentina, se conforma no tanto un panorama de transición hacia un sistema político nuevo como nos sugieren las escenas eufóricas de las fiestas populares (Almada, 2014: 13), sino el retorno a una democracia – como señalan Segato, Moraña y Mendoza entre otros – fundada en las estructuras profundas de la colonialidad; una colonialidad que reduce a los Otros del hombre blanco colonizador

a animales, inferiores por naturaleza, en una comprensión esquizoide de la realidad que dicotomiza lo humano de la naturaleza, lo humano de lo nohumano, y que impone una ontología y cosmología que, en su poder y su constitución, no permite toda la humanidad, toda posibilidad de comprensión, toda posibilidad de comunicación humana, a los seres deshumanizados. (Lugones, 2011: 114)

La reducción de mujeres –sobre todo de mujeres jóvenes, racializadas y de clase baja– al estatus de animales se repite a lo largo de la narrativa de Almada. Se recalca de forma particularmente visceral en el siguiente pasaje sobre el testimonio de Tacho Zucco, escultor de Chajarí en Entre Ríos:

Los muchachos tenían una costumbre, un juego, no sé cómo llamarlo, me cuenta. Le decían *hacer un becerro*. Marcaban a una chica, siempre de clase baja. Uno del grupo le hacía el novio. La seguía en la calle, le decía cosas, la seducía. Esto se hacía entre semana, no podía llevar muchos días porque el becerro se hacía el fin de semana, *la conquista* tenía que ser rápida. Una vez que la muchacha cedía, venía la invitación al baile del sábado. Primero a tomar algo en la confitería, después un paseíto en el auto. Nunca llegaban al baile. El auto se desviaba para el balneario o para algún lugar solitario. Allí esperaba el resto de la barra y la chica tenía que pasar con todos. Mejor dicho, se la pasaban de mano en mano. Después le daban plata para que se quedara en el molde. Yo acá en Chajarí nunca había escuchado nada por el estilo. Aunque hace un tiempo hubo un caso que me hizo acordar a lo de *hacer un becerro*. (Almada, 2014: 38-39; nuestras cursivas)

El ritual sádico del “becerro” –que disminuye la mujer al estatus de un animal joven, sin defensas pero sobre todo sin valor (subhumano o inhumano)– como síntoma de la colonialidad es destacado por Almada en la referencia al clasismo de la práctica (las víctimas son “siempre de clase baja”) y más explícitamente en la palabra “conquista”. Como insiste Rita Segato, la “Conquistualidad [...] es nuestro horizonte permanente”: “no existe tema entre nosotros (el tema racial u otro) que esté desvinculado de este suelo ensangrentado y producto de una guerra permanente que habitamos, que pisamos, que se encuentra por debajo de nuestros pies” (2019). La Conquista de las Américas, desde el punto de vista de la teórica argentina, asentó un modelo bélico según el cual el hombre “civilizado” se relacionaría con sus Otros: la tierra (la naturaleza), sus seres otros-que-humanos (los animales y las plantas) y sus seres humanos (reducidos, en gran mayoría, a cuerpos de hombres racializados y de mujeres racializadas o no). Siguiendo a Segato, la “conquista” de la mujer en el “juego” del becerro se puede interpretar como una repetición ritualista del acto “originario” de la Conquista de las Américas por medio de la lógica de la Conquistualidad; una lógica que conlleva el femi-geno-cidio y tantas otras atrocidades inhumanas.

Al párrafo sobre la práctica cruel de “hacer el becerro”, Almada yuxtapone otro feminicidio, un ejemplo extremo de la violencia de género deshumanizadora:

Zucco se refiere al asesinato de Alejandra Martínez, una chica de diecisiete años que desapareció una madrugada de 1998, a la salida de un boliche, y apareció un mes después, muerta. Su cuerpo fue abandonado en Colonia Belgrano, a 10 kilómetros de Chajarí, en un predio rodeado de eucaliptos, medio oculto debajo de un montón de troncos. *La encontró un peón de campo que se había metido allí buscando un animal perdido*. Estaba semidesnuda y en avanzado estado de descomposición, le habían cortado los pezones y extirpado la vagina y el útero, y la yema de la mayoría de los dedos. (Almada, 2014: 38-39; nuestras cursivas)

La crueldad de la violencia infligida sobre el cuerpo de Alejandra recuerda la “misión civilizadora” colonial que describe Lugones como “la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático” (2011: 108). Uno de los ejemplos que ofrece Lugones de este terror justificado por la modernidad “civilizada” y la “razón ilustrada” —bolsas y sombreros hechos de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas— prefigura el feminicidio brutal de Alejandra y el descuartizamiento de su cuerpo a mano de su(s) asesino(s). El detalle sobre el peón de campo —un hombre del subproletariado— que encuentra su cuerpo al buscar “un animal perdido” destaca la deshumanización de la mujer pobre, racializada en el horizonte de la Conquistualidad.

Como demuestra Segato en *La guerra contra las mujeres*, uno de los aspectos más peligrosos del estado permanente de la “pedagogía de la crueldad” —la metodología “educativa” que subyace a la Conquistualidad— es la desensitización mediante la cual se perpetúa el femigenocidio (Segato, 2016: 21). En el siguiente apartado, veremos cómo Almada aborda el problema, o más bien la *estrategia*, de la desensitización por medio de una contra-narrativa de la sensitización, de la intimidad y de la empatía.

LA CONTRA-NARRATIVA DE LA EMPATÍA: EL ARTE DE CONECTAR CON (EL DOLOR DE) LA OTRA

En el primer capítulo de *Chicas muertas*, Selva Almada pinta una escena familiar en que el horror de la noticia de una chica asesinada en Radio Nuevo Mundo no parece interrumpir el quehacer dominical en su casa: su padre, preparando el asado en el fondo de la casa, sigue sus acciones habituales: “empezó a desarmar con el mismo fierro la cama de brasas, las corrió hacia un extremo de la chapa, más cerca de donde ardían los troncos de ñandubay, dejó apenas unas pocas, calculando que alcanzaran para mantener la parrilla caliente hasta que él regresara” (Almada, 2014: 6). El padre, al escuchar la noticia, sigue con sus tareas normales, y va a tomar una cerveza con sus amigos. Sin embargo, la narrativa de Almada —contra la actitud aparentemente desensitizada del padre— está perforada de contra-narrativas y contra-significados irónicos: el nombre de “Radio Nuevo Mundo”, un canal real argentino, apunta de modo irónico al trasfondo profundamente colonial de los eventos violentos de la narrativa; y hasta la madera que el padre quema para la parrillada —a la cual Almada se refiere con el nombre guaraní “ñandubay”— es una especie amenazada: en latín, *prosopis affinis*³. La escena cotidiana, tan común a la vida en Argentina, desvela así aspectos de lo que Segato denomina como el “suelo ensangrentado” de la Conquistualidad, pero también de realidades y epistemologías de la pre-Conquista.

³ Este hecho es según la “Red List of Threatened Species” de la IUCN (Unión internacional por la conservación de la naturaleza).

La desensitización —implícita en la falta de reacción del padre de Almada frente a la noticia de la muerte de Andrea Danne— se consolida en la siguiente descripción:

Durante más de veinte años Andrea estuvo cerca. Volvía cada tanto con la noticia de otra mujer muerta. Los nombres que, en cuentagotas, llegaban a la primera plana de los diarios de circulación nacional se iban sumando: María Soledad Morales, Gladys Mc Donald, Elena Arreche, Adriana y Cecilia Barreda, Liliana Tallarico, Ana Fuschini, Sandra Reitier, Carolina Aló, Natalia Melman, Fabiana Gandiaga, María Marta García Belsunce, Marela Martínez, Paulina Lebbos, Nora Dalmasso, Rosana Galliano. Cada una de ellas me hacía pensar en Andrea y su asesinato impune. (Almada, 2014: 7)

Por un lado, la enumeración de un nombre tras otro produce, a nivel narrativo, el efecto del “cuentagotas” que describe y denuncia Almada; por otro, produce una contra-narrativa que insiste en nombrar a cada víctima, con nombre y apellido, resistiendo así contra la deshumanización que caracteriza la pedagogía de la crueldad. En lo siguiente, demostraremos cómo Almada construye una contra-narrativa que coincide con lo que Segato denomina “la contra-pedagogía de la crueldad”, la cual se resiste a las características que distinguen el patriarcado: “baja empatía, crueldad, insensibilidad, burocratismo, distanciamiento, tecnocracia, formalidad, universalidad, desarraigo, desensibilización, limitada vincularidad” (Segato, 2018: 14). Dados “los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predatoria” (Segato, 2018: 11), argüiremos que Almada hace un uso estratégico de la socialidad de la emoción para crear contra-narrativas, contra-prácticas y contra-pedagogías centradas en la intimidad y la empatía, que se convierten en armas contra las narrativas, prácticas y pedagogías de la crueldad.

En su artículo sobre *Chicas muertas*, María Celeste Cabral hace hincapié en la intimidad de la narrativa autobiográfica de Selva Almada, que

introduce al lector en la cocina de su escritura para acercarnos no sólo a las biografiadas, sino también a ella misma. El lector la acompaña en sus recorridos, sus dudas, las entrevistas donde el relato del otro se desarma, las escenas en que tiene miedo, hambre, calor, se enoja o está cansada. La intimidad de la narradora con el espacio provinciano y sus personajes le entrega los datos a los que ningún cronista podría acceder y así los relatos de chicas muertas se multiplican. (Cabral, 2018)

Como sostiene Cabral, las escenas en que Almada conduce su trabajo de periodista investigadora son a menudo intercambios íntimos: la sobremesa de un asado; la intimidad de una entrevista personal; el calor de la casa de los familiares de una de las víctimas. Lo que no menciona Cabral, sin embargo, es la práctica de la empatía, que Almada despliega en *Chicas muertas* como una estrategia literaria-política que permite al lector, y a una posible sociedad descolonial futura, a salir de la “pedagogía de la crueldad” que subyace al panorama actual de la Conquistualidad.

¿Cómo construye Almada una narrativa que, contra la desensitización generalizada, se funda en la empatía? La técnica principal a la cual recurre la autora es contrarrestar el distanciamiento, el extrañamiento o el “othering” de las víctimas mediante una narrativa autorreflexiva basada en la primera instancia en sus propias experiencias y las de su familia. En vez de distanciarse de la víctimas y de sus prácticas sexuales —por ejemplo de la prostitución de Sarita— Almada insiste en acercarse a ellas: “visitar a un hombre solo que a cambio ayuda con plata es una forma de prostitución que está naturalizada en los pueblos del interior. [...] Lo he visto en muchachas de mi familia, cuando era chica” (Almada, 2014: 34). La prostitución, en vez de una posible justificación para la violencia de género o el feminicidio, se presenta como

una experiencia compartida a nivel comunitario, y otra forma de violencia sexual normalizada o “naturalizada” (Bonaccorsi, 2017).

Es significativo, a este respecto, que la narrativa esté enmarcada por historias relatadas y vividas por su propia familia. En el primer capítulo, Almada recuerda historias contadas por su madre en que mujeres conocidas habían sido “objeto de la misoginia, del abuso, del desprecio” (Almada, 2014, Capítulo 1: 8); en el epílogo, su tía le cuenta su acoso sexual a manos del primo Tatú:

[Tatú] empezó a arrastrarla. Se la quería llevar adentro del maizal./ Pensé que si me metía en el maizal primero me iba a violar y después me iba a matar, me dijo con la voz temblorosa. Estoy segura de que me mataba. [...] Nunca se explicó de dónde sacó la fuerza necesaria para zafarse de las manos toscas que se cerraban sobre sus brazos. Pero pudo soltarse y hasta darle un empujón que lo hizo trastabillar entre los cascotes de la cuneta seca. Corrió tanto que pensó que iba a reventar, como los caballos. (Almada, 2014, Epílogo: 113)

Al enmarcar las historias violentas de las “chicas muertas” con relatos mucho más cercanos pertenecientes a su madre y a su tía, la narradora reduce de forma poderosa la distancia entre autora y chicas muertas: su tía casi fue víctima de la violación, o peor, del feminicidio, a mano de su primo; y como ya vimos, solo es “una cuestión de suerte” que Almada siga viva.

Además de acercarse a las víctimas con sus propias experiencias familiares de la violencia de género, Almada crea cercanía y empatía con los familiares de las víctimas y sus familiares alrededor de la cuestión de los videntes. Frente al sexismo y a la indiferencia de la policía (ver arriba), los padres de María Luisa Quevedo deciden consultar a videntes (Almada, 2014: 22-24). En vez de distanciarse de estas prácticas comunes del interior de Argentina, Almada cuenta sus experiencias compartidas: “de chica, con la abuela también íbamos al curandero, el Viejo Rodríguez. Vivía en un rancho en las afueras del pueblo, cerca de un barrio pobre, el Tiro Federal” (24). Además, como trataremos más adelante, Almada consulta a una vidente —que llama simplemente la Señora en la narrativa— como parte de su investigación para este libro. De esta manera, los relatos de los familiares de las “chicas muertas” se entrecruzan con las experiencias de la autora y de su familia, creando una “contra-narrativa de la crueldad” por medio de la empatía y lo que Segato denomina “vincularidad” (2018: 14).

Es gracias a esta vincularidad —el énfasis en las relaciones y las conexiones entre distintos actores sociales— que Almada logra crear, a pesar del tema frío y cruel del feminicidio alrededor del cual gira *Chicas muertas*, una narrativa informal y calurosa. María Luisa, por ejemplo, no es una víctima cualquiera sino “la Chiqui como le decían en la familia” (Almada, 2014: 12). Andrea, antes de morir, estaba a punto de sostener “su primer examen final en el profesorado de psicología” y por eso “estaba nerviosa, insegura” (19) —una mujer con emociones y vulnerabilidades con las que cualquier lector(a) se pueda vincular. Sarita, como le confiesa su hermana Mirta a Almada, “le tenía miedo” a su compañero Dady Olivero, un sospechoso en su caso (33). Contrariamente a lo que sugiere el título, Almada se acerca a las tres protagonistas no como “chicas muertas”, sino como compañeras, amigas, aliadas: mujeres en tres dimensiones con distintas particularidades, emociones y vulnerabilidades.

Resistiendo a la deshumanización colonial de la mujer racializada, Almada crea una contra-narrativa de la crueldad en que tienen protagonismo la empatía, el cuidado y el esmero. Al volver sobre los últimos pasos de María Luisa antes de su desaparición, Almada se imagina la siguiente escena:

Para vestirse, eligió prendas frescas pero bonitas. Le gustaba andar arreglada en la calle, aunque, para trabajar, usara ropa de fajina, una remerita y una pollera viejas, desteñidas por el sol y las salpicaduras de lavandina. De su ropero de muchacha pobre eligió una musculosa y una falda de bambula, adornada con un cintito de cuero que se ajustaba rodeando la cintura. Se lavó la cara, se peinó los cabellos, ni largos ni cortos, lacios y oscuros. Agitó el tubito de desodorante en aerosol y luego de aplicarlo en las axilas, lo roció por el resto del cuerpo. Apareció en la cocina, flotando en esa nube perfumada y dulzona. Tomó los tres o cuatro mates que le cebó su madre y luego salió de la casa. (Almada, 2014: 12)

En contraste con el cuerpo violentado que se ve de la “chica muerta” en la morgue —el cuerpo “hinchado, embarrado, con partes del rostro comido por los pájaros” (64)— Almada nos da acceso privilegiado a los gestos de autocuidado de la joven en sus momentos finales. El cuerpo de María Luisa, en este pasaje, a diferencia del cadáver abandonado e hinchado que flota en el agua de la represa del baldío, flota aquí en una “nube perfumada y dulzona”. Estamos de acuerdo con García, para quien este pasaje constituye un ejemplo del uso de la ficción como estrategia narrativa dentro de la narrativa testimonial:

Resorting to fictionalization, common in non-fiction narrative, takes on a specific meaning here: it allows one to approach these murdered women ... in the privacy of their homes ... And to explore the victims' personality in intimate dimension, which the author dares to reconstruct by virtue of the social experience of gender that she shares with them. (García, 2022: 283)

Nuestro enfoque, sin embargo, es distinto al de García: para nuestro argumento, lo que es importante no es el elemento ficticio (o no) de la narrativa de Almada, sino la creación de una narrativa en que la frialdad y la crueldad se ven superadas por la calidez y el esmero de las chicas (vivas) hacia sí mismas, por un lado, y de la escritora hacia ellas, por otro. La empatía, en el texto de Almada, surge como una herramienta política importante en un contexto social en que los delitos de género suelen perpetrarse en espacios privados y ocultos (Di Corleto, 2017). Volviendo a Segato (2021), para quien la colonización conllevó una privatización del ámbito doméstico fatal para las mujeres racializadas, la contra-narrativa de Almada hace derribarse los muros —entre privado y público, entre yo y otro/a, entre individuo y colectivo— detrás de los cuales las mujeres resultan más vulnerables a la violencia de género y a su manifestación más extrema, el feminicidio.

En este sentido, la contra-narrativa de Selva Almada resuena con la teoría postcolonial de Patricia Hill Collins, que pregunta “How can we transcend the barriers created by our experiences with race, class and gender oppression in order to build the types of coalitions essential for social change?” (1998: 36) Para Collins, reconceptualizar la opresión y desvelar las barreras creadas por la raza, la clase y el género como categorías de análisis entrelazadas es solo el primer paso. El segundo paso, insiste, es trascender estas barreras por medio de una concepción de la raza, la clase y el género como categorías de conexión, construyendo relaciones y coaliciones que propicien el cambio social. Entre las tres aproximaciones que propone a esta problemática se encuentra la cuestión de la responsabilidad (personal-colectiva) por medio de la empatía:

Race, class and gender form the structural backdrop against which we frame our relationships - these are the forces that encourage us to substitute voyeurism and academic colonialism for fully human relationships. But while we may not have created this situation, we are each responsible for making individual, personal choices concerning which elements of race, class and gender oppression we will

accept and which we will work to change. One essential component of this accountability involves developing empathy for the experiences of individuals and groups different than ourselves. Empathy begins with taking an interest in the facts of other people's lives, both as individuals and as groups. If you care about me, you should want to know not only the details of my personal biography but a sense of how race, class and gender as categories of analysis created the institutional and symbolic backdrop for my personal biography. (1998: 34)

Chicas muertas puede leerse como una contra-pedagogía de la crueldad construida por medio de una contra-narrativa de la empatía. Los pasos que toma Almada para emprender la compleja tarea de su investigación, más allá de la labor racional del trabajo periodístico, son pasos relacionales: su biografía, a lo largo de la narrativa, se entrecruza con los detalles de las biografías personales de las "chicas muertas" y de los diversos aspectos de las estructuras sociales—de raza, clase y género—que dieron forma a sus experiencias. La cuestión ética de la empatía del lector o de la lectora con las víctimas de la narrativa de Almada es compleja, sin embargo: ¿cómo se puede pretender forjar una relación de empatía con una persona que ha vivido lo inimaginable, el asesinato por el solo hecho de ser mujer, y que ya está muerta? En el apartado final, exploraremos las posibles respuestas a esta pregunta mediante tres figuras de gran importancia en *Chicas muertas*: la vidente, la costurera y la huesera.

LA VIDENTE, LA COSTURERA, LA HUESERA: LA BÚSQUEDA DE OTRAS FORMAS DE (CO)HABITAR

La crítica feminista postcolonial británica-australiana Sara Ahmed ofrece una interpretación—distinta a la de Collins— de la relación difícil pero necesaria con la otra. En su análisis del dolor de las mujeres indígenas australianas desplazadas y separadas de sus hijos, habla de la empatía frente a un dolor "that we cannot claim as our own" como una imposibilidad: "non-indigenous readers do need to take it personally (we are part of this history), but in such a way that the testimony is not taken away from others, as if it were about our feelings, or our ability to feel the feelings of others" (Ahmed, 2014: 35). Almada destaca esta imposibilidad a lo largo de su narrativa, con la repetición de frases calificadoras como "no sé", "creo que", "probablemente", etc. En el capítulo 11, por ejemplo, cuenta que de chica le gustaba ir al cementerio, en particular para ver un par de tumbas, "en nichos enfrentados, que se miraban": "No sé si me lo contaron o me lo inventé, pero recuerdo que me gustaba verlos porque antes de morir ellos dos habían sido novios. La muerte se la llevó a ella primero. Y poco después vino por él. Así decían las fechas en las plaquitas de bronce" (Almada, 2014: 105). El peso del "no sé", la ambivalencia entre cuento externo o invención interna, es precisamente el de la imposibilidad y la inmaterialidad, frente al peso material de la certeza: la muerte, las tumbas, las placas de bronce. Este contacto ético imposible con una Otra (u Otros) que ha(n) sufrido un dolor incognoscible e inimaginable, argumenta Ahmed, nos llama a otro tipo de relación:

The call of such pain, as a pain that cannot be shared through empathy, is a call not just for an attentive hearing, but for a different kind of inhabitation. It is a call for action, and a demand for collective politics, as a politics based not on the possibility that we might be reconciled, but on learning to live with the impossibility of reconciliation, or learning that we live with and beside each other, and yet we are not as one. (Ahmed, 2014: 39)

De especial interés para nuestra lectura de *Chicas muertas* es el concepto postcolonial de una "distinta forma de (co)habitar [*inhabitanse*]", otra forma de *ser y estar con el Otro y la otredad*,

ligada a la necesidad urgente de una política colectiva. Podría argumentarse que Almada encuentra esta forma alternativa de estar con las chicas muertas en la figura de la vidente a quien visita varias veces a lo largo de la narrativa y a quien efectivamente consultó en su investigación (Chiani, 2021: 205):

Veo las figuras al revés. Me da lo mismo porque no sé qué significa cada una. Otras veces las chicas se adelantan a las cartas. Una tarde dice que le falta el aire y se lleva una mano a la garganta. Se queda así con los ojos cerrados. Yo me quedo quieta. No hay nada que pueda hacer más que esperar a que eso que le pasa deje de pasarle. Cuando se repone, abre la boca y toma aire, los ojos le brillan. No podía respirar, me estaba ahogando, fue tan vívido. La opresión acá y un dolor acá, me dice y se señala primero el cuello y luego la entrepierna. Es María Luisa, estrangulada y violada. (Almada, 2014: 64)

Este contacto corporal con el dolor y terror de María Luisa, la chica violentada, se puede interpretar, siguiendo a pensadores descoloniales como Ramón Grosfoguel (2010), como una forma de producción de saberes subalternos o descoloniales; saberes que, para entenderlos, requieren al lector un proceso de “learning to unlearn and relearn” (Ramos, 2018: 140); más allá de la racionalidad y de la ciencia sobre las que se fundan las sociedades postcoloniales. Este proceso de “desaprender y reaprender” nos fuerza, como sugiere Ramos, a “forego long-standing categorizations”, y sobre todo a deshacernos de los binarismos que erigen muros entre lo real y lo imaginario, entre el cuerpo y la mente, entre la vida y la muerte. En este sentido, el contacto repetido entre Almada y la Señora se puede leer como un acto de resistencia descolonial en el sentido propuesto por Lugones en *Peregrinajes*:

La resistencia también es un estado activo desde el que es posible buscar colectividad y coalición. La resistencia raramente se manifiesta con una presencia pública directa. Tiene en cambio sus duplicidades, ambigüedades, sus ardidés incluso. Pero además está casi siempre enmascarada y oculta bajo estructuras de significado que apoyan y constituyen la dominación. “Leer” la resistencia es crucial para lograr una concepción alternativa de las realidades de las y los oprimidos. Y esa lectura se hace desde adentro de cercamientos y cruces que dan testimonio de una necesidad de compañía. “Viajar” a mundos de sentido que no están dados como parte de las “enseñanzas” cotidianas de las estructuras dominantes de significado es una de las técnicas, una de las artes, de moverse desde la resistencia hacia la liberación. (2021: 20)

La resistencia descolonial, para Lugones, consiste en construir estrategias y colectividades heterogéneas para visibilizar dominios de inteligibilidad —“mundos de sentido”— alternativos dentro de lo que se concibe generalmente como la “realidad”. Como lectores/as de *Chicas muertas*, la autora nos convoca para “leer” la resistencia que representan los actos transgresivos de la vidente dentro de la hegemonía de lo que Segato llama la Conquistualidad. Los saberes que transmite la vidente, de este modo, abren puertas no solo hacia un pasado que de otro modo quedaría inaccesible, sino también hacia otros futuros posibles. Como explica Mario Blaser,

precisely because the non-modern exceeds our own questions and the categories and concepts within which such questions are thinkable, it opens up so far unforeseen possibilities to conceive non-Euro-centered modernities. In part, this is because, [...] without the counterbalance of the non-modern, Euro-modernity remains a powerful (and perhaps inescapable) ‘gravitational force’ impinging on our diagnostics of the

present conjuncture, and therefore of the potential futures we imagine. (Blaser, 2009: 880)

Es en contra de la “fuerza gravitatoria” de la Euro-modernidad y sus formas políticas hegemónicas —democráticas o no— que Almada construye su narrativa. Este proceso, como hemos visto, es uno de construcción: de intimidades, de empatías posibles e imposibles, de “(co)habitaciones” alternativas (Ahmed, 2014), de “mundos de sentido” plurales (Lugones, 2021).

Más allá de la figura de la vidente, la construcción descolonial del saber imposible se concibe de distintas formas en esta narrativa altamente autorreflexiva. En el primer capítulo, Almada reflexiona del siguiente modo sobre el proceso de escribir *Chicas muertas*:



No sabía que a una mujer podían matarla por el solo hecho de ser mujer, pero había escuchado historias que, con el tiempo, fui hilvanando. Anécdotas que no habían terminado en la muerte de la mujer, pero que sí habían hecho de ella objeto de la misoginia, del abuso, del desprecio. Las había oído de boca de mi madre. (Almada, 2014: 8)

Partiendo del no-conocimiento, y pasando por la escucha, la conversación, las anécdotas, los saberes parciales y el “desaprendizaje” (Ramos, 2018), Almada logra “hilvanar” su narrativa, un verbo que recuerda otras formas de producción de arte, conocimiento y reparación en contextos de violencia en América Latina: las arpilleras en Chile (Moya-Raggio, 1984) y el movimiento Bordamos por la paz en México y más allá (Olalde Rico, 2019)⁴. Almada, siguiendo las tradiciones descoloniales y reivindicadoras de estos colectivos de mujeres, hilvana a su manera, tejiendo redes y alianzas con otras mujeres. En el último capítulo, la conversación de la autora con su tía tiene lugar durante una caminata en el campo:

Seguimos caminando, más apretadas la una contra la otra, los brazos pegajosos por el calor. El viento norte frotaba entre sí las hojas ásperas de las plantas de maíz, cimbreaaba las cañas maduras, sacándoles un sonido amenazador que, si afinabas el oído, podía ser también la música de una pequeña victoria. (Almada, 2014: 113-114)

Como Graná, leemos esta “pequeña victoria” como una expresión concisa de la construcción de biografías de mujeres en la obra de Selva Almada: “entre idas y retrocesos, satisfacciones y violencias, la victoria no se da a grandes pasos, sino que se produce en el lento

⁴ Durante la dictadura militar en Chile (1973-1990), las mujeres se enfrentaron con violaciones de los derechos humanos y represión política. Las arpilleras, tejidas con trozos de tela y bordadas, se convirtieron en un medio de expresión para las mujeres que buscaban denunciar las injusticias y recordar a sus seres queridos desaparecidos. El acto de hilvanar en las arpilleras va más allá de una simple técnica de costura. Representa la unión de las mujeres en la resistencia, la conexión con la memoria y la construcción de una narrativa colectiva. Hilvanar simboliza la solidaridad, la persistencia y la costura de historias que de otra manera podrían quedar silenciadas. El movimiento “Bordamos por la paz”, en cambio, surgió en el contexto de la violencia y la guerra contra el narcotráfico en México. Las mujeres, en su mayoría madres y familiares de personas desaparecidas, usan el bordado como medio de visibilización y denuncia de la violencia. Al igual que en las arpilleras chilenas, el acto de bordar en este movimiento mexicano tiene un profundo significado. Hilvanar representa la unión de las mujeres afectadas por la violencia, la creación de redes de apoyo y la construcción de un testimonio colectivo. Además, el bordado es un acto íntimo y reflexivo que permite a las mujeres procesar el dolor y la pérdida. En ambos casos, tejer y bordar no solo sirven como testimonios visuales, sino que también actúan como herramientas de resistencia, sanación y construcción de memoria. Las mujeres involucradas en estos movimientos han utilizado la costura y el bordado para tejer narrativas que desafían la opresión, exigen justicia y construyen comunidades resilientes que trascienden las fronteras geográficas y temporales.

avanzar que, posiblemente, nos ubica en otro lugar” (Graná, 2019: 91). Este otro lugar es el ámbito de las redes afectivas y relacionales con el pasado, con las chicas muertas, con las mujeres que escaparon a la muerte y lograron crecer (como la tía), y con el maíz que las conecta a sus antepasados y antepasadas indígenas (Aguilar, 2019).

La conexión con el mundo precolombino alcanza su forma más explícita en la leyenda de la Huesera que le relata la vidente a Almada:



Es una vieja muy vieja que vive en algún escondite del alma. Una vieja chúcará que cacarea como las gallinas, canta como los pájaros y emite sonidos más animales que humanos. Su tarea consiste en recoger huesos. Junta y guarda todo lo que corre el peligro de perderse. Tiene su choza llena de huesos de todo tipo de animales. Pero sobre todos prefiere los huesos de los lobos. Puede recorrer kilómetros y kilómetros, trepar montañas, vadear arroyos, arderse la planta de los pies sobre las arenas del desierto, para encontrarlos. De vuelta en su choza, con la brazada de huesos, arma el esqueleto. Cuando la última pieza está en su sitio [...] levanta los brazos sobre el esqueleto y empieza su canción. A medida que canta, los huesos se van cubriendo de carne y la carne de cuero y el cuero de pelos. Ella sigue cantando y la criatura cobra vida, comienza a respirar, su cola se tensa, abre los ojos, pega un salto y sale corriendo de la choza. En algún momento de su vertiginosa carrera, [...] el lobo se transforma en una mujer que corre libremente hacia el horizonte, riéndose a carcajadas. (Almada, 2014: 28-29)

Al final de su cuento, la Señora le ofrece el siguiente consejo: “Tal vez esa sea tu misión: juntar los huesos de las chicas, armarlas, darles voz y después dejarlas correr libremente hacia donde sea que tengan que ir” (Almada, 2014). Otros críticos han comentado la importancia del esoterismo (Amado, 2019) o del conjuro y del “impulso mágico” para el proceso creativo de Almada en relación con las chicas muertas, para “rearmar, dándoles vida, liberándolos, cuerpos y subjetividades” (Chiani, 2021: 205). Cabral (2018) y Holzer y Carrasco Luján (2021) se refieren al cuento de la Huesera como un mito cherokee que sirve como metáfora para la construcción de la memoria en el texto: “frente a la ubicuidad de una violencia que borra toda individualidad, el entramado de las voces de familiares y amigos que se yuxtaponen para memorar a las víctimas restituye, en parte, algo de la humanidad que le fue arrebatada a esos cuerpos” (Holzer y Carrasco Luján, 2021: 195).

Sin embargo, lo que falta en los artículos de Amado Chiani, Cabral, Holzer y Carrasco Luján es un análisis del *significado* de los orígenes pre-europeos de la Huesera, que en realidad no solo es un mito Cherokee, sino una leyenda difundida a lo largo de las Américas en la que una mujer con varias formas —la Mujer Salvaje, Traperá o Loba— atraviesa lugares inhóspitos recolectando los huesos que encuentra en el camino, huesos que se convierten en lobo y, finalmente, en mujer libre (Cervantes Oliveros, 2023: 56). Como cuenta la escritora Clarissa Pinkola Estés, estadounidense, que dice de haber conocido una huesera en sus expediciones etnográficas, la huesera es una figura transformativa para quien la conozca: “desde entonces, ya jamás volví a ser la misma [... La huesera] cacarea como las gallinas, canta como las aves y por regla general emite más sonidos animales que humanos” (Pinkola Estés, 1999: 35). El significado de la Huesera, perteneciente a las ontologías animistas que prevalecen en las culturas precoloniales (Descola, 2014), está en su encarnación de la descolonización profunda del saber.

A través del mito de la Huesera contado y reinterpretado por la Señora, el lector de *Chicas muertas* tiene que enfrentarse con, y deconstruir, el binario naturaleza/cultura que separa al ser humano de su ambiente —una separación que comenzó con la Conquista y se prolonga hasta el día de hoy en la Conquistualidad (Segato, 2019)— para encontrar nuevas formas de

(co)habitar con el mundo humano y otro-que-humano. Reproduciendo las estructuras relacionales de las ontologías animistas o relacionales, en que cada entidad se relaciona con otras como los nodos de una red (Blaser, 2009: 886), Almada produce una narrativa-animista-descolonial a base de una red compleja de relaciones, historias y “mundos de sentido” (Lugones, 2021), con el potencial para transformar vidas presentes y realidades futuras a través de la construcción de tejidos vivientes con pasados plurales, ocultos y ocultados de las mujeres que han sufrido violencias en Argentina, América Latina y más allá.

DE “GENTE SIN DEMOCRACIA” A MUJERES EN BUSCA DE OTRAS FORMAS DE DEMOCRACIA

Como nos recuerda Grosfoguel, los discursos hegemónicos del mundo colonial, y de la colonialidad que siguió, impusieron a América Latina un estado permanente de carencia:

We went from the sixteenth century characterization of ‘people without writing’ to the eighteenth and nineteenth century characterization of ‘people without history,’ to the twentieth century characterization of ‘people without development’ and more recently, to the early twenty-first century characterization of ‘people without democracy’. (Grosfoguel, 2010: 68)

Sería un error, entonces, interpretar la narrativa de Almada como una reescritura de este discurso en clave feminista. El poder político-literario de *Chicas muertas*, al contrario, consiste en problematizar el concepto de la democracia en una sociedad cuyas estructuras coloniales —racistas, clasistas y sexistas— impiden una democracia plenamente representativa y profundamente plural. Pero también consiste en proponer caminos feministas descoloniales para hilvanar democracias más sanas en el presente: caminos allanados por medio de prácticas afectivas, empáticas y comunitarias que abordan el dolor de la violencia de género, de los feminicidios y de las múltiples injusticias a las cuales se enfrentan los grupos subalternos por medio de alianzas, redes y vías políticas colectivas. Como afirma bell hooks, el feminismo descolonial sólo puede avanzar —a través del dolor— hacia una política, si está vinculado a la “overall education for critical consciousness of collective political resistance” (hooks, 1989: 32).

En lo anterior, hemos analizado cómo la narrativa de Almada opera en la intersección entre la emancipación de género y la emancipación social, lo privado y lo público, la memoria y la justicia, la política y la literatura, elementos fundamentales para el establecimiento de una democracia plena y plural. Esta democracia plena y plural, como los huesos que recoge la *Mujer Salvaje*, es un proceso de construcción y reconstrucción, un puente entre yo y otro, individuo y colectivo, y sobre todo, pasado pre-europeo y futuro pluriversal (Escobar 2017). Como hemos demostrado anteriormente, el mundo indígena y precolombino —presente en *Chicas muertas* desde las palabras en guaraní y las formas epistemológicas alternativas del bordado y de la costura, hasta la leyenda de la Huesera y de la *Mujer Salvaje*— palpita en el texto como chispa detonadora. Esta chispa es el crujido del maíz con el que cierra Almada su narrativa; el que percibe en su caminata en el campo con la tía Liliana, un crujido difícil de oír, escuchar y entender:

El viento norte frotaba entre sí las hojas ásperas de las plantas de maíz, cimbreaba las cañas maduras, sacándoles un sonido amenazador que, si afinabas el oído, podía ser también la música de una pequeña victoria. (Almada, 2014: 114)

El sonido sutil del maíz, que como vimos arriba representa un punto de acceso (im)posible al mundo precolombino, solo se puede transformar en “la música de una pequeña victoria” —abriendo “mundos de sentido” alternativos y esperanzadores (Lugones, 2021)— por medio del afino del oído: con el arte de la escucha. Y quizás este sea el mayor logro de Almada en *Chicas muertas*: el de crear y (co)habitar un espacio ambiguo entre dos prácticas; la escucha y la escritura.

Volvamos al argumento de Nanni: “la escritora, como una antropóloga, busca las huellas de las historias, llena sus vacíos con la imaginación, y va hilvanando una trama” para “devolverles la voz” a las chicas muertas (Nanni, 2019: 88-89). Estamos de acuerdo que la escritura de Almada se puede equiparar en cierto modo al proceso antropológico, tanto por sus metodologías longitudinales como con sus escrituras “etnográficas” que buscan construir la historia de una comunidad a partir de experiencias, entrevistas, documentos y archivos. Pero sostenemos que, en vez de buscar “devolverles la voz” a las víctimas del feminicidio —una imposibilidad, como hemos visto en relación con Ahmed (2014)— Almada propone una práctica que tiene mucho que ver con lo que Segato denomina “la antropología por demanda” o “la ‘escucha’ etnográfica” como respuesta al hecho de que las comunidades con las que trabaja “no son especímenes bajo la lupa ni necesitan de portavoces” (2013, 16)⁵. Como Segato, Almada resiste a la práctica ilusoria de “dar voz” buscando, en cambio, acercarse a la comunidad de las víctimas y de sus familiares; “afinando el oído”, escuchando y respondiendo. Su tarea de escritora-antrópologa-por-demanda, entonces, sería la que ella misma llama “hilvanar”, un proceso afectivo, manual y creativo que le permite desempeñar su labor de escritora-huesera. “Sigue cantando y la criatura cobra vida, comienza a respirar, su cola se tensa, abre los ojos, pega un salto y sale corriendo de la choza”. Una pequeña victoria.

Bibliografía

- AHMED, Sara (2014) *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- AGUILAR, Sabino Arroyo (2019) “Simbología del maíz en la cultura andina milenaria: resistencia e identidad del hombre andino”, *Investigaciones sociales* 22.41, pp. 37-55.
- ALMADA, Selva (2014) *Chicas muertas*, Random House, Edición Kindle.
- ALONSO ALONSO, María (2016) “El realismo brutal de las narrativas contra el feminicidio: *Chicas muertas* como ejemplo paradigmático de novela de no-ficción”, en Rocío Hernández Arias, Gabriela Rivera Rodríguez, Soledad Cuba López y David Pérez Álvarez, eds., *Nuevas perspectivas literarias y culturales (I CIJIELC)*, Vigo, MACC-ELICIN, pp. 225-234.
- AMADO, Abril (2019) “Discursos alternativos: ¿disidentes o coincidentes? El rol del discurso esotérico en *Chicas muertas* de Selva Almada”, *Luthor* 40, pp. 37-36.
- ANYUL, Martín Puchet, et al. (2018) *América Latina en la larga historia de la desigualdad*, FLACSO Mexico.
- BLASER, Mario (2009) “Political Ontology”, *Cultural Studies* 23.5-6, pp. 873-896.

⁵ Segato propone así otro modo de hacer etnografía en respuesta a la crisis de la antropología tradicional: “Por formación soy antropóloga, que es una profesión que en algunos círculos y en algunas aldeas se ha vuelto casi una mala palabra porque esta disciplina practica y emblemática como ninguna el distanciamiento y el extrañamiento” (Segato, 2017: 60).

- BOLLIG, Ben (2020) "Muchas mujeres para las que no hubo justicia. Cuentos de delitos por tres escritoras argentinas", *El taco en la brea* 11, pp. 164-182.
- BONANO, Mariana (2023) "No ficción y representación de la violencia de género. Los casos de femicidios en *Chicas muertas*, de Selva Almada", *Latinoamérica* 76, pp. 145-170.
- BONACCORSI, Nélica (2017) "Violencia contra las mujeres. Llamar a los hechos por su nombre", *La aljaba* 21.2, pp. 1-10.
- CABRAL, María Celeste (2018) "*Chicas muertas* de Selva Almada: Nuevas formas de la memoria sobre el femicidio en la narrativa argentina", *Orbis Tertius* 23.28, e094, <https://doi.org/10.24215/18517811e094>
- CERVANTES OLIVEROS, María (2023) "Identidad y cuerpo", *Ojopineal. Cine y Pensamiento* 3.5, pp. 56-61.
- CHIANI, Miriam (2021) "Imaginarios testimoniales en escritoras argentinas contemporáneas (Gabriela Cabezón Cámara, Selva Almada, Belén López Peiró)", *Altre Modernità*, número especial, Imaginarios testimoniales en América Latina: objetos, espacios y afectos, pp. 195-211.
- DESCOLA, Philippe (2014) "Beyond Nature and Culture", en Graham Harvey, ed., *The Handbook of Contemporary Animism*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 77-91.
- DI CORLETO, Julieta (2017) "Igualdad y diferencia en la valoración de la prueba: estándares probatorios en casos de violencia de género", en Ead., comp., *Género y justicia penal*, Buenos Aires, Didot, pp. 285- 308.
- ESCOBAR, Arturo (2017) *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- FRIERA, Silvina (2006) "Una mujer liberal, elegante y rebelde de profesión", *Página/12*, 6 de octubre. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/2-4059-2006-10-06.html> (23/05/2024)
- GARCÍA, Victoria (2022) "From *Nunca más* to *Ni una Menos*: Testimony and Fiction in Contemporary Argentine Narrative", en Pablo Baisotti, ed., *The Routledge Handbook of Violence in Latin American Literature*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 276-289.
- GRANÁ, Leonardo (2019) "Camino y trabajo de hormiga en las fronteras del género. Una lectura de *Chicas muertas* de Selva Almada", *INTI* 89/90, pp. 75-96.
- GROSGOUEL, Ramón (2010) "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms", en Walter D. Mignolo y Arturo Escobar, eds., *Globalization and the Decolonial Option*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 65-77.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. Aída (2021) "Etnografía feminista en contextos de múltiples violencias", *Alteridades* 31.62, s.n. . <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/1273/1354>
- HOLZER, Virginia, CARRASCO LUJÁN, Carmen (2021) "'Cuerpo de mujer, peligro de muerte': residuos humanos en 2666 de Roberto Bolaño y *Chicas muertas* de Selva Almada", *Moara* 59, pp. 186-202.
- HOOKS, bell (1989) *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, London, Sheba Feminist Publishers.

- LAGARDE, Marcela (2018) *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, México, Siglo XXI.
- LUGONES, María (2008) "Colonialidad y género", *Tabula Rasa* 9, pp. 73-101.
- (2011) "Hacia un feminismo descolonial", *Revista La Manzana de la Discordia* 6.2, pp. 105-119.
- (2021 [2003]) *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*, Buenos Aires, Ediciones del signo.
- MACKINNON, Catharine (2007) "Crimes of War, Crimes of Peace", en Ead., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- MARCOS, Sylvia (1989) "Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas", en Orlandina de Oliveira, ed., *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México, pp. 359-382.
- MENDOZA, Breny (2009) "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina", en Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, México, Herder, 2014, pp. 235-260..
- (2014) *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Ciudad de México, Herder.
- MIGNOLO, Walter (2014) "Democracia liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien", *Revista Sociedade e Estado* 29.1, pp. 21-44.
- MORALES, Esmeralda (2018) "Crímenes impunes y desconfianza en la ley. El caso de *Chicas muertas de Selva Almada*", en Álex Martín Escribá y Javier Sánchez Zapatero, eds., *Clásicos y contemporáneos en el género negro*, Salamanca, Andavira, pp. 189-194.
- MORAÑA, Mabel (2024) "Decolonizing Democracy in Latin America: Perspectives from the Humanities and the Social Sciences", *Twenty-second International Conference on New Directions in the Humanities*, 26-28 de junio del 2024, Sapienza Universidad de Roma, Dipartimento di Studi Europei, Americani e Interculturali, Roma, Italia.
- MOYA-RAGGIO, Eliana (1984) "'Arpilleras': Chilean Culture of Resistance", *Feminist Studies* 10.2, pp. 277-290.
- NANNI, Susanna (2019) "Violencia y resistencia en las voces emergentes de América Latina: Las *Chicas muertas de Selva Almada*" *Altre Modernità*, Núm. especial: Literatura y derechos humanos. Nuevas violencias, nuevas resistencias, pp. 79-91.
- NAVALLO, Tatiana (2022) "Notas sobre el espacio biográfico: visibilidad y escucha en *Chicas muertas de Selva Almada*", *Visitas al Patio* 16.1, pp. 220-235.
- OLALDE RICO, Katia (2019) "Bordando pela paz e a memória no México: feminidade sem submissão e aspirações democráticas", *Debate feminista* 58, pp. 1-30.
- ORTEGA DÍAZ, Jessica, Natalia GURIEVA, Alfredo ZARATE FLORES (2021) "Misticismo mexicano: la feminidad como búsqueda", *El Ornitorrinco Tachado* 14, pp. 1-19.
- ORTIZ SILVA, Valentina (2022) "Narrativa testimonial, una forma de visibilizar la violencia de género: *Chicas muertas, de Selva Almada*", *Cartaphilus* 20, pp. 52-67.
- PATEMAN, Carole (1990) *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Redwood City CA, Stanford University Press.
- PERASSI, Emilia, Laura SCARABELLI (2017) *Letteratura di testimonianza in America latina*, Milano, Mimesis.

- PINKOLA ESTÉS, Clarissa (1999) *Mujeres que corren con los lobos. Mitos y cuentos del arquetipo de la Mujer Salvaje*, New York, Random House.
- QUIJANO, Aníbal (2000a) "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", *Nepantla* 1.3, pp. 533-580.
- (2000b) "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", *Journal of World Systems Research* V.XI, pp. 342-386.
- RAMOS, Juan G. (2018) *Sensing Decolonial Aesthetics in Latin American Arts*, Gainesville, University of Florida Press.
- RANCIERE, Jacques (2000) *Le partage du sensible: Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique.
- RIVERA GARZA, Cristina (2013) *Los muertos indóciles: Necroescrituras y desapropiación*, México: Tusquets Editores.
- SANHUEZA, Marcelo (2022) "Frantz Fanon in his Third World: Violence and Decolonization", en Pablo Baisotti, ed., *The Routledge Handbook of Violence in Latin American Literature*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 123-146
- SEGATO, Rita Laura (2010) "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los derechos humanos: El derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho", En Rosa-Linda Fregoso and Cinthia Bejarano, eds., *Terror de género*, México, Centro de Investigaciones de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2012) "Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación", *Revista Herramienta* 49. n.p.
- (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo.
- (2016) *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- (2019) "Las nuevas formas de la guerra y su correlato de expansión de la escena paraestatal", *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe* 2.3, pp. 63-70.
- (2021) "Gender and Coloniality: From Low-Intensity Communal Patriarchy to High-Intensity Colonial-Modern Patriarchy", *Hypatia* 36.4, pp. 781-799.

