Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas - FLACSO, Argentina
www.prigepp.org // www.catunescomujer.org

Descolonización, Feminismos y Memorias en Disputa

Esta publicación forma parte de la serie *Sinergias – Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas de FLACSO Argentina*.

Directora del Área: Gloria Bonder
Coordinación editorial: Pedro Di Pietro

Para citar utilizar la siguiente referencia bibliográfica:

Área Género Sociedad y Políticas (comp.) (2014): *Descolonización, Feminismos y Memorias en Disputa.* Ediciones Sinergias. Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas – FLACSO Argentina, Serie de trabajos Monográficos Vol. 4. [en línea]

Edita: Área Género, Sociedad y Políticas – FLACSO, Argentina

Diciembre 2014

Buenos Aires, Argentina

Índice

Prefacio por Gloria Bonder y Pedro Di Pietro……. 4

Introducción

Pedro Di Pietro …….. 6

Apuntes sobre prácticas descolonizadoras

Sara Sanz…… 16

Feria comunitaria "Atahualpa"

María Elena Reynaldo…… 34

Marchas y tejidos descolonizadores: la travesía de las "mujeres-tierra" de Embarcación

Ana Rodríguez…….. 47

Erótica y colonialidad

Diego Aguilar Velázquez y Rosalba Castellannos…… 60

Mujeres desplazadas: de víctimas a sujetos de acción

Marisol Tapias……. 61

PREFACIO A DOS VOCES

Con este ejemplar continuamos la serie de trabajos monográficos de *SinerGias*, la publicación online del Área de Género, Sociedad y Políticas de FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), Argentina.

Fundada en el 2001, el Área ha desarrollado una intensa labor de formación de posgrado, investigación e incidencia en la planificación, gestión y evaluación de políticas públicas en la Región a través de dos programas centrales: PRIGEPP (Diplomado y Maestría en Género, Sociedad y Políticas) y la Cátedra Regional UNESCO Mujer, Ciencia y Tecnología en América Latina.

Durante estos años nuestros docentes, investigadores/as, conferencistas y estudiantes provenientes de muy diversos países, instituciones y disciplinas, han generado conocimientos novedosos y atentos a las transformaciones socio-económicas, políticas y culturales del contexto nacional y regional; aportando a la interpretación de temas significativos en el plano teórico, metodológico y de formulación de políticas de igualdad/equidad de género.

SinerGias pone en valor este trabajo creativo inaugurando un canal para compartirlo con personas, grupos e instituciones interesados/as en enriquecer un campo de conocimientos y prácticas que se caracteriza por su apertura a una multiplicidad de enfoques y la constante problematización, innovación y experimentación de cara a comprender y transformar las desigualdades de género.

Gloria Bonder
Directora del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas - PRIGEPP
Área Género Sociedad y Políticas
FLACSO Argentina

Los trabajos monográficos que se combinan en *SinerGias* resultan de una constelación de diálogos que caracteriza el "modo de ser y hacer" de PRIGEPP. En ese marco, la tarea de coordinación editorial requiere seguir los trazos que vinculan a cada pieza dentro de esta sinergia. El desafío compartido con los/as autores fue doble: por un lado, retratar con la mayor fidelidad las claves más fructíferas de las conversaciones que mantuvimos para enriquecer sus producciones y, por otro, editar un volumen que expresa una mixtura de aportes de un equipo editor.

La serie de trabajos monográficos de *SinerGias* está signada por un espíritu renovador, no sólo en lo referente a poner en circulación un pensamiento crítico en el tema en cuestión sino también a pensar en su traducción geopolítica. Si bien la tarea de edición implicó realizar cortes disciplinares o temáticos, lo que prima en los fundamentos de este proyecto es una intencionalidad dialógica.

Parte de la misión de PRIGEPP consiste en imaginar y poner en circulación un proceso formativo innovador por sus contenidos y pedagogía, lo que se complementa con el valor dado a la reconfiguración de voces que, en su entrecruzamiento, expanden los registros de la conversación, de lo local e interpersonal hasta lo regional y transnacional.

En este número se entretejen las experiencias, saberes y posicionalidades de egresados/as de PRIGEPP que continúan creando conocimiento y transformación desde diversos roles y adscripciones (activistas, profesionales del mundo académico, consultores/as, y miembros de organizaciones de la sociedad civil y de comunidades de base). Sus voces se han ido modulando en una malla extensa de solidaridades epistémicas y políticas, cultivando de ese modo una práctica que distingue a la comunidad PRIGEPP.

SinerGias es también una invitación a que sus sucesivos números resuenen en sus lectores y den lugar a nuevas y siempre inacabadas conversaciones que mantienen viva nuestra conciencia crítica sobre el orden de género, sus diversas manifestaciones, y los horizontes políticos y epistémicos que orientan su transformación.

Pedro Di Pietro- Coordinador Editorial

Miembro – Área Género, Sociedad y Políticas / FLACSO – PRIGEPP
Profesor Visitante, Departamento de Estudios Étnicos, Universidad de California, Berkeley

Introducción

Pedro Di Pietro
Profesor
Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas / FLACSO
Profesor
Departamento de Estudios de las Mujeres y de Género
Programa de Estudios Latinos y Latino Americanos
Programa de Estudios de Indigeneidad y Nativos Norteamericanos
Syracuse University

La memoria del feminismo es un asunto en disputa. Las múltiples voces y subjetividades que se conjugan en su genealogía nos recuerdan que lo plural continúa oponiéndose a la economía singular de la hegemonía occidental. *Las memorias de los feminismos son asuntos en disputa*. La resignificación de las genealogías feministas reclama pluralismos interculturales y transnacionales. Estos últimos constituyen un giro paradigmático que pone en relieve las identidades, las prácticas y las demandas de quienes han producido, y continúan produciendo, un sujeto feminista cuya realidad está constituida por múltiples e inseparables formas de diferenciación y jerarquías sociales como la racialización, el género, la sexualidad, los orígenes de clase, la nacionalidad, la habilidad, y la edad. Se trata de producir colectivamente este sujeto desde dentro pero también más allá del esencialismo, la diferencia sexual y el giro lingüístico.

Este cambio paradigmático nos convoca a revisar la violencia con la que la historia feminista se escribe al interior de lógicas monoculturales, homogeneizantes y universalistas. Como lo indican las genealogías múltiples de los feminismos contemporáneos (Alexander & Mohanty 1997, Gargallo 2002, Vargas 2002, Lugones 2007, Suárez Navaz & Hernández Castillo 2008), nos encontramos en una encrucijada en la que se contestan lógicas de dominación geopolítica—norte/sur, occidente/oriente, primer mundo/tercer mundo—, lógicas de

reducción histórica que presentan el sistema patriarcal como homogéneo y, finalmente, lógicas que construyen el género como una marca supracultural al postular la categoría “mujer” como el aglutinador del feminismo debido a su supuesta universalidad dentro de nuestras luchas.

A la relación binaria entre igualdad y diferencia, este proyecto descolonizador contrapone no ya una alternativa que excluye los criterios de justicia formal en favor de una singularidad irreducible sino puntos de inflexión con los que las demandas por transformación cultural simultáneamente expanden la institucionalidad estatal mientras cuestionan la asociación entre estado, nación y modernidad. A la noción milenaria del patriarcado—un orden sexista en todo lugar y en todo tiempo—, un paradigma descolonizador le opone análisis comparativos que desconfían de la tendencia dominante a traducir los sistemas sexo-género de Occidente en una metafísica de la diferencia sexual como signo de la humanidad universal. En otras palabras, es necesario sospechar la tendencia a traducir lo contingente a una economía anatómica que se ofrece como objetiva y real. A la noción del género como marca primordial de la categoría “mujer”, los feminismos multiculturales y de las “mujeres de color” le responden con el modelo analítico de la interseccionalidad que enfatiza no sólo la inseparabilidad de múltiples ejes de diferenciación sino que también reivindica el estatuto epistémico de las posicionalidades situadas en los márgenes de aquellos ejes.

Este volumen de SinerGias proviene justamente de travesías epistémicas y políticas con las que se apuesta a construir solidaridades feministas que contribuyen al cambio paradigmático emergente bajo el signo de la descolonización. Con el espíritu crítico que caracteriza al Programa Regional de Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) en la Facultad Latinoamericana de las Ciencias Sociales (FLACSO), los trabajos que se han seleccionado

responden a un proyecto que descentra los presupuestos básicos de la crítica y política feministas. Esta propuesta descolonial se cultiva desde el seminario *Género(s) y Políticas Culturales en Latino América* que coordino cada dos años desde el ciclo académico 2007. En principio motivado por las demandas del ámbito educativo con respecto a la construcción de un currículo intercultural, Gloria Bonder, Directora del Área de Género en FLACSO, nos convocó a articular un lenguaje de coalición y solidaridad feministas que abrazara las limitaciones pero también el potencial de fronteras geopolíticas. El colectivo de trabajo que formamos en diferentes ediciones del seminario con Ana Rodríguez Flores y Marcia Edith González ha tomado el giro geopolítico como fundación de las pedagogías feministas con las que ideamos y practicamos esta instancia de educación de posgrado.

A partir de esa convocatoria, Latino América y feminismo fueron explorados por su significación al interior de zonas subalternas del conocimiento, la existencia y la experiencia. Sobre todo, la prioridad fue producir una cátedra que diera cuenta de metodologías practicadas e imaginadas desde el descentramiento de la categoría "mujeres". Por ello, coincidimos en enfocarnos en luchas feministas que conectan afinidades a través de márgenes globales, regionales y locales. En particular, en este seminario se estudian modos diferenciales de cultivar conciencia feminista por medio de luchas campesinas, anticoloniales, indígenas, ambientales, espirituales y de representación cultural e identitaria.

El currículo diseñado atestigua los recorridos contingentes de quienes vienen continuamente transformando las relaciones de desigualdad en Latino América, un sitio geopolítico que sobrepasa las líneas geográficas que la dividen políticamente. Recupera los anclajes de un nuevo realismo que se opone a los enclaves del relativismo posmoderno para

afirmar una posicionalidad movible, fluctuante y, sin embargo, enraizada en historias de identificación que privilegian el lugar y lo singular sobre voces magistrales o universalizantes. Estos cruces revelan migraciones como la mía propia que vincula, por un lado, el interior periférico de la frontera tripartita entre Argentina, Bolivia y Chile con, por otro lado, la marginalidad latina y racializada en el noreste y el sudoeste de los Estados Unidos. Los feminismos marginales de los últimos cuarenta años han construido estos lazos migratorios a contrapelo de la geopolítica global, del Norte al sur, de la clase dominante en los centros a la clase dominante en las periferias, de los feminismos hegemónicos del Norte a los del sur. Las enseñanzas de estos feminismos transforman las disciplinas que convergen en los estudios de las mujeres y de género pero también en este campo mismo a través de transgresiones transdisciplinarias e interdisciplinarias.

A pesar que parece haber consenso sobre la explosión de los pequeños relatos dentro de los movimientos sociales contemporáneos a partir de la década del 90 (Fraser 1989, Harvey 1990, Bruckmann-Dos Santos 2008), los feminismos multiculturales inscriben historias paralelas y alternativas al señalar que las demandas feministas tienen raíces en movimientos sociales que durante las cuatro décadas pasadas bregan por vincular diferentes posiciones e identidades de protesta y conflicto. Entre ellos encontramos a las luchas campesinas (Cumes 2009, Zabala Canedo 2010), a las sindicales (Pena 1981, Godhino Delgado 1990, Espino 1991), las étnico-raciales ("El Tacón de la Chancleta" 1975, Menchú-Burgos 1983, Rivera Cusicanqui 1984, García 1997, Curiel 2005 & 2007, Gargallo 2006, Fernós 2006), las espirituales (Pérez 1999, Marcos 2005, Pérez 2007), las ambientales (Velázquez 1996, Escobar et al. 2008), de las sexualidades antihegemónicas (Anzaldúa-Moraga 1981, Anzaldúa 1987, Mujeres Creando 1999, Curiel 2007)

y aquellas relativas a la transformación educativa (Belausteguigoitia Rius 1999, Fuller 2002, Sala s/f).

Los trabajos editados en este volumen son sólo una muestra acotada del tipo de ensayos monográficos que el seminario genera. Se extienden como diálogos de nuestra comunidad de práctica, conscientes de los valores democráticos que guían nuestro andar hacia un horizonte críticamente feminista. Definimos este horizonte en un viaje que pone de relieve las impurezas de las posiciones sociales, sus contingencias, mientras apostamos políticamente a su continua transformación. Nos hablan desde diferentes márgenes y coordenadas socio-políticas, ilustrando flujos migratorios como lo hace Maria Elena Reynaldo al examinar una Feria "comercial" gestionada por migrantes bolivianas en Santa Cruz (Argentina), o en el representar de los desplazamientos intencionales de una marcha de mujeres Wichí y Mbyá Guaraní provenientes del noroeste Argentino en el análisis de Ana Rodríguez, o en la indagación de Sara Sanz sobre las lógicas curriculares de una universidad intercultural en la zona Maya-hablante de Quintana Roo en México. Marisol Tapias Sandoval desde las historias de destierro interno en Colombia nos acerca una producción multimediática que expande el archivo de las clases subalternas del feminismo latinoamericano. Rosalba Castellanos y Diego Aguilar Velazquez nos invitan a escudriñar el ámbito de la sexualidad y el erotismo en otro modelo que también transgrede, con un hipertexto visual y poético, la linealidad de la palabra escrita.

En conjunto, las monografías despliegan esfuerzos de deconstrucción, alianzas epistémicas insurgentes y especialmente un acercamiento a la microfísica del potencial descolonizador en aquellos entornos donde las "mujeres" latinoamericanas y latinas protagonizan luchas feministas que expanden el presente. Revelan que es posible saber en

claves subalternas pero esto requiere metodologías que corrompan el cartesianismo dual de pasión o razón, o de escisión entre quien conoce y lo que es conocido. Re-enmarcan con sus logros las existencias subalternas como un sitio de recreación del conocimiento, del se, y de la identidad. Finalmente, nos invitan a revisar las cartografías de solidaridad que no siempre pero sí con mucho labor y compromiso podemos tejer desde dentro de la academia cuando usurpamos su territorio mientras, al mismo tiempo, desconocemos sus límites.

Referencias bibliográficas

Alegría Ortega, I. - Ríos González, P. (2006). *Contrapunto de género y raza en Puerto Rico*. San Juan, Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico.

Alexander, J. – Mohanty, Ch. (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures.* New York, NY: Routledge.

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands / La Frontera. The consciousness of the New Mestiza.* San Francisco, CA: Aunt Lute Press.

Asociación de Mujeres Puertorriqueñas. "El Tacón de la Chancleta". Año 1, n° 3, marzo-abril.

Belausteguigoitia Rius, Marisa: "Rajadas y alzadas. De Malinches a Comandantes. Escenarios de construcción del sujeto femenino indígena". En Marta Lamas (ed.) *Miradas feministas sobre las mexicanas del Siglo XX.* México, DF: Fondo de Cultura Económica.

Burgos, Elisabeth. 1983. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me Nació la Conciencia.* México, DF: Siglo XXI Editores.

Cumes, Aura (2009). "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas". En Andrea Pequeño Bueno (comp.) *Participación y Políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, Ecuador: FLACSO.

Curiel, Ochy (2007). "La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". En "Colonialidad y Biopolítica en América Latina". *Revista Nómadas*, No. 26. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central.

Curiel, Ochy. 2005. “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras”. En *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio.* INTEC.

Espino, Alma (1991). ¿Hay lugar para las mujeres en el movimiento sindical? En Graciela Sapriza (ed.). *Mujer y poder en los márgenes de la democracia uruguaya*. Montevideo: Grecmu.

Fuller, Norma (Ed.). (2002). *Interculturalidad y Política: Desafíos y Posibilidades*. Lima, Perú: Pontificia Universidad del Perú.

García, Alma (1997). *Chicana Feminist Thought. The Basic Historical Writings.* New York, NY: Routledge.

Gargallo, Francesca (2002) ¿Hacia un feminismo no occidental? En *Ideas y prácticas feministas latinoamericanas.* Venezuela: Ediciones El Perro y la Rana.

Godinho Delgado, Maria Berenice (1995). *A organização das mulheres na Central Única dos Trabalhadores. A Comissão Nacional sobre a Mulher Trabalhadora.* Disertación de maestría en Trabajo Social. San Pablo, Brazil: PUC-San Pablo.

Lugones, María. Colonialidad y Género. En *Revista Tábula Rasa*, No. 9, junio 2008.

Marcos, Sylvia. 2006. *Taken from the Lips. Gender and Eros in Mesoamerican Religion*. Leiden: Brill Academic Pub.

Moraga, Ch. – Anzaldúa, G. (eds) (1981). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color.* Watertown, MA: Perspehone Press.

Mujeres Creando (2009). *Mujeres Grafiteando.* La Paz, Bolivia: Ediciones Mujeres Creando.

Pena, Maria Valéria Junho (1981). *Mulheres e trabalhadoras: presença feminina na constituição do sistema fabril.* Río de Janeiro: Paz e Terra.

Pérez, Laura (1999). "El Desorden: Nationalism, and Chicana/o Aesthetics". En Caren Kaplan et al (eds). *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State.* Durham, NC: Duke U P.

Pérez, Laura (2007). *Chicana Art: The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities.* Durham, NC: Duke U P.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1984). *Oprimidos pero no Derrotados: la Lucha Campesina Entre los Aimaras y Quechuas en Bolivia*. Ginebra: UNRISD.

Suárez Navaz, L. – Hernández Castillo, R. (2008). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Ulloa, A.- Escobar, E. - Donato, L. - Escobar, P. (eds.). (2008). *Mujeres indígenas y cambio climático: Perspectivas latinoamericanas*. Bogotá: Fundación Natura, UNODC y Universidad Nacional de Colombia.

Vargas, Virginia (2002a). "Globalización, feminismo y construcción de las ciudadanías". Documento PRIGEPP. Buenos Aires: PRIGEPP-FLACSO.

Vargas, Virginia (2002b). "Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. Una lectura político-personal". En Daniel Mato (comp.). *Estudios y otras prácticas intelec-*

tuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas, Venezuela: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Vásquez, V. - Velázquez, M. (comp.). *Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México, DF: UNAM y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.

Zabala Canedo. María. 2010. "Del Feminismo a los Feminismos en Bolivia". *Observatorio de Género, Coordinadora de la Mujer.* Web. 10 Diciembre, 2014.

Apuntes sobre prácticas descolonizadoras

Sara Esperanza Sanz Reyes

México

I. Introducción

Los pulsos detonadores de este trabajo nacieron en las aulas donde habito, la virtual del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) y las físicas de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO). Ambas se han convertido en un espacio lúdico de aprendizaje donde la horizontalidad permite visualizar diferencias, reconocer diversidad y me proporciona instrumentos necesarios para subsanar las desigualdades y encaminar un diálogo continuo. A partir de este proceso comunicativo es que me comprometo a observar las políticas culturales, en especial las educativas que pretenden invisibilizar la diversidad y tratarnos como una sociedad homogénea.

En México, la empresa de la unificación cultural ha pasado por lo menos por cuatro momentos de tensión. En primer lugar, durante la conquista española, se implantaron medidas tendientes a desarticular e incluso desaparecer a la población nativa, reduciéndola significativamente a través de la esclavitud, las encomiendas, el aislamiento territorial y las epidemias. En segundo lugar, durante el período posterior a la guerra de independencia se fundó un nuevo territorio sobre el pasado indígena, repudiando la etapa de la colonia y desconociendo los 300 años de transformación territorial y cultural. Los nativos ya no eran los mismos: muchos vivían de ciudades trazadas a la española, fueron evangelizados y guiaban sus vidas por las normas europeas. Para Enrique Florescano: "La independencia política de España

y la decisión de realizar un proyecto político nacional crearon un sujeto nuevo de la narración histórica: El Estado nacional" (2001:547).

En tercer lugar, 100 años más tarde, al término de la guerra conocida como Revolución, se sanciona una Constitución que incorpora derechos sociales y políticos. Al mismo tiempo que se produce la reivindicación del pasado indígena a través del arte, los indígenas contemporáneos continúan en condiciones precarias y comienza a gestarse una política cultural conocida como indigenismo que instrumenta diferentes estrategias para asimilar las costumbres y las lenguas que aún subsisten a los valores mexicanos y al español. Como señala Miguel León Portilla, en esta tendencia cultural, los nativos “no dejaron de ser vistos por el resto de la población como gente primitiva que hablaba ‘dialectos’ y era una carga que impedía el progreso del país" (2011:98).

Finalmente, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, (EZLN) integrado por indígenas tzotsiles, tzeltales y tojolabales, en enero de 1994 pone en ciernes el mito de la unidad cultural y pugna por el reconocimiento cultural y respeto a la autodeterminación de los pueblos indígenas. El levantamiento coincide con la oportunidad que México gestó para poner en marcha un tratado de libre comercio con los Estados Unidos de América y Canadá. Esto es un ejemplo de lo que Héctor Díaz Polanco llama la falsa hipótesis de la homogeneización cultural. En este sentido, la globalización no uniformaría la cultura sino que va acompañada de "un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo" (2011: xx).

Son prácticas recurrentes de las políticas culturales globales, como así también de su economía, negar la diversidad lingüística, las historias particulares, la tradición oral y en

general, las formas de expresión de los grupos que no se identifican con los imperativos de igualdad y asimilación de los valores nacionales/internacionales. No obstante, las sociedades humanas en su íntima necesidad de perpetuar han creado distintas formas para hacer permanecer su memoria, sea a través de diversos artefactos, de la organización de sus comunidades y/o de los diseños de sus edificios. Así, lenguajes corporales, orales y visuales han sido producidos colectivamente contra la dominación y el olvido.

La implementación de la homogeneización y la discriminación hacia la diversidad se dio más notoriamente dentro de los pueblos que padecieron la conquista de sus territorios y el proceso colonial por parte de los europeos. En Latinoamérica, como en otras partes del planeta, los pueblos originarios resistieron desde un principio y desde frentes violentos o simbólicos dicho proceso. Por ejemplo, durante la colonia, al ser segregados territorialmente, las poblaciones colonizadas reconfiguraron sus lazos comunales y la solidaridad se hizo presente en la organización de las fiestas católicas a sus santos patronos a partir de la organización de las mayordomías (sistema de cargos para la aportación de los recursos y conducir las festividades).

En ese sentido, el análisis aquí presentado se plantea la observación de resistencias desde el plano simbólico. Nos ocupamos de las transformaciones que se han venido dando en México sobre las políticas educativas para pueblos originarios hasta el surgimiento de las Universidades Interculturales y algunas críticas sobre su funcionamiento desde la propia experiencia. El trabajo está organizado en tres ejes. Primero, se ofrece una revisión breve de la posición conceptual desde la que me posiciono. Segundo, se abordan prácticas “subversivas” que se ilustran más adelante y, en tercer lugar, se presenta un examen de mi hacer cotidiano

relacionado con la interculturalidad. Finalmente se esbozan algunos caminos para continuar el recorrido.

II. De la diversidad cultural a la diferencia colonial

Para ilustrar la transformación de una concepción sobre la historia y los derechos como la diversidad cultural necesito explicarlo críticamente con un breve paisaje. Imagino que transito por las calles de un pueblo en México (José María Morelos, Quintana Roo, por ejemplo), donde los olores de la leña y los guisos se confunden con la humedad, los colores de los hipiles de las mujeres mayores resaltan ante la mezclilla de las más jóvenes. La organización para llevar el nixtamal[1] al molino es apenas un alboroto de medio día que se desvanece mientras más se acerca la hora de vuelta de la milpa y la salida de los niños de las escuelas. Siempre son las mujeres las que llevan el maíz al molino mientras el resto de los varones que no fue a las labores se sientan en las esquinas del parque y de sus casas a espiar.

De ahí en cuestión de unas horas se puede estar en alguna ciudad, con sus periféricos, comidas rápidas, el segregacionismo de sus lugares climatizados, con sus multicolores donde los hipiles sólo son una representación folklórica en los espacios institucionalizados. Ahí también son más evidentes otras diversidades: las sexuales y las identificadas con la cultura juvenil (aunque no necesariamente lo sean por razón de edad). En este trayecto me encuentro observando, pensando en las posibilidades del lugar, de mi posición geopolítica. Me gusta la idea de Walter Mignolo, citando a Enrique Dussel, cuando recomienda que el espacio geopolítico debe tomarse en serio y que no era lo mismo nacer en Nueva York que en Chiapas,

[1] Maíz cocido con agua y cal para que se suavice, pueda molerse y convertirse en masa con la cual se preparan las tortillas, bebidas y otros alimentos base de la dieta.

y dice: “no estaba solamente hablando de las estructuras de dominación y opresión económicas y sociales sino también y, fundamentalmente, intelectuales” (2001:13). Mignolo nos acerca al aspecto epistémico de nuestro transitar diario.

Entonces me sitúo en el borde del pueblo y la ciudad, disfrutando los olores y extrañando las vías rápidas; usando hipil con mezclilla y preguntándome ¿por qué razón las mujeres van al molino lo mismo que a la milpa y los varones no?, ¿por qué estas mujeres y hombres hablan la maya en su casa pero en el hospital, las escuelas y la televisión local, todos usan el español?, ¿por qué cuando en la TV local se hace uso de la lengua maya, las representaciones que los comunicadores hacen de sí mismos y de su entorno están más relacionadas con los clichés de la televisión comercial y con los valores de la racionalidad dominante?, ¿será por eso que ya no les enseñan la lengua a sus hijos?

Para responder estas preguntas se hace necesario ubicar en la historia los mecanismos que han propiciado la división sexuada del trabajo asignando a lo femenino roles dentro del hogar y la comunidad, mientras a lo masculino se le ciñen la producción, la toma de decisiones y la vigilancia del orden. En tanto trato de responderme surgen nuevas interrogantes y me sigo cuestionando el porqué de la disminución de maya-hablantes en la zona. Los antecedentes de esta situación son el proceso de conversión religiosa y castellanización iniciado en la colonia para alejarlos de sus “costumbres paganas e incivilizadas y cambiarlas por prácticas castellano-cristianas de razón, según se recomendó así en el Concilio de Lima, Perú, en 1552” (Díaz Couder, 2001: 25).

Pero imponer este mandato a una población tan numerosa como la de entonces no fue fácil. Así que los encomendados para cumplirla, aprendieron las lenguas nativas –cuando

menos las de los grupos dominantes– escribieron con ellas, produciendo un efecto positivo, de constancia histórica y preservación frente a la destrucción de los propios sistemas de registro de los pueblos originarios en códices, cantos, estelas y edificaciones. La marca de la incivilización frente a la razón, en cambio, no fue dejada de lado, se insistió en las incapacidades intelectuales de los conquistados y sin ahondar en los efectos del colonialismo como un tema nuevo, diré que se erigió la supremacía blanca, europea, masculina y heterosexual en los pueblos colonizados (Lugones, 2007). Como señala Quijano, durante los procesos colonizadores, los dominantes se llamaron a sí mismos “blancos” (2000).

Así, es menester plantearse qué de lo conquistado aún prevalece y de qué manera. Para ello, me interesa describir este proceso desde la interseccionalidad, entendida esta como el entrelazamiento de diferencias y desigualdades históricamente construidas que, en palabras de Lugones, “revela lo que no se ve cuando categorías como raza y género se conceptualizan como separadas una de otra” (2008:13). Según Raquel (Lucas) Platero, el concepto de interseccionalidad permite visibilizar el modo en que las diferentes formas de discriminación se entrelazan y, a la vez, observar la manera en que "los ejes superpuestos de opresión y también de resistencia impactan en la vida de las personas" (2012: 19). Además, al describir la genealogía de la interseccionalidad, Platero indica que la sexualidad "no es un aspecto meramente privado ni de consecuencias individuales que elegimos libremente dentro de un abanico de posibilidades igualmente valoradas sino que es uno de los modos dominantes de la acción biopolítica " (18). Estas contribuciones me permiten ilustrar mi propia situación social, no sólo de acuerdo a un borde geográfico sino también como mujer feminista con preocupaciones que atraviesan mis propias intersecciones sean visibles, conscientes o no.

III. De Chicanas, soneras y feminicidios. Todo cabe en una canción[2] sabiéndolo acomodar

En este apartado, considero imágenes y música como prácticas culturales emancipadoras, críticas de la colonialidad del poder y del patriarcado. Las representaciones están ubicadas en un mapa de Latinoamérica dibujado por Marcela Ombroni, visto desde el sur del sur que es también una posición geopolítica donde se escucha la música y los planteamientos críticos de los actores que también se presentan.

1) Para comenzar de norte a sur reflexiono sobre la propuesta pictórica de Yolanda López y Alma López, dos artistas chicanas lesbianas que han desafiado con sus Vírgenes de Guadalupe indianizadas y desnudas, un símbolo religioso y de la política nacionalista mexicana y mexicana-americana. Las artistas resisten el mito de la virginidad y la maternidad. La madre sumisa, perfecta, dedicada a la contemplación de sus hijos, se convierte en una mujer real que

[2] En relación al dicho popular mexicano: "Todo cabe en un jarrito sabiéndolo acomodar".

amamanta, trabaja y es sensual. De un modo semejante, los pueblos indígenas durante la colonización resistían la imposición de idolatrar a la virgen blanca de Extremadura, España en los claustros de las iglesias católicas y acudían cada año a la cima del Cerro del Tepeyac para adorar a Tonantzín, la deidad femenina identificada con la fertilidad y la agricultura.

El sincretismo religioso dado alrededor de Guadalupe fue una respuesta a la represión y a la necesidad colectiva de preservar su memoria espiritual, así la imagen poco a poco se fue distanciando de la ibérica, dando por resultado que en el siglo XVI aparecieran una serie de relatos que narraban la aparición de la virgen al indio Juan Diego en el área que es parte del sudoeste de los Estados Unidos actualmente. A decir de Enrique Florescano (2001:411): "La creación de una literatura dedicada a legitimar las apariciones de la virgen de Guadalupe fue obra de un grupo de sacerdotes y letrados criollos obsesionados por darle identidad a los nacidos en la Nueva España".

De tal manera que el culto que surgió como resistencia a la conversión espiritual, rápidamente fue considerado como una posibilidad de agrupar y diferenciar por conseguir autonomía y poder por parte de los europeos nacidos en Nueva España. Afortunadamente las imágenes chicanas de la Virgen están lejos de constituirse como una fuerza colonial, todo lo contrario, como bien señala Cherrie Moraga citada por Pérez (1998: 9): "As a Latina artist I can choose to contribute to the development of a docile generation of would-be Republican "Hispanics" loyal to the United States, or to the creation of a force of "disloyal" americanos who subscribe to a multicultural, multilingual, radical re-structuring of America".

La teórica de la espiritualidad decolonial Laura Elisa Pérez, concibe a las artistas chicanas como tamantinime de la actualidad porque Tlamatini es un término náhuatl que

literalmente puede traducir por “el que sabe algo, el que sabe las cosas”. Estos personajes eran considerados como sabios porque respondía sobre las preguntas incisivas de la vida, dominaban el Tulán Zuyuá que era el lenguaje aristocrático y esotérico con el cual se escribieron las narraciones sobre el origen cosmogónico (Florescano, 1999). El Tlamatini hablaba con metáforas y consideraba que las flores y los cantos era la única forma de decir palabras verdaderas (León Portilla, 1996). El sabio de entonces también era un Tlacuilo, es decir, un escribano ¿Pero quiénes tenían tiempo para filosofar y recibían la instrucción para interpretar los códices y escribir la historia? Los hombres, de clase alta, de linaje legítimo (Florescano, 1999).

Es así que la reapropiación de este sujeto del saber y la escritura por parte de las Chicanas (Pérez, 2009) aparece como un acto subversivo ante su origen, hacia las políticas culturales que se expresaban con desigualdad en la educación y discriminación del habla popular. La Tlamatinime emerge en la actualidad como mujer, migrante, en fronteras culturales, señalada por el color de su piel, por su lengua bifída[3] y por su preferencia sexual. Transmite lo que sabe a través de manifestaciones artísticas. La Tlamatinime se pregunta ¿qué se sabe? ¿qué se hace? y ¿cómo ver ? (Walsh: 2003). Las respuestas a estos cuestionamientos sólo pueden darse en un ejercicio crítico y ético. Es un proceso de aprendizaje dialógico donde se yuxtaponen interactivamente nuestras intersecciones con las de otrxs.

Siguiendo con este análisis de textos visuales y orales, la música con letras que apelan a la historia y reconstruyen la identidad a partir de la intersección de problemáticas de género y conciencia indígena es importante. Esto con la intención de revalorar la tradición oral

[3] La mezcla del español con el inglés que ha resultado de un spanglish desarrollado en su literatura.

menospreciada por un eurocentrismo insistente en que la civilización de los pueblos se puede medir a partir de su desarrollo de la escritura (Mignolo 1995). La narración del origen del cosmos, las tradiciones y los saberes cotidianos son transmitidos de forma oral en todas las culturas y, de manera particular, en las indígenas donde la oralidad y la escritura se funden en metáforas y onomatopeyas que se pueden observar en la literatura reciente indígena. Al respecto, Carlos Montemayor señala: (1999: 239) "[…] la fuerte carga de tradición oral propicia el surgimiento de un arte narrativo de contenido histórico, medicinal o religioso, que aproxima la narración artística a la investigación histórica o antropológica".

2) Es así que las vírgenes chicanas y la música presentada constituyen un arte comprometido que reta la concepción del arte culto, porque proviene de una reflexión sobre la propia identidad y la comunidad en sentido dialógico. Entonces, el canto y la escritura son nuevas formas de búsqueda de reconocimiento y dignificación. De tal manera que los sonetos feministas de Daniela Melendez situada en el Golfo de México, la fusión de Lila Downs[4] para la activista de Derechos Humanos Digna Ochoa, el canto por la lucha indígena en *la* maya de Daniel May Pat en Quintana Roo, la nueva trova de Silvio Rodríguez e Isabel Parra juzgando la moral cristiana respecto a la sexualidad y el amor, así como el canto de fuego por la relación con la tierra de los pueblos indígenas, son una suerte de práctica descolonizadora que se transmite en las zonas limítrofes del mercado, en escenarios marginales.

3) El movimiento Nuestras Hijas de Regreso a Casa (Asociación Civil) de las madres y familiares de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, Chihuahua, en respuesta a la absurda respuesta judicial, ha logrado un impacto internacional consiguiendo la intervención de

[4] Disponible aquí

instancias distintas a las estatales para la identificación de osamentas y seguimiento de casos como es la participación del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF).

4) También cuestionó el sistema colonial y de género la abogada Digna Ochoa, ligada a la defensa de presos de conciencia pertenecientes al EZLN, a movimientos estudiantiles y ambientales de las comunidades de los Estados de Guerrero, Chiapas y Veracruz. Las conclusiones sobre su muerte fueron que se trató de un suicidio, cuando las evidencias y las amenazas que había recibido de manera constante muestran otra realidad. En agosto de 2001 comenzaron a dejarle mensajes en su oficina con amenazas de muerte y en octubre del mismo año ella fue asesinada. [5]

5) La imagen de Amaranta Gómez nos habla de realidad de la identidad *muxe* en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. En lengua zapoteca, muxe da cuenta de la valoración cultural positiva se le otorga a los roles femeninos pues su feminización y travestismo está relacionada con el compromiso con su familia y con la comunidad. Como señala Paula Gunn Allen y otr@s

[5]"Hija de puta ya te tenemos…" fue uno de los mensajes que recibió. Esta información fue obtenida de http://www.nodo50.org/comitecerezo/biodigna.htm el día 23 de septiembre de 2009.

(en Lugones: 20) “los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria”. Amaranta es investigadora y activista por los derechos sexuales y en los últimos años ha participado en contiendas electorales buscando una diputación a nivel estatal y federal. Siempre se encuentra con el problema de que al registrarse como candidata se le obliga a utilizar su nombre de varón y su presencia en debates políticos es censurada por causa de su preferencia sexual.

En suma, el significado de estas luchas individuales y colectivas reside en el posicionamiento desde las categorías de género y raza que al ser reveladas en su inseparabilidad permite atisbar el poder colonial, en tanto sus rasgos económicos, políticos y sexuados no son permanentes, ni anteceden de manera esencial a las organizaciones humanas sino que son construidos históricamente a través de la dominación y la violencia. A la vez, el marco interseccional permite captar las zonas de agenciamiento humano con el que se negocian los quiebres y fracturas de las historias no sólo de dominación y violencia sino también de resistencia y oposición.

IV. Interculturales somos y en el camino andamos

Falta una imagen por analizar en este mapa: la mía, en mi quehacer cotidiano como docente en una Universidad con modelo educativo intercultural. Esa imagen se ofrece con el afán de introducirme en la crítica a las políticas educativas interculturales desarrolladas en México desde una posición descolonizadora. Esta propuesta parece de más si se parte de la base de que el modelo intercultural debe cuestionar los mecanismos en que se ha ejercido el poder sobre la diversidad sin reconocer las desigualdades e implica que los diferentes son lo

que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos (García Canclini: 2004: 15). Es decir, no debe olvidar el análisis de las diferentes formas de discriminación y cómo estas se entrelazan.

Sin embargo, la aplicación políticas de educación intercultural en México es reciente y con orígenes elididos. Este modelo es particularmente dispuesto para el reconocimiento de la pluralidad cultural y el asentamiento de la identidad nacional en grupos indígenas (Reforma Constitucional de 1994). Curiosa fecha si pensamos que a principios del mismo año fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el Estado de Chiapas. Se puede criticar desde un primer momento que el cambio ha sido bastante lento, gradual y en muchos casos sin consultar a lxs interesados.

En este contexto se crean las universidades interculturales en el 2001—casi al mismo tiempo que el Instituto Nacional de las Mujeres—como una iniciativa del gobierno para responder a una demanda de justicia social. Su fundamento institucional fue creado al interior de la Secretaría de Educación Pública y quedaron articuladas dentro de la Comisión General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB). Los recursos para que funcionen provienen del estado, la federación o de ambos. En cualquiera de los casos, la obtención de los recursos económicos siempre es un obstáculo para la planeación y funcionamiento.

La primera universidad intercultural fue creada en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el lugar en donde se desarrolló el levantamiento armado zapatista y posteriormente se abrieron campus en Las Margaritas y Yajalón, territorios identificados igualmente como zapatistas. Por su parte, la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO) se crea en el 2006 en un municipio rural y con alta población maya hablante. A continuación ofrezco un breve

análisis desde mi perspectiva sobre algunos aspectos que atentan contra procesos de decolonización y despatriarcalización:

1) El mapa curricular y el currículum oculto. Se ofrecen ocho carreras universitarias. Al inicio se plantearon carreras que según el análisis de la CGEIB permitieran formar a profesionales capaces de impactar el desarrollo de sus comunidades. Las carreras que se ofrecen son la Licenciatura en Lengua y Cultura (LyC), Ingeniería en Sistemas Agroecológicos (SA) y Licenciatura en Turismo Alternativo (TA); Salud Comunitaria (SC) y Gestión Municipal (GM). Posteriormente se comenzaron a ofertar: Ingeniería en Desarrollo Empresarial, Ingeniería en Tecnologías de la Información y Gestión y Desarrollo de las artes. En sus mapas curriculares son mínimas las asignaturas con enfoque de género. Sólo hay en SC, dos, una obligatoria y otra optativa. En LyC y GM sólo una asignatura optativa respectivamente. Esta situación viene a evidenciar el lugar desde donde el modelo intercultural es desarrollado como una estrategia de regulación de la diversidad pero manteniendo los mecanismos de poder genéricamente enraizados en las culturas lo que perpetuaría, a nivel de las genealogías del conocimiento, la negación de la desigualdad histórica de las mujeres.

2) Lo folklórico: se asigna a las mujeres la función de ser portaestandartes de la tradición. Por ejemplo, en los actos oficiales, las mujeres deben vestir el traje tradicional lo que, por el contrario, no se le solicita a los hombres. Apropiación de tradiciones étnicas de un modo patriarcal que excluye a las mujeres de rituales comunitarios como el Chac chac[6]. Estos actos

[6] Ritual que se celebra al inicio de la siembra del maíz para solicitar a las deidades del monte que no falte la lluvia. No se permite que participen las mujeres porque pueden "distraer a los dioses".

de discriminación son justificados con argumentos académicos en asambleas comunitarias los que afirman en el ámbito público los roles de género tradicionales.

3) Lo práctico: existe una tendencia a una apropiación acrítica de programas de gobierno cuyo modelo de desarrollo es Mujeres en el Desarrollo (MED) a través de los cuales se reciben recursos para proyectos de investigación y vinculación comunitaria. La noción de "Derechos de las mujeres" se instrumentaliza sin apostar a una transformación de las culturas organizacionales. Se prefiere una referenciación positiva que se consigna dentro de la exageración característica de lo políticamente correcto en la palestra pública.

4) Los microespacios o lo que sucede en los pasillos: posicionamiento irreflexivo en los espacios públicos (lugar que ocupan las mujeres y hombres en las reuniones: violencia simbólica); silencio ante los logros que contribuyen a la equidad de género (Diplomado, Periódico mural, Talleres); negación y ocultamiento de las violaciones a los derechos de las mujeres (formación de grupos informales para negar acoso sexual); Marginación y estigmatización de las trabajadoras *feministas*.

Todo esto sucede mientras mi alumno Rigoberto pregunta a sus compañeros durante un ejercicio de debate en clase: "¿quiénes estamos realmente comprometidos con lo intercultural que profesa nuestra universidad?". Esto me hace reflexionar sobre las necesidades económicas de estos jóvenes y cuántos de ellos quieren aprender inglés para trabajar en el parque turístico de Xcaret o en algún hotel de la Riviera Maya ¿Cómo puede en tales circunstancias la interculturalidad construirse como un proyecto que implica una posición ética, política y en ese sentido epistémica?; ¿En qué medida se pueden reconocer las

diferencias pero también las desigualdades raciales y de género construidas mediante procesos coloniales?

V. Consideraciones finales, lo que vamos tejiendo

En síntesis, este trabajo presentó un ejercicio de toma de partida teórica y metodológica para observar prácticas que desde el arte desafían las políticas educativas y lingüísticas así como la colonialidad del poder. Y deja más interrogantes para el camino por recorrer, que resaltan como las puntadas sueltas de un suéter que habíamos cuidado por años pero que ahora es un imperativo ético descoser y volver a tejer.

Bibliografía

Díaz Couder, E. (2001). La clasificación de las lenguas indígenas. En Ciencias núm. 60-61 (oct. 2000- mar. 2001). UNAM, México.

Díaz Polanco, Héctor. (2013): "Diez Tesis sobre identidad, diversidad y globalización". Ponencia presentada en el Congreso de la Red de Antropología Jurídica. Disponible en *http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/DiazPolanco_hector.pdf.* Último acceso 29 de agosto de 2014

Florescano, E. (1999). *Memoria Indígena*. Taurus: México

Florescano, E. (2001): *Memoria mexicana*. Taurus: México

García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Gedisa: México.

León Portilla, M. (1988). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. FCE: México.

León Portilla, M. (2011). *Independencia, Reforma y Revolución, ¿y los indios qué?* CONACULTA-UNAM: México.

Lugones Lugones, M. (2006). *El Sistema de Género Moderno/Colonia*. Traducido por Pedro Di Pietro. DOCUMENTO PRIGEPP 2009

Mignolo, Walter (2001). Introducción. En Walter Mignolo (comp.) *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento: el Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el Debate Intelectual Contemporáneo.* Ediciones del Signo: Argentina.

Montemayor, C. (1997). La función de la literatura y la escritura en las lenguas indígenas. En Garza, B. (coord.), *Políticas lingüísticas en México.* (pp. 231-240). La Jornada Ediciones: UNAM-México.

Perez, Laura E. (1998). *Spirit Glyphs*: Reimagining Art and Artist in the Work of Chicana Tlamatinime. MFS Modern Fiction Studes - Volume 44, Number 1, Spring 1998, pp. 36-76l.. DOCUMENTO PRIGEPP 2009

Platero, Raquel (Ed.) (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Quijano, Anibal. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" e*n: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf

Walsh, C. (2003). “Introducción. ¿Qué saber?, ¿Qué hacer? Y ¿cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América Latina”, en Walsh, C. (Ed.) *Estudios culturales latinoamericanos*. DOCUMENTO PRIGEPP 2009: Quito, Universidad Andina Simón Bolivar.

Feria Comunitaria "Atahualpa"

Una posibilidad real de revalorizar raíces, de conectarnos en la heterogeneidad que nos define como pobladores de Caleta Olivia y de promover un auténtico Desarrollo Humano

Lic. María Elena Reynaldo
Argentina

"La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos,
ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez
pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía?
Para eso, sirve para caminar".

Eduardo Galeano

"la auto-recreación propia en la interacción con
ese otro… se ha vuelto una opción inminente".

Martín Hopenhayn

La **Feria Comunitaria "Atahualpa"** se encuentra ubicada en el Barrio 3 de Febrero de Caleta Olivia. Emplazada en la cuenca petrolera del Golfo San Jorge, esta localidad ha movilizado importantes oleadas migratorias internas y extranjeras desde la década de los ´50. En este artículo, nos abocamos a esta feria por su composición migrante boliviana. Se pretende examinar la misma desde las nociones de *interseccionalidad* e *interculturalidad*. La primera es una herramienta teórica-metodológica que alude al complejo entramado entre estructuras como la raza-etnia, clase social, sexo y género entre otras posibles que generan un singular contexto de desigualdad para los individuos condicionados por las "múltiples opresiones" (racismo, clasismo, patriarcado, heterosexismo) que se entrelazan irreductiblemente constituyendo "marcas potentes de sujeción o dominación" (Lugones "Colonialidad y Género",

01). También se erigiría como marco de análisis/acción para alterar las mencionadas desigualdades sociales. La segunda, o interculturalidad, se refiere a un modo particular de comprender la relación entre cultura dominante y culturas subalternas en América Latina. Como lo veremos con el análisis presentado en adelante, ambos marcos se constituyen como instrumentos válidos para alterar el modelo socioeconómico eurocentrado vigente.

La comunidad boliviana habría sufrido históricamente la infiltración de la colonialidad/modernidad a través de la clasificación racial-étnica y la organización del trabajo, instituyendo las bases de la dominación social, material e intersubjetiva (Quijano 2000). Como otras poblaciones del continente, su subalternización ha continuado en las manos de clases dirigentes que han cooptado el estado para sustentar sus propósitos modernistas que son, a la vez, etnocentrados. En el caso de estas mujeres migrantes, la mencionada interseccionalidad nos asiste en revelar el modo en que la inseparabilidad de las categorías de racialización y de formación de género usualmente tiende a reducirlas en condiciones de inferioridad. A partir de la migración a la Patagonia, estas migrantes son excluidas y apartadas dentro de trabajos etno-estratificados, engenerizados, precarios, regularmente inscriptos en la esfera privada y con escasas oportunidades de inserción política. Si la migración trae consigo una magnificación de fronteras culturales, como lo local y lo extranjero, la presencia boliviana aquí constantemente pone en cuestión los límites entre proyectos de nación y dominación cultural. Desde este estado de las cosas, la interculturalidad se presenta como un horizonte utópico al procurar confrontar y transformar las relaciones de poder existentes entre los grupos que conviven en este lugar.

Para la realización de este trabajo monográfico, se administraron entrevistas individuales y grupales a puesteras entre otros actores de la comunidad con el objeto de conocer el origen, la organización y las normas y pautas legitimadas por los y las protagonistas de la feria social y cultural boliviana. Este primer acercamiento se constituiría en un estudio de mayor profundidad sobre las jerarquías intrafamiliares predominantes de los migrantes bolivianos y la posibilidad de cambios en las mismas a partir del impacto socioeconómico que trae consigo la migración a la Cuenca. Las teorías críticas de la epistemología eurocentrada, que prefieren la distancia y la imparcialidad como sinónimos de conocimiento positivamente confiable, colocan las entrevistas dentro de una contradicción particular. Las entrevistas están legitimadas como instrumentos de distanciamiento entre quienes producen conocimiento y los sujetos de la investigación. Este primer acercamiento se desarrolla de forma crítica ya que parte de la reflexión de las fronteras entre ser y no ser migrante boliviana/o en la Cuenca. Los procesos internos de delineamiento de la identidad "feriante", como veremos, denuncian el lugar ficticio desde el cual quien escribe sobre feriantes reafirmaría su situación epistémica precisamente por ser nativa de la cuenca y no-migrante. El enfoque intercultural redefine esta tensión al poner en cuestión la misma geopolítica desde la cual se inscribe la centralidad occidental de lo local, la Cuenca, en oposición a la marginalidad del otro foráneo, "primitivo", migrante (de la Cadena, 2000).

El movimiento migratorio a esta región, al menos en las últimas dos décadas, ha implicado singulares contingencias de inserción laboral sumadas a altos costos de vida. En este marco, la empresa Barillari S. A. que se dedica al procesamiento de productos de mar emplea desde su inauguración a bolivianas/os bajo rudimentarias formas de contratación laboral: extensas jornadas, sin cobertura de salud, suspensiones cíclicas, etc. Los empleados son mayormente

mujeres, de bajos recursos socioeconómicos, extranjeras indocumentadas o con tramitación de residencia en curso. Esto es consistente con la tendencia global de hiperflexibilización de la fuerza de trabajo pero también de feminización de las maquilas y las industrias que requieren bajos niveles de calificación (Sassen, 2003; Benería, 2005). Las realidades de estos empleados los condujeron a aceptar un vínculo laboral que no les habría garantizado los mínimos derechos que contempla la Ley de Contrato de Trabajo argentina. Posteriormente, la empresa optó, con la anuencia estatal[7], por convocar a las mismas migrantes pero a través de empresas tercerizadas cuando de manera esporádica requería de sus servicios de fileteado de pescado.

Estas problemáticas motivaron a un grupo de mujeres bolivianas a establecer en 2009 una pequeña feria al aire libre. Durante los fines de semana se ofrecía la degustación y venta de productos culinarios y textiles. En ese entonces, éstos últimos eran comprados en Comodoro Rivadavia, a 70 Km de Caleta Olivia. Al poco tiempo, exigencias municipales para establecerse legalmente, inclemencias climáticas regionales, ciertos intereses comunitarios y la organización y compromiso de referentes y actores sociales implicados, convergieron en la con-

Flora ofreciendo sus productos a una vecina de la colectividad boliviana.
(Ref. Fotografía tomada por M.E.Reynaldo)

[7] En la entrevista con él, Villareal manifiesta que esta "complacencia" estatal radica en el rol que desde 1986 ha cumplido Barillari S. A. ante la necesidad de los gobiernos de frenar estallidos sociales y cómo desde entonces el Estado (provincial y municipal) y la empresa habrían negociado políticas de empleo, controles, impuestos, etc. desde una paridad jerárquica.

creción de un proyecto de mayor envergadura. El espacio físico en el que se desarrolla la feria se sostiene con el abono mensual y equitativo de cada uno de los 32 puesteros existentes mientras muchos otros esperan en lista para poder participar. Recientemente este local fue pintado comunitariamente con la dirección del muralista peruano Olfer García.

La feria desde sus inicios decide, organiza y actúa en asamblea horizontal de vecinos-afiliados coordinados por una Comisión elegida democráticamente desde esta base. La maduración de estos procesos comunitarios ha hecho posible que la feria ofrezca desde servicios de albañilería y soldadura hasta la cocina boliviana típica, junto a la posibilidad de consumir allí mismo sus principales platos. Entre otros servicios se encuentra peluquería, venta de productos regionales (cereales, legumbres y verduras bolivianos), de artículos textiles y de consumo masivo comprados en Buenos Aires. Dentro del predio ferial, a excepción de la peluquería, cada punto de venta es atendido por una mujer adulta o mayor. Algunas adolescentes y jóvenes colaboran bajo la autoridad de mayores con las que en algunos casos tienen parentesco.

La flexibilidad y precarización del trabajo que ellas padecían las instaló en la fragilidad que Castel llamaría "zona de vulnerabilidad" (1997:123). Desde allí, lejos de continuar su trayectoria hacia los márgenes de la disgregación social, este grupo se movilizó a partir del riesgo de exclusión. Estas mujeres supieron encontrar en el proyecto de la feria la oportunidad de garantizarse cierta estabilidad de ingresos. De hecho, la feria les brinda la oportunidad de expresarse desde su identidad cultural, de revalorizar sus raíces en el encuentro con sus tradiciones junto a sus pares y, en este, pertenecer, sentirse y valorarse a sí mismas como sujetos y grupo[8].

[8] En el decir de Catherine Walsh "…Lo multicultural implica el fortalecimiento de lo propio frente a las otras culturas" (2002:25).

Desde sus diferentes frentes, la feria cimenta un espacio social de intercambio con el resto de la heterogénea población local que a través de la finalidad de "compra de productos" tiene la oportunidad de "reconocer" a la comunidad boliviana. En este interactuar insta a una sensibilización, a un implicarse en la trama social pero desde una mirada que subjetiviza, disidente del rol desvalorizador y cosificador que erige el legado de patrones extensos de poder colonial.

Históricamente, Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF[9]) cumplió un rol estatal-paterno en Caleta Olivia para con los ciudadanos hasta entrados los años 90. Desde entonces y recibiendo esta herencia, los poderes públicos han resuelto aquí los conflictos sociales con subsidios mensuales y la promoción de falsas cooperativas de trabajo: suscitando un clientelismo "que suele esconder cierto desprecio bajo una máscara paternalista" (Sala: 2004). Estas políticas que priorizan evitar el estallido social, no pretenden la inserción de los sujetos, sino una asistencia que los consolidaría en una *perpetua inserción*[10].

De hecho, este transitar local representa una construcción que se inicia con la *modernidad* como la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades cognitivas del capitalismo (Quijano 2000). Desde allí se suceden cambios tanto en la dimensión material como subjetiva (con la *emergencia del ego individual)* de las relaciones afectando todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y sus miembros. Y en esta puja entre libertad y sujeción[11], muchos sujetos a partir del proceso neoliberal de desestabilización del trabajo viran desde el *individualismo de proyección*, de progreso

[9] Empresa estatal que con la explotación de hidrocarburos a comienzos del S.XX impulsó el desarrollo de ciudades en el sur de Chubut y norte de Santa Cruz, impactando en las relaciones sociales preexistentes asociadas a la explotación de lanares.

[10] "La inserción dejaría de ser una etapa para convertirse en un estado […] alguien que sería algo así como una especie de supernumerario" (Castel 1995:34).

[11] Peter Wagner se refiere a ellas como "…características básicas de la condición moderna" (1997:35).

económico propio de la clase media de los ´70 hacia un *individualismo negativo*. Este último deviene como resultado de la precarización que tiende a fracturar el tejido social, produciendo disociaciones familiares al psicologizar un proceso global, cuando en realidad, la pulverización de la relación salarial es de orden sociológico. Entonces, la individualidad se sobrelleva como una carga dado que excluidas de los mecanismos de protección general, las personas se convierten cada vez más en individuos pero sin apoyo, aislados de la trama que les brinda la estabilidad laboral y siendo reducidos a sujetos a privación (Castel: 1997). En otro extremo, se hallan los sujetos que toman a la *flexibilización* como una oportunidad para generar con *libertad* opciones al sistema laboral instituido. Se conoce que la desestandarización del empleo ha favorecido mayoritariamente a mujeres, al fomentar mayores grados de autonomía en la disposición del tiempo de las personas ocupadas, facilitando el acceso de muchas al mercado de trabajo (Yañez, 2003).

En este marco, los miembros de la feria *repolitizan* este contexto económico global desarrollando nuevas negociaciones de relacionamiento: legitiman un colectivo que los aúna y representa. En vez de internalizar un entendimiento que perpetúa la subalternidad de su condición de mujeres migrantes, su compromiso con el proyecto ferial revaloriza la libertad de cada individualidad que les permite optar voluntariamente por un ideal grupal. En la horizontalidad se adoptan decisiones y acciones comunes que contemplan solidariamente las realidades particulares de sus afiliados. Los auto-convocó la vulnerabilidad socioeconómica (desocupación, discriminación, y precarización laboral) que les impedía alcanzar condiciones dignas de subsistencia y lejos de aceptar las vías de inserción que propone el estado local optaron por un nuevo escenario resistente a la homogenización asistencialista.

Este proyecto constituye una vía económica alternativa al que sustenta el patrón de poder capitalista. En él priman solo determinados intereses individuales, burgueses, liberales, que procuran acumulación ascendente del capital, desigualdad y sumisión, vulnerando mayormente los derechos de las mujeres. El establecimiento de la feria representa un nuevo posicionamiento social y político ante las consecuencias comunes y extensas del actual sistema de producción global. Situarse desde lo grupal/propio, lo particular/cultural, lo local/actual movilizaría los marcos cognitivos de un grupo colonialmente vulnerado por una historia de subordinación étnica y de clase social.

Particularmente en cuanto a las relaciones de género se evidencia que las mujeres cumplirían un rol, en apariencia, validado socialmente. A diferencia de narrativas dominantes que confinan al otro étnico y extranjero, como ocurre con la comunidad boliviana en Argentina (Caggiano, 2007), las mujeres de la feria emergen activamente como referentes intercomunicadoras que promueven el diálogo y la apertura, estableciendo vínculos con el exterior local mediatizado por sus productos culturales. Por ejemplo, en diferentes puestos, las vendedoras describen a los interesados los productos típicos del altiplano (y desconocidos en la localidad) como la quínoa y el maíz negro e incluso enseñan a cocinarlos. Además, la rotisería cuenta con un espacio para que toda familia (no sólo las bolivianas) se siente a compartir los platos característicos. Como plantea Alma Espino (2011:04), la autonomía económica de las mujeres es uno de los ejes fundamentales para alcanzar nuevos niveles de igualdad de género. El uso del tiempo, de acuerdo a la autora, cristaliza un cúmulo de relaciones y aunque generalmente este tipo de medición se utiliza para identificar desigualdad, creo que es posible también considerar que el uso particular del mismo que hacen las mujeres feriantes habla de

grados de autonomía que tienen una expresión cultural que comienza a criticar los patrones xenófobos y sexistas dominantes.

En el ámbito familiar, las mujeres que se encuentran en relación de pareja describen una distribución familiar de las tareas domésticas y de cuidado que podría calificarse como complementaria y horizontal[12]. Aunque algunas de ellas narran que sus comienzos en la participación se asocian a situaciones en las que sus maridos no podían trabajar fuera de hogar, todas ellas describen que ambos miembros de las parejas sostienen la división de tareas también al interior del mismo. Así, esta particular comunidad boliviana evidenciaría cierta discrepancia respecto del modelo colonial/moderno de género al referir vínculos de solidaridad práctica en los ámbitos tanto público como privado de existencia o, como se define en determinadas tradiciones indígenas[13], una *reciprocidad complementaria.* Este principio de reciprocidad no puede desestimarse a la luz de otras concepciones y prácticas que circulan en la feria. Más allá de la acotada muestra que sostiene lo anterior, es importante que se visibilicen este tipo de propuestas porque, como plantea Ochy Curiel, "complejizan el análisis del entramado de poder en las sociedades de hoy, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas" y son parte de prácticas críticas de la colonialidad del poder.

Por lo tanto, las prácticas culturales establecidas por las feriantes pueden comprenderse como descolonizadoras no sólo por la organización colectiva de trabajo que promueve—con

[12] Claudia (20): "vivo solamente con este trabajo… acá estamos nosotras, los hombres vienen solo a ayudar…" Julia (32): "Empecé en la feria cuando mi marido estaba operado… él se ocupaba de la casa… -pregunto por la actualidad- él también cocina, limpia, lava –lo dice sonriendo como si le hubiese preguntado por una obviedad".
[13] Según Femenías, Bolivia es un país conocido por sus "importantes porcentajes de población autóctona multi e interétnica" (2002:03).

nuevos grados de horizontalidad, equidad, y solidaridad—sino por la singularidad con la que incluye la variable género. Corren a las mujeres de "la constitución de una identidad puesta al servicio de la opresión y la explotación" (Wolf, S., 2000) promoviendo en ellas cambios en la subjetividad y en la posición[14]. Su inserción social y laboral evidenciaría una singular conexión con su propia integridad y sus posibilidades de autodeterminación social, económica y política.

En "Cinco siglos igual", León Gieco denuncia el arrasamiento colonial que se extiende al presente, así como el poder subversivo de los originarios: "gloria de un pueblo desaparecido es comienzo…nunca nadie pensó besarte los pies…". La historia de resistencia silenciosa pero persistente de éstos pueblos demanda la concientización acerca de la amplitud de las desigualdades socioeconómicas y las asimetrías que vulneran a las colectividades subalternas al interior de los contextos de regionalización del trabajo migrante. La necesidad de visibilizarlas y de desbaratar el andamiaje colonial que sustenta las asimetrías étnicas y de género que convergen en las condiciones de vida de las mujeres feriantes es uno de los pasos a seguir en el camino a activar políticas de interculturalidad (Di Pietro, P., 2011). Este contexto habría movilizado a un importante grupo a pensar que "OTRO desarrollo" era posible a partir de la cooperación y la difusión de las libertades y las capacidades humanas (Sen "Las Teorías del Desarrollo" 2001,14). Se trata de un desarrollo que, lejos de gestionar la acumulación del capital, sitúe a las personas en el centro del desarrollo, promoviendo el desarrollo potencial de las personas, el aumento de sus posibilidades y el disfrute de la libertad para vivir la vida que valoran[15]. Para favorecer estos procesos es preciso que se piense y actúe con el corazón. Estudiosas y estudiosos de la

[14] Rosalba Todaro (2011) afirma que estos cambios son producto de la generación de ingresos propios y la ampliación de relaciones interpersonales que implican la incorporación de las mujeres a una organización de trabajo colectiva.
[15] Definición de "Desarrollo Humano" del Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD).

descolonización del poder y del saber nos hablan de “acorazonar” el conocimiento. Silvia Marcos, desde su estudio de las cosmologías Maya de Mesoamérica, nos indica que quienes mantienen prácticas de sanación Toltecas le prestan atención al corazón que llaman “teyolia”. Para estas sanadoras, es en el corazón donde anida la memoria, la razón y las actividades intelectuales superiores. El corazón regiría la percepción y poseería la sabiduría (Marcos, 36).

De esta manera, es legítimo afirmar que la Feria Comunitaria Atahualpa representa, aunque tímidamente, la evolución de otro modo de saber. Quizás en consonancia con la designación del saber acorazonado, la feria avanzaría un proyecto de pluriculturalidad hacia la vinculación horizontal, solidaria y el mutuo enriquecimiento entre la comunidad boliviana y las personas que creciente y periódicamente se acercan a intercambiar e intercambiarse. Sólo esta revalorización y la promoción de estos procesos y dinámicas pueden acercarnos a la justicia social que América Latina espera.

Bibliografía

Benería, Lourdes (2005). Los estudios sobre la mujer y el género en la economía: una visión histórica. En *Género, Desarrollo y Globalización: por una ciencia económica para todas las personas.* Barcelona: Hacer, 2005. ISBN 84-88711-73-5. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Caggiano, S. (2007). Identidades nacionales y regionales en contextos migratorios diferentes. Inmigrantes bolivianos en dos ciudades argentinas. En RegionEs (núm. 2). Editada por el Instituto de Estudios Regionales, INER, de la Universidad de Antioquia; Centro de Estudios Regionales, Cafeteros y Empresariales, CRECE, de la ciudad de Manizales; Observatorio del Caribe Colombiano, OCC. ISSN 1692-939X. 2do. semestre de 2004. Medellín, Colombia. Pp: 35-69.

Castel, R. (1995). De la Exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso. En *Archipiélago*. Madrid: Cuadernos de Crítica de la Cultura.

Castel, R. (1997). El advenimiento de un individualismo negativo. En *Iglesia Viva. Plan de Acción Pastoral de la CEE*. España.

Curiel, O. (2007): "La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista". Revista Nómadas. N° 26. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Universidad Central de Colombia. (Documentos PRIGEPP, 2011).

De la Cadena, M. (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

Di Pietro, P. (2011): "Género(s) y Políticas Culturales en Latino América", Unidad N° I, II, III y IV Seminario PRIGEPP-FLACSO, Buenos Aires.

Entrevista a Juan Alberto Villarreal; actual asesor del diputado R. Contreras; auditor político-laboral de Barillari S.A. en la década de los ´90. Diciembre de 2009.

Entrevista a Rubén Mamaní, tesorero de la Comisión de la Feria y futura "Asociación Social y Cultural de productores Atahualpa". Septiembre de 2011.

Entrevistas a Norma, Julia, Nancy, Romina, Claudia y Flora: Trabajadoras de la Feria Comunitaria "Atahualpa". Septiembre de 2011.

Espino, Alma (2011): "Trabajo y género: un viejo tema, ¿nuevas miradas?" en Revista Nueva Sociedad N° 232, ISSN: 0251-3552, <www.nuso.org>. Uruguay. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Femenías, M. L. "El feminismo ante el desafío de las diferencias" en Femeninas, M.L. Revista Debats, Nº76, Año: 2, Septiembre 2002, España. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Lugones, M. (2005): "Colonialidad y Género: Hacia un Feminismo Decolonial". Binghamton University. New York. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Marcos, S. "Las Fronteras Interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México" en Diálogo y Diferencia. Los Feminismos Desafían a la Globalización. Editado por Sylvia Marcos y Marguerite Waller. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Marcos, S. Audio de Conferencia. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (p. 246). Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO.

Sala, M. (2004). “Políticas culturales en América Latina: El imperativo de la interculturalidad”. Biblioteca Virtual RIDEI. (Documentos PRIGEPP, 2010).

Sassen, Saskia (2003) Cap. 3 “Lo que no se ve. Hacia un análisis feminista de la economía global” en Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos fronterizos. Madrid. Traficantes de sueños. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Sen, A. (2001): “Las Teorías del Desarrollo en el Siglo XXI" en Revista Leviatán. Revista de Hechos E Ideas. Vol 84. Editorial Pablo Iglesias. Madrid. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Todaro, Rosalba. (2011): “Economía y Género: su vinculación para la formulación de políticas públicas”, Unidad N° I, II, III y IV Seminario PRIGEPP-FLACSO, Buenos Aires.

Wagner, P. (1997). Cap. I: “Descripciones de la Modernidad”. En *Sociología de la Modernidad*. Barcelona: Herder.

Walsh, C. (2002): “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico” en Justicia Indígena. Aportes para un Debate. Salgado, J. compiladora. Ediciones Abya-Yala y Universidad Andina Simón Bolivar. (Documentos PRIGEPP, 2011).

Yañez, S. (2003). La flexibilidad laboral como nuevo eje de la producción y de la reproducción. En *El trabajo se transforma. Relaciones de producción y relaciones de género*. Santiago: Todaro, R. y Yañez, S. (eds.) CEM.

Marchas y tejidos descolonizadores: la travesía de las “mujeres-tierra” de Embarcación

Ana M. Rodríguez

Argentina

“Si el feminismo debe liberar a las mujeres,

debe enfrentar virtualmente todas las formas de opresión”.

Sueli Carneiro

I. Desde los bordes

En Embarcación, un pueblo situado a unos 270 kilómetros al sur de la ciudad de Salta y al pie mismo de la montaña, se sabe que las aguas del Río Seco —a pesar de su nombre— pueden descender como un torrente furioso arrasándolo todo a su paso. Esta es la forma en que la naturaleza se cobra, en este punto geopolítico casi inadvertible del mapamundi, la

depredación inmoral de las *yungas*, leguas de selva montañosa que crecen sobre las laderas orientales de la cordillera andina.

Mientras los emprendimientos forestales y agrarios de origen tanto local como multinacional avanzan sobre las *yungas*, unas 600 familias indígenas del lugar viven en la extrema pobreza. En la economía globalizada ya no hay espacio para las antiguas huertas familiares donde se sembraba ajo, pimentón, cebolla y tomate (Grau, H. Ricardo *et al.* "Globalization and Soybean Expansion" 265-266). De acuerdo a las/os propios habitantes de la región, los varones hacen "changas"[16] mientras las mujeres juntan unos pesos como empleadas domésticas o, en el mejor de los casos, como artesanas ("Rebelión entre el mujerío", Página 12, 14/08/09; "Mujeres wichís se hacen oír en Buenos Aires", La Nación, 03/08/09). Hartas de convivir con el dengue y ver morir a sus hijas/os[17], las mujeres de las etnias Wichí y Mbyá Guaraní que viven en Embarcación, algunas dentro del pueblo y otras en lo que queda del bosque continuo, se unieron para luchar por sus derechos, como mujeres y como indígenas.

Desde los bordes mismos en que se sitúan, ellas logran enlazar la "tradición femenina" de tejer la *chagua*[18] con sus talleres de reflexión sobre violencia de género. En este proceso,

[16]En la Argentina el vocablo "changa" define una "ocupación transitoria, por lo común en tareas menores" (Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española).

[17]De acuerdo con datos oficiales suministrados por la Dirección de Estadísticas e Información en Salud del Ministerio de Salud de la Nación, a pesar de que la tasa de mortalidad infantil en Salta se redujo del 15,4 en 2007 al 14 en 2011, se sigue ubicando entre las provincias argentinas con mayor tasa de mortalidad infantil. Entre sus causas se encuentra la desnutrición, que afecta especialmente a las comunidades indígenas y aunque la información oficial es escasa, cada tanto las crónicas periodísticas dan cuenta de estas muertes y en varias oportunidades la Fundación CONIN (Coordinadora para la Nutrición Infantil) a través de su presidente, el médico pediatra Abel Albino, ha llamado la atención al respecto.

[18] La "chagua" es un tejido tradicional hecho con las fibras de las hojas de una planta característica del nordeste argentino llamada "chaguar" o "caraguatá", con la cual las mujeres Wichís realizan diversas artesanías y cuya enseñanza es transmitida por estas a las niñas de generación en generación.

alternan las reuniones para definir sus próximas acciones con la utilización de un blog de Internet a través del cual difunden lo que les sucede y lo que hacen a "las personas de afuera". Ejemplos de su accionar son la recolección de dinero mediante rifas para crear un centro cultural o el corte de la ruta para reclamar su derecho a viviendas dignas. Así van construyendo una política de lugar que expresa, al decir de Walter Mignolo, "un pensamiento otro"[19] (*Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*, 7), gestado al calor de sus propias vivencias como sujetas racializadas por la colonialidad del poder pero también dispuestas a resistir a ese poder. También desde los bordes mismos, protagonizan una política que ubica en el centro de las reivindicaciones el derecho a los territorios ancestrales en los que viven, en palabras de ellas, en la condición paradójica de "refugiadas" y a los cuales está fuertemente unida su identidad y dignidad como mujeres de pueblos originarios.

En este contexto, el presente artículo tiene como objetivo realizar una aproximación interseccional a su experiencia de lucha. Esto, en el entendimiento de que al conjugar género y etnia es posible comprender la multidimensionalidad de las opresiones que sufren y también el sentido último de su accionar para superarlas, desafiando la pasividad y la invisibilidad a la cual los discursos tradicionales gustan confinarlas en tanto mujeres indígenas, dentro y fuera de sus comunidades.[20]

---

[19] Mignolo toma la expresión "pensamiento otro" del escritor y ensayista marroquí Abdelkebir Khatibi (1938-2009), cuya obra está profundamente marcada por su doble pertenencia lingüística: al árabe de sus raíces familiares y al francés del país colonizador.

[20] La noción de interseccionalidad emerge del pensamiento de las mujeres de color en Estados Unidos. Mujeres de color es una identidad política más que una designación esencial derivada de los efectos clasificatorios del racismo predominante en los últimos 500 años (Curiel, "Identidades Esenciales"). Para un entendimiento de la genealogía de la noción de interseccionalidad, se recomienda consultar el volumen "Intersecciones: Cuerpos y Sexualidades en la Encrucijada".

Analizo las intervenciones de estas mujeres a partir de los relatos recogidos en medios de comunicación impresos de circulación nacional. Para ello, parto de la premisa básica de los estudios del discurso que nos indican que las mediaciones impresas ofrecen marcos de entendimiento, o inteligibilidad, pero no así la estabilización de contenidos o significados. Quienes estudian las vertientes ideológicas del discurso (Verón 1995, Angenot 2010) señalan que la circulación y disputa de discursos genera distancias y proximidades entre posiciones de enunciación e interpretación que están investidas con cuotas diferenciales de legitimidad y credibilidad. No por ello, nos recuerdan, deberíamos asumir que la disputa discursiva continuamente disciplina los márgenes de la polémica social. Si bien las mujeres de Embarcación carecen de los sitios de producción discursiva garantizados a los agentes dominantes del ámbito público (autoridades estatales, medios periodísticos, organizaciones no-gubernamentales, etc.), sus voces emergen en los diarios consultados desde las esquinas de la disputa social y afectan los ámbitos de la autorepresentación negociada de sus perfiles identitarios y políticos.

II. Sororidad indígena

Dentro de lo que María Lugones define como el *sistema moderno-colonial de género eurocentrado y heterosexualmente perverso*, estas mujeres representan su lado oscuro ("Colonialidad y Género", 2008:98-99). Se trata de mujeres subalternas dentro de un colectivo subalternizado que conocen la violencia masculina de "los de afuera" (los blancos) y "los de adentro" (los indígenas). Esta dimensionalidad nos puede conducir a explorar sus actos de rebeldía y de intervención pública no sólo en términos de una disidencia de género sino también de múltiples resistencias. Para estas mujeres no es desconocido el fenómeno del

chineo[21], la violación sexual que es “costumbre” de los varones blancos con varios siglos de persistencia en algunos puntos del norte del país. Tampoco les es ajena la violencia doméstica que puede ocurrir puertas adentro de sus casas.

No han sido detenidas ni por las formas abiertas de violencia ni por otras más veladas, como “la tradición del silencio”. Esta estrategia de silenciamiento se inscribe históricamente en su ser, marcado doblemente por su condición de mujeres e indígenas. Frente al estado dominado por la clase criolla que goza de privilegio étnico en el imaginario de la nación, las indígenas están olvidadas como externas al proyecto de integración modernizante. Frente a los varones de sus propias comunidades, se encuentran también invisibilizadas por la complicidad que entrelaza la distribución de autoridad patriarcal dentro y fuera del mundo indígena. Ambas formas de marginalización conspiran en un contexto de silenciamiento.

En un proceso de concientización sobre la condición de silencio con la que bregan, sus talleres autogestionados fueron tejiendo una suerte de sororidad indígena. De acuerdo a Marcela Lagarde, la sororidad puede entenderse como una política de democracia feminista. Su definición etimológica proviene del latín "soror, sororis" que quiere decir “hermana” o aquello que es relativo a la calidad de ser hermana. Lagarde define esta práctica como “un pacto político entre mujeres que se asumen pares" (Pacto Entre, 2006, 3). Es esta sororidad las que las impulsó a prestar ayuda a las mujeres más necesitadas de su entorno, a denunciar la inacción de los propios varones de sus comunidades frente a la opresión de la cual son objeto como pueblos originarios y a madurar la decisión de marchar a la Ciudad de Buenos Aires para

[21]Ver “Para terminar con el chineo”, columna de la antropóloga argentina Ana González. En Diario Página 12, 04/04/11.

tratar de incidir “donde están los poderes que definirán nuestras vidas” como explicaría después Kalijanteya Octorina Zamora, la lideresa del grupo.

A comienzos de agosto de 2009, desde Embarcación, veinte mujeres pertenecientes a las etnias Wichí y Mbyá Guaraní marcharon a la capital de la Argentina en representación de varias comunidades de pueblos originarios: Honat Le’Les Pueblo Wichí y Guaraní, Hotel Pelajm Cherenta Re Reta, Cristo, San Juan, Santa Lucía y Misión Chaqueña . La sola decisión de viajar a Buenos Aires constituyó un acto de desafío a la autoridad masculina de los hombres Wichís y Mbyá Guaraníes por igual ¿Por qué ellas protagonizarían la travesía? ¿Por qué no los caciques de sus comunidades? A estas preguntas Zamora supo dar entonces una respuesta tajante: “Los poderosos van a la parte más vulnerable de las comunidades, que son en este momento los hombres. Vivimos en una sociedad machista—agregó taxativamente—y esto se adiestra y se contagia” (Página12, 14/08/2009). Su compañera de travesía Julia Gómez, por su parte, no dudó en afirmar que “los punteros políticos tienen de rehenes a los hombres de nuestras comunidades” en alusión a los planes sociales y prebendas varias a través de las cuales se acostumbra acallar los reclamos.

No las inmovilizó el supuesto conflicto de lealtades entre género y etnia que supuestamente se les planteaba. Zamora comentó entonces: “Nos movilizamos las mujeres, porque nosotras consideramos que siempre estamos invisibilizadas por el Estado. Siempre se ha considerado la voz del hombre y estamos viendo que esa voz tampoco es escuchada, o bien, cuando se la escucha, los corrompen, los compran… Como mujeres indígenas estamos cansadas de que los hombres no den respuesta a las comunidades” (“Entrevista de Biodiversidad”, 21/09/2009).

Este “mujerío rebelde” llegó, por fin, a Buenos Aires, ligero de equipaje y con el dinero justo que había logrado reunir sin ayuda externa. Ni los hombres, ni los políticos, ni las organizaciones no gubernamentales subsidiaron la travesía, para “que nadie te diga lo que tenés que decir” (“Entrevista de Biodiversidad”), explicaron ellas una y otra vez a quien quisiera oírlas. De hecho, durante su estadía porteña se alojaron en el Centro Cultural Arrigo Todesca, del barrio de La Boca, gracias a un gesto solidario de sus dirigentes.

III. La travesía

Ya en Buenos Aires, las veinte mujeres acamparon durante días en las puertas de la Casa de la Provincia de Salta, donde luego de varios intentos fallidos de desalojo fueron recibidas por las autoridades. Portando grandes carteles, fueron llevando a cuantos espacios pudieron el petitorio que traían en las manos: a organismos públicos como la Corte Suprema de Justicia de la Nación, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, la Presidencia de la Nación, la Defensoría del Pueblo de la Nación e, incluso, a instituciones de la sociedad civil como Amnesty International, la Asociación Americana de Juristas y la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos. Su presencia también se orientó a varios medios de comunicación social de alcance nacional que, paradójicamente por y sólo por unos días se acordaron de que Wichís y Mbyá Guaraníes también son argentinas/os.

En el petitorio que las mujeres de los pueblos originarios llevaron a Buenos Aires desde tan lejos, el centro de sus reclamos era la devolución de las tierras ancestrales, las mismas de las cuales afirman haber sido progresivamente despojadas a partir de la conquista. También

aparecieron reclamos básicos como las pensiones sociales para los miembros más vulnerables de las comunidades y las viviendas dignas para la inmensa mayoría de las familias indígenas de la zona que viven en casillas precarias.

Cabe resaltar que estas mujeres dieron un paso más e incluyeron un lugar para su propia cosmología alternativa dentro de las reivindicaciones concretas que formularon en el petitorio. En materia de educación, por ejemplo, reclamaron que "en las escuelas a las que asisten nuestros hijos se integren contenidos propuestos por las comunidades indígenas" (Entrevista de la Biodiversidad). En materia de salud, por su parte, pidieron la incorporación de los conceptos y las prácticas propias de la milenaria medicina indígena dentro del sistema sanitario local.

Para cuando retornaron a su pueblo natal, a fines de agosto de 2009, estas mujeres habían logrado una visibilidad sin precedentes en los medios de comunicación social. Y si bien la marcha no significó el fin de las injusticias, marcó el comienzo de su participación en distintas mesas de elaboración de políticas destinadas a la población indígena de Embarcación en materia de educación, salud y vivienda. Así también lograron incorporarse formalmente como querellantes frente a las empresas responsables de la tala de los bosques nativos.

Aun cuando no les cambió el mundo aquella marcha a Buenos Aires constituyó, como ellas mismas reconocen, un aprendizaje político importante y una experiencia subjetiva intensa que consolidó sus lazos como grupo y marcó el comienzo de una revalorización de sus identidades por partida doble: como mujeres y como indígenas. Por eso Kalijanteya Octorina Zamora y sus compañeras de travesía hoy siguen luchando, construyendo cada día ciudadanía, al modo en que lo postula Fernando Calderón, es decir, en tanto recuperación de contenidos

perdidos y “descubrimiento” de nuevos derechos simultáneamente, en su doble condición de mujeres e indígenas.

A propósito de las indígenas zapatistas, Marisa Belausteguigoitia nos indica que cada una de esas mujeres ha realizado en sus cuerpos una inversión de los imaginarios en tanto “mujeres-tierra”: al cuerpo de mujer como extensión de la tierra le han opuesto el cuerpo de la mujer que defiende la tierra y “no ya sólo la que es representada pasivamente por ella” (24). El viraje del imaginario colonial se hace visible en la repercusión que las indígenas de Embarcación obtuvieron durante su marcha. Podemos entender así su accionar como las prácticas culturales y políticas de “mujeres-tierra” que destejen colonialidades a los pies de las yungas, que tejen descolonizaciones en un lugar del mundo llamado Embarcación.

Bibliografía

Angenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Belausteguigoitia, Marisa (2007). "Rajadas y alzadas. De Malinches a Comandantes. Escenarios de construcción del sujeto femenino indígena". En Lamas, Marta ed. *Miradas feministas sobre las mexicanas del Siglo XX.* México: Fondo de Cultura Económica.

Curiel, Ochy: "La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antiracista". En *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Revista Nómadas. No. 26. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central. Bogotá, 2007.

Curiel, Ochy: "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras". En *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio.* INTEC, 2005.

Di Pietro, Pedro (2008). "Adónde van. Itinerarios contrapúblicos y recorridos plurilógicos", en *Cuaderno de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.* Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

Di Pietro, Pedro *Género(s) y Políticas Culturales en América Latina.* Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas: Facultad Latinoamericana de las Ciencias Sociales, 2011. Hipertexto.

Femenías, María Luisa (2002). "El feminismo ante el desafío de las diferencias". En Revista Debats Nº 76, Año 2. España, septiembre 2002.

Gargallo, Francesca (2007). “¿Hacia un feminismo no occidental?”, en *Ideas y prácticas feministas latinoamericanas*. Venezuela: Ediciones El Perro y la Rana.

Grau, H. Ricardo, T. Mitchell Aide y N. Ignacio Gasparri: “Globalization and Soybean Expansion into Semiarid Ecosystems of Argentina”. En *Ambio*, Vol. 34, No. 3, mayo 2005, pp. 265-266. Springer on behalf of Royal Swedish Academy of Sciences.

Lugones, María: “Colonialidad y Género”. En Revista Tábula Rasa, No. 9, junio, 2008.

Marcos, Sylvia. (2008), "Las fronteras interiores. El movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México", en Sylvia Marcos y Marguerite Waller (eds.), Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)-UNAM/Instituto de la Mujer del Estado de Morelos, pp. 179-234.

Marcos, Sylvia. (2005), “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”. En La Palabra y el Hombre, julio-septiembre, no. 95 , p. 5-38.

Mignolo, Walter, comp. (2003) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Estados Unidos: Ediciones del Signo, Duke University.

Mignolo, Walter, comp. (2005). *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto.* Edición digital de Tristes Tópicos.

Muñoz Cabrera, Patricia (2011). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*. Tegucigalpa: Central America Women’s Network (CAWN).

Platero Méndez, Raquel (Lucas) ed. (2012). *Intersecciones: Cuerpos y Sexualidades en la Encrucijada*. España: Ediciones Bellaterra.

Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo comp. *La colonialidad del poder: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Salgado, Judith (comp.) (2002). *Justicia indígena. Aportes para un debate.* Quito: Ediciones Avía-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.

Sandoval, Chela (2002). "Dissident Globalizations, Emancipatory Methods, Social- Erotics", en *Queer Globalizations.* New York: NY, NYU U P.

Vargas, Virginia (2002). "Globalización, feminismo y construcción de las ciudadanías", Documento PRIGEPP, PRIGEPP-FLACSO.

Verón, Eliseo (1995). "Semiosis de lo ideológico y del poder", en *Semiosis de lo ideológico y del poder. La mediatización*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A..

"Rebelión entre el mujerío". En Diario Página 12 de Argentina, Buenos Aires, 14/08/09.

"Mujeres wichís se hacen oír en Buenos Aires". En Diario La Nación de Argentina, Buenos Aires, 03/08/09.

Blog de mujeres cacique. Web. 21 Agosto 2009.
http://pueblowichiyguaranienlucha.blogspot.com/2009_08_01_archive.html.

Erótica y colonialidad

Diego Aguilar Velázquez y Rosalba Castellanos

Las imágenes que forman parte de este blog retoman una tradición feminista dentro del entendimiento y producción de culturas visuales. Conscientes de las lógicas que regulan la perspectiva occidental, las imágenes seleccionadas por Diego Aguilar Velázquez y Rosalba Castellanos retoman, entre otras estrategias visuales, el juego con el desnudo y su erótica. Si bien feministas como Laura Mulvey (1989) y Naomi Scheman (1993) nos advierten de las raíces profundamente androcéntricas de la visión que se privilegia con el género artístico del desnudo, también es cierto que sus enseñanzas señalan que es posible contrarrestar e, inclusive, revertir el repertorio visual de occidente. A la distancia entre sujeto y objeto que domina dicho repertorio, las imágenes aquí ofrecidas se enfocan en aquellos sitios de cuestionamiento y reflexión que perturba los estándares de lo familiar, lo bello, y lo aceptable.

Mujeres Desplazadas: De victimas a sujetos de acción

Marisol Tapias

Ver este video en YouTube