



Sínergias

Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas
FLACSO - Argentina

www.prigepp.org
www.catunescomujer.org

Rutas interseccionales

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: PJ DiPietro
Asistente de edición: Alexa Cotignola

Para citar utilizar la siguiente referencia bibliográfica:
Área Género Sociedad y Políticas. (comp.). (2021). Rutas interseccionales.
Ediciones Sinergias. Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas – FLACSO.
Argentina, Serie de Tesis de Maestría. Vol. 8. [en línea]

Edita: Área Género, Sociedad y Políticas – FLACSO, Argentina
Octubre 2021
Buenos Aires, Argentina



Rutas interseccionales

Índice

Prólogo. Por Suyai M. García Gualda.	6
Participación y articulación política de las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles (2000-2020). <i>Por Camila Rivera Tapia.</i>	
Introducción	14
I) Identidad afrodescendiente como resistencia ancestral.	15
II) Articulación comunitaria y organizativa	18
III) Mecanismos de posicionamiento político	26
Reflexiones finales	29
Referencias bibliográficas	31
Representaciones de mujeres indígenas en políticas públicas municipales: un estudio de Puerto Carreño (Colombia). <i>Por Diana Jiménez Montoya.</i>	
Introducción	34
Marco teórico	36
Enfoque WPR	37
Feminismos decoloniales	37
Planificación indígena	40
Metodología	41
Caso de estudio	43
Resultados y discusión: diferentes gobiernos, representaciones similares	45
Transformar las representaciones	47

Conclusiones	50
Referencias bibliográficas	51
El chineo: género y raza en la violación de mujeres indígenas en el Chaco argentino. Por Ana Rodríguez Flores.	
Colonialidad, género e interseccionalidad	59
Conclusiones de la investigación	62
El chineo como construcción histórica de un imaginario: las “bestias del placer”	63
La continuidad del pasado.	63
Disquisiciones sobre el vocablo «china».	66
El chineo como manifestación de un orden violentogénico: patriarcado y racismo	69
Las masculinidades violentas.	69
Cuerpos, territorios y fragilidad social	72
El Estado, el derecho y sus otras.	74
Referencias bibliográficas	76

Prólogo

Por Suyai M. García Gualda^{1 2}

La posibilidad de lograr comprensiones antiestructurales de los seres, de las relaciones y realidades se volvió importante para mí, no como una experiencia temporal y pasajera, sino como una manera de pensar en quienes resisten a las opresiones estructurales e institucionalizadas. Pienso en esos seres, relaciones y prácticas antiestructurales como constitutivas de espacios y tiempos alejados de las construcciones lineales, unívocas y cohesivas de lo social. (Lugones, [2003] 2021, p. 39)

Los tres textos que hacen parte de este número de la serie Sinergias reflejan, tomando las palabras de la maestra María Lugones ([2003] 2021), *el valor de numerosas mujeres, experiencias y prácticas anti-estructurales* que no sólo cuestionan el orden vigente, sino también la forma de *ser y estar* en el mundo. Al decir esto, lo que queremos subrayar es que cada uno de los artículos —que

recogen buena parte de las tesis de Maestría de las autoras— nos invitan a adentrarnos en mundos *otros y*, sobre todo, nos permiten comprender el carácter situado, co-constitutivo y simultáneo de la opresión (Parra, 2020). Esto es, sin lugar a dudas, la principal cualidad de esta publicación, pues el desafío común ha sido producir conocimiento en clave de géneros desde un abordaje interseccional crítico. Por tanto, las tres autoras asumieron este reto y cargaron tintas contra la *ceguera histórica* de los feminismos hegemónicos occidentales. Nos invitan a recuperar “políticas que produzcan conocimiento situado basado en un punto de vista [...] particular [...], conocimiento atento a la historicidad de las relaciones de poder entre raza, género, clase y orientación sexual” (Parra, 2021, p. 250).

La *interseccionalidad* se ha convertido en una expresión sumamente utilizada, tanto en el ámbito académico como en los espacios activistas y político-estatales, para designar la perspectiva teórica y metodológica cuyo fin es dar cuenta de la “percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros Vigoya, 2016, p. 2). Ahora bien, este auge supone dos cuestiones a tener en cuenta: por un lado, el potencial político y transformador que tiene la interseccionalidad desde sus orígenes (incluso antes de ser acuñada formalmente por Kimberlé Williams Crenshaw a finales de la década de los ochenta) y, por otro, el peligro que supone cierta “banalización” del término. Así pues, como dice Fabiana Parra (2021), “se trata de una perspectiva que debe ser sometida a crítica constante para eludir los efectos de la neutralización y despolitización, que acompañan a los procesos de masificación y simplificación” (p. 258). Cabe subrayar que esto, también es observable en la arena de la estatalidad, en la cual la

1 Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo, Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública por la misma universidad. Magíster en Género, Sociedad y Políticas por PRIGEPP-FLACSO. Tutora docente en el Diplomado y la Maestría de PRIGEPP. Docente e investigadora del área de antropología cultural de la Universidad Nacional del Comahue. Investigadora de CONICET con lugar de trabajo en el IPEHCS-CONICET/UNCo.

2 Agradezco la invitación de PJ DiPietro y la enorme generosidad de Gloria Bonder y con ella a todo el equipo que hace posible la presente publicación, especialmente a Alexa Cotignola.

interseccionalidad hace parte de cierto “repertorio progresista” sumamente celebrado, aunque poco se ha logrado traducir en políticas sociales y prácticas concretas orientadas a la equidad” (García Gualda, 2021, p. 10).

Los tres textos que componen este número logran poner bajo la lupa estas tensiones que hacen al meollo de los principales debates en torno a la interseccionalidad como herramienta (teórica y metodológica), útil para comprender la convergencia de las diferentes formas de opresión padecidas por las mujeres —y disidencias— ligadas al sexismo, al clasismo y al racismo. De hecho, si un legado nos dejaron las feministas que hicieron parte de la Colectiva del Río Combahee es arengarnos a enfrentar a nivel teórico y práctico, un conjunto variado de opresiones sin que ello suponga una jerarquización; pues resulta “imposible separar las opresiones [ya que] no son únicamente raciales, sexuales, ni de clase” (Viveros Vigoya, 2016, p. 4). Todas estas discusiones adquieren sentido y relevancia a lo largo de los escritos de Camila Rivera Tapia (Chile), Diana Jiménez Montoya (Colombia) y Ana Rodríguez Flores (Argentina). En escenarios muy disímiles, pero todos atravesados por historias marcadas por el colonialismo y la violencia, las autoras nos inducen a navegar en las entrañas de *Abya Yala*,³ con todo lo que una empresa de tremenda magnitud supone.

El artículo “Participación y articulación política de las mujeres afrodescendientes de Arica y sus Valles (2000-2020)” da

cuenta del exhaustivo recorrido histórico y el sentido análisis, en primera persona, que Camila Rivera Tapia hizo en su tesis de maestría. La investigación aborda e instala un tema original y de relevancia para los estudios feministas y de géneros en América Latina; especialmente en una beligerante coyuntura como la que nos toca. A lo largo de su escrito la autora se propone analizar las diversas estrategias de resistencia, movilización y participación política de las mujeres negras en Chile, con especial atención a la región de Arica y sus Valles. Para ello, parte de una historización pormenorizada de procesos que incluyen la trata esclavista, la colonización y posterior chilenización, la cual deja ver el impacto que esto tuvo sobre las mujeres no-blancas, más aún las afrodescendientes. Sin duda, es un trabajo que abre un umbral de posibilidades a los/as/es lectores/as porque los/as/es incita a indagar en una historia *otra*, negada o poco contada, la historia de los territorios y cuerpos atravesados por la colonialidad, la violencia (sexual y de géneros), la racialización y la explotación capitalista. Es un texto que (nos) induce a la práctica reflexiva, a la lectura y el pensamiento crítico que tanto anhelamos y promovemos en el campo de las ciencias sociales y humanas.

Se trata de un trabajo que analiza resistencias, revueltas y la emergencia de sujetos/as/es políticos a partir de la experiencia vivida y la práctica social como fuentes de conocimiento (Viveros Vigoya, 2016). Recoger y problematizar la historia oficial de Chile permite revalorizar la perspectiva interseccional porque deja en evidencia que las experiencias de las ancestras esclavizadas dista mucho de las representaciones clásicas de la “subordinación femenina” (Viveros Vigoya, 2016, p. 10): “la participación política de

³ Diferentes pueblos y naciones indígenas utilizan el término Abya Yala para referirse al territorio continental, en lugar de América; fue empleado con un sentido político a partir de la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala en 2004 (Ciriza, 2015, p. 84).

las mujeres negras de la zona norte de Chile comienza desde que la primera mujer africana fue esclavizada y trasladada por la fuerza a lo que hoy en día conocemos como América” (Rivera Tapia, 2021, p.29). Indudablemente, esto ha dejado huella en las prácticas insurgentes que hoy en día tienen lugar en un país convulsionado que no deja de dar batalla al autoritarismo (pinochetista-piñeirista). En palabras de Rivera Tapia: “las [ancestras] fueron fundamentales para la formación social y política de aquellas mujeres que seguiríamos participando en el movimiento político afrodescendiente chileno, como en otros espacios” (2021, p.17).

El artículo de Rivera Tapia no sólo visibiliza la historia de las afrodescendientes en Chile, sino que avanza en el análisis crítico del marco normativo, nacional e internacional, y de las políticas de Estado orientadas a este sector. Es un trabajo que muestra la “textura múltiple de las vidas de las mujeres negras” (Colectiva Combahee River citada en Parra, 2021, p. 261) y cómo dicha trama se articula de manera comunitaria y colectiva, logrando la promoción de formas organizativas con discursos políticos y jurídicos propios a favor del ejercicio efectivo de derechos. Todo esto, como dice Angela Davis (2017, citada en Rivera Tapia, 2021), corrobora que la participación política de las mujeres negras logra hacer mover a toda la estructura social y desestabilizar el orden vigente. Por todo ello, el artículo es una apuesta para pensar, en clave interseccional y decolonial, la posibilidad real de tejer nuevos lazos, u otras redes, y construir un Chile democrático, intercultural y plurinacional en el que prime la justicia (histórica, epistémica, social y de géneros):

hemos logrado elaborar diversas estrategias y líneas de acción que nos han permitido transformar [...] situaciones llenas de carga colonial y sexistas, en ventajas [...] que nos han permitido sensibilizar, [...] a toda una población en torno al reconocimiento de la presencia negra, [...] debido a que Chile nunca ha sido blanco”⁴ (Rivera Tapia, 2021, p.30).

El reconocimiento de las diferencias es un tema que también ocupa a Diana Jiménez Montoya, quien en su texto titulado “Representaciones de mujeres indígenas en políticas públicas municipales: un estudio de Puerto Carreño (Colombia)” nos inscribe en la arena de las políticas públicas desde el enfoque WPR,⁵ en el período 2003-2019. Importa señalar que, según la autora, dicho enfoque entiende que la práctica de *governar* ocurre a través de problematizaciones:

los textos y discursos producen problemas de cierto tipo, mientras que los discursos consisten en formas de conocimiento socialmente producidas. [...] En este enfoque se identifican las representaciones de los problemas, por lo que el análisis del discurso se centra tanto en las ideas o en las maneras de hablar, como también en las prácticas, las cuales afectan la manera en que las personas viven sus vidas. [...] las representaciones de los problemas se deben interrogar y para hacerlo se debe partir de la solución propuesta, es decir, de la política pública (Jiménez Montoya, 2021, p.37).

Con este punto de partida, Jiménez

4 Las cursivas nos pertenecen.

5 What' s the problem represented to be (WPR).

Montoya analiza tres planes de desarrollo y un esquema de ordenamiento territorial, implementados todos a nivel municipal.

Las páginas de este escrito permiten ver las incongruencias existentes entre las políticas de Estado y las necesidades y demandas de los pueblos y naciones indígenas; dicho de otro modo, muestra la relación de no correspondencia entre la institucionalidad estatal y las matrices culturales existentes. Jiménez Montoya señala que la creación de *resguardos* — mediante títulos de propiedad colectiva de los territorios— contrasta con las prácticas tradicionales y las cosmologías de los pueblos en cuestión, los cuales son en su mayoría nómadas. Esto da cuenta de que “la lucha por la tierra tiene connotaciones que trascienden el simple régimen de propiedad, y adquiere dimensiones de conflicto entre naciones y tipos de sociedad” (Tapia, 2009, p. 3). Esta situación corrobora, como sostiene Nancy Fraser (2008), que la falta de reconocimiento o reconocimiento erróneo genera una vulneración distributiva y viceversa. En este marco las mujeres configuran un sector que presenta no sólo mayores desventajas frente a los varones, sino que enfrentan formas de discriminación que sobredeterminan su situación de pobreza. Tal como se observa en el artículo, los “pisos pegajosos” obstaculizan el ingreso de las mujeres al mercado laboral y, en muchos casos, la única opción suele ser ingresar a trabajos en sectores no registrados e informales. Al respecto, Jiménez Montoya detalla que

las mujeres indígenas tienen menor grado de escolarización con relación a los hombres, están sometidas a situaciones de maltrato familiar y violencia sexual y tienen acceso reducido a servicios de salud y a

espacios deliberativos. Por otra parte, se señala que algunas de ellas obtienen ingresos trabajando como empleadas domésticas, vendiendo artesanías, recuperando residuos sólidos y ejerciendo la prostitución (2021, p.45)

Las mujeres indígenas viven una ciudadanía restringida, ya que se enfrentan a innumerables barreras que impiden el pleno ejercicio de derechos y dificultan el acceso a condiciones de igualdad real de oportunidades (educación, justicia, salud, empleo, etc.). A todo esto, es necesario poner énfasis en que la violencia contra las mujeres —más aún las no blancas—, la naturaleza y los territorios colonizados han sido históricamente un pilar fundamental al servicio de los “hombres blancos” que dieron curso a la llamada modernización y al desarrollo en Abya Yala (Mies citada en García Gualda, 2021). Desde su origen los Estados modernos se apropian de los cuerpos-territorios de las mujeres para lucro y beneficio del capital; pues se trata de cuerpos destinados a la reproducción de la fuerza del trabajo y a las tareas de cuidado, funciones indispensables para el sostenimiento de todo el engranaje que hace a la estructura económica (Federici, 2010). Por consiguiente, no resulta extraño que la autora haya identificado “representaciones problemáticas” de las mujeres en las políticas públicas, visto que se tiende a focalizar las intervenciones en ciertos aspectos vinculados con la salud sexual y reproductiva a fin de garantizar el sostenimiento del orden social y de géneros vigente.

La división sexual del trabajo, la cual distingue entre trabajo remunerado (productivo) y no remunerado (reproductivo) y las diferencias de estatus que se entrelazan en términos simbólicos e identitarios en una sociedad androcéntrica

(y patriarcal), dan lugar al reconocimiento erróneo de las mujeres indígenas, al no considerarlas ciudadanas plenas capaces de interactuar en pie de igualdad en la vida social (García Gualda, 2021). Esto es revelado nítidamente en este escrito y hace parte de los hallazgos sobresalientes de la autora: “que las mujeres no sean nombradas significa que las vivencias de las mujeres y sus necesidades particulares a partir de su racialización, condición socioeconómica y localización geográfica, no son consideradas”. En efecto, para superar la visión asistencialista y paternalista predominante y lograr un replanteo de las políticas públicas, es menester cuestionar el sentido colonial de la planificación (Jiménez Montoya, 2021) e incorporar abordajes interseccionales e interculturales. Además de señalar que es necesario reconocer y valorar las cosmovisiones indígenas “para que las políticas públicas puedan tener efectos transformadores”, indica que tal reconocimiento implicaría que “ellas puedan establecer los mecanismos necesarios para representar sus intereses en esos espacios de deliberación” (Jiménez Montoya, 2021, p. 49). Se observa la urgencia de delinear políticas capaces de articular la redistribución de recursos, el reconocimiento de las diferencias y la participación política (representación) de los pueblos indígenas; y especialmente de las mujeres, pues como sostiene Tarcila Rivera (s.f): “las mujeres indígenas tienen derecho a participar en los espacios donde se decide sobre sus vidas”.

Entonces, es posible decir que es menester *apalabrar* las múltiples injusticias que tienen lugar en las sociedades latinoamericanas a fin de construir alternativas capaces de reconocer el derecho a la diferencia sin olvidar desigualdades estructurales que

perpetúan la exclusión y subalternización de numerosos grupos (García Gualda, 2021). Así pues, incorporar la perspectiva interseccional en la planificación permitirá gestar medidas afirmativas a favor de los grupos menos aventajados. Esto supone políticas que, desde un enfoque de derechos en clave de géneros e intercultural, sean capaces de dar respuesta a las reivindicaciones, necesidades y demandas específicas de las mujeres y niñas indígenas. Nos importa insistir en esta relevancia que tiene la interseccionalidad porque entendemos que atender únicamente a la condición de “mujeres” no basta para explicar la violencia que padecen los cuerpos-territorios de las mujeres e infancias indígenas. Es decir, mujeres y niñas silenciadas, no nombradas, y negadas en las políticas y estadísticas nacionales. De hecho, todavía el silencio es un obstáculo crucial para las indígenas que cargan con las marcas del abuso y el dolor en sus cuerpos-territorios ya que, como lo establece Espinosa, “la opresión que padecen las mujeres indígenas se sostiene sobre el silencio” (2010, pp. 25-26).

En buena parte, sobre estos *silencios* versa también el artículo de Ana Rodríguez Flores, el cual lleva como título “El *chineo*: género y raza en la violación de mujeres indígenas en el Chaco argentino”. En este sentido, los silencios vinculados con la administración de justicia en los casos de *chineo* pueden ser leídos como continuidad de prácticas genocidas que iniciaron con el proceso de conquista y colonización que cimentó las bases del Estado argentino en el siglo XIX. En sintonía con esto, la autora entiende a la práctica del *chineo*, en tanto violencia sexual, como consecuencia de la implantación de la colonialidad del poder. Esto no es menor, puesto que advertir las múltiples formas de violencia que persisten desde épocas de la conquista

y colonización, nos permite entrever de qué modo se intersecta un orden de géneros androcéntrico y patriarcal con la racialización y el despojo territorial. En este sentido, el trabajo de Rodríguez Flores presenta “casos” que conmueven hasta los huesos y que dejan a la luz el carácter racista y patriarcal de un país que, aún hoy, se ufana de su (supuesta) “blanquitud”. Es destacable cómo la autora logra presentarnos un análisis que muestra las huellas de la colonialidad y la vigencia de la violencia sobre los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas.

El chineo en su expresión más brutal, la violación, nos habla de una violencia en la cual confluyen dos órdenes sociales: el de género y el racial. Por este motivo, su análisis exige considerar ambos componentes y su interrelación desde la lente de las masculinidades hegemónicas que atraviesan a las distintas instituciones —incluido el Estado— que lo sostienen y reproducen como «costumbre» (Rodríguez Flores, 2021, p.69).

La producción de conocimiento atento a la historicidad de las relaciones de poder es una pieza clave para superar la ceguera histórica que mencionamos al comienzo de este prólogo (Parra, 2021). Ante esto, las lecturas en clave decolonial emergen con fuerza como alternativa superadora. La teoría de la colonialidad del género sostiene que el patrón global del capitalismo inaugurado por la mal llamada Conquista de América utilizó la diferencia de géneros entre las razas para marcar la exclusión del otro racial del dominio de la especie humana (DiPietro, comunicación personal, enero 2012). Desde entonces, la valoración social de los/as/es sujetos/as/es es determinada por una clasificación social que ha sido históricamente establecida

a partir del género, la raza, la clase, y otros sistemas de opresión. A pesar de los años transcurridos, los cuerpos cuya estética corresponde al fenotipo indígena u originario son despreciados, infravalorados y susceptibles de ser explotados y violentados (Berlanga Gayón citada en García Gualda, 2020). Así, el terror étnico (Segato, 2002) y de géneros adquiere renovada utilidad en la actual etapa de acumulación capitalista signada por la desposesión y el despojo (Roux, 2008; Harvey, 2004).

En suma, este número de Sinergias nos pone en alerta e invita a pensar que superar la injusticia que padecen las mujeres no blancas exige cambios profundos que suponen, de una u otra manera, la desestabilización y transformación del orden imperante. Pensar en sociedades con justicia social y de géneros nos obliga a atender a las desigualdades bajo la lente de la interculturalidad crítica y la interseccionalidad como enfoque inminentemente inclusivo. La articulación entre la redistribución de bienes comunes estratégicos, a partir de una mirada no occidental; el reconocimiento de las diferencias identitarias, culturales e incluso filosóficas y cosmológicas y la representación política en términos de paridad participativa, se convierten en un tema urgente e impostergable en toda la región latinoamericana. Su urgencia se hace más patente sobre todo en tiempos de crisis económica, sanitaria y civilizatoria. Por todo esto, celebramos con ímpetu esta publicación dedicada a la interseccionalidad e invitamos a los/as/es lectores/as a sumergirse en sus páginas y dejarse llevar por las distintas propuestas y debates que nos aproximan las autoras.

Neuquén, 11 de septiembre de 2021

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac*, 2(3), 83-104.
- Espinoza Damián, G. (2010). Mujeres indígenas y territorios. En C. Rodríguez Wallenius; L. Concheiro Bórquez y M. Tarrío García (Coords.), *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*. (pp. 25-48). UAM Unidad Xochimilco.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de trabajo*, 4(6), 83-99.
- García Gualda, S. (2020). Muertes silenciadas. Notas para pensar los femicidios indígenas en Argentina. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 1 (1), 45-55.
- García Gualda, S. (2021). El dilema de la diferencia. Reflexiones desde la teoría política feminista sobre la violencia contra las mujeres indígenas en Argentina. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 2(3), 1-13. <https://doi.org/10.46652/resistances.v2i3.43>
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Ediciones Akal
- Lugones, M. ([2003] 2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Editorial del Signo.
- Parra, F. (2021). Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional. *Tábula Rasa-Colombia*, 38, 247-267. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>
- Rivera Zea, T. (s.f). Página principal. Chirapaq. Centro de Culturas Indígenas del Perú. Consultado el 13 de mayo de 2021. chirapaq.org.pe/es/
- Roux, R. (2008). Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época. *Revista herramienta*, 38, 61- 74.
- Segato, R. (2002). Identidades políticas / Alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 23(1), 239-275. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1304>

Tapia, L. (2009). Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 11, 53-68.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

Participación y articulación política de las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles (2000-2020)

Por Camila Rivera Tapia.

“Cuando la mujer negra se moviliza, toda la estructura de la sociedad se mueve con ella, pues todo es desestabilizado a partir de la base de la pirámide social donde se encuentran las mujeres negras, se cambian las bases del capitalismo”, (Davis, 2017)

INTRODUCCIÓN

La presencia de personas afrodescendientes en Chile y en la ciudad de Arica se remonta desde antes de la construcción de la República. La colonización y los posteriores procesos de creación del Estado Nación determinaron la forma en que serían vistas las personas no blancas, en especial las mujeres negras, promoviendo así una clasificación social que podemos evidenciar hasta la actualidad. Los diferentes procesos de vulneración de derechos, que comienzan con la trata esclavista y la posterior colonización, generaron impactos diferenciados en los hombres y mujeres negras. A partir de entonces, es posible advertir que las mujeres afrodescendientes son objeto de múltiples opresiones, las cuales no solo son producto de la intersección del género, la etnia y la clase, sino que además es la suma de la conexión del patriarcado, la colonialidad y la racialización (García, 2015).

Las mujeres del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno hemos enfrentado estas opresiones y logrado instalar un nuevo sujeto político. En este contexto, el presente artículo se desarrolló en el marco de la Maestría en Género, Sociedad y Políticas de PRIGEPP (Rivera, 2020) y revisa la participación y articulación política de las mujeres afrodescendientes de Arica, Chile y sus resistencias para hacer frente a la negación del Estado y al sistema patriarcal que permea los movimientos sociales (incluido el afrodescendiente). Se revisan las estrategias empleadas por estas sujetas para erradicar el racismo, el sexismo, la colonialidad a través del reconocimiento del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno.

Este trabajo se divide en tres apartados:

I) Identidad afrodescendiente como resistencia ancestral; II) Articulación comunitaria y organizativa; III) Mecanismos de posicionamiento político, con el fin de relacionar con mayor facilidad los procesos internos y externos que las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles han trazado con el sustento de un relato oral, la reconstrucción cultural y un diálogo intergeneracional.

I) IDENTIDAD AFRODESCENDIENTE COMO RESISTENCIA ANCESTRAL.

El proceso de reivindicación de los derechos del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno ha sido impulsado principalmente por las propias mujeres pertenecientes a esta población. Son ellas las que incesantemente participan y encausan el movimiento político con el fin de alcanzar los objetivos comunes de este sujeto colectivo. Por lo que podemos decir que, el largo camino para el reconocimiento de nuestros derechos como parte de un pueblo y de nuestra identidad como mujeres negras, no comienza con el nacimiento de las organizaciones, sino más bien que el proceso político y social se viene gestando desde la llegada de nuestras ancestras/os a los territorios nacionales.

El proyecto político de chilenización determinó la forma en cómo debían ser tratadas las mujeres afrodescendientes dentro de la nueva república. Estas concepciones se reforzaban por estereotipos y sesgos impuestos por la colonialidad, los cuales instalaron

desigualdades sociales a las cuales se ven expuestas las vidas de las mujeres negras. A pesar de estas adversidades, tanto externas como internas, las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles encontraron las estrategias para poder mantener sus tradiciones, saberes y costumbres, todas ellas manifestaciones culturales que posteriormente serían el sustento político, cultural, social e histórico para el reconocimiento por parte del Estado de Chile.

Los mecanismos identitarios que se emplearon en la chilenización fueron elementos claves para fortalecer el desarrollo general de la ciudad de Arica. Muchas de las mujeres afrodescendientes de Arica ingresaron al mercado laboral de la prestación de servicios, como cocineras, costureras, cuidadoras, y en encargándose de otros servicios mayormente informales, manteniéndose las estructuras sociales impuestas en la época colonial, acompañadas de las prácticas y posiciones racistas y patriarcales que se encuentran enquistadas en la sociedad chilena en su cotidianidad (Tijoux, 2016). Uno de los medios más utilizados para el resguardo de la identidad negra en Chile fue la gastronomía. A través de la cocina, se transmitía un conocimiento que no existía en los libros de educación formal, sino que se encontraba en las recetas y en las conversaciones en torno a las preparaciones, las cuales contaban la historia de un territorio y de un pueblo que había sido violentado, fragmentado y sus descendientes que conformaban nuestras familias.

Mediante distintas manifestaciones culturales -de la cual tal vez no eran muy conscientes de los efectos de salvaguarda de un patrimonio, que este producía- las mujeres negras de Arica y sus valles fueron

tomando roles de liderazgo y participación política a través de prácticas y tradiciones ancestrales. Vieron, en las mayores, diversos aspectos que fueron fortaleciendo una personalidad en resistencia. Consideraron los diferentes contextos y realidades que las envolvían y que luego se utilizaron para reivindicar los derechos colectivos de un pueblo. Encontramos, entonces, diferentes tipos de liderazgos, los cuales se encuentran presentes en las familias y en la comunidad. Se destacan los roles que estas mujeres desempeñaron como lideresas sociales, gremiales, comunitarias, de cargos de elección popular⁶ entre otros (Pozo, 2014).

Las lógicas de las mujeres negras en estos espacios de liderazgos, articulación y participación social y política, fueron las de aplicar los distintos discursos, tanto visibles como ocultos. Siguiendo al autor James Scott (1990), los guiones invisibles son aquellos que se utilizan dependiendo del contexto en el cual se encontraban, influyendo de esta manera, en la modificación de las pre-concepciones sociales, a través de sus propias personalidades y aportes realizados. Las mujeres se convierten así en figuras y apoyos fundamentales para el sustento de las familias, la comunidad y de una sociedad en constante cambio, tal como lo señala una de las entrevistadas:

La personalidad de las mujeres afro ayuda mucho o influye mucho en el liderazgo que tiene, porque de por sí es una mujer que se podría decir es como empoderada, las mujeres afro hablan fuerte, son muy como matriarcas,

6 Es importante mencionar que la Sra. Sonia Salgado Henríquez fue Alcaldesa de Camarones, comuna Rural de la Región por tres periodos seguidos, marcando una fuerte presencia de liderazgo negro y femenino en la zona (Pozo, 2014).

trabajan mucho en red... También desde el punto de vista de la personalidad, la mujer afro, por lo menos yo lo veo en mi familia, las familias afro con muy aclinadas, son muy unidas y casi siempre es porque hay una matriarca que une a todos, o que, entre comillas, hace que se vea como tal como algo que es cerrado, y yo creo que también eso es parte de todo el racismo que han vivido las familias afro aquí en Arica por lo menos durante todo el tiempo, que se cuidan entre ellos. Y desde el punto de vista como habilidades que se podría decir, eh, la mujer es como, es muy resiliente, yo creo que hemos sabido adaptarnos a los diferentes cambios que hemos tenido... (F.A., entrevista personal, 10 de mayo de 2020).

Desde la infancia observamos en nuestro alrededor mujeres fuertes, persistentes, valientes e inteligentes, que buscaban sacar adelante a sus familias a pesar de todas las dificultades que acompaña al racismo estructural⁷, construyendo autonomía y convirtiéndose en referentes sociales. A través de los medios disponibles y posibles, las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles han inculcado y transmitido la negritud⁸, como una cultura viva y una identidad que debían construir y reconstruir para enfrentarse al Estado Social. En virtud de lo anterior, estos procesos de articulación

7 El racismo estructural se materializa en un período histórico determinado por siglos de exclusión social, económica, política y cultural. Este período ha pasado por momentos como la esclavitud, luego el colonialismo y el sistema de discriminación institucional que caracterizó a los estados nacionales latinoamericanos. (Antón, 2011 p.82)

8 Entendido este concepto como la reivindicación de las identidades negras, resistencias a la imposición europea de inferioridad y estereotipos coloniales. Pensamiento político que emerge en Francia por intelectuales afrodescendientes al inicio del siglo XX (Govera, M., & Silva, M. 2018).

y participación son una muestra de la resistencia ancestral, que las ubica como actrices políticas de una parte de la población. En el estudio *Mujeres Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: Deudas de igualdad* (CEPAL), se señala la importancia de estas resistencias del siguiente modo:

Hablar de la autonomía de las mujeres afrodescendientes en este ámbito requiere reconocer el rol protagónico que han cumplido históricamente en la defensa del pueblo negro y afrodescendiente, como guardianas de saberes y prácticas ancestrales y como lideresas políticas junto a sus comunidades a lo largo de la historia colonial-esclavista y republicana de América Latina y el Caribe (2018, p.69).

Siguiendo con esta conexión “matriarcal” del movimiento afrodescendiente en Arica y sus valles, resulta necesario mencionar que, las mujeres negras fueron fundamentales para la formación social y política de aquellas mujeres que seguiríamos participando en el movimiento político afrodescendiente chileno, como en otros espacios. En un momento donde el acceso a la educación formal o capacitación en áreas de liderazgo no era accesible para todo el mundo por distintos contextos, en especial en los territorios los rurales donde se encuentran también las mujeres afrodescendientes, las mayores, nuestras abuelas, madres, tías, compañeras, nos enseñaron a ser estratégicas en cada etapa de nuestras vidas. Con gran sabiduría, nos enseñaron a hacer valer nuestras posiciones y necesidades con el fin de conseguir los objetivos trazados.

En razón de los relatos transmitidos

de generación en generación, podemos decir que las relaciones comunitarias e interpersonales con nuestras pares afrodescendientes y en especial con otras mujeres, se convirtieron en mecanismos de resistencias, formación política y validación en las propias organizaciones. En este contexto, es importante destacar que los apoyos entregados por las personas parte de nuestro pueblo, en especial los respaldos de las mujeres afrodescendientes, han sido fundamentales para abrirnos espacios. Lo anterior, debido a que los estereotipos y prejuicios raciales se encuentran arraigados en la estructura, lo que no permite ponderar de manera objetiva las distintas competencias y capacidades de las mujeres negras. Citamos, para reforzar este argumento, la experiencia de una de las mujeres entrevistadas:

Las mujeres que tenemos rasgos como los míos, una piel morena, un pelo crespo, eso son obstáculos ¿Ya? obstaculizadores, que tenemos ciertos estereotipos que maneja la sociedad en donde estamos marcadas y esos son obstaculizadores permanentemente, el hecho de pensar de que yo no puedo ser una profesional, o una académica o que puedo desempeñarme de mejor manera en un área, todos los espacios que yo he logrado alcanzar, son espacios otorgados por compañeros, por hermanas, o por hermanos afro, y eso también es un indicador que yo lo he tomado muy en cuenta. Los espacios que yo he logrado alcanzar profesionalmente, no ha sido porque me los ha dado un blanco, son espacios otorgados por algún hermano afro o por alguna hermana afro. Creo que es más difícil para una mujer afro cuando tiene rasgos tan marcados, quizás como el mío, o de alguna otra hermana con el pelo crespo o el color de piel (L.P., 36

años, entrevista personal, 05 de junio de 2020).

Según el fragmento de entrevista acompañado, los cuales se armonizan con los relatos orales, podemos observar que en nuestra historia, nuestras abuelas, tías y miembras de la comunidad, no se restringían a participar o proveer de cualquier servicio aquellas personas que lo necesitaran o de disponer de apoyos para facilitar el ingreso de las personas de su pueblo a diferentes espacios, muy por el contrario, las relaciones y articulaciones del pueblo afrochileno se fortalece con otras personas, familias, incluso con organizaciones determinadas, ya que hay un entendimiento generalizado que los espacios de decisión o desarrollo personal se encuentran permeados por el racismo estructural, la discriminación y el sexismo.

Es importante destacar que la participación de las mujeres afrodescendientes en organizaciones ha sido una forma de articulación que ha sido utilizada a lo largo de la historia. Las mujeres negras se organizaban para participar en distintas festividades tradicionales del pueblo afrodescendiente, como los bailes religiosos, cruces de mayo, carnavales, entre otras.⁹ En estos espacios se formaban grandes redes de apoyo, las cuales operaban cada vez que algunas de las familias tenían algún tipo de necesidad. Estas formas de organización no formalizada, aunque sí estructuradas, permitió conservar una identidad invisibilizada en Chile y por la sociedad ariqueña en general, logrando introducir, las mujeres negras de Arica, diversas estrategias de resistencias que les permitió resguardar su patrimonio.

⁹ Todas ellas constituyen el patrimonio material e inmaterial del pueblo tribal afrodescendiente chileno (Salgado, 2013).

Así las autoras Cortés y Rivera exponen, “mediante la participación y la articulación continua las mujeres negras de Arica han generado hasta la actualidad resistencia social” (2019, p. 68).

La unión comunitaria fue uno de los primeros grandes logros de las mujeres afrodescendientes en Arica y sus valles para el cumplimiento de sus fines políticos, visibilizando estos actos de articulación como primordiales e iniciales para el reconocimiento legal del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno, debido a que estas organizaciones sentaron las bases de la demanda política social la cual necesitaba una importante cohesión para exigir el respeto a la ciudadanía chilena y al Estado para el cumplimiento de sus obligaciones internacionales respecto a los derechos humanos para esta población. En un contexto de profunda exclusión, segregación e invisibilidad, las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles, no solamente mantuvieron su identidad en consciencia de una negritud, sino que también fueron primordiales para la conservación de sus familias y la reconstrucción de liderazgos y la reivindicación de los derechos de todo un pueblo, entendiendo que la organización colectiva era más efectiva que una búsqueda individual y separatista.

II) ARTICULACIÓN COMUNITARIA Y ORGANIZATIVA

En otro momento del proceso organizativo de las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles, la adquisición de herramientas políticas y jurídicas fue una de las estrategias que

permitió la construcción del discurso público para el ejercicio efectivo de sus derechos. Continuando con esta idea, el proceso de articulación e incidencia política, se formaliza el año 2001 con la creación de la primera organización y con el surgimiento de los demás grupos intermedios, tránsito que no se ha encontrado exento de prejuicios y/o estereotipos sexuales y raciales. Muy por el contrario, a sus representantes les han seguido las múltiples variables de opresión que producen discriminación racial y sexismo, que viven tanto en lo privado, como en la esfera pública.

En consonancia con el sistema patriarcal y colonial en el cual nos encontramos insertas al igual que nuestras ancestras, hemos tenido que sortear diversos obstáculos para desarrollar nuestras participaciones y liderazgos de una manera libre de discriminación, racismo y sexismo. En definitiva, al momento de incidir en los espacios públicos y en especial los institucionales, el racismo se presenta como un obstaculizador recurrente y este se puede conectar con otras categorías de opresión, incluyendo los aspectos territoriales los cuales también generan una desigualdad, considerando si se trata de un activismo que se realiza desde lo urbano versus otro que se realiza desde la ruralidad.

Ejercer liderazgos desde los espacios territoriales rurales puede generar una diferencia en los activismos ya que se suman los estereotipos construidos en torno a las mujeres campesinas y se desarrollan los prejuicios respecto de las capacidades que pueden emplear por el solo hecho de habitar zonas rurales. Al respecto en una de las entrevistas realizadas, emerge el siguiente testimonio, el cual evidencia estas diferencias entre

los activismos y participaciones en otros espacios territoriales:

Desde la ruralidad tenemos el problema de los accesos, en lo laboral, porque de repente te ven y no piensas que tú por ser rural, porque desde la vestimenta a tu forma de comunicarte, de desarrollarte, no es lo mismo que la persona que está en la ciudad, porque no todas se arreglan mucho, para no todas es tan importante la presentación personal en el aspecto de estar como no sé, de tacos y muy peinada o muy pintada porque estás acostumbrada a trabajar quizás en otros terrenos, no sé, entonces te miran y de repente te dicen "Ah, pero usted tiene un título"; es como que no te lo preguntan, o te ven con hijos y te preguntan "Ah, pero terminó de estudiar?" "Si, terminé de estudiar, tengo un diplomado, tengo mi curso X" y creen que uno no tiene esos conocimientos porque personalmente uno trata de mostrarse como más piola, más de aportar desde lo que uno sabe y no tanto desde "Mirenme aquí estoy yo" (M.L., entrevista personal, 12 de junio de 2020).

Podemos afirmar entonces que, en nosotras las mujeres negras de Arica y los valles, se refuerza el sistema de género, al cual le cruza la variable raza, pudiendo agregar otros factores como los territoriales y los etarios, lo que aumenta las vulneraciones sociales de la cual somos objeto (Bareiro, Hipertexto PRIGEPP Democracias, 2016,3.6). Se crea, entonces, la necesidad de visibilizar los diversos tránsitos políticos de las mujeres afrodescendientes, abordarlos desde un análisis interseccional con el fin de conocer sus articulaciones, estrategias y experiencias adquiridas para enfrentar este sistema patriarcal y colonial.

Efectivamente, la participación y articulación política de las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles comienza con la llegada de la primera mujer africana esclavizada y continúa con la visibilización de su historia tanto en el ámbito local como nacional. Sigue con la demanda del reconocimiento por parte del Estado y de la reparación de los daños causados por los proyectos políticos de blanqueamiento impulsados por la república, y por categorías de opresión que afectan directamente a los cuerpos de las mujeres negras en todos los niveles políticos, sociales, y normativos. Tal y como lo señala la activista feminista y abogada afro puertorriqueña Ana Irma Rivera Lassén,

Ya no basta con reconocer la existencia de normas y cánones hegemónicos, tanto en lo social, como en lo político, cultural o económico, hay que construir nuevas articulaciones sociales, políticas, culturales y económicas que reconozcan por igual y desde las diversidades nuestras ciudadanías. Más allá de meramente ver los retos que representan los cuestionamientos que exponen la discriminación y la exclusión, hay que ver la complejidad de los efectos de estos en las vidas de las personas de carne y hueso, en las personas con rostro, piel y sentimientos (Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora¹⁰, 2010, p. 5)

Así, las organizaciones

afrodescendientes de Arica y sus valles ejecutan líneas de acción que van de la mano con las estrategias que llevan otras organizaciones afro dentro de la región, visibilizando una realidad racista que genera desigualdad social, articulando paralelamente planes y programas que busquen erradicar los estereotipos desarrollados en torno a la población afrodescendiente y a las mujeres negras, tanto en el Estado como con la sociedad en su conjunto.

Continuando con la participación de las mujeres afrodescendientes chilenas en movimiento político, es importante destacar que el recorrido por las organizaciones afrodescendientes ha sido un patrón que muchas de las mujeres que se autoreconocen negras han realizado en algún momento de sus vidas. Esta contribución, activismo y liderazgo ha quedado reflejado en el presente en la Primera Encuesta de Caracterización de la Población Afrodescendiente, Región de Arica y Parinacota, realizada por el Instituto Nacional de Estadística (desde ahora ENCAFRO) en 2014. Este es un instrumento que fue alcanzado por la constante exigencia del movimiento afrochileno con sus lideresas, con el objetivo de contar con datos estadísticos oficiales que pudieran consolidar su demanda por el reconocimiento. Los principales resultados de la ENCAFRO concluyeron con una estimación de 8.415 afrodescendientes en la región de Arica y Parinacota, lo que representa a un 4,7% de la población total de la región. Uno de los datos relevantes que arroja esta muestra es un mayor autoreconocimiento por parte de la población femenina, con un 55,8% versus 44,2% respecto a la población masculina, lo que representa de la estimación total que 4.696 personas son mujeres y que 3.719 son hombres

¹⁰ Red creada en 1992, la cual nace por la exigencia de la presencia de mujeres afrodescendientes en el movimiento de mujeres y feminista por la constante invisibilización de las mismas. La Red MAAD (según su sigla) es un espacio importante de articulación para las mujeres negras de Arica y sus valles, debido a que, desde el surgimiento del proceso político en Chile, hasta ahora, ha tenido representatividad nacional Cortes y Rivera, 2019).

La encuesta determina que el porcentaje de participación en organizaciones afro es más alto en mujeres que en hombres, incluso en términos de liderazgos (32% versus un 18%). El participar en organizaciones afrodescendientes para las mujeres en Arica ha sido clave para el proceso identitario y posicionamiento en la negritud. Muchas de nosotras reconocemos que nuestro primer acercamiento externo con la afrodescendencia y con la participación política viene con el ingreso a las organizaciones culturales. Desde la danza, desde los tambores, hacemos un primer acercamiento a la construcción de nuestra identidad, ya más política, visible al igual que nuestros cuerpos. Aunque es importante señalar que no es el único. Al momento de ingresar a las organizaciones afrodescendientes, nos damos cuenta que existen otras iguales a nosotras, -que no son necesariamente parte de la familia política- que tienen los mismos rasgos físicos, que se comportan de manera similar, que ríen y se expresan igual que las mujeres de tu núcleo. Comienza aquí la sensación de comunidad.

Es importante sostener que las manifestaciones culturales son expresiones propias del pueblo, las que en el caso del pueblo tribal afrodescendiente chileno, se fueron en parte reconstruyendo (danza tumbé carnaval) y reforzando como patrimonio inmaterial y material (cruces de mayo, danza de morenos, entre otros) (Salgado, 2013). Por lo que esta área se fue fortaleciendo progresivamente, a medida que la necesidad política iba surgiendo. Mediante la cultura, las mujeres afrodescendientes fuimos tomando una ventaja en beneficio del pueblo, a través de la visibilización de la cultura sentamos precedente de una existencia histórica

y presente en la comunidad local, para posteriormente crear una conciencia de la presencia negra en Chile en todo el territorio. Una de las entrevistadas que conforma el movimiento desde sus inicios así lo concibe, y comenta:

Difundir la cultura fue una estrategia que se logró como en conjunto, como pueblo, y también las mujeres tuvieron una gran participación porque eran muy pocos los hombres que bailaban, entonces en esa difusión la mujer tuvo como mucha participación... ya estar en una comparsa es una acción estratégica, visibiliza, que existe, que existimos, que somos una cultura viva (C.L., entrevista personal, 21 de mayo de 2020).

El desarrollo de las manifestaciones culturales por parte de las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles es un ejercicio importante para el desarrollo de la participación política y para la construcción del activismo dentro del movimiento negro como así también de otros espacios. Un aspecto que resulta interesante de destacar es que ellas consignan el ejercicio de su cultura como un medio de incidencia política y de transformación personal y colectiva. El poder ser parte de una colectividad que rescata, valora y reivindica los derechos del pueblo negro en Chile, ha permitido que nosotras como mujeres afrodescendientes podamos explorar y re-pensar las representaciones, los estereotipos, y transformarlos en mecanismos de resistencia, los cuales influyen directamente en nuestro posicionamiento como mujeres racializadas, como sujetas políticas que, desde el arte, desde nuestros cuerpos, tenemos mucho más que decir, que lo que busca la sociedad que representemos.

Este activismo cultural nos ha permitido transformar significados históricos, honrando una historia que ha sido negada por el Estado, pero que tanto nuestras ancestras como nosotras en la actualidad hemos reivindicado, siendo parte activa de un movimiento que ya lleva aproximadamente 20 años. En este mismo sentido, muchas de nuestras antecesoras, lideresas de las américas, las cuales han impulsado el movimiento afrodescendiente y en especial el de las mujeres negras, reconocen que la cultura y la identidad ha sido un medio de lucha y de resistencia, la cual debe ser utilizada como una acción política, porque en definitiva es también una manifestación de la política. Es así como la activista Jurema Werneck, afrobrasileña, integrante de la ONG Criola, en el I Congreso internacional de mujeres afrodescendientes en Chile en diciembre del 2015 reafirmó, ,:

Insistir en la que identidad es una herramienta de lucha, porque siempre fue, siempre fue, entonces necesita seguir siendo una herramienta política de lucha, que sea capaz de empoderar nuestros movimientos, como mujeres negras, necesita sí celebrar la belleza de ser afrodescendientes, de nuestras ancestrales, de nuestras herencias culturales, de nuestros tambores. Pero tenemos que recordar, que nuestras ancestrales, nuestras herencias culturales, nuestros tambores, también son herramientas de lucha, necesitamos estar en luchas, con urgencias en las calles.

Considerando el eje anterior, podemos señalar que las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles hemos buscado las formas de poder fortalecer estos espacios culturales, a través de la introducción de metodologías de enseñanzas, las

cuales radican en la propia historia y los diferentes procesos violentos de los cuales hemos sido objeto por parte del Estado de Chile. Además, en esta búsqueda de nutrir la cultura, hemos ido más allá, interactuando entre espacios de formación y capacitación, de las cuales avanzaremos más adelante.

Es importante mencionar que la participación en las organizaciones culturales, por parte de las mujeres afrodescendientes, no son necesariamente los únicos espacios de participación ciudadana donde interactúan. De hecho, varias de las entrevistadas han relatado que ellas han ocupado otros espacios sociales y ese activismo se condice con la propia personalidad que las mujeres negras heredamos de y recreamos con nuestras mayores. Esto significa ser actrices claves y catalizadoras en cada uno de los momentos y espacios en los cuales transitamos. Potenciando esta idea, pero desde otra perspectiva, las mujeres afrodescendientes no solamente activamos en las materias relacionadas con nuestra cultura o aquellas que sólo tengan que ver con el pueblo afrodescendiente, sino que también aportamos en otras áreas. Es decir, como seres integrales, nos encontramos insertas, pero esta vinculación la hacemos desde nuestra identidad como mujeres negras.

Tal como lo hemos anunciado, el aspecto cultural se encuentra arraigado también a otros elementos, que permiten ciertamente reforzar esta construcción con la identidad. El territorio se ha vuelto uno de aquellos elementos externos, que nos ha permitido fundamentar nuestra negritud y concentrar también nuestros activismos, ya que estos van de la mano con las diversas necesidades que se geo-referencian, dependiendo de los

espacios que habitamos, debido a que es aquí donde encontramos los elementos de nuestro patrimonio material e inmaterial. En este contexto, una de las entrevistadas que vive en el valle de Azapa nos señala:

El territorio porque para mí es importante, es importante que la gente considere la ruralidad como algo importante que aporta a la cultura, que es donde se desarrollan todas las actividades de nosotros, todo lo que nosotros hablamos de patrimonio en general en todas estas mesas técnicas, pero son muy pocos los que trabajan y apoyan el territorio o la defensa del territorio. Entonces a mí me mantiene activa eso, el territorio y que los niños que todavía están insertos aquí y que todavía estudian en la F3 que es el colegio más antiguo y que formó a muchos negros, cada vez se va haciendo más chica y cada vez va desapareciendo la escuela y somos muy pocos los que tenemos la opción de levantar la voz y poner en contexto que, no sé, le falta una poza séptica decente para que no venga salud y cierre el colegio en ciertos meses porque colapsa y todavía nadie puede resolver eso. Entonces para mí el territorio es importante porque todo se sostiene, nuestro patrimonio material, en el territorio. Pero muy pocos logramos hacer que miren hacia el territorio y que las políticas públicas desarrolladas tengan pertinencia (M.L., entrevista personal, 12 de junio de 2020).

A partir del análisis de los testimonios de las mujeres afrodescendientes dirigentes de Arica y sus valles, podemos afirmar que los liderazgos tornan un enfoque étnico racial más fortalecido con la participación en las organizaciones afrodescendientes. En este espacio, encontramos herramientas para posicionarnos y tomar conciencia de

nuestra negritud, de hacerla reivindicación, de una manera individual y colectiva, en post de un reconocimiento general, tomando en cuenta los elementos propios de nuestro patrimonio como la participación en festividades, manifestaciones corporales y espirituales, fortaleciendo aquellas que necesitan más atención para la reivindicación política

El proceso organizativo para la incidencia y la articulación política toma fuerza desde esta conciencia identitaria de ser mujer afrodescendiente. Es así que la participación de las mujeres afrodescendientes en los diferentes espacios internacionales de coordinación de agendas para la población afrodescendiente fue fundamental para la construcción de acciones generales y particulares que luego se van a emplear en el contexto chileno. Como en muchos de los procesos políticos que se han llevado a lo largo de la historia, la perspectiva de género en el movimiento afrodescendiente internacional –el cual era principalmente mixto- estaba siendo invisibilizada. Esa era una situación que se replicaba en las organizaciones mixtas del movimiento afrodescendiente chileno, lo cual influía directamente en la participación política de las mujeres negras. Sobre este contexto, F.A quien ha estado presente desde el surgimiento del movimiento, comenta:

cuando uno trabaja en agrupaciones mixtas, siempre existe ese machismo que en algunos casos puede ser implícito y otros casos puede ser directo, en donde no te dejan desarrollarte o trabajar de par a par, con los hombres, y lo viví eh, se podría decir en carne propia en la agrupación en que estaba inicialmente, en donde solo servía para bailar, pero cuando quería dar opinión, no valían mis opiniones o en verdad no era como tomada en cuenta

(F.A., entrevista personal, 10 de mayo de 2020).

Esta es una experiencia que se repite en muchas de las experiencias de las mujeres negras parte del movimiento afrodescendiente chileno, las cuales han debido resistir para que las participaciones y aún más, las problemáticas sobre las cuales atravesamos sean consideradas. Podemos decir entonces que la construcción de las organizaciones afrodescendientes, tanto a nivel internacional como a nivel nacional, se encuentran configuradas bajo el sistema patriarcal, donde existe una fuerte influencia del poder masculino sobre el femenino (en una estructura binaria), el cual opera como régimen ideológico en estas construcciones sociales, perpetuando el orden de género (Bonder, Hipertexto PRIGEPP Globalización, 2016, 2.8).

En consideración a estas situaciones de invisibilización, la incidencia y participación de las mujeres afro en estos espacios fue primordial para poner en el escenario de discusión esta problemática y la perspectiva de género, esto debido a que existía "la preocupación por la estructura patriarcal de muchas organizaciones y, en consecuencia, la falta de foros dedicados a los problemas específicos de mujeres afrodescendientes en América Latina, las indujo a movilizarse y coordinarse a nivel internacional" (CEPAL, 2017 p.31).

En este mismo orden de ideas es importante señalar que la Conferencia Regional Preparatoria de las Américas que se realizó en Santiago de Chile en el año 2000, no sólo marcó un hito en la adopción del concepto afrodescendiente como una nueva categoría de reivindicación jurídica e identitaria para las personas afro, sino

que también fue un hito para la articulación del movimiento afrodescendiente de las Américas y de las mujeres que lo componen. Esta conferencia fue la oportunidad para que las organizaciones de la sociedad civil y las mujeres pudieran coordinar e impulsar un proyecto político de consensos y líneas similares (CEPAL, 2017). Los procesos que se dieron en torno a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, construyeron aspectos relevantes para la organización y las nuevas visiones del trabajo a realizar por el movimiento afrodescendiente de las Américas. En especial, fue un impulso para la consagración de organizaciones donde iban a participar las mujeres afrodescendientes propiciando la creación de espacios propios en cada uno de sus países ya que, en "el proceso regional post-Durban, las mujeres avanzaron en formas específicas de organización" (Ribeiro 2008, p. 142).

Esta conferencia también fue un proceso clave para el surgimiento del movimiento político afrodescendiente en Chile. En esta oportunidad, las dirigentes afrodescendientes chilenas Sonia y Marta Salgado Henríquez (Espinosa, 2015), enfrentaron un discurso político público de negación sobre la existencia negra en los territorios nacionales, expresado por el propio Presidente de la República de la época, el cual abiertamente indicó que en Chile no existe población afrodescendiente. Frente a esta afirmación realizada con pleno desconocimiento de la historia, incluso invisibilizando a las participantes del evento, la dirigencia de la sociedad civil afrodescendiente enfrentó al gobierno indicándole expresamente que en el territorio chileno existe la presencia negra antes de la conformación

del Estado- Nación y que eran parte de un pueblo vivo (Ilustre Municipalidad de Arica, 2019). Este hito fue el catalizador para que las lideresas al regresar a los territorios de la macro zona norte del país fundaran la primera organización de afrodescendientes chilenos en el año 2001, la cual denominaron “ONG de Desarrollo Oro Negro de Afrodescendientes chilenos” (desde ahora ONG Oro Negro).

Revisando los procesos organizativos, podemos revelar que una de las estrategias más utilizadas por el movimiento afrodescendiente chileno y por sus dirigentas ha sido sumarse y apropiarse de las agendas internacionales que van en favor de los afrodescendientes de las Américas y el Caribe. En este sentido, es importante destacar uno de los escenarios políticos internacionales más recientes para los y las afrodescendientes de América y la diáspora, como lo es el Decenio Internacional de las y los Afrodescendientes.¹¹ Este decenio se ha convertido en uno de los momentos claves para la elaboración de diferentes acciones afirmativas a favor del pueblo afrochileno, muestra de aquello es la promulgación de la Ley N° 21.151. El proceso de elaboración del proyecto de ley (en ese entonces), como todas las conquistas del movimiento negro en Chile, fue impulsado por la sociedad civil. Destacando, el trabajo colectivo y colaborativo entre las y los integrantes de las organizaciones,

determinando una metodología de trabajo que logró la movilidad legislativa necesaria para la publicación de la norma que, finalmente con fecha 16 de abril de 2019, entrega por parte del Estado de Chile el reconocimiento al Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno.

Esta norma se convierte en uno de los grandes avances legislativos en la reivindicación de derechos del pueblo afrochileno, debido a que la ley reconoce y da el carácter étnico de pueblo en base de los instrumentos internacionales de protección de los derechos humanos (Cortes y Rivera, 2019). Otorgar la calidad de pueblo no es menor, ya que, según el derecho internacional de los derechos humanos, a estos se les otorga una protección especial en consideración a su calidad de sujetos colectivos. Así, la relación con el Estado y con la sociedad civil, respecto de las y los afrodescendientes cambia rotundamente, por lo que la denominación comunidad o población, ha de utilizarse en aquellas materias específicas sin olvidar nunca su calidad de pueblo que integra la República.

Cada una de las acciones sostenidas por las organizaciones afrodescendientes en Chile se enmarcan en un compromiso colectivo de participación política con el fin de buscar la reivindicación de los derechos del pueblo afrodescendiente. Este proceso organizativo comienza con un posicionamiento personal de conocer y entender la negritud, para luego traspasar a la colectividad para transformar la sociedad en su conjunto. El ingreso a organizaciones afrodescendientes nos ayuda a deconstruir el sistema patriarcal y colonial en el cual estamos oprimidas, esto a través del ejercicio de la cultura afrodescendiente, la autoformación colectiva y el posicionamiento

11 Proclamado por Naciones Unidas mediante Resolución N°68/237 de la Asamblea General. Periodo por el cual dentro de los años 2015 a 2024 bajo el lema “Reconocimiento, Justicia y Desarrollo”, los Estados miembros de Naciones Unidas, la cooperación internacional y la sociedad civil, se comprometen con la elaboración de acciones que tengan por objeto eliminar la discriminación racial, eliminar brechas de desigualdad de esta población y facilitar el desarrollo de las personas afrodescendientes del mundo (Naciones Unidas, 2015).

individual como Mujeres Negras. Por lo anteriormente expuesto, estos tránsitos individuales en la participación política y las articulaciones que emergen a la interna del movimiento afrodescendiente de Chile por parte de las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles fueron evolucionando también en las necesidades propias del pueblo.

Los procesos políticos que han impulsado las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles han ido acompañados de instancias de autoformación y capacitación que ha permitido generar una defensa consolidada en argumentos teóricos, vivenciales y colectivos, frente al racismo y al sexismo que se encuentra enquistado en nuestra sociedad. Procesos que han aportado a la construcción de un pensamiento crítico, que permite cuestionar el status quo y de-construirlo en base a variables antirracistas y de equidad de género. El proceso político se transforma, complementando el aspecto cultural con otro tipo de incidencias, permitiendo a las mujeres negras impulsar otros espacios donde también radicaba la diferencia patriarcal y colonial.

III) MECANISMOS DE POSICIONAMIENTO POLÍTICO

Aparecen entonces las distintas áreas de formación y autoeducación que son también impulsadas por las mujeres dentro de las organizaciones mixtas, o por las organizaciones de mujeres creadas para tal efecto.¹² Complementando de esta

manera un proceso político emergente, el cual ha basado su reconstrucción cultural en virtud de la memoria colectiva, utilizando la memoria oral como eje central de la reproducción social, cultural y política.

Uno de los conceptos que fue necesario abordar en el proceso de formación por parte de las mujeres afrodescendientes fue el de "interseccionalidad". El concepto propiamente tal fue estampado por Kimberlé Crenshaw en 1989, en el marco de un proceso judicial de mujeres negras, las cuales eran expuestas a la precarización laboral y a la violencia, la cual generaba discriminación por varias razones, entre ellas la raza y el género (citada en Viveros, 2016). Sin perjuicio de esta expansión actual de la terminología, este es una forma de análisis que nuestras ancestras, propulsoras del feminismo negro lo habían utilizado históricamente para explicar precisamente estas múltiples formas de opresión (Davis, 1981).

Esta perspectiva metodológica permite entrever el cruce que existe en las relaciones de poder, categorías de opresión – como sexo, raza, clase- que no se pueden determinar en orden jerárquico, o no se pueden establecer cual es más importante que otra, sino más bien, esta apuesta política, nos permite entender que todas ellas concurren de manera simultánea generando desigualdad (Viveros, 2016). En uno de los análisis de la autora Mara Viveros, determina que el racismo no produce las mismas consecuencias entre hombres y mujeres negras/os y, al mismo tiempo, establece que los efectos del sexismo no se viven de la misma manera en mujeres negras que en las mujeres blancas. Lo que, en definitiva, indica o sugiere que estas condiciones de opresión, producen y reproducen múltiples desigualdades, que se conectan de formas

¹² Como es el caso de la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda, fundada en el año 2010 con un eje de formación política para mujeres negras en Chile.

diversas dependiendo de las personas, territorios y culturas, de una sociedad determinada (García, 2015). Ahora bien, el abordaje de esta perspectiva interseccional viene a ampliar y complejizar la forma de entender los sistemas de poder, y no significa el sólo cruce de opresiones o el nombramiento de aquellas, sino que propone el reconocimiento de esta interconexión, como se transverbalizan con diversas categorías y como estas se sitúan en cada persona, y cuáles son los efectos que ella produce en una situación concreta, por lo que es un ejercicio analítico del caso a caso, que nos invita a derribar la heterónoma y los sistemas homogéneos (Troncoso et al., 2019)

Para llegar a este concepto y conocer el posicionamiento político que propone, el cual nos entrega visiones para entender nuestras realidades como mujeres racializadas, debimos recorrer otros caminos organizacionales, como lo es el movimiento feminista. En términos generales, las características y representaciones que llegaban de este movimiento, no nos hacía cercanas a las luchas y acciones que las mujeres afro llevábamos dentro del territorio. El feminismo que conocíamos en un inicio era elitista, académico, homogeneizador y no expresaba en sus consignas la reivindicación de las mujeres no blancas, como las indígenas o afrodescendientes, por lo que nuestras identidades no cabían en esa realidad a la cual no postulábamos (Curiel, 2007).

Avanzando en este proceso de autoformación tan necesario para la propia reivindicación identitaria y colectiva de la negritud, nos encontramos con un tipo de feminismo que sí nos entregaba postulados donde cabían nuestras realidades como mujeres negras. El

“feminismo antirracista y decolonial”, el cual se ha venido construyendo, en su gran mayoría por mujeres no blancas - no binarias, desde hace muchos años en nuestra región. Este, de acuerdo con Curiel, tendría sus bases en el “black feminist o feminismo negro”. Este último articula en su análisis los diversos sistemas de opresión, y se orienta a materializar las acciones antirracistas y antisexistas que se han venido gestando en el territorio por mucho tiempo. En este mismo sentido, Yuderkys Espinosa Miñoso, describiendo el feminismo descolonial como lo denomina la autora, nos entrega la siguiente explicación:

feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con desmantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado (2014, p.7)

La formación en este tipo de feminismo nos entregó luces teóricas de las practicas ancestrales y actuales que hemos venido desarrollando por la reivindicación de nuestro pueblo y en la defensa de nuestros derechos como mujeres afrodescendientes, las cuales se podrían ajustar a las prácticas feministas, pero sin que esta estructuración sea necesaria para determinar un tipo de activismo y encasillarlo en el mismo, sino más bien para abordar las múltiples opresiones, herencias del sistema capital, patriarcal y colonial, con mejores herramientas prácticas, políticas y teóricas.

Uno de los aspectos claves para entender nuestra participación en los distintos movimientos sociales del cual

éramos parte, y el modo en que el exterior nos acogía, fue el comprender que como pueblos no-modernos nos instalaron en la parte más vulnerable de la jerarquía social que asigna la colonia. Imposición que nos deja a disposición del sistema capital héteronormado, el cual elimina y desarticula nuestras formas ancestrales transmitidas de generación en generación, dejándonos así en una desventaja sustancial como mujeres no blancas, por cruzarse en nosotras las categorías de raza, sexo/género y clase (Lugones, 2010).

Reforzando los análisis de los diversos aportes que han realizado nuestras ancestras en el levantamiento de estas “nuevas sociedades”, y en especial en el movimiento feminista, encontramos una forma de desarticular la unificación y homogenización que busca la colonización y perpetua la colonialidad, en el hecho de concebirnos como una sola mujer. Esa concepción dominante se extiende también a las mujeres negras, como la existencia de un arquetipo único, para la representación de nuestras identidades que, dicho sea de paso, se encuentra construida en base a cargas y estereotipos culturales.

Esta perspectiva decolonial nos ha permitido revisar, reconocer y valorar los diversos aportes sociales, políticos y culturales que hemos realizado mujeres negras a lo largo de la historia, extrayendo de estas construcciones las condiciones racializadas y sexualizadas que llevamos como carga al ser mujeres políticas, viéndonos en definitiva, como seres integrales en nuestra propia identidad y activismos (Curiel, 2007). Además, nos ha entregado mecanismos para fortalecer las militancias individuales que se desarrollan en un contexto colectivo. Percibiendo también que las competencias e intereses

de cada una de las integrantes del pueblo pueden ser entregadas a la construcción colectiva de diversas maneras, lo que sin duda enriquece el movimiento político afrodescendiente en general.

Apostamos entonces, en torno a estos sustentos teóricos y vivenciales, construir en nuestros territorios otros tipos de feminismos y activismos, aquellos que puedan dar cuenta de movimientos sociales fuera del eurocentrismo, el racismo y la colonialidad. El cual nos permita validar la producción de conocimiento ancestral y reivindicar nuestras luchas como mujeres negras, como sujetas políticas y sociales activas en la construcción de las sociedades, entregando y aportando desde nuestras identidades diversas, que encuentran su raíz en la diáspora africana, y que se sustentan a través de distintos procesos de resistencia y comunidad con otros/as. Desobedeciendo la composición de este mundo moderno, el cual homogeniza nuestras realidades y oculta los sistemas estructurales de opresión, naturalizando el privilegio de ciertos sectores, el cual nos deja a las mujeres racializadas en espacios paralelos donde no se reconocen nuestras necesidades e intereses, y que limitan el goce de nuestros derechos y la participación que emerge de ellos. Por lo que la invitación de este feminismo es a des-construir las estructuras y re interpretar las representaciones con las cuales se nos ha instalado como mujeres negras. Se trata de una invitación a avanzar en la consideración de los aportes históricos y en el ejercicio efectivo de nuestros derechos en cada uno de los espacios que ocupamos como mujeres afrodescendientes (Espinosa, 2014).

REFLEXIONES FINALES

1. La participación política de las mujeres negras de la zona norte de Chile comienza desde que la primera mujer africana fue esclavizada y trasladada por la fuerza a lo que hoy en día conocemos como América. En este punto renace con fuerza la premisa de que somos parte de una diáspora africana. La resistencia ancestral se ha vuelto en sí misma una participación política en distintas épocas, la que sin duda ha entregado diversas herramientas para que las mujeres afrodescendientes podamos hacer frente a la jerarquía social en la cual nos inserta el sistema patriarcal y colonial hasta estos tiempos.

2. A través de las representaciones sociales, el Estado de Chile mediante sus instituciones y dispositivos de adoctrinamiento, determinó y justificó, la segregación y exclusión de toda una población, en especial de las mujeres afrodescendientes, por no ajustarse a los aspectos normativos que instalaba e instala este proyecto político. Desde antes de la creación de la República, la presencia africana en los territorios de lo que hoy se conoce como Chile, fue permanente y se extendió hasta los principales puertos de la zona norte, donde encontramos la ciudad de Arica y sus valles. Mediante de los diferentes procesos políticos que se extendieron en la zona norte del país -el que incluye conflictos bélicos-, se fueron forjando los imaginarios colectivos que posteriormente fueron reforzados por la chilenización. Este proceso marcó fuertemente la identidad de las personas afrodescendientes de Arica y sus valles, debido a que se instaló en cada una de las instituciones públicas y privadas, como así también en las propias mujeres negras, un sentimiento de negación. Contra este sentimiento debieron resistir por muchos años,

hasta el momento de reparar la historia a través de la participación política y reconstrucción identitaria y cultural.

3. Para este trabajo de reparación, reconstrucción y valorización de la identidad negra en Chile, en especial para aquellas que radicaban en Arica y sus valles, debieron aplicarse diversas estrategias y fórmulas de incidencia. Siendo el posicionamiento de los instrumentos internacionales de protección, por parte de las mujeres afrodescendientes de Arica, una línea clave para el entendimiento de la transgresión de los derechos humanos del pueblo afrodescendiente. Este marco jurídico internacional de los derechos humanos se ha convertido en el sustento normativo y en las herramientas efectivas que hemos adquirido las mujeres parte del movimiento afrodescendiente para exigir el goce de los derechos fundamentales del pueblo afro, en especial la facultad de poder exigir el ejercicio de las garantías para el mejoramiento de las condiciones materiales de vida.

4. La articulación y cohesión entre mujeres negras es una de las principales acciones para hacer frente a las múltiples condiciones de opresión y es una muestra de cómo esta unión (des)construye los postulados del sistema patriarcal. La formación de redes de apoyo y contención que se han desarrollado a lo largo de nuestra historia como pueblo y las que se siguen manteniendo hasta estos tiempos, nos ha permitido generar resistencias, coordinaciones y defensas a las situaciones de racismo estructural a la cual nos vemos enfrentadas en todos los espacios que ocupamos (Muñoz, 2014). La articulación que se genera en las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles da cuenta de un diálogo intergeneracional permanente, el cual genera un tránsito social entre las mayores, las adultas jóvenes y las niñas,

lo que sin duda enriquece los procesos políticos del movimiento afrochileno. Es decir, se cimientan desde la ancestralidad, experiencia y nuevas estrategias. Pudimos ver que principalmente las oportunidades que hemos recibido a lo largo de nuestros procesos han sido otorgadas por gente de nuestro pueblo y por las propias mujeres afrodescendientes, convirtiéndose(nos) en figuras referentes en aspectos personales, técnicos y organizacionales.

5. Mediante la capacitación y autoformación que nace desde las propias mujeres afrodescendientes de Arica se fueron adquiriendo ciertos conceptos que ya eran desarrollados por mujeres afrodescendientes de la región y del mundo, los cuales fueron sumando a nuestras propias realidades y experiencias, tributando a nuestros propios procesos identitarios y políticos. Ese proceso, en definitiva, nos lleva a entender que nuestros cuerpos son espacios de derechos. La lucha colectiva por la defensa de nuestros derechos como mujeres negras es más efectiva en red, tal como nos transmiten nuestras mayores. El posicionamiento de posturas antirracistas y decoloniales nos ha llevado a la gran mayoría de las mujeres afrodescendientes que integramos el movimiento político chileno a transitar por los feminismos no hegemónicos.

6. El movimiento afrodescendiente en Chile, el cual ha sido impulsado principalmente por mujeres, no es un proceso aislado, sino más bien es la continuación de un proceso organizacional tradicional. En su formalización, esa organicidad ha reivindicado los derechos del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno, logrando su reconocimiento legal a través de la ley N° 21.151.

7. Frente a estos diversos obstáculos sociales, políticos, culturales e institucionales, las mujeres afrodescendientes de Arica y sus valles hemos logrado elaborar diversas estrategias y líneas de acción que nos han permitido transformar estas situaciones llenas de carga colonial y sexistas, en ventajas individuales y colectivas que nos han permitido sensibilizar, a través de diferentes aspectos, a toda una población en torno al reconocimiento de la presencia negra en Chile, en Arica y sus valles, debido a que Chile nunca ha sido blanco.

8. Utilizando mecanismos ancestrales, los cuales se han ido recuperando y robusteciendo a través de la adquisición de nuevos conocimientos, las mujeres afrochilenas, primeramente, hemos logrado reconstruir y posicionarnos en nuestra negritud, desde el ser mujer, con todo lo que eso significa desde lo interno como valor, hasta lo externo como representación social, posicionándonos, así como sujetas políticas activas. Transitamos continuamente a la consolidación de espacios colectivos construidos desde nuestra identidad, los cuales han sido nuestro soporte. Por medio de ellos, hemos buscado – y lo seguimos haciendo- erradicar el sexismo, el blanqueamiento, la violencia sistemática y la discriminación racial histórica a la cual hemos sido sometidas, pero que valientemente desde antes y hasta ahora, las mujeres negras de Arica, hemos sabido resistir y reivindicar, a favor de los derechos de nuestro pueblo, del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bareiro, L. (2016). Democracia/s, ciudadanía y Estado en América Latina en el siglo XXI: Análisis de género de los caminos recorridos desde la década del '80 y futuros posibles. [Hipertexto]. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- Bonder, G. (2016). Globalización y Género: Dimensiones económicas, políticas, culturales y sociales. Tensiones, reacciones y propuestas emergentes en América Latina. [Hipertexto]. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- CEPAL (2017). *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos*. Naciones Unidas. Santiago de Chile.
- CEPAL (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe: Deudas de igualdad*. Naciones Unidas. Santiago de Chile. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43746/4/S1800190_es.pdf
- Colectiva de mujeres afrodescendientes Luanda (2015). *I Congreso internacional de mujeres afrodescendientes en Chile*. En colaboración con Fundación Heinrich Böll Stiftung, Cono Sur.
- Cortés, C., & Rivera, C. (2019). *Desde las ancestras a la actualidad: mujeres negras de Arica y sus resistencias*. Colectiva de mujeres afrodescendientes Luanda - Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio Fondart Regional Arica y Parinacota.
- Curiel, O. (2007). *Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres"*. En *Perfiles del Feminismo Iberoamericano, III*, Catálogos.
- Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Alcal.
- Díaz, A., Galdames, L., & Ruz, R. (2013). ... *Y llegaron con cadenas... Las poblaciones afrodescendientes en la historia de Arica y Tarapacá (siglos XVII – XIX)*. Universidad de Tarapacá.
- Espinosa, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. En *El Cotidiano*, (184), <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325/32530724004>
- Espinoza, M. (2015). Afrochilenos en Arica: identidad, organización y territorio. En *Antropologías Del Sur*, 2(3), 175-190. <https://doi.org/10.25074/rantros.v2i3.838>
- García, S. (2015). *Mujeres de la tierra: La participación política de las mapuce en el conflicto Pulmarí (1995-2006)*. Tesis para acceder al título de Magíster en género,

sociedad y políticas. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Argentina.

Govera, M., & Silva, M. (2018). Reflexiones en torno a la negritud: lucha político social y reivindicación identitaria. *Horizontes Filosóficos : Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, 0(7), 33-48. Recuperado de <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/horizontes/article/view/1808/1878>

Instituto Nacional De Estadística. (INE). (2014). *1ª Encuesta de Caracterización de la Población Afrodescendiente, Región de Arica y Parinacota (ENCAFRO)*. <http://webanterior.ine.cl/estadisticas/sociales/etnias>

Tijoux, M. (2016). *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/149327>

Salgado, M. (2013). *Afrochilenos. Una historia oculta. Gobierno Regional Arica y Parinacota, ONG Oro Negro*. 1era edición. Herco Editores S.A.

Scott, J., (1990). *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. Yale University Press. Edición en español: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Traducción de Jorge Aguilar Mora. Ediciones Era.

Ilustre Municipalidad de Arica (2019). *Proceso político del Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno Siglo XXI*.

Antón, J., V. Avendaño y D. Tapia (2011). *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos*. Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos del Ecuador/ Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

Ley 21.151. Otorga reconocimiento legal al Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno. 16 de abril de 2019. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1130641>

Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo decolonial. En *Hypatia*, 25(4)

Muñoz, R. (2014). Representaciones sociales de las mujeres afroperuanas. [Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables \(MIMP\)](#)

Pozo, S. (2014). *Huellas de Mujer Negra. Historia de mujeres afrodescendientes lideresas chilenas*.

Rivera, A. (2010). Mujeres Afrodescendientes: la mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género. En *Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora*. CEPAL. Brasilia. Recuperado de: <https://www.cepal.org/mujer/noticias/paginas/9/39909/ReddeMujeresAfro.pdf>

- Rivera, C. (2021). *Mujeres afrodescendientes en Arica: resistencia y participación política para el reconocimiento de la identidad negra en Chile (2000-2020)*. [tesis de magister no publicada]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas PRIGEPP
- Ribeiro, M. (2008). Las mujeres negras en la lucha por sus derechos. En revista *Nueva Sociedad*, (218) <https://nuso.org/articulo/las-mujeres-negras-en-la-lucha-por-sus-derechos/>
- Troncoso, L., Follegati, L., & Stutzin, V. (2019). Más allá de una educación no sexista: aportes de pedagogías feministas interseccionales. En *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 56(1), 1-15 <https://pensamientoeducativo.uc.cl/index.php/pel/article/view/1092>
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*. Universidad Nacional de Colombia.

Representaciones de mujeres indígenas en políticas públicas municipales: un estudio de Puerto Carreño (Colombia)¹³

Por Diana Jiménez Montoya

INTRODUCCIÓN

En América latina, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas ha avanzado de manera diversa según los contextos nacionales, gracias a las movilizaciones promovidas por estos pueblos (Aylwin, 2014). No obstante, persiste una brecha de implementación (Aylwin, 2014; CEPAL, 2014) a causa de la cual los pueblos indígenas “siguen sintiendo los efectos de las injusticias históricas como la desposesión territorial, la asimilación social, cultural, económica y política” (FILAC, 2018, p. 1). Dentro de ese marco general para los pueblos indígenas, caracterizado por avances y retrocesos, las necesidades de las mujeres indígenas suelen recibir poca atención con relación a los derechos de carácter colectivo.

Siguiendo a la lideresa indígena Tarcila Rivera Zea (2008), las sociedades en América Latina han reproducido “algunas taras de occidente siendo una de las más crueles la del racismo y la discriminación étnico - cultural con nuestros pueblos y las mujeres indígenas, quienes sufren todo tipo de vejaciones en el servicio doméstico, que es la actividad mayoritaria de las indígenas migrantes” (p. 344). Como lo sugiere esta lideresa, existen múltiples factores que influyen en las experiencias de vida de las mujeres, tales como “el color de la piel, la casta, la edad, la etnicidad, el idioma, la ascendencia, la orientación sexual, la religión, la clase socioeconómica (Symington, 2004, p. 1), así como su estatus de estudiante, migrante, desplazada o refugiada. Es decir, la experiencia de cada mujer varía según la forma en que se combinan estos factores, lo cual determina su posición en la sociedad e influirá en su participación en política.

Con respecto a las mujeres indígenas, las posiciones que pueden asumir en las

13 Artículo escrito a partir de la tesis de maestría “Políticas públicas municipales y mujeres indígenas en el municipio de Puerto Carreño, Colombia: un análisis del período 2003–2019”. PRIGEPP.

sociedades latinoamericanas tienden a estar limitadas por factores estructurales. Según la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2011), las mujeres indígenas, junto con las afrodescendientes, tienen mayores dificultades para ejercer sus derechos a la participación y la representación política¹⁴. Si bien la introducción de medidas como las cuotas de género han mejorado la representación política, “las mujeres indígenas continúan teniendo una escasa visibilidad en el ámbito político tanto a nivel nacional como local en la región” (CIDH, 2011, p. 38).

La participación de las mujeres indígenas en política depende en gran medida de cada contexto, donde las formas organizativas y las condiciones históricas de cada pueblo, así como las historias personales de las mujeres “han marcado la manera en que ellas y sus organizaciones priorizan o no las demandas de género y/o las demandas colectivas de sus pueblos” (Hernández & Canessa, 2012, p. 14). Con relación a las instituciones indígenas, las mujeres indígenas han identificado transformaciones necesarias para lograr la complementariedad dentro de los movimientos indígenas, mediante estrategias como revalorizar los conocimientos de las mujeres indígenas y fomentar alianzas entre mujeres (Méndez, 2009). Con relación a los espacios de decisión en los estados, las mujeres indígenas han comenzado a acceder a posiciones de toma de decisiones gracias a factores como “las migraciones, los procesos de descentralización, la búsqueda de opciones frente al incremento de los conflictos por el poder entre las fuerzas políticas, el aumento del número

de mujeres profesionales” (CEPAL 2014, p. 47). Esto ha llevado a que algunas mujeres adquieran experiencia en espacios políticos y que tengan roles cada vez más activos en los contextos cercanos a su cotidianidad, donde las mujeres se han interesado por participar en los gobiernos locales “ya sea en cargos de regidoras (concejales), alcaldesas y puestos de la administración municipal” (Massolo, 2007, p. 14).

No obstante, la participación en política está limitada por factores como la violencia, el trabajo doméstico y las tareas del cuidado, siendo estas últimas particularmente complejas “para las mujeres populares y diversas que no pueden resolver el problema de su no redistribución contratando a otras mujeres” (Oxfam, 2015, p. 54). Como resultado, las voces, necesidades y propuestas de las mujeres, con frecuencia no están suficientemente incorporadas en las políticas públicas. Partiendo de esta premisa, en esta investigación se analizan los textos de las políticas públicas con respecto a las mujeres indígenas, en términos de cómo éstas son representadas. El estudio se enfoca en un nivel administrativo sobre el cual hay poco conocimiento, el nivel municipal, y se vale de un caso de estudio localizado en Colombia. En la siguiente sección se presentan las bases teóricas sobre las cuales se construye el análisis de las políticas públicas a partir de representaciones sociales; luego se describe la metodología y se discuten los resultados obtenidos. Finalmente se presentan conclusiones respecto al caso de estudio.

14 N. del E. Ver el artículo de Camila Rivera Tapia, también en este volumen.

MARCO TEÓRICO

Existen diversas variantes en el análisis de políticas públicas “cuyo abordaje cambiará según el enfoque epistemológico y teórico que adoptemos” (Fontaine, 2015, p. 4). En este estudio, las políticas públicas son entendidas como discursos, los cuales también pueden ser abordados desde diversas perspectivas. Siguiendo a Goodwin (2011), las políticas públicas comenzaron a ser analizadas como discursos con base en teorías postestructuralistas y socio constructivistas, las cuales se han enfocado en las maneras en que los discursos regulan el conocimiento del mundo y a los significados que asignamos a los hechos. Según Gee & Handford (2012), además del análisis de discurso ligado a la lingüística, existen aproximaciones enfocadas en “unir el lenguaje y temas política, social o culturalmente polémicos y en la intervención en estos temas de alguna manera” (p. 1). Esta última forma de análisis corresponde al análisis crítico del discurso y es la escogida para el desarrollo de este estudio.

Una precisión necesaria en este punto corresponde a lo que se entiende por “discurso” y “prácticas discursivas”, para lo cual se opta aquí por la argumentación realizada por Bacchi & Bonham (2014). Estas autoras se basan en los planteamientos de Foucault y argumentan que el término “discurso” se refiere más al conocimiento y menos al lenguaje. Esta definición entiende los discursos como

prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que

hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir. (Foucault, 1979, p. 81)

Según Bacchi & Bonham (2014), el concepto de Foucault de prácticas discursivas aplicado a las políticas públicas, no nos habla de lo que es “real” sino de cómo la política siempre está involucrada en la caracterización y en la experiencia de “lo real”. Al entender las políticas públicas como discursos, en esta investigación se considera que las políticas públicas no responden a problemas preestablecidos (Bacchi, 2009), pues diversos actores difieren en su interpretación de los problemas y las diferencias en tales interpretaciones inciden en las soluciones propuestas (Goodwin, 2011). Es decir, se entiende aquí que los problemas en las políticas públicas son socialmente construidos (Payne, 2014).

Siguiendo a Bacchi (2015), el análisis de línea foucaultiana se centra en estudiar las problematizaciones, esto es, las maneras en que los problemas son producidos y representados. Las problematizaciones son entendidas por esta autora como maneras de pensar que están profundamente arraigadas, las cuales dan forma, en grados diferentes, a quiénes somos y cómo vivimos. Bacchi también nos indica que es útil identificar patrones en esas problematizaciones arraigadas o “gubernamentalidades”, los cuales sugieren que la práctica de gobernar es facilitada a través de estilos de problematización que afectan nuestras vidas y nos impulsan a actuar de maneras particulares (2015). Mediante el entendimiento de las políticas públicas como discursos y cómo surgen

de determinadas problematizaciones, Bacchi (2009) propone el enfoque “What’s the problem represented to be (WPR)”¹⁵ o enfoque WPR, a través del cual se facilita la interrogación crítica de las políticas públicas (2012). Este enfoque constituye uno de los ejes teóricos estructurales de la investigación, junto con aportes de los feminismos decoloniales y de la planificación indígena.

Enfoque WPR

Según Bacchi (2016), en el enfoque WPR se entiende que la práctica de gobernar ocurre a través de problematizaciones: los textos y discursos producen problemas de cierto tipo, mientras que los discursos consisten en formas de conocimiento socialmente producidas. Es decir, en lugar de pensar en el conocimiento como una verdad trascendental, se sostiene que los conocimientos (en plural) son lo que está dentro de la verdad (Bacchi, 2017). En este enfoque se identifican las representaciones de los problemas, por lo que el análisis del discurso se centra tanto en las ideas o en las maneras de hablar, como también en las prácticas, las cuales afectan la manera en que las personas viven sus vidas (Bacchi, 2012). Siguiendo a Bacchi (2016), las representaciones de los problemas se deben interrogar y para hacerlo se debe partir de la solución propuesta, es decir, de la política pública.

Aunque el enfoque WPR está

15 Se mantiene el nombre del enfoque en su idioma original debido a las dificultades que plantea su traducción. En esta investigación se entiende como ¿Qué es lo que se representa como problema? Para otra interpretación ver a Chao D. (2019). Problematizaciones, problemas representados y gubernamentalidad. De Prácticas y discursos cuadernos de ciencias sociales 8, (11), 2, 123-152. <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/dpd/article/view/3807>

enmarcado en una tradición académica que da importancia a los conocimientos múltiples, el enfoque en sí mismo no garantiza que los conocimientos externos a la matriz de pensamiento hegemónico sean reconocidos. Es importante reconocer que las prácticas del pensamiento académico en general y del feminismo académico, en particular, “están inscritas en las relaciones de poder, relaciones a las que se enfrentan, resisten o, quizás, incluso respaldan implícitamente” (Mohanty, 2008, p. 121). Por otra parte, Segato (2016) advierte que “en el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser eculizado, es decir, conmensurado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal” (p. 118). En este orden de ideas, los apuntalamientos teóricos que acompañan al enfoque WPR en esta investigación se escogieron procurando “avanzar en la producción de nuevas interpretaciones” (Espinosa Miñoso, 2014, p. 8), los cuales se explican en las secciones a continuación.

Feminismos decoloniales

Según Montanaro (2016), el feminismo decolonial surge a partir de un “sector del movimiento feminista que se ha apartado del feminismo hegemónico y ha elaborado un recorrido epistémico, acercándolo a la tradición del pensamiento latinoamericanista” (p. 91); el cual, no obstante, “no es un campo uniforme” (Espinosa-Miñoso et al., 2014, p. 36). De entre las diversas perspectivas de los feminismos decoloniales, en esta investigación se usa el planteamiento teórico de María Lugones (2008) sobre el sistema de género moderno colonial.

Lugones (2008) propone este concepto

a partir del entrelazamiento de los conceptos de interseccionalidad y de la colonialidad del poder (Quijano, 1992), el cual “está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente” (Lugones, 2008, p. 77). De acuerdo con Lugones (2008) “la interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra” (p. 81), de modo que el análisis centrado en la intersección permite visibilizar “a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales” (Lugones, 2008, p. 81). Por su parte, el concepto de colonialidad del poder propuesto por Anibal Quijano y discutido por Lugones (2008), muestra cómo a partir de la conquista de América se produjeron nuevas identidades históricas con base en la idea de la raza y “ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar” (Quijano 2000, p. 204). Sin embargo, Lugones (2008) considera que el marco analítico de la colonialidad del poder “vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder” (p. 78). De acuerdo con Lugones (2008), la lógica de análisis planteada con base en la colonialidad del poder y la modernidad como ejes estructurantes, “muestra al género como constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder. En ese sentido, no hay una separación de raza/género (...). Pero el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género” (p. 82).

En este punto es importante señalar que Lugones (2008) entiende el género

de modo distinto a cómo se entiende en el marco analítico de la colonialidad del poder. Mientras que en este marco se entiende el género desde lo biológico, Lugones considera que no existe el “género en el mundo pre-colonial” (Segato, 2011, p. 13). Así como Lugones, otras teóricas feministas como Breny Mendoza (2014), consideran al género como una imposición colonial. Sin embargo, existen diversas posiciones con respecto al género como categoría histórica. En contraste, feministas como Rita Segato consideran que en las sociedades indígenas y afro-americanas se puede identificar “una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2011, p. 13). Estas posturas divergen respecto a cuándo emerge el género como “escena ubicua y omnipresente de toda vida social” (Segato, 2011, p. 12); no obstante, coinciden en que el análisis de la colonialidad del poder se queda corto con respecto a su conceptualización del género. Por otro lado, Lugones (2008) argumenta en contra de concebir al género como una dimensión o uno de los elementos afectados por la colonialidad del poder. En su lugar, la autora considera que se trata de un mismo fenómeno, el cual ella nombra como sistema moderno colonial de género o sistema de género moderno colonial.

La conceptualización ofrecida por Lugones (2008) permite entender los fenómenos que conciernen a las mujeres indígenas, no como hechos aislados, sino como resultado de procesos históricos que han tenido continuidad hasta hoy. No obstante, el entendimiento del género como una invención de origen colonial no se adopta en esta investigación. En su lugar, se consideran los argumentos de Segato (2011), quien señala cómo

el conocimiento disponible muestra “la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad” (p. 14). Segato (2014) discute la existencia de un mundo pre-intrusión o mundo-aldea, en donde existe el género pero de manera diferente con relación a la modernidad. Sin embargo, una vez que se produce la intrusión de la colonial modernidad y se aproxima al género de la aldea, ésta “interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos” (Segato, 2011, p. 15). Esa reorganización promueve el paso de un patriarcado de baja intensidad al patriarcado colonial moderno (Segato, 2011), lo cual ocurre cuando la estructura jerárquica ya existente en el mundo pre-intrusión se transforma en un “orden super-jerárquico” (Segato, 2011, p. 15).

La comprensión del género, antes y después de la instauración del sistema moderno colonial de género, permite resaltar el carácter dinámico de ese sistema. Asimismo, las sociedades indígenas también son dinámicas, como lo son sus transformaciones a partir de la intrusión. En este sentido, Paredes (2014) aporta elementos desde un feminismo comunitario, señalando la existencia de un colonialismo interno¹⁶ que “no necesita al blanco invasor como virrey, sino que se

ejecuta a través de sus herederos blancos” (p. 52). Según Paredes (2014), esta forma de colonialismo se ha construido a partir del intento de invisibilizar a los pueblos originarios, al tiempo que los utiliza para “nutrir económicamente las arcas transnacionales con mano de obra barata de jóvenes hombres y mujeres indígenas” (p. 52). Así, sostiene una estructura económica que mantiene los privilegios de algunos pocos, a costa del trabajo de personas indígenas. A partir de esta lectura del contexto, Paredes (2014) discute el concepto de entronque patriarcal, el cual surge al reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres “no sólo son una herencia colonial” (p. 72). Este concepto es considerado por Segato (2014), como semejante a su planteamiento sobre los efectos de la aproximación de la colonialidad modernidad “al género de la aldea” (p. 613) y la existencia de un patriarcado de baja intensidad (Segato, 2011).

Respecto al entronque patriarcal, Paredes (2014) propone la “desneoliberalización” y la decolonización del género, lo cual se lograría a través de la recuperación de “la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial (...). Descolonizar y desneoliberalizar el género es a la vez ubicarlo geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionales” (p. 72). Para esta investigación, el planteamiento de Paredes (2014) con respecto a la noción del colonialismo interno contribuye a entender que la configuración del sistema de género moderno-colonial ocurre en diversas escalas de análisis. Por otro lado, la noción de entronque patriarcal sugiere que éste se manifiesta de manera particular según

16 Este concepto ha sido discutido por otros autores. Siguiendo a Quijano (2000): “Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) propusieron llamar “colonialismo interno” al poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado-nación. Pero eso tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica sobre el Estado-nación” (p. 93). Aquí se considera que la conceptualización de Paredes (2014) es relevante para analizar la situación de las mujeres indígenas en contextos nacionales.

las condiciones geográficas y los procesos sociohistóricos de cada contexto. No obstante, afecta tanto a las mujeres como a los pueblos indígenas en general, pues con el sometimiento de las mujeres “se somete a la comunidad, porque la mujer es la mitad de la comunidad y al someter a una parte de la comunidad los hombres se someten a sí mismos porque ellos también son la comunidad.” (Paredes, 2014, p. 87). Los argumentos de Paredes (2014) contribuyen a resaltar las conexiones entre los procesos de colonialismo interno y lo que ella llama “el patriarcado transnacional” (p. 72) al mismo tiempo que aportan una herramienta de análisis de la situación de las mujeres indígenas a partir de su llamado a la recuperación de las voces de las ancestras.

Planificación indígena

De acuerdo con Matunga (2013), la planificación indígena ha existido desde antes de la colonización. Esta planificación es definida como una “práctica que evoluciona continuamente, la cual es hecha por pueblos indígenas y comunidades alrededor del mundo, en otras palabras, planificación hecha por estas comunidades, en lugar de planificación hecha para ellas” (Matunga, 2013, p.3). La práctica de la planificación está impregnada de historiografías coloniales y, por lo tanto, las relaciones coloniales de dominación y opresión están siempre presentes (Porter, 2010). Sin embargo, Jojola (2013) ha identificado tres principios que son básicos para que los pueblos indígenas puedan volver a hacerse cargo de la planificación indígena sin que ésta reproduzca los patrones de dominación colonial.

En primer lugar, para que un proceso pueda considerarse como planificación

indígena debe estar informado por la cosmovisión indígena, lo cual permitiría que las políticas públicas sean relevantes para las personas indígenas y puedan responder a sus aspiraciones. En segundo lugar, en la planificación indígena las voces indígenas no necesitan traducción o reinterpretación. Con este principio se reconoce que no hace falta reformular lo que las personas indígenas manifiestan, puesto que se puede tergiversar el sentido original de los planteamientos o terminar por acomodarlos a las perspectivas dominantes. Esto es de particular relevancia para las mujeres indígenas, quienes por cuestiones de idioma o dificultad de acceso a espacios de participación política pueden ser objeto de tales interpretaciones. Por lo tanto, se busca propiciar que las experiencias y perspectivas de las mujeres no sean objeto de censura. En tercer lugar, para que se pueda hablar de planificación indígena, la esencia del aprendizaje indígena debe ser el ser indígena (Jojola 2013), es decir, los pueblos indígenas también cuentan con un acervo educativo que se ha conformado a partir de su experiencia y por lo tanto es inadecuado construir procesos de planificación que los desconozcan. El tercer principio resalta que el ser indígena es una experiencia particular y válida, que tiene una historia y unas características tales que no pueden ser obviadas por quienes producen las políticas públicas. Para las mujeres indígenas, esta consideración implica que las políticas públicas deben considerar sus experiencias como mujeres racializadas. Estos tres principios son integrados al análisis de las políticas públicas, con el fin de enriquecer la mirada crítica propuesta tanto por el enfoque WPR como por los feminismos decoloniales y, aunque no constituyen un marco teórico en sí mismos, sí contribuyen a enriquecer el análisis.

Metodología

Se seleccionó un caso de estudio único, el municipio de Puerto Carreño en Colombia, con el objetivo de generar conocimiento en profundidad, el cual, no obstante, no permite hacer generalizaciones para otros casos. En esta investigación se analizaron las políticas públicas generadas entre 2003 y 2019, que corresponden a tres planes de desarrollo y un esquema de ordenamiento territorial. Se tomó este período debido a que solamente estaban disponibles estos documentos en formato digital. Los planes de desarrollo municipales en Colombia fueron reglamentados en 1995, por lo que los primeros planes se formularon después de este año. A pesar de ello, no fue posible acceder a aquellos generados con anterioridad a 2008. En consecuencia, el análisis se hizo sobre los planes de desarrollo de los períodos 2008–2011, 2012–2015 y 2016–2019. Por otra parte, la obligatoriedad de formular planes de ordenamiento fue instaurada en 1997 y, desde entonces, el único plan disponible es el esquema de ordenamiento del período 2003 - 2010, por lo que el análisis se limitó a este documento.

Los cuatro planes reseñados constituyen el núcleo del análisis, sin embargo, se utilizó información complementaria como informes de gestión y reportes de entidades de control, con el fin de entender mejor la implementación de estos planes. Por otra parte, se usó información obtenida mediante las publicaciones de redes sociales realizadas por la alcaldía municipal de Puerto Carreño para enriquecer el análisis.

Los textos fueron analizados mediante la técnica de análisis cualitativo de contenido (Mayring, 2014). Este enfoque

se caracteriza por el desarrollo de una agenda de codificación con la cual se busca definir categorías de manera estructurada. Mayring (2014) distingue entre dos procesos para la generación de categorías: inductivo y deductivo, donde el primero usa los textos para construir las categorías, mientras que el segundo se basa en la teoría para luego hacer el análisis de los textos. En este estudio, se utilizaron categorías inductivas únicamente. El análisis comenzó por una lectura general de los cuatro textos. Luego se ingresaron tres palabras claves en la herramienta *buscar* correspondientes a mujer, niña e indígena, así como variantes de éstas que pudieran presentar errores ortográficos, con el fin de identificar párrafos relevantes. Para cada documento se generó un archivo, dentro del cual se tuvieron hojas de cálculo para cada una de las palabras clave, identificando la sección del documento donde estaba el párrafo. Esto permitió identificar coincidencias entre las tres palabras. Las categorías asignadas a los párrafos fueron: ambiente, asentamientos rurales o urbanos, cultura, demografía, inequidad social, género, ordenamiento territorial, salud y saneamiento básico, y resultantes del proceso inductivo.

Cada párrafo con información relevante fue transcrito a una celda de la hoja de cálculo y luego se creó una columna identificando si la representación encontrada era explícitamente problemática. Para el caso de párrafos relevantes dentro de programas propuestos en el plan, todos fueron considerados como problemáticos. Esto responde a que el marco WPR analiza los “problemas” y soluciones conjuntamente (Bacchi, 2016). Una vez organizada la información en las hojas de cálculo, se construyó la agenda de codificación, dando

respuesta a cada pregunta del marco WPR, según se observa en la tabla 1. Cabe anotar que para la pregunta 6 se hizo énfasis en cómo podría ser transformada la representación, mientras que los aspectos relacionados al cómo y al dónde se han producido o defendido las representaciones fueron excluidos con el fin de acotar el análisis.

Tabla 1

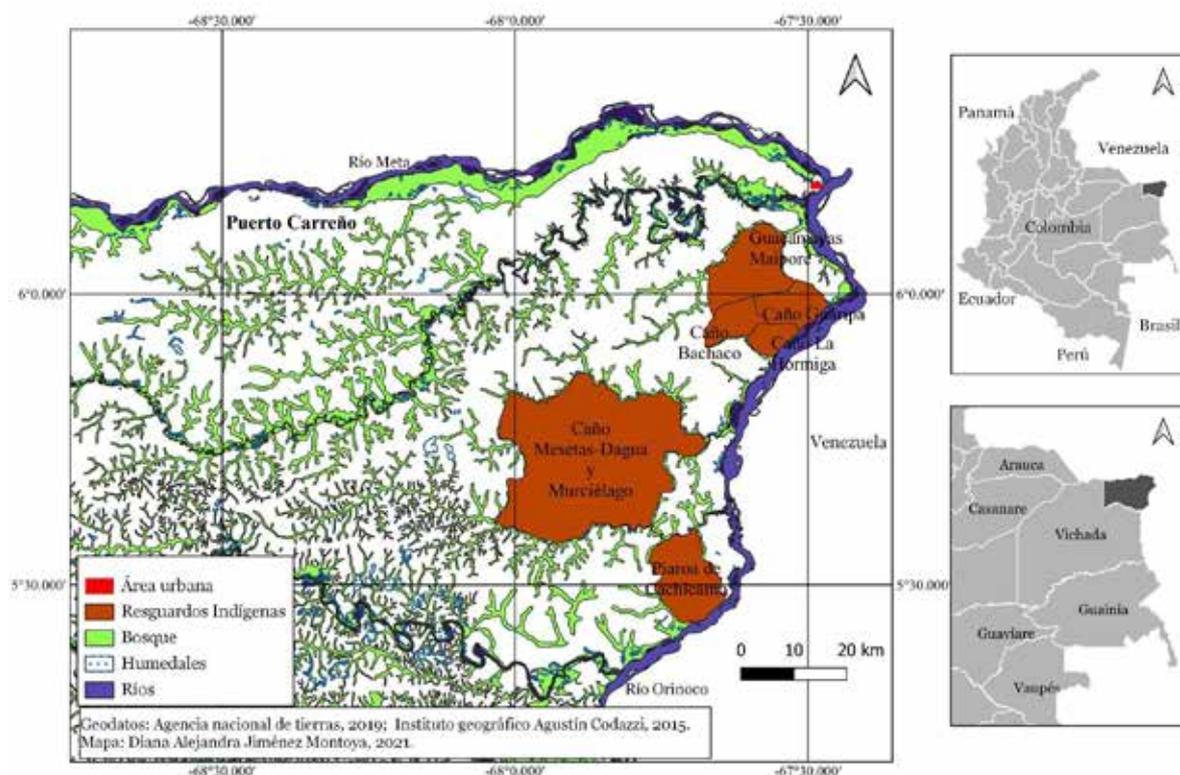
Preguntas del marco WPR

PREGUNTA	OBJETIVO
1. ¿Cuál es la representación del problema en determinada política pública? (Ejemplo: discriminación, calentamiento global, violencia doméstica)	Identificar representaciones del problema insinuadas en una determinada política pública.
2. ¿Qué presunciones y suposiciones (ontológicas, epistemológicas) subyacen en esta representación del problema?	Identificar y analizar las lógicas conceptuales que apuntalan representaciones del problema. El término lógica conceptual se refiere a los significados que deben existir para que la representación del problema tenga sentido.
3. ¿Cómo ha surgido esta representación del problema?	Subrayar las condiciones que permiten que una representación del problema tome forma y adquiera dominancia.
4. ¿Qué se ha dejado sin problematizar en esta representación? ¿Dónde están los silencios?	Considerar los aspectos y perspectivas que han sido silenciados en las representaciones del problema.
5. ¿Qué efectos son generados por esta representación del problema?	Identificar los efectos de representaciones específicas para que puedan ser evaluados.
6. ¿Cómo y dónde se ha producido, diseminado y defendido esta representación? ¿Cómo se podría cuestionar, interrumpir o reemplazar esta representación del problema?	Prestar atención a los medios mediante los cuales algunas representaciones de los problemas se vuelven dominantes y a la posibilidad de cuestionar representaciones que se consideran perjudiciales.

Nota: elaboración propia con base en Bacchi (2009, 2012, 2016); Goodwin (2011).

Las publicaciones de redes sociales se obtuvieron en el perfil público de Facebook de la Alcaldía de Puerto Carreño, las cuales comenzaron a hacerse a partir de diciembre 21 de 2012. La fecha de corte para el análisis fue el 30 de septiembre de 2019. Esto resultó en un total de 115 publicaciones, de las cuales solo una contenía texto exclusivamente. Se creó una base de datos con las publicaciones con el fin de contrastar la información obtenida

Figura 1 Localización de los resguardos indígenas en Puerto Carreño



Nota: Los resguardos en Puerto Carreño se localizan al oriente del municipio, la mayoría de ellos sobre el escudo guyanés.

a partir del análisis documental, tanto de los instrumentos de planificación como de los informes de gestión encontrados; así como para complementar la identificación de las representaciones sobre mujeres indígenas y no indígenas. Esto último se hizo a través de las imágenes, para lo cual se dividieron las publicaciones en dos grupos. El primero contenía publicaciones con imágenes de mujeres indígenas y/o textos que hicieran referencia a las palabras indígena, mujer, resguardo, comunidad, madre o gestante. El segundo contenía publicaciones con imágenes y/o textos que incluyeran mujeres o hicieran referencia a mujeres, indicando si había representaciones que introdujeran algún contraste de carácter racial o sexual. Mediante una codificación binaria, asignando 1 a presencia y 0 a ausencia,

se identificaron cuántas y cuáles de estas publicaciones contenían fotografías o ilustraciones con niñas, mujeres adultas o adultas mayores. Este material también fue sometido a una codificación de carácter inductivo sobre qué tipo de actividades o profesiones de las mujeres era mostrado en las imágenes, así como el tipo de relación entre las mujeres indígenas y las no indígenas cuando se encontraban en la misma publicación. Las publicaciones que no contenían mujeres fueron consideradas como un grupo aparte.

Caso de estudio

El municipio de Puerto Carreño se localiza en la región de la Orinoquia, parte de la cuenca del río Orinoco, en la frontera con Venezuela. Esta región se caracteriza

por su vastedad y reciente consolidación de áreas urbanas, las más grandes de las cuales coinciden con las capitales de los departamentos del Meta, Arauca, Casanare y Vichada, siendo Puerto Carreño la capital de este último. El municipio se encuentra en una subregión conocida como altillanura, caracterizada por su riqueza hídrica, su biodiversidad, así como por “la susceptibilidad de sus suelos a la degradación” (DNP, 2014, p. 16) y la baja producción agrícola.

Antes del poblamiento no indígena, la región se caracterizaba por sistemas de interdependencia entre los pobladores indígenas con redes completas y de gran alcance (Mansutti, 2010). No obstante, la irrupción de los europeos, fundamentalmente a través de las misiones jesuíticas, generó “un nuevo cambio sistémico, luego de los cambios producidos en el sistema de interdependencia comercial, en el de interdependencia demográfica y en el de interdependencia política” (Mansutti, 2010, p. 92). El control ejercido por los jesuitas significó el traslado de poblaciones indígenas desde sus lugares de origen a las misiones (Mitrani, 1988) y se corresponde con un período de debacle demográfica (Mansutti, 2010). Posteriormente, la violencia en otras regiones de Colombia desencadenó el desplazamiento de población hacia la Orinoquia que fue colonizando los territorios indígenas. Para el caso del Vichada, la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello (2019) documentó cómo los pueblos Sikuani y Cuiva han sido víctimas de despojo territorial mediante procesos históricos de colonización. Sin embargo, hay poca información disponible con respecto a Puerto Carreño.

En este municipio viven los pueblos

indígenas Sikuani, Piapoco, Piaroa, Cuibas, Achaguas, Cubeos, Curripacos, Puinaves, Amorúas y Salias (Sálibas), ninguno de los cuales vive allí exclusivamente. Sin embargo, “Puerto Carreño no cuenta con una política que atienda integralmente la problemática indígena” (TSDJB, 2019, p. 234). Según el censo de 2018, en Puerto Carreño hay 5429 habitantes indígenas, de los cuales 3757 no viven dentro de resguardos. Del total censado, el 49 % de la población indígena de Puerto Carreño vive en la zona urbana. Mientras que el área urbana de Puerto Carreño cubre aproximadamente 519 hectáreas (DNP, 2016), los resguardos indígenas corresponden a 135388 hectáreas distribuidas en los resguardos Caño Hormiga (4327 ha), Caño Guáripa (7705), Caño Bachaco (6074), Caño Mesetas Dagua (83720), Guacamayas Maipore (17000), cuya localización puede observarse en el mapa 1. De acuerdo con esta distribución, aproximadamente el 89 % del territorio municipal actualmente está bajo control de población no indígena. Recientemente, se emitió una sentencia que ordena la restitución de tierras y la constitución de un resguardo para la comunidad indígena de Kanalitojo, cuyo territorio fue invadido por colonos en 1995.

La creación de resguardos, es decir, áreas asignadas a los pueblos indígenas mediante un título de propiedad colectivo, contrasta con la cuestión del nomadismo, clave para entender a los pueblos indígenas de la Orinoquia. De acuerdo con Ortiz (2003), los Piaroa, Cuiba, Sikuani y Puinave tienen una forma de vida nómada, los Amorúa serían semi-nómadas (Zamudio et al., 2014) y los restantes tendrían formas de vida menos móviles, lo cual no equivale a decir que estos pueblos sean sedentarios. La movilidad indígena está relacionada con las fuertes

restricciones ambientales de la Orinoquia, donde la subsistencia se basa en la cacería, la pesca y el cultivo de conucos¹⁷. Estos últimos también presentan restricciones, pues solamente pueden ser cultivados durante períodos que rara vez superan los tres años y requieren de al menos cinco años de “descanso” antes de ser cultivados de nuevo (Mejía, 1987). Debido a la baja fertilidad general de los suelos, las siembras en conucos también son realizadas por población no indígena

Con respecto a las mujeres indígenas hay poca información a nivel municipal. El plan de salvaguarda para el pueblo Sikuani indica que las mujeres indígenas tienen menor grado de escolarización con relación a los hombres, están sometidas a situaciones de maltrato familiar y violencia sexual y tienen acceso reducido a servicios de salud y a espacios deliberativos. Por otra parte, se señala que algunas de ellas obtienen ingresos trabajando como empleadas domésticas, vendiendo artesanías, recuperando residuos sólidos y ejerciendo la prostitución. Respecto a este último, se indica que “para el Vichada, este fenómeno se encuentra en las cabeceras municipales como Puerto Carreño y Cumaribo, especialmente donde se ubican las bases militares” (Pueblo Sikuani & Ministerio del Interior, 2013, p. 132). En este contexto, resaltan los liderazgos políticos de mujeres Sikuani como los de Rosalba Jiménez y María Carreño. Respecto a las mujeres Amorúa, Matsuyama (2012) señala que las

personas de menor edad se han vinculado al sistema educativo recientemente, mientras que “los adultos y jóvenes en su mayoría son analfabetas y aún recuerdan su infancia en un momento histórico en el que los Amorúa no conocían a los blancos” (p. 4). Más recientemente, una denuncia realizada por la ONIC (2019) señala vulneraciones de los derechos de las personas indígenas, particularmente Amorúa, muchas de las cuales son mujeres que subsisten a partir de los residuos sólidos producidos en Puerto Carreño.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN: DIFERENTES GOBIERNOS, REPRESENTACIONES SIMILARES

Con base en la asignación de las categorías resultantes del proceso inductivo, se encontró que la mayoría de las representaciones problemáticas en las políticas públicas, incluyendo los componentes de diagnóstico y formulación, tienden a representar a las mujeres y a las personas indígenas principalmente con respecto a temas de salud. Esto podría explicarse a partir de la tendencia a establecer control a partir de los cuerpos de las mujeres, pues las intervenciones sobre salud sexual y reproductiva, lactancia y alimentación contribuyen al mantenimiento del orden social de género y a hacer más expedito el ejercicio del Estado. No obstante, al desagregar por “mujer” e “indígena”, se encontró que hay categorías que se aplican de manera exclusiva para los pueblos indígenas o a las mujeres, sin indicar pertenencia étnica. Las representaciones problemáticas con

17 Según el pueblo Sikuani estos son “una forma de producción que está en armonía con la naturaleza por las prácticas que se tienen en el manejo de la tierra, la forma rotativa de hacer uso del suelo y el bosque, la diversidad de cultivos en épocas y tiempos definidos y la atracción de los animales silvestres que está regida por el tiempo del calendario ecológico. El monte y bosques de galería se regeneran dejándola descansar, se vuelve rastrojo y allí se convierte en nicho de ciertos animales”. (Pueblo Sikuani & Ministerio del interior, 2013, p. 46)

respecto a la salud se concentran en las personas indígenas más que en las mujeres.

Para la palabra “indígena” existen varias categorías exclusivas tales como equipamientos colectivos, saneamiento básico, cultura, ambiente y asentamientos rurales o urbanos. Esto muestra una tendencia general a no nombrar a las mujeres, tanto las indígenas como las no indígenas. Por lo tanto, estas categorías son presentadas como representativas para la población del municipio. Que las mujeres no sean nombradas significa que las vivencias de las mujeres y sus necesidades particulares a partir de su racialización, condición socioeconómica y localización geográfica, no son consideradas.

De los cuatro documentos analizados, solamente los planes de desarrollo para los períodos 2012–2015 y 2016–2019 incorporan el concepto de género. Por su parte, la violencia sexual solamente es discutida en los planes de desarrollo de 2008–2011 y 2016–2019. Sin embargo, ninguno de los documentos hace mención significativa de las mujeres indígenas. La ausencia de las mujeres indígenas en las políticas analizadas constituye una tendencia general encontrada para los cuatro documentos, respecto a la negación, tanto activa como pasiva, de la historia y actualidad indígena de Puerto Carreño. En este contexto, las mujeres indígenas resultan invisibilizadas por su condición de mujeres, por su condición de mujeres racializadas y por su condición de mujeres rurales o de asentamientos urbanos precarios. En este sentido, las políticas públicas analizadas se ocupan de suprimir la presencia de las mujeres indígenas como actores relevantes del municipio mediante dos vías: su

desaparición o encubrimiento en los textos y la formulación e implementación de políticas que activamente ponen en riesgo sus derechos ciudadanos.

Si bien cada documento tiene especificidades, las representaciones identificadas presentan convergencias que por razones de espacio no es posible presentar aquí en su totalidad. No obstante, buena parte de esas representaciones están contenidas en una publicación de Facebook hecha el 24 de septiembre de 2018, la cual se transcribe a continuación:

Después de un trabajo de identificación, sensibilización con charlas de salud y los riesgos por vivir dentro del relleno sanitario (en medio de la basura), logramos concertar el retorno voluntario de nuestros indígenas a sus comunidades. Este arduo trabajo, busca prevenir que los niños sufran de desnutrición, las madres gestantes y en embarazo tengan afectaciones de salud, que las niñas se dediquen a la prostitución infantil y la población adulta viva en situaciones de drogadicción y alcoholismo, dinámicas desafortunadamente visibilizadas en el casco urbano del municipio demostrando que estas etnias están perdiendo sus costumbres. “Sí, queremos conservar nuestra cultura indígena, lo correcto es que vivan en su hábitat disfrutando la tranquilidad de la naturaleza. Gracias a las más de ciento veinte personas deciden retornar”. Agregó Marcos Pérez Jiménez, administrador seccional (...). En igual dirección, el alcalde reconoció la gran labor de la secretaria de Desarrollo Municipal, Sara Ducón, su equipo de funcionarios, a la jefa Guadalupe Figueroa, al Ejército, Policía,

*Defensoría del pueblo y el personero
Alejandro Míreles, por su apoyo y
acompañamiento en el proceso.
(Alcaldía de Puerto Carreño, 2018)*

Esta publicación contiene representaciones que fueron identificadas en el análisis con respecto a las mujeres indígenas y que son clave para dar una idea de las similitudes entre los planes. La publicación 1) plantea lo inadecuado de la presencia de personas indígenas en el área urbana; 2) valora a las mujeres por su calidad de gestantes y madres potenciales; 3) invisibiliza a las niñas como sujetas que padecen desnutrición mientras que 4) representa a las niñas indígenas como prostitutas a partir de una elección (ejercen) en lugar de una imposición (son explotadas); 5) constituye a las personas indígenas adultas como adictas; y 6) traslada la carga de la responsabilidad hacia estas personas por la “pérdida de sus costumbres”. En contraste, las personas no indígenas, fundamentalmente quienes representan al Estado en sus múltiples manifestaciones, son representadas como poseedores de la razón de la cual carecen aquellas personas indígenas a quienes ofrecen su “apoyo y acompañamiento”, sugiriendo que esto es un producto de la buena voluntad de los funcionarios estatales, en lugar de su obligación constitucional.

Transformar las representaciones

La pregunta seis del enfoque WPR se centra en cómo subvertir las representaciones identificadas, para lo cual es necesario reconocer que las representaciones de los problemas están contenidas unas entre las otras (Bacchi, 2009). Es decir, existen varios niveles en los que sería necesario promover la reformulación de los problemas. En

un nivel más allá de lo municipal, es necesario reconocer que el surgimiento de la noción de políticas públicas responde a un momento sociohistórico particular asociado al Estado liberal. En este contexto, las políticas públicas responden a lo que Lugones (2008) llama las necesidades cognitivas del capitalismo, las cuales se refieren a “la medición, la cuantificación, la externalización (u objetivación, tornar objeto) de lo cognoscible en relación al sujeto conocedor” (Lugones, 2008, p. 81). Por lo tanto, para replantear la manera en que se formulan las políticas públicas, también es necesario cuestionar el razonamiento exclusivamente económico mediante el cual se evalúan las intervenciones dirigidas a las mujeres.

Un elemento común en las políticas públicas de Puerto Carreño es el entendimiento de la mujer como un ser problemático en sí mismo, por lo que las representaciones usan adjetivos como vulnerables, víctimas, desempleadas, improductivas, desplazadas, pobres. Como dice Paredes (2014), el tratamiento de las mujeres como un problema, entre muchos otros aparentemente más importantes, constituye una forma de encubrimiento que las dispersa como “una minoría sin mucha importancia, que siempre puede esperar, pues hay cosas más importantes que hace ‘la mayoría’” (p. 49). Por eso, los problemas de las mujeres no son resueltos.

La representación continuada de las mujeres y de las personas indígenas como vulnerables mantiene las estructuras que promueven la exclusión, Si no se abordan las causas de los problemas, estos siguen reproduciéndose. Por lo tanto, es necesario diseñar intervenciones dirigidas a desestabilizar las estructuras

que sostienen la exclusión, incluido el cuestionamiento al sentido colonial de la planificación (Porter, 2010). Cambiar el eje de intervención desde los llamados “grupos vulnerables” hacia quienes generan la vulneración, puede contribuir a transformar las representaciones. En este sentido, las acciones estarían orientadas a modificar las creencias y prácticas segregadoras, para lo cual es necesario partir por identificar las falencias de las administraciones públicas y su responsabilidad en la reproducción de prácticas segregadoras.

Los problemas son representados casi con las mismas palabras en cada plan de desarrollo, sin que alguno aporte soluciones concretas. Más aún, la implementación de programas dirigidos a las mujeres resulta relegada frente a otras prioridades. Esto es ejemplificado con el plan de desarrollo 2012-2015, sobre el cual el informe de la contraloría general de la república indica que los recursos destinados a los resguardos indígenas para la vigencia 2012, “no se utilizaron dentro de la vigencia analizada, (...) la administración municipal no impartió la capacitación correspondiente a los resguardos indígenas y no realizó (sic) adecuada gestión para la ejecución de los recursos transferidos” (Contraloría general de la república [CGR], 2013b, p. 18). Es decir, la administración municipal activamente obstaculizó la posibilidad de las mujeres indígenas de acceder al mínimo de recursos que el Estado colombiano les destina directamente.

En contraste, el énfasis en temas de salud vuelca la atención hacia las mujeres en su calidad de reproductoras. Se las representa como problemáticas para el accionar del Estado y como causantes de problemas generales como el desempleo,

que se representa como afectado por la demanda de plazas laborales por parte de mujeres jóvenes que se convierten en madres cabeza de familia. Por lo tanto, la reformulación de las representaciones requiere de la visibilización de temas que no se tocan en estas políticas. Si el tema reproductivo se considera tan fundamental, entonces harían falta preguntas necesarias como ¿en qué condiciones ocurren los embarazos? o ¿cuántos ocurrieron por violencia sexual? Habría que hilar más fino, más allá de la fecundación, para indagar, por ejemplo, si las mujeres han tomado la decisión de quedar en embarazo, lo que llevaría la discusión hacia la posibilidad de que se dé una interrupción voluntaria. En este sentido, una perspectiva más integral debería contar con la perspectiva de las mujeres. Solamente así se podría determinar con certeza si la causa de los embarazos puede atribuirse a la ignorancia o a la falta de escolarización de las mujeres, como se argumenta desde los gobiernos municipales. En paralelo, una aproximación transformadora requiere del giro de las intervenciones enfocadas en las mujeres hacia los varones.

Uno de los elementos que más influye en la producción de representaciones problemáticas en Puerto Carreño tiene que ver con el desconocimiento sobre la territorialidad histórica indígena, el cual permite que los procesos de invasión y despojo, así como las responsabilidades de los no-indígenas en la generación de los problemas de las mujeres indígenas, sean ignorados. El ejemplo más evidente lo constituye el pueblo Amorúa y su representación como invasor del área urbana de Puerto Carreño, a pesar de que éste y otros pueblos indígenas padecen las consecuencias del despojo territorial en el municipio. La subversión de las representaciones dominantes requiere

del reconocimiento de los territorios ancestrales y de la movilidad inherente a los pueblos indígenas. Se requiere además de un cambio en el entendimiento de lo que es el área urbana de Puerto Carreño, hacia su comprensión como un espacio históricamente indígena, el cual las personas indígenas tienen pleno derecho de habitar. Una transformación más profunda requiere del replanteamiento de la manera en que se produce la asignación de la propiedad de la tierra, de modo que se limite la titulación de territorios indígenas en favor de población no indígena.

Para que las políticas públicas puedan tener efectos transformadores es necesario reconocer y valorar las cosmovisiones indígenas (Jojola, 2013), entendiendo que existen varios pueblos indígenas, cada uno con una cosmovisión propia y necesidades particulares. Si se tiene en cuenta que ninguna de las políticas públicas analizadas reconoce estas especificidades, es posible argumentar que se necesita replantear la forma en que se construyen las políticas públicas. En el caso de las mujeres indígenas, esto implica que ellas puedan establecer los mecanismos necesarios para representar sus intereses en esos espacios de deliberación. Si la elección de los hombres indígenas como interlocutores privilegiados ha sido funcional a los intereses de la colonización (Segato, 2014), el reemplazo de las prácticas segregadoras en la planificación requiere del cuestionamiento de la noción de representación indígena. De hecho, la noción de representatividad como una persona que habla por las demás también necesita ser cuestionada, incluso si se trata de una mujer indígena la que asume ese rol.

Las transformaciones en las políticas públicas también requieren de la co-producción de saberes (Jasanoff, 2004), la cual parte de una aproximación alternativa a lo que se entiende por concertación. Es preciso que se entienda el valor de los espacios de construcción colectiva, en lugar de representar esta interacción como problemática. No obstante, un escenario de co-producción no garantiza que las necesidades de las mujeres indígenas se vean reflejadas en las políticas, sobre todo si los mecanismos de participación no son sensibles a las características de las cosmovisiones e instituciones indígenas (Jojola, 2013). Por lo tanto, la generación de políticas acordes a las necesidades de las mujeres indígenas debe garantizar que las voces, opiniones y decisiones de esas mujeres se vean reflejadas. En consecuencia, es necesario promover cambios en los métodos y en los tiempos, de modo que se basen en el diálogo, en el intercambio, y en la búsqueda de complementariedades (Paredes, 2014).

Los cambios que se discuten aquí comienzan por lograr la visibilización de la asimetría de poder en la toma de decisiones sobre las vidas indígenas. Siguiendo a Lugones (2008), para lograr esta visibilización es necesario el pensamiento interseccional, pues “solo al percibir género y raza como entretamados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color” (p. 82). Éste es uno de los grandes retos que quedan planteados para cambiar las representaciones encontradas. Es fundamental que las políticas públicas se construyan a partir del reconocimiento de los factores que estructuran las vidas de las mujeres en Puerto Carreño. Quedan como alternativa las propuestas para contrarrestar el colonialismo interno, mediante la promoción de discusiones

sobre el orden social de género, la ampliación de la base de quienes toman decisiones, la construcción de nuevos tejidos de complementariedades, reciprocidades y autonomías (Paredes, 2014), así como también por medio de la apertura a las prácticas transformadoras de la planificación indígena y de las mujeres indígenas.

CONCLUSIONES

A partir del análisis de las representaciones, es posible concluir que las políticas públicas de Puerto Carreño constituyen a las mujeres como seres problemáticos, tanto para el municipio como para las administraciones municipales. Aunque las políticas no nombran a las mujeres indígenas, sí las configuran como problemas a través de todo su ciclo vital. Esta constitución de las mujeres indígenas como problemas profundiza el carácter asistencialista de la relación entre los gobiernos municipales y las mujeres indígenas. Asimismo, esta aproximación contribuye a suprimir la agencia política de las mujeres indígenas, en la medida en que las descalifica y las despoja de su dignidad. Las políticas públicas analizadas han representado a las mujeres indígenas de forma tal que han contribuido a consolidar y garantizar la continuidad de un sistema moderno colonial de género en este municipio, el cual es sostenido por la precariedad material de las mujeres indígenas y de su exclusión de la vida política municipal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcaldía de Puerto Carreño. (2003). *Documento técnico de soporte. Esquema de ordenamiento territorial del municipio de Puerto Carreño 2003 – 2012*.
- Alcaldía de Puerto Carreño. (2008). *Plan de desarrollo municipal 2008-2011. Mayo de 2008*.
- Alcaldía de Puerto Carreño. (2012). *Plan de desarrollo municipal 2012-2015*.
- Alcaldía de Puerto Carreño. (2016). *Plan de desarrollo municipal 2016-2019. Mayo 31 de 2016*.
- Alcaldía de Puerto Carreño. [Alcaldía Puerto Carreño Vichada]. 2018, 24 de septiembre. *Retorno voluntario de indígenas a sus comunidades*. [Fotografías]. Facebook <https://www.facebook.com/AlcaldiaPuertoCarreno/posts/1897782946974844>
- Aylwin, J. (2014). Derechos políticos de los pueblos indígenas en América latina. El impacto del Convenio 169. En J. Aylwin & L. Tamburini (eds.), *Convenio 169 de la OIT: los desafíos de su implementación en América latina a 25 años de su aprobación* (pp. 62-78). IWGIA. https://www.iwgia.org/images/publications/0701_convenio169OIT2014.pdf
- Bacchi, C. (2009). *Analysing Policy: What's the problem represented to be?* Pearson Education.
- Bacchi, C. (2012). Introducing the 'What's the Problem Represented to be?' approach. En A.
- Bletsas & C. Beasley (eds.), *Engaging with Carol Bacchi: Strategic Interventions and Exchanges* (pp. 21-24). The University of Adelaide Press. <http://dx.doi.org/10.1017/UP09780987171856.005>
- Bacchi, C. (2015). The Turn to Problematization: Political Implications of Contrasting Interpretive and Poststructural Adaptations. *Open Journal of Political Science*, 5, 1-12. <https://doi.org/10.4236/ojps.2015.51001>.
- Bacchi, C. (2016). Problematizations in Health Policy: Questioning How "Problems" Are Constituted in Policies. *SAGE Open*, 6(2), 1–16. <https://doi.org/10.1177/2158244016653986>
- Bacchi, C. (2017). Policies as Gendering Practices: Re-Viewing Categorical Distinctions. *Journal of Women, Politics & Policy*, 38(1), 20-41. <https://doi.org/10.1080/1554477X.2016.1198207>

- Bacchi, C. & Bonham, J. (2014). Reclaiming discursive practices as an analytic focus: Political implications. *Foucault Studies*, 17, 173-192. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i17.4298>
- Comisión Económica para América Latina. (2014). *Los Pueblos Indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/37050-pueblos-indigenas-america-latina-avances-ultimo-decenio-retos-pendientes-la>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2011). *El camino hacia una democracia sustantiva: La participación política de las mujeres en las Américas*. <https://www.cidh.oas.org/pdf%20files/MUJERES%20PARTICIPACION%20POLITICA.pdf>
- Contraloría General de la República. (2013). *Informe de auditoría alcaldía del municipio de Puerto Carreño vigencia 2012*. <https://www.contraloria.gov.co/documents/20181/479362/138++AUDT+ALCALDIA+PUERT+CARRE%C3%91O+GIG2012.pdf/5a03e5df-42de-4574-bfac-261c9072179a?version=1.0>
- Corporación Claretiana Norman Pérez Bello. (2019). *Tierra y despojo en los Llanos Memorias de resistencia indígena y campesina en Meta y Vichada*. https://corporacionclaretiana.org/wp-content/uploads/2019/09/Tierra-y-despojo-en-los-Llanos_compressed.pdf
- Departamento Nacional de Planeación. (2014). *Política para el desarrollo integral de la Orinoquia: altillanura -Fase I*. CONPES 3797. <https://ceo.uniandes.edu.co/images/Documentos/Conpes%20Altillanura%202014.pdf>
- Departamento Nacional de Planeación. (2016). *Atlas de expansión urbana*. Recuperado el 30 de junio de 2021 de http://atlasexpansionurbanacolombia.org/cities/view/Puerto_Carreno
- Espinosa-Miñoso, Y., Gómez Correal, D. & Ochoa Muñoz, K. (Eds.). (2014). Introducción. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 13-40), Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7-12. <https://pdfs.semanticscholar.org/278e/70bf30339a9e4a531464e3abc946b5bafb40.pdf>
- Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe. (2018, 5 de abril). *Declaración de Iximuleu*. <http://www.filac.net/publicaciones/106-fi-deix-es.pdf>
- Fontaine, G. (2015). *El análisis de políticas públicas: Conceptos, teorías y métodos*. Anthropos Editorial; FLACSO Ecuador.

- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores. http://www.medicinayarte.com/img/foucault_a_arqueologia_del%20saber.pdf
- Gee, J. y Handford, M. (2012). Introduction. En J. Gee y M. Handford (eds.), *The Routledge Handbook of Discourse Analysis* (1 – 6). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203809068>
- Goodwin, S. (2011). Analysing Policy as Discourse: Methodological Advances in Policy Analysis. En L. Markauskaite,, P. Freebody, J.Irwin (eds.), *Choice and Design Scholarship, Policy and Practice in Social and Educational Research* (pp. 167-180). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-8933-5_16
- Hernández, R y Canessa, Andrew. (2013). Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina. En R. Hernández Castillo y A. Canessa (eds.), *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes* (pp. 10-42). IWGIA. https://www.iwgia.org/images/publications/0572_Genero_complementariedades_y_exclusiones_en_Mesoamerica_y_los_Andes.pdf
- Jasanoff, S. (2004). Ordering knowledge, ordering society. En *States of Knowledge. The co-production of science and social order* (pp. 13-45). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203413845>
- Jojola, T. (2013). The seven generations model. En R. Walker, T. Jojola, T. & D. Natcher (eds) *Reclaiming indigenous planning*. McGill-Queen's University Press.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, 9, 73-102. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Mansutti, A. (2010). *El largo camino de las criaturas de Wajari: Piaroas, sistemas de interdependencia regional y modelos de poblamiento en el Orinoco Medio*. https://www.researchgate.net/publication/309713006_El_largo_camino_de_las_criaturas_de_Wajari_Piaroas_sistemas_de_interdependencia_regional_y_modelos_de_poblamiento_en_el_Orinoco_Medio
- Massolo, A. (2007). *Participación política de las mujeres en el ámbito local en América Latina*. Instituto internacional de capacitaciones e investigación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW). https://www.iknowpolitics.org/sites/default/files/ambito20local_3_0.pdf
- Matsuyama, L. (2012). *Nómadas Amorúa recorriendo el Vichada. El Territorio Ancestral: de las sabanas y los pueblos de racionales*. Investigación del documental María Salvaje. https://drive.google.com/file/d/1JrKwvBXUsVtJ-Xe-uY9EzI7QBu0Y_ir/view
- Matunga, H. (2013). Theorizing indigenous planning. En Walker, Jojola y Natcher (eds). *Reclaiming indigenous planning* (3-34). McGill-Queen's University Press.

- Mayring, P. (2014). *Qualitative content analysis: theoretical foundation, basic procedures and software solution*. SSOAR. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-395173>
- Mejía, M. (1987). *Colección de germoplasma de yuca en la región de planas*. - Departamento del Meta y Comisaría del Vichada. IBPGR, Universidad Nacional de Colombia – Palmira. Mecanografiado.
- Méndez, G. (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. En A. Pequeño (ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos reciente* (53-71). FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura del Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=41461>
- Mendoza B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa-Miñoso et al. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. (pp. 91-103). Editorial Universidad del Cauca.
- Mitrani, P. (1988). Los Pume (Yaruro). En W. Coppens & B. Escalante. *Los Aborígenes de Venezuela. Monografía no. 35*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En L. Suárez Navaz & R. Hernández Castillo. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/09/2008-LIBROS-Descolonizando-el-feminismo-PDF.pdf>
- Montanaro, A. (2016). *Herencias genealógicas del feminismo decolonial en América Latina: hacia la construcción de un Tercer Feminismo*. [Tesis de maestría] Universidad Carlos III de Madrid. <http://hdl.handle.net/10016/23281>
- Organización nacional indígena de Colombia. (2019, 30 de julio). *Vulneraciones de los Derechos Fundamentales a los Pueblos Indígenas en frontera*. <https://www.onic.org.co/noticias/70-destacadas/3090-vulneraciones-de-los-derechos-fundamentales-a-los-pueblos-indigenas-en-frontera>
- Ortíz, F. (2003). Nómadas en el oriente colombiano: Una respuesta adaptativa al entorno social, *Maguaré*, 17. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4862415>
- Oxfam. (2015). *Agenda Regional mujeres de las mujeres populares y diversas*. Oxfam Intermon. https://issuu.com/casmujer/docs/agenda_regional

- Paredes, J. (2014) *Hilando Fino Desde el Feminismo Comunitario*. Cooperativa El Rebozo. <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- Payne, S. (2014). Constructing the gendered body? A critical discourse analysis of gender equality schemes in the health sector in England. *Current sociology*, 62(7), 956–974. <https://doi.org/10.1177/0011392114531968>
- Pueblo Sikvani & Ministerio del Interior. (2013). *JIWISIKUANITSI WAJANAKUA LIWAISINAMUTO – Plan salvaguarda Sikvani. Documento plan salvaguarda del Pueblo indígena Sikvani de los llanos orientales de Colombia. Departamentos: Arauca, Guainía, Meta y Vichada*. Ministerio del Interior
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (pp. 201-246). CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/lander.html>
- Restitución de derechos territoriales. 500013121002201500191 00 (medida cautelar). Comunidad de Kanalitojo. Tribunal superior del distrito judicial de Bogotá. Sala civil especializada en restitución de tierras. (2019). <https://www.restituciondetierras.gov.co/documents/10184/1262129/Sentencia+Kanalitojo.pdf/56f6b56d-762e-48d5-823e-1a3619632687?version=1.0>
- Rivera, T. (2008). Mujeres Indígenas Americanas Luchando por sus Derechos. En L. Suárez Navaz & R. Hernández Castillo. (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (p. 329–349). <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/09/2008-LIBROS-Descolonizando-el-feminismo-PDF.pdf>
- Segato, R. L. (2011). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. Manuscrito de publicación posterior en Quijano, A. y Mejía Navarrete, J.: *La Cuestión Descolonial*. Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010. https://nigs.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf
- Segato, R. L. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Revista Estudios Feministas*, 22(2), 593-616. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200012>

Symington, A. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. *Derechos de las mujeres y cambio económico*, 9. https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/nterseccionalidad_-_una_herramienta_para_la_justicia_de_genero_y_la_justicia_economica.pdf

Zamudio, L., Toledo, A., Ariza, J., Vega, W. & Beltrán, B. (2014). *Estudio de la situación alimentaria y nutricional de los pueblos indígenas de Colombia ENSANI 2012-2014 Pueblo Yaruro*. Publicaciones universidad externado de Colombia. https://www.icbf.gov.co/sites/default/files/yaruro_1_1.pdf

El chineo: género y raza en la violación de mujeres indígenas en el Chaco argentino.

Por Ana Rodríguez Flores.

Mientras estaba en la barca, hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante me regaló, y después que la hube llevado a mi camarote, y estando ella desnuda según es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió y me dio tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto (y para contártelo todo hasta el final), tomé una cuerda y le di de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubieras podido creer tus oídos. Finalmente llegamos a estar tan de acuerdo que parecía haber sido criada en una escuela de putas.

*Michel de Cuneo, hidalgo de Savona.
Relato del primer viaje de Cristóbal Colón a América.*

El presente artículo resume diferentes pasajes y recoge las principales conclusiones de una investigación realizada por esta autora bajo el título «El chineo... o la violación como costumbre: violencia sexual de varones criollos hacia mujeres indígenas en el Chaco argentino» (Rodríguez Flores, 2021). Chineo es el nombre con el cual se conoce, en la Argentina, al acto por el cual los varones criollos se introducen en las comunidades indígenas buscando concretar encuentros sexuales con sus mujeres (Braunstein, 2008; Dell’Arciprete, 2010; Dell’Arciprete, comunicación personal, 5 de febrero de 2016; Braunstein, comunicación personal, 19 de febrero de 2016). En un sentido más amplio, también refiere a hechos de este tipo que ocurren fuera de las comunidades (Dell’Arciprete, 2010; González, 2011; Sandá, 2011).

Los orígenes del chineo se remontan a la conquista y posterior colonización. El juez José Luis Pignocchi observa en un dictamen que, en el quechua de finales del siglo XVI, ya se hacía referencia a ella a través de los siguientes términos: china, en tanto forma despectiva de nombrar a la mujer indígena o mestiza; chinear, que refiere al acto de tener relaciones sexuales con una china sin importar su consentimiento; y chinero, que alude al hombre que tiene afición por chinear (Sentencia N° 4755/07, citada en Fallo 2998 del Año 2008, del Superior Tribunal de Justicia de Formosa).

En este marco, la violación en contextos de chineo –cuya caracterización social es el objeto central de la investigación mencionada– es un problema extendido en algunos lugares del Chaco argentino, región que comprende varias provincias: la totalidad de Chaco y Formosa, el norte

de Santa Fe, casi todo Santiago del Estero, y el este de Salta (ver Figura 1). Como tal, afecta particularmente a las mujeres indígenas que pertenecen a las etnias Toba (Qom), Pilagá, Wichí y Mocoví (Moqoit) que pueblan dicha región.



Figura 1

Mapa de provincias que componen la Región Chaqueña o Chaco argentino

Nota. Fuente: Elaboración propia sobre mapa del Instituto Geográfico Nacional (IGN).

COLONIALIDAD, GÉNERO E INTERSECCIONALIDAD

El chineo –independientemente de que medie o no consentimiento de la mujer indígena– suele presentarse socialmente como una «costumbre» local y de este modo se concreta el enmascaramiento de las situaciones de violencia asociadas al mismo. Detrás de este enmascaramiento es posible advertir el proceso de inferiorización al que fueron sometidas las mujeres indígenas, consecuencia de lo que Aníbal Quijano (2000) define como colonialidad del poder. Esta última opera como una fuente de legitimidad de un sistema de dominación inaugurado por la conquista de América y luego extendido a otros territorios, que se basa en la clasificación de todas las poblaciones del planeta conforme a la idea de raza, la cual justifica la existencia de jerarquías sociales a través de la biologización de las diferencias socio-culturales. Se trata de un patrón de poder que encuentra su materialidad más concreta en la división racial del trabajo (salario versus esclavitud/servidumbre). Dice este autor que como consecuencia de este proceso:

En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. (2000, p. 15)

Lugones (2008) retoma las conceptualizaciones de Quijano para afirmar, a diferencia de éste, que no fue la colonialidad del poder la que instituyó un sistema de género eurocentrado sino que este último, al que ella elige referirse como

«sistema de género colonial/moderno», se consolidó al mismo tiempo que la colonialidad del poder.

Bajo las lentes de observación provistas por Lugones, PJ DiPietro afirma entonces que el acceso irrestricto y violento de los varones –en un primer momento los colonizadores y luego los que suscriben los privilegios de la masculinidad blanca y burguesa– a los cuerpos de las mujeres racializadas, tal el caso de las indígenas, constituye una marca del heterosexualismo perverso impuesto por el sistema de género colonial/moderno. Al respecto, observa:

Si, por un lado, el acceso a las mujeres blancas y burguesas está reglado por el matrimonio, mientras el acceso de las mujeres blancas no-burguesas por la prostitución -un intercambio pagado-; por el otro, el maltrato y la violación sobre las Amerindias, Afro-Americanas, Afro-Descendientes e Indígenas están reglados por una heterosexualidad colonizante que veja y dispone de los "género(s)" inventados a través de la consolidación de la colonialidad del poder. (Hipertexto PRIGEPP Interculturalidad, 2019, 3.2.1.1)

DiPietro apela a la escritura diversa de la palabra «género» para dar cuenta de la visibilidad/no visibilidad de los sujetos dentro del sistema de género colonial/moderno hegemónico que postula Lugones, pero aporta al respecto una nueva distinción tan sutil como relevante. Siguiendo esta última, mientras Género (con mayúscula inicial y en singular) revelaría el lado visible de estas relaciones humanas y género (en minúsculas y en singular) su lado oscuro, "géneros" (en minúsculas, en plural y entre comillas)

señalaría el lado más oscuro aún al que fueron emplazados aquellos sujetos que bajo la clasificación racial emergente estuvieron, simultáneamente, rotulados, percibidos y tratados como “infrahumanos” y, por tanto, carentes de la “humanidad característica” que actuaría como zócalo de una inscripción de Género o género (Hipertexto PRIGEPP Interculturalidad, 2019, 3.2.1.2; Hipertexto PRIGEPP Disidencias, 2020, 1.15).

A la luz de la consideración de las mujeres indígenas como parte de los “géneros” inventados por la colonialidad/modernidad, la interseccionalidad se revela como una categoría central para entender el chineo, y particularmente la violación en contextos de chineo, como fenómeno social actual con visos de «costumbre» que hunde sus raíces en la conquista.

En tanto “perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros Vigoya, 2016, p. 2), la interseccionalidad permite visibilizar de qué modo la interacción del género con otras categorías, como en el caso que nos ocupa la raza, configura experiencias de opresión singulares (Crenshaw, 2012; Symigton, 2004).

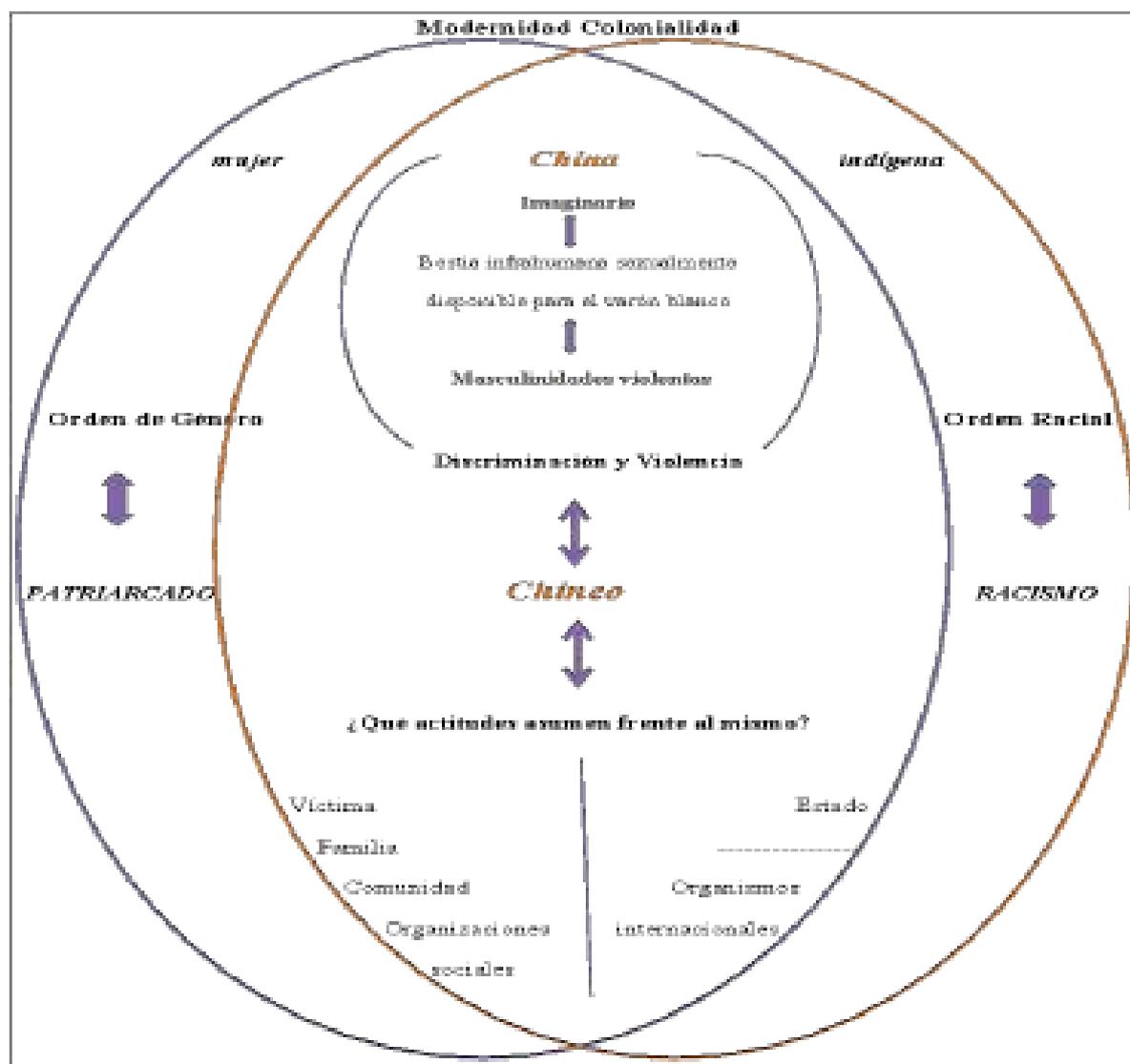
El enfoque interseccional permite captar en toda su magnitud las marcas de género y de raza intrínsecamente inferiorizantes que, como se analiza posteriormente en las conclusiones, confluyen en el imaginario que rodea a la china y, en definitiva, a la práctica del chineo.¹⁸ En efecto, el término china alude

a la condición indígena o mestiza de una mujer pero también, simultáneamente, a su posición social subalterna, producto de la racialización operada por la colonialidad/modernidad (ver Figura 2).

¹⁸ Siguiendo a Castoriadis (1975) con el término «imaginario» se alude aquí a un conjunto de significaciones que se despliegan en el plano simbólico y a partir de las cuales se crean representaciones sociales de la realidad bajo diferentes formas tales como instituciones, leyes, tradiciones y creencias.

Figura 2

Mapa conceptual de la investigación realizada bajo el título «El chineo... o la violación como costumbre: violencia sexual de varones criollos hacia mujeres indígenas en el Chaco argentino»



Nota. Elaboración de Rodríguez Flores, 2020.

CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación a la que refiere el presente artículo comprendió el relevamiento de diferentes casos de violación ocurridos en contextos de *chineo* durante el período 2000-2015 (ver Figura 3), cuyo análisis permitió arribar a las conclusiones que se reproducen a continuación.¹⁹

Figura 3

Casos de *chineo* relevados en el período 2000-2015 según etnia, provincia y localidad.

CASO EN ETNIA TOBA (Qom)	CASOS EN ETNIA PILAGÁ	CASOS EN ETNIA WICHÍ	
A: El Espinillo (2003)	B: Las Lomitas (2000)	C: Laguna Yema (2005) D: Ingeniero Juárez (2011) E: El Potrillo (2011)	F: Santa Victoria Este (2008) G: Misión La Paz (2010) H: Santa Victoria Este (fecha no precisada, anterior a 2012) I: Santa Victoria Este (2011) J: Alto de la Sierra (2015)
Provincia de Chaco	Provincia de Formosa		Provincia de Salta

Nota. Fuente: Elaboración propia a partir de información proveniente de la investigación «El chineo... o la violación como costumbre: violencia sexual de varones criollos hacia mujeres indígenas en el Chaco argentino» (Rodríguez Flores, 2020).

¹⁹ Por razones de extensión el presente artículo no se explora sobre el análisis mencionado.

EL CHINEO COMO CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE UN IMAGINARIO: LAS “BESTIAS DEL PLACER”

El fenómeno que nos ocupa, el chineo, no puede entenderse en toda su amplitud a menos que reconozcamos las marcas de la colonialidad que los conquistadores imprimieron sobre las mujeres originarias de estas tierras y en las que el imaginario sobre las mismas desempeñó un papel primordial, toda vez que contribuyó a construirlas como criaturas no humanas o menos que humanas, disponibles tanto para el trabajo como para el usufructo sexual de los varones blancos.

La continuidad del pasado.

Recurriendo al magistral juego de palabras que emplea Dussel (1994), el descubrimiento de América puede ser interpretado como el comienzo, en realidad, de un encubrimiento que niega la humanidad del/la otro/a descubierto/a. Esto supone una triple operación que, como señala Ochoa Muñoz (2014), envuelve tres dimensiones: la racialización —puesta de manifiesto en la colonización de sus habitantes en tanto “seres inferiores”—, la bestialización —expresada en su esclavitud—, y la feminización —evidenciada en el sexismo y la misoginia propios de la conquista—.

Por obra de la feminización, según Ochoa Muñoz (2014), el carácter bestial atribuido a quienes pueblan estas tierras es equiparado con el de ser mujer, es decir, “un sujeto inferiorizado y «penetrable»” (p. 16), aunque aquí entendemos que el calificativo más apropiado para dar cuenta de la violencia implícita en la

sujeción colonial no es «penetrable» sino «violable». Por lo demás, a diferencia de Dussel y otros pensadores vinculados con la teoría de la colonialidad, esta autora no encuentra en esa feminización una consecuencia de la colonialidad sino, antes bien, su punto de partida.

De esta suerte, es posible afirmar que el encubrimiento de la conquista se halla ligado a un inmenso despliegue del imaginario donde las indias pasan a encarnar las más variadas fantasías (y fantasmas) sexuales de los conquistadores, prescindiendo total o parcialmente, según el caso, de su condición de humanas.²⁰ Aunque más no sea brevemente, un recorrido por el imaginario de los conquistadores acerca de las mujeres de los pueblos originarios de América se impone como una tarea imprescindible, pues es de utilidad para comprender la perdurabilidad del mismo en los hechos actuales de chineo. Veamos:

En su obra *De Orbe Novo Decades Octo*, el cronista del primer viaje de Colón a estas tierras, Pedro Mártir, describe a sus nativas como criaturas salidas de las páginas de un libro de mitología griega: “Dicen los nuestros que [...] son muy hermosas [...], y que se les figuró que veían esas bellísimas dríadas o ninfas salidas de las fuentes, de las que hablan las antiguas fábulas” (Mártir, c. 1530, citado por Todorov, 1992, p. 45). Sin embargo, las crónicas iniciales de la conquista, donde la naturaleza y la belleza de las nativas evocan el candor y la inocencia de ciertas deidades griegas, no tardan en ser sucedidas por otras donde

20 El empleo de los vocablos “india” e “indias” tiene aquí la intención de dar cuenta de los equívocos y desplazamientos de sentido que intervienen en la nominación de las mujeres originarias de Abya Yala, siendo que Cristóbal Colón creyó que había llegado a Asia (las Indias) por un camino distinto y no a otro continente hasta entonces desconocido para Europa.

la naturaleza y la belleza se encuentran, en cambio, asociadas a la impudicia y la hipersexualidad de aquellas.

En su Verídica descripción, el cronista de la conquista del Río de la Plata Ulrico Schmidl (1567) llama la atención sobre el hecho de que las guaraníes “andan como las echó al mundo la madre” y asegura: “y muy bien que saben pecar estando a obscuras [...] estas mujeres son muy lindas y grandes amantes y afectuosas y muy ardientes de cuerpo, según mi parecer” (citado por Pigna, 2011, p. 48).

En esta misma línea, abundan los comentarios que las culpan, por su desnudez, de incitar a los varones a ceder a las tentaciones de la carne. En su Historia general de las Indias, dice el clérigo Francisco López de Gómara: “Andar la mujer desnuda convida e incita los hombres presto, y mucho usar aquel aborrecible pecado hace a ellas malas” (1552, citado por Andahazi, 2008, p. 26). Por su parte, aunque elogia sus cuerpos “hermosos y limpios”, en una carta fechada el 18 de julio de 1500, Américo Vesputio también destaca que “andan desnudas y son libidinosas”, y al recordar su paso por el continente que luego llevaría su nombre afirma: “Cuando con los cristianos podían unirse, llevadas de su mucha lujuria, todo el pudor de aquellos lo abatían” (1500, citado por Pigna, 2011, p. 26).

En efecto, la lascivia que los conquistadores atribuyen a las mujeres indígenas es tal que las crónicas de época llegan a retratar a los españoles como víctimas indefensas de la misma. En su Sumario de la natural historia de las Indias, Gonzalo Hernández de Oviedo cuenta:

[...] una india tomó a un bachiller, que quedaba solo con ella y atrás de otros

compañeros, y asíole de los genitales y túvolo muy fatigado y rendido, y si acaso no pasaran otros cristianos que le socorrieran, la india le matara, puesto que él no quería haber parte en ella como libidinoso. (Hernández de Oviedo, 1526, citado por Andahazi, 2008, p. 23)

La asociación entre lascivia y hechicería también es una constante en estas crónicas; aun cuando se trate de niñas, como las que reciben a Colón en Ciriay y a las que el almirante genovés se refiere, en una carta del 7 de julio de 1503 dirigida a los Reyes Católicos, de esta manera: “La más vieja no sería de once años y la otra de siete; ambas con tal desenvoltura, que no serían más que unas putas que traían polvos de hechizos escondidos” (Colón, 1503, citado por Andahazi, 2008, p. 60).

Los comentarios de los conquistadores acerca de la hechicería permiten entrever, además, una cosmovisión europea sobre las carnalidades subsidiaria de la colonialidad, que acredita la humanidad de ciertos cuerpos (los de los españoles) al tiempo que proclama la bestialidad de otros (los de los/as indios/as). Dentro de esta cosmovisión, tanto la mortificación como la castración de las carnes merecen especial atención. Así, en su Historia General de las Indias, Vesputio se refiere a la práctica de la hechicería entre las indígenas, como causante de una mortificación sexual de los varones que puede llegar a su castración. En tal sentido, describe la realización de una pócima, merced a la cual éstas hacen hinchar los miembros de sus maridos “de tal forma —observa— que parecen deformes y brutales y esto con cierto artificio suyo y la mordedura de ciertos animales venenosos y por causa de esto muchos de ellos lo pierden y quedan eunucos” (Vesputio, 1552, citado por Pigna, 2011, p. 26).

Asimismo, el relato del padre Quesada sobre las mujeres originarias del Río Cuarto señala: “Las mujeres para ser apetecidas usan en sí una crueldad, como enseñada del demonio”. El sacerdote explica que se punzan con unas espinas largas distintas partes de su cuerpo y destilan la sangre en un mate²¹, para con esto y otros ingredientes elaborar un betún con que se pintan todo su cuerpo, principalmente las doncellas, “y con eso –asegura– los hombres se enloquecen y pierden por ellas” (Quesada, s.f., citado por Rex González y Pérez, 1993, p. 37).

En tanto el imaginario europeo reduce a las indígenas a la condición de bestias sexuales, Colón no tiene reparo en regalarlas a sus compañeros de expedición, tal como lo hace con la mujer caribe que entrega a Michel de Cúneo y cuyo siguiente relato de captura y violación, escrito por éste en primera persona en una carta de octubre de 1495 dirigida a su amigo Jerónimo Annari, reproducimos en la apertura de este artículo.

Mientras estaba en la barca, hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante me regaló, y después que la hube llevado a mi camarote, y estando ella desnuda según es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió y me dio tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto (y para contártelo todo hasta el final), tomé una cuerda y le di de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubieras podido creer tus oídos. Finalmente llegamos a estar tan de

acuerdo que parecía haber sido criada en una escuela de putas. (Michel de Cúneo, 1495)

Este relato deja entrever la temprana identificación que los hombres de la conquista establecen entre “india” y “puta”. Siguiendo a Todorov (1992), el rechazo de la mujer caribe es interpretado por Michel de Cúneo como un gesto hipócrita detrás del cual se oculta esta última, y al respecto agrega la siguiente reflexión: “Las mujeres indias son mujeres, o indios, al cuadrado: con eso se vuelven objeto de una doble violación” (p. 57).

La apropiación de las mujeres de los pueblos originarios será moneda corriente y desempeñará un papel clave en el proceso de conquista y posterior colonización de nuestro continente, en tanto el imaginario eurocéntrico las construirá como cuerpos disponibles; disponibles, conviene destacar, para el trabajo (principalmente en las haciendas y en el servicio doméstico) pero también, especialmente y a diferencia de los varones indígenas, para su doble usufructo sexual por parte de los hombres blancos, resultando desdobladas como “servidoras sexuales” a la vez que como reproductoras de mano de obra.

Sobre esto último, se señala que Francisco de Aguirre, quien fue el conquistador de Chile y Santiago del Estero, y además gobernador de Tucumán, se había adueñado de numerosas mujeres indígenas. Las circunstancias fueron tales que terminó siendo juzgado por el Tribunal de la Santa Inquisición por el delito de amancebamiento. En ocasión del juicio, realiza una declaración adonde admite haber afirmado lo que en realidad muchos compatriotas suyos afincados en estas tierras sostenían por el año 1569: “se hace

21 Infusión hecha con hojas de yerba mate (Ilex paraguariensis).

más servicio a Dios en hacer mestizos que el pecado que en ello se comete” (citado por Andahazi, p. 125). Como afirma Barrancos (2007): “El mestizaje iberoamericano tiene la marca de origen de la violencia” (p. 26).

Disquisiciones sobre el vocablo «china».

El imaginario del ego conquiro reserva a las nativas de estas tierras el lugar de bestias sexuales y, en tanto tales, consagra el derecho de los varones europeos a tomarlas y disponer de ellas conforme a su voluntad y deseo.²² En este marco, la figura de la china emerge como una cristalización del patrón de relacionamiento que los conquistadores españoles establecieron con las mujeres indígenas, primero, y más tarde también con las mujeres mestizas nacidas de sus uniones con aquellas. Se trata de un patrón que atravesó la colonización y que, con distintos matices, se prolongó a lo largo de diferentes épocas hasta llegar a nuestros días.

Como en otros vocablos que integran el habla popular de América y que resaltan el carácter no-blanco de quienes nominan (negro, negra, cholo, chola²³), en el vocablo

china es posible reconocer las marcas de la racialización. Sin embargo, a diferencia de aquellos, es posible por añadidura identificar en este caso una segunda marca importante, la del género... O (debiéramos decir mejor) la marca de los “géneros”. Puesto esto en otros términos: lo que separa a la doncella peninsular de la china es la animalidad de esta última y con ello, su total “disponibilidad” por parte de los varones blancos.

En efecto, el vocablo china proviene de la voz quechua o quichua čina, que en su acepción original designa a la hembra de los animales en general y a la de la llama en particular. Pero ya en 1561, en plena conquista, este término es registrado por primera vez en castellano para referir también a “un cierto tipo de mujer” (Marre, 2001, p. 121). Así, en los diccionarios americanos de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII la palabra china ya no incluye sólo dicha acepción sino que además suma los significados “criada” y “moza de servicio” (Del Canto, 1586; González Holguín, 1608). La incorporación de la palabra china al castellano bajo estas últimas acepciones constituye un dato trascendente: revela cuán tempranamente la colonialidad supo trasladar al lenguaje la inferiorización social de las mujeres indígenas y mestizas, mediante la vinculación entre animalidad y servidumbre.

Ya en la actualidad y dentro de la Argentina, el Diccionario de Americanismos de la Asociación de

utilizan corrientemente para designar a las personas de tez oscura independientemente de cuál sea su origen étnico; asimismo, cholo y chola se aplican comúnmente a las personas mestizas, aunque existen ciertos matices locales al respecto: por ejemplo, en la provincia de Jujuy, cierto sector de la población criolla reserva el uso de la palabra chola para aludir a una mujer boliviana, en tanto que otro sector de esta misma población emplea chola y también cholita para referirse a las mujeres de pollera que son vendedoras ambulantes.

22 Para Dussel (1994), la constitución histórica de la modernidad tuvo dos etapas. La primera de ellas se extiende desde 1492, año del comienzo de la conquista con la llegada de Cristóbal Colón al continente americano, y 1636, año en que René Descartes publica una obra considerada como el epítome de la filosofía moderna, *El discurso del método*. Esta última proclama el ego cogito (yo pienso) con el cual ha sido tradicionalmente identificado el espíritu moderno. Sin embargo, Dussel cree que el ego cogito no hubiera sido posible sin el ego conquiro (yo conquistador) que le antecedió y a este respecto afirma: “La primera ‘experiencia’ moderna fue la de la superioridad cuasidivina del “Yo” europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un ‘Yo’ violento-militar que “codicia”, que anhela riqueza, poder, gloria” (Dussel, 1994, p. 44).

23 En el habla popular de la Argentina, negro y negra se

Academias de la Lengua Española (2010) continúa asignando a la palabra china significados semejantes: “persona de rasgos aindiados” y “sirviente, generalmente de rasgos aindiados”. Asimismo, incorpora una acepción ligada a la historia más reciente del país: “entre los gauchos, mujer”.²⁴ Dicho diccionario también incluye vocablos relacionados como chinero, definido como “un varón, que chinea, frecuenta a mujeres de clase baja” o también, “dado a tener aventuras amorosas con chinas o indígenas jóvenes”. Asimismo, define de la manera siguiente el verbo chinear: “Frecuentar un hombre el trato con chinas, mujeres de clase baja”.

Siendo que, como observa Marre (2011), en referencia a un cierto tipo de mujer la palabra china aparece al despuntar la segunda mitad del siglo XVI y hasta hoy es utilizada con similares acepciones en la mayor parte de la América Meridional y en el sur de Brasil, resulta sugerente “que no haya sido incorporada a la lexicografía oficial ingresada por su variante de uso más frecuente, la referida a mujer” (p. 121). Por esto mismo, la ausencia del vocablo china entre las posibles definiciones de mujer consignadas en el diccionario, constituye el correlato de la ausencia de las “mujeres” a las que la colonialidad de género marcó como no-humanas o, cuanto menos, como infrahumanas.

Cabe destacar que el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua

(RAE) coloca entre las definiciones brindadas de china, en primer lugar, a la que se refiere a las personas oriundas del país homónimo y de modo complementario a las recogidas por el diccionario de americanismos que ya han sido apuntadas. Más allá de sus profundas marcas raciales y de género, en el vocablo china palpita la ambigüedad colonial. A las características peyorativas que las acepciones hasta aquí mencionadas expresan, ya de un modo abierto (por ejemplo, en “mujeres de clase baja”) o ya subrepticio (verbo gracia, en “sirviente, generalmente de rasgos aindiados”), se contraponen otras que implican una valoración positiva. Al respecto, el diccionario de la RAE advierte que china puede utilizarse “para designar emotivamente, ora de manera cariñosa, ora despectiva, a alguien”. A su vez, el Diccionario de regionalismos de la Provincia de La Rioja (Cáceres Freyre, 1961), consigna la variante chinita (“niña”) y sobre los alcances de su significado aclara: “No tiene en el pueblo el sentido despectivo que le da la clase culta”. En esta obra aparecen, además, las palabras chinitear (“galantear chinitas”) y chinitero (“galanteador” o “aficionado” a las chinitas).

Algunos clásicos de la literatura argentina de la segunda mitad del siglo XIX transmiten, con particular elocuencia, la mirada de los varones blancos acerca de las chinas —tanto las indias como las parejas de los gauchos—, teñidas por la ambigüedad colonial.

En Una excursión a los indios ranqueles, obra de Lucio V. Mansilla que se publicó por primera vez en 1870, el por entonces coronel del Ejército argentino relata las alternativas de su encuentro, ese mismo

²⁴ Los gauchos eran varones mestizos que en los siglos XVIII y XIX habitaban la Argentina, Uruguay y el Estado de Río Grande del Sur, en el Brasil. Eran jinetes trashumantes, diestros en los trabajos ganaderos. En el primero de estos países desempeñaron un papel importante en las luchas independentistas pero también fueron perseguidos bajo distintos cargos (vagancia y robo, entre ellos), siendo con este argumento reclutados en forma forzosa para el trabajo en latifundios y fuertes (Real Academia Española, 2014; Rodríguez Molas, 1982).

año, con el longko²⁵ Panguitruz Guor, ocurrido en territorio donde hoy se asienta la Provincia de La Pampa.²⁶ En lo que parece constituir un elogio masculino de la otredad impregnado de colonialidad, Mansilla realiza allí una descripción de las mujeres indígenas presentes en un banquete ofrecido por el mencionado jefe ranquel. Concentrado en la apariencia externa de las indias, el autor destaca la pulcritud y la belleza de sus cuerpos, cual si fuesen animales exóticos de caza que se encuentran en cautiverio, presas para consumo de lujo cuyas partes consumibles deben ser admiradas una por una:

*Las dos chinas estaban
hermosísimas, su tez brillaba como
bronce bruñido; sus largas trenzas
negras como el ébano y adornadas de
cintas pampas caían graciosamente
sobre las espaldas; sus dientes cortos,
iguales y limpios por naturaleza,
parecían de marfil; sus manecitas de
dedos cortos, torneados y afilados; sus*

25 En la lengua mapuche, el mapudungun, longko significa literalmente “cabeza” y es una palabra utilizada también para designar a quien ejerce la jefatura de una comunidad (Zúñiga, 2006).

26 En el marco de las ofensivas desarrolladas por el gobierno de entonces para hacerse con el control de las tierras de la Argentina que todavía se hallaban en manos indígenas, Mansilla recibió el mandato de entrevistarse con Panguitruz Guor. Por este motivo, entre el 30 de marzo y el 17 de abril de 1870 recorrió a caballo, junto a 18 hombres, los aproximadamente cuatrocientos kilómetros que separaban el fuerte cordobés Sarmiento (en Río Cuarto, provincia de Córdoba) de la laguna Leuvucó (en el límite actual entre las provincias de La Pampa y de San Luis). Allí se encontraban las tolderías del pueblo ranquel que lideraba el cacique mencionado y a quien el emisario militar intentó, en vano, convencer de que firme un tratado de paz que supuestamente contaba con el aval del presidente Domingo Faustino Sarmiento; tratado que sin embargo aún no había sido aprobado por el Congreso y que incluía la compra a dicho pueblo de sus territorios, siendo que estos últimos nunca les habían sido reconocidos desde el Estado y que además existía una ley de 1867 que ordenaba su expulsión al otro lado del Río Negro (Lojo, 1996).

*piececitos con las uñas muy recortadas,
estaban perfectamente aseados”. (1984,
p. 103)*

Por su parte, en *El gaucho Martín Fierro* y en *La vuelta de Martín Fierro*, obras de José Hernández publicadas originalmente en 1872 y 1879, respectivamente, el personaje principal que da nombre a ambos libros realiza distintas alusiones a la china. Ya para referirse en un tono entre culposo y nostálgico a quien fuera su pareja: “[...] a mi china la dejé medio desnuda ese día” (2009a, p. 19); “[...] se me hacia ver á mi china o escuchar que me llamaba” (2009b, p. 97). Ya para aludir en forma descalificante a las indígenas pampas: “[...] ni el indio ni la china saben lo que son piedades” (2009b, p. 126).

En tanto “par genérico del gaucho”, Barrancos (2007) destaca que si bien la china fue despreciada al igual que éste, no conoció la operación de valorización que rehabilitó a Martín Fierro. Al respecto, agrega:

«China» se empleó a lo largo del tiempo para identificar a quien no era prendada ni hacendosa ni poseía buenos modales ni era bien educada. Se trataba de una mezcla de menoscabo étnico y de clase, muy empleado entre las clases altas, aunque no solamente por éstas. Las cuarteleras que acompañaban a la soldadesca eran en buena medida identificadas como “chinas”, y se aludía a la prostitución degradando aún más el epíteto. (p. 76)

Esta autora acota que en la campaña y en los arrabales, el término fue utilizado por ciertos varones como apelativo cariñoso detrás del cual frecuentemente se ocultaba la violencia: “«mi china» indicaba un símbolo de propiedad

del varón y también comportaba un movimiento afectivo que prometía cuidado y protección, pero que en una enorme cantidad de casos se trastocaba en insultos y golpizas” (p. 77).

Por su parte, en Radiografía de la pampa, un ensayo que Ezequiel Martínez Estrada publicó por primera vez en 1933, éste realiza un retrato histórico-social de la china que identifica el encuentro entre las mujeres indígenas y los varones blancos, con la opresión de estas últimas y la pérdida de una supuesta pureza original que evoca el mito del “buen salvaje”. Dice el autor:

La india sirvió al invasor de piel blanca como nocturno deleite, después de un día ocioso; daba su sangre a los gérmenes del cansancio y el desengaño, y del placer nacía la angustia. No se le exigía amor, ni siquiera fidelidad, porque el macho y la hembra estaban juntos anatómicamente; cuando él se levantaba comenzaba ella su largo trabajo fisiológico. [...] Lo cierto es que se hicieron más cortesanas que esposas, y que las esposas no eran más que las concubinas, junto a ellas, bajo el mismo techo, frente a sus amos, en condición de bestias de trabajo y de placer. Hasta el extremo que los cronistas hubieron de confesar que el contacto del blanco depravó a los indígenas en la pureza de sus vidas salvajes. (2011, p. 52)

EL CHINEO COMO MANIFESTACIÓN DE UN ORDEN VIOLENTOGÉNICO: PATRIARCADO Y RACISMO

El chineo en su expresión más brutal,

la violación, nos habla de una violencia en la cual confluyen dos órdenes sociales: el de género y el racial. Por este motivo, su análisis exige considerar ambos componentes y su interrelación desde la lente de las masculinidades hegemónicas que atraviesan a las distintas instituciones —incluido el Estado— que lo sostienen y reproducen como «costumbre».

Las masculinidades violentas.

Desde la perspectiva de las masculinidades, José Olavarría destaca que la masculinidad hegemónica —en tanto forma dominante de entender y ejercer la misma— constituye una construcción social. En función de ésta, todo varón para “hacerse hombre” tiene que someterse a una ortopedia. Ello implica superar ciertas pruebas, entre las que cuenta haber conquistado y penetrado mujeres, hacer uso de la fuerza cuando lo considere necesario y, como producto de lo anterior, ser aceptado como “hombre” por los otros varones que “ya lo son”, a la vez que ser reconocido también como tal por las mujeres (Hipertexto PRIGEPP Masculinidades, 2019, 1.3). Entre otros aspectos, esta construcción está asociada con la sexualidad y la violencia, y reconoce en la adolescencia un momento crucial en la vida de los varones, ya que es el período de las pruebas iniciáticas que les permiten a los adolescentes pasar a la adultez (Olavarría, Hipertexto PRIGEPP Masculinidades, 2019, 1.3). En conexión con las observaciones de este autor, es importante subrayar que los varones que participan en situaciones de chineo generalmente son jóvenes de distintas edades e incluso adolescentes, algunos de los cuales precisamente tienen en este contexto su iniciación sexual (Gómez, 2008; Braunstein, comunicación personal, 19 de febrero de 2016).

También desde la perspectiva de las masculinidades, Segato ofrece un marco interpretativo acerca de la violación, fenómeno al que define como el “uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables” (2003, p. 22) y donde reconoce la existencia de dos ejes que se intersectan: el vertical y el horizontal.

En el eje vertical —relativo a las relaciones que el agresor establece con su víctima— la violación se revela como un acto punitivo, que busca “corregir” a la mujer. En el eje horizontal —referido a las relaciones que éste entabla con otros varones— este acto se muestra en cambio como un diálogo a dos bandas: por un lado, con los pares de hermandad o fratria, es decir, aquellos varones con quienes el violador se identifica o busca identificarse; por la otra, con los varones que debieron tutelar (y no lo hicieron, no supieron o fallaron al hacerlo) el cuerpo de la mujer abusada (Segato, 2003, 2013; Hipertexto PRIGEPP Violencias, 2018, 1.3.5).

La aplicación de este marco interpretativo a la violación en contextos de *chineo* permite inferir que:

En el eje vertical, este fenómeno constituye un acto de penalización y disciplinamiento de las mujeres indígenas, ante la “libertad sexual” y la “precocidad sexual” que el imaginario colonial atribuye de un modo especialmente marcado a las integrantes de los pueblos originarios chaqueños. En este sentido, paradójicamente, se observa que aunque de una parte este imaginario reclama el derecho de los varones blancos a disponer sexualmente de los cuerpos de las indias, como se analiza en el apartado precedente,

por la otra censura, precisamente, la hipersexualidad que les atribuye.

Si, como afirma Segato, la violación nos retrotrae al mundo premoderno de estamentos y busca señalar la superioridad moral del violador sobre su víctima (2003; Hipertexto PRIGEPP Violencias, 2018, 1.3.5), es posible deducir entonces que en la violación en contextos de *chineo* esa superioridad se funda en el orden de género y su retroalimentación con el orden racial. En tal sentido, la colonialidad consagra la superioridad moral de los sujetos blancos, de los no-indios, de aquellos que son considerados plenamente humanos.

Por este motivo, en el eje horizontal —el de la relación entre el agresor y otros varones— la violación en contextos de *chineo* muestra que su carácter intersubjetivo, expresado en el diálogo que el violador establece no sólo con otros varones presentes sino con “otros imaginados” (Segato, 2003, p. 36), se halla fuertemente atravesado por la idea de raza: por una parte, constituye una humillación a sus otros (los indios), a través del avasallamiento y vejación del cuerpo-territorio de las mujeres de éstos; por la otra, refiere a vínculos de complicidad que el agresor mantiene o busca mantener con quienes considera sus pares de hermandad o fratria (los blancos, los criollos, los no-indios).

Con relación a esto último, siguiendo siempre a esta autora, la violación encierra un mandato de masculinidad que obliga a sus ejecutores a la exhibición pública de sus potencias, incluidas las sexuales (2003; Hipertexto PRIGEPP Violencias, 2018, 1.3.5) y esta cuestión parece ponerse en juego de modo particular en las violaciones que son perpetradas por varios

varones, tal como suele suceder en los casos de chineo.

Ya en una obra pionera sobre la violencia sexual en contextos bélicos, Brownmiller (1975) llama la atención sobre la gran cantidad de violaciones en banda reportadas en guerras y que sobresalen especialmente por sus niveles de crueldad. De modo semejante, esta crueldad queda documentada en las violaciones en contexto de chineo examinadas en la investigación que se resume aquí, particularmente en dos casos donde por añadidura las víctimas son niñas: el E de El Potrillo (Formosa), donde la víctima tiene 11 años y es atacada por siete varones; y el J de Alto La Sierra (Salta), donde la víctima —que además padece un retraso madurativo pronunciado— tiene al momento de los hechos 12 años y es atacada por nueve varones.

Por su parte, Sanday (2007), en un estudio sobre lo que ella misma califica como una práctica extendida en los campus universitarios de los Estados Unidos y que se conoce en la jerga estudiantil como *pulling train*²⁷, da cuenta de las violaciones que ocurren en las fiestas de las fraternidades universitarias cuando un grupo de estudiantes varones, de número variable, mantienen sexo grupal con una compañera. En estos casos, como también se ha reportado en varias situaciones de chineo, la violación grupal se produce aprovechando que ésta se encuentra bajo el efecto de alcohol o drogas que: a) ha consumido voluntariamente, b) ha sido alentada a

consumir, o c) le fue introducida en la bebida sin su consentimiento a fin de quebrantar su resistencia. Según esta autora, el *pulling train* se enmarca en una serie de rituales de “iniciación” y provee un escenario en el cual algunos varones representan sus privilegios sociales e introducen a los varones adolescentes en su lugar futuro en la jerarquía de estatus.

A este respecto, se destacan las consideraciones efectuadas por los jueces intervinientes en el caso J de la investigación que comentamos en este artículo. Al analizar el *modus operandi* de los acusados con relación a la violación que se les imputa, subrayan “el sentido de pertenencia a un grupo por parte de los encartados”, quienes tienen entre sí relaciones de parentesco y amistad, la influencia que los miembros adultos del grupo ejercen sobre los menores y la existencia de jerarquías al interior del mismo²⁸ (Autos y Sentencia 13 del Año 2019, del Poder Judicial de la Provincia de Salta, p. 62).

Es necesario subrayar que si bien la violencia patriarcal está presente tanto dentro como fuera de las comunidades indígenas, una mirada interseccional al problema abordado en la investigación aludida permite advertir las connotaciones particulares que presenta la violencia masculina en los varones criollos que cometen abusos sexuales en contextos

27 En la jerga, la expresión inglesa *pulling train* alude a la situación en la cual una mujer tiene sexo con varios hombres, uno por vez o simultáneamente, a lo largo de una misma noche. Con menos frecuencia, también se hace referencia a esta situación bajo la expresión *gang banging*, muy difundida en el cine pornográfico para referirse a las orgías sexuales.

28 La sentencia se explaya al respecto y en uno de sus pasajes se refiere al liderazgo de uno de sus imputados (V.) en el marco de una pelea protagonizada por el grupo pocas horas antes de la violación: “Que nota de la jerarquía que existe dentro del grupo de los imputados, es que dijeron que fue V. quien puso final a un cruce de palabras dentro de su domicilio la noche previa al hecho. Y según se sabe, fue obedecido. Incluso J. S. fue concreto al decir que él era uno de los que gritaba, discutía, y que V. los hizo callar, sin que nadie, por más ebrio que estuviera, hubiere proseguido con la disputa” (Autos y Sentencia 13 del Año 2019, del Poder Judicial de la Provincia de Salta, p. 62).

de chineo. En estos casos, patriarcado y racismo suelen conjugararse con tensiones territoriales locales.

En cuanto a esto último, por ejemplo, las personas criollas que son dueñas de tierras productivas y tienen maneras de producir, por una parte, y las personas indígenas que poseen tierras pero sin embargo no tienen cómo hacerlas productivas, por la otra, suponen relaciones diferentes con el trabajo y el cuerpo de las mujeres. En este marco, cabría interpretar la violación en contextos de chineo en el Chaco argentino como una reivindicación de la posesión de la tierra y, al mismo tiempo, de las mujeres de los pueblos originarios que la habitan. Bajo esta luz, el avasallamiento del cuerpo de estas últimas por parte de los varones no-indios podría entonces entenderse, siguiendo a DiPietro, como parte de la extracción del valor material implícita en la conquista y la desposesión de la gente indígena llevada a cabo por la familia criolla (comunicación personal, 28 de septiembre de 2020).

Cuerpos, territorios y fragilidad social

Parece oportuno a esta altura detenerse en los alcances de un vocablo que en los hechos de chineo relevados aparece ligado a la identidad de los agresores y que es ampliamente utilizado (en los medios de comunicación, en los escritos judiciales e incluso en las investigaciones etnográficas) como categoría que denota su ubicación social: “criollo”.

Si bien los casos analizados en esta tesis involucran a varones de diferentes niveles económicos y educativos, a menudo se trata de individuos que integran estratos sociales bajos y son éstos a quienes suele aplicarse más comúnmente la categoría “criollo”. En

efecto, aunque en un sentido amplio este término designa a quienes descienden de personas procedentes de Europa y que nacieron en estas tierras, en ciertas regiones de la Argentina su uso está reservado a un subgrupo particular. Al respecto, Braunstein (2008) sostiene que el criollo constituye una categoría intermedia entre dominantes y dominados o, lo que es su equivalente, entre el “gringo” —representado por profesionales y funcionarios pertenecientes a las olas de inmigración europeas más recientes— y el indio, respectivamente.

Dentro de este complejo tablero de relaciones sociales, se inscriben las tensiones por el uso y la propiedad de la tierra que existen en diferentes partes de la Región Chaqueña. De hecho, las violaciones en contexto de *chineo* suelen producirse en territorios ancestrales cuya devolución es reclamada por los pueblos originarios y que en ciertos casos han sido restituidos o se encuentran en proceso de restitución. Todo ello sucede en un marco de pugna de intereses con los habitantes criollos y “gringos”, pero también y sobre todo con empresas ligadas a la actividad agrícola-ganadera y extractivista, donde en ocasiones la intervención del Estado a través de las fuerzas de seguridad ha desembocado en represiones y muerte²⁹

En estos escenarios, la metáfora de la violación como captura y apropiación del cuerpo-territorio femenino cobra realidad en presencia de la siguiente paradoja: tanto las víctimas, mujeres indígenas, como en muchas ocasiones también sus agresores, varones criollos, son sujetos subalternizados al interior de historias de

29 Para más información al respecto, ver <http://redaf.org.ar/asesinatos-en-formosa-indiferencia-oidos-sordos-y-represion/> y <https://www.darioaranda.com.ar/2015/01/otra-muerte-qom-en-formosa/>

colonialidad.

En tal sentido, Gómez (2008) llama la atención sobre las acusaciones verbales que los criollos suelen proferir a las mujeres tobas en algunos parajes del oeste formoseño (acerca de que poseen mucha tierra pero no la aprovechan debidamente) y señala que esto “remite a un profundo conflicto entre dos grupos sociales que están en condiciones de pobreza similares, pero que históricamente han construido racionalidades territoriales distintas” (p. 84). Como lo muestra el estudio etnográfico de esta autora, en la región occidental de Formosa la vida cotidiana de algunas mujeres indígenas suele estar signada por la tensión territorial con los criollos y, al mismo tiempo, la amenaza de la violación, sin que resulte fácil discernir una de otra. No es entonces extraño que cuando un grupo de mujeres tobas se interna en el monte para realizar alguna faena o trasladarse a otro lugar, el encuentro casual con criollos (a quienes suelen referirse también como “chaqueños”) dé pie a comentarios irónicos que transitan entre el humor y la intimidación, y que por parte de estos últimos exhiben claras connotaciones sexuales:

Si hay una relación previa establecida con alguna mujer adulta, un criollo puede animarse a hacerle comentarios del tipo “qué linda hija que tenés” o proposiciones como “¿no tenés una hija para prestarme?”, a lo que las mujeres suelen responder y replicar también con humor pero desafiantes (“Ésa tiene marido y anda con machete”) o haciéndole saber, discretamente, que tienen machetes. (Gómez, 2008, p. 84)

De otro modo, la tensión territorial entre indígenas y criollos también está presente

en El Espinillo (Chaco), epicentro del caso A de la investigación en que se basa el presente artículo. Allí, en el año 2000 el pueblo Qom obtuvo el título de propiedad de la tierra de manos del Estado provincial, ante el resquemor de la población criolla que este último se comprometió a reubicar mediante un programa de construcción de viviendas e infraestructura hasta hoy inconcluso. Un dato significativo es que esta población descende de los antiguos colonos cuyas casas, galpones, corrales y pozos eran usados con su consentimiento por los uniformados, durante la denominada Campaña del Desierto; campaña a la que apoyaban por éstos y otros medios, como por ejemplo el señalamiento de los sitios donde se ocultaban los grupos indígenas que buscaban evadir la represión y en algunos casos también mediante su participación directa en las matanzas (Della Siega, 2010).

Aun cuando es posible encontrar parejas compuestas por personas criollas e indígenas (sobre todo en zonas urbanas) los prejuicios y la discriminación están siempre muy presentes. Un ejemplo ilustrativo de esto lo ofrece J. V., un imputado del caso J de la investigación sintetizada aquí. Según el expediente judicial, J. V. “dijo que no debía trascender el hecho de estar en pareja con C. D., quien es aborígen, toda vez que su ex pareja o su hijo podían enterarse, mostrando cierta vergüenza por ello”. Más adelante, el mismo expediente señala sobre la madre de J.V., que “mostró tener una postura muy marcada respecto de los miembros de la comunidad originaria Wichi [...] dijo que no usan papel para higienizarse, que usan «palos» o se «arrastran», que así son «esas razas»” (Autos y Sentencia 13 del Año 2019, del Poder Judicial de la Provincia de Salta, p. 56).

Este racismo, se conjuga con la misoginia en la reproducción de la violación de mujeres indígenas como práctica naturalizada. Es posible entonces afirmar, parafraseando a Segato, que en escenarios de profunda precarización social como los descriptos, la violación en contextos de chineo constituye un signo de la fragilización de las masculinidades. Así, los criollos que violan a indígenas se restauran (o buscan restaurarse) como masculinos mediante la violencia hacia quienes consideran más débiles (Segato, 2003; Webconferencia PRIGEPP, 2018) y — cabe agregar en estos casos— inferiores.

El Estado, el derecho y sus otras.

El Estado argentino cuenta con un profuso marco jurídico sobre derechos humanos de las mujeres y los pueblos originarios³⁰. Pero entre la letra de la norma y su efectivo cumplimiento suele existir una distancia significativa, a menudo con proporciones de abismo, poblada por imaginarios de todo tipo que son alimentados por la discriminación de género y de raza, interponiéndose en el camino de la realización de una

justicia antipatriarcal y antirracista. En este sentido, la violación no siempre ha sido considerada un crimen y, más aún, los actos que nomina tampoco han sido siempre los mismos. Por siglos, y todavía hoy en muchas sociedades, el uso de este término permanece reservado exclusivamente a aquel acceso forzado al cuerpo de la mujer susceptible de producir su inseminación y de poner por tanto en peligro la “pureza del linaje” por la cual debe velar el varón responsable de la tutela del cuerpo en cuestión. Sin embargo, esta pureza es una virtud que el sistema moderno/colonial de género predica acerca de quienes recibieron marcas de humanidad en su lado visible, como las mujeres blancas, por contraste con quienes quedaron marcados como seres infrahumanos en su lado más oscuro, tal el caso de las indígenas y las afrodescendientes que la conquista construyó como cuerpos “disponibles” para los varones blancos.

Aunque anclada en la Europa de los siglos XVI a XX, la historia de la violación de Vigarello (1999) es muy ilustrativa sobre este asunto, pues demuestra documentalmente que no sólo en su calificación como delito sino también en la consideración de su gravedad, a lo largo de las centurias, para el Estado las víctimas han contado más o menos como víctimas y los victimarios más o menos como victimarios, según el lugar ocupado por cada cual en la escala social.

Este mismo autor observa por otra parte que siempre ha existido una resistencia a “disculpar” a la víctima donde se mezcla la imagen de la mujer. Por eso, toda «debilidad» o «inferioridad» supuestas hacen su testimonio sospechoso y es precisamente porque esta sospecha varía con el tiempo —dice— que existe una

30 La República Argentina dispone de un marco jurídico amplio tendiente a la protección de los derechos humanos en general, los de las mujeres y los de los pueblos originarios. Dentro del mismo se destacan varios instrumentos internacionales: la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), incorporada en 1994 a la Constitución Nacional; la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW, 1979), Ley N° 23.179 de 1985, que también se sumó a la Carta Magna; la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Convención de Belem do Pará, 1994), Ley N° 24.632 de 1996; el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (1989), Ley N° 24.071 de 1992; y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007). Asimismo, en el plano nacional se destaca la Ley N° 26.485 de Protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales, de 2009.

historia de la violación, donde los cambios son paralelos a los sistemas de opresión ejercidos sobre las mujeres. Al respecto, vuelta la mirada sobre los casos tratados en la investigación que refiere este artículo, el espejo parece devolver una escena ubicua de la conquista cuyas protagonistas son mujeres pero además indígenas y, por tanto, inferiores y sospechosas por partida doble.

Existe además, según Vigarello, otro abanico de razones que llevan a ignorar la violencia sexual hacia las mujeres y que interesa especialmente considerar aquí: las diferentes formas de negar a éstas su condición de sujetos. En tal sentido, si en nombre de la violencia de género toda agresión sexual reduce la mujer a la categoría de cosa u objeto, no es descabellado colegir en los casos analizados en la investigación de referencia que, en nombre de la violencia racial, esta agresión reduce la mujer a una infrahumana, la china, para operar esta cosificación, transformando así la violación en una "tradición local" encaminada a confirmar y celebrar las potencias masculinas (más o menos excusable, pero excusable al fin).

Parece oportuno introducir aquí una pequeña reflexión a propósito de las conceptualizaciones de Pateman (1995), para quien detrás del contrato social que rige al Estado moderno existe un contrato sexual anterior, encubierto, que garantiza "el acceso controlado al cuerpo de las mujeres" (p. 5). Siguiendo su razonamiento, esta suerte de ordenador del "derecho natural" masculino al cuerpo femenino constituye el medio que hizo posible la constitución del patriarcado moderno. Siendo así, toda violación debiera considerarse per se un caso de acceso descontrolado, una transgresión

de ese pacto ordenador... salvo por el hecho de que las indígenas y otros sujetos que fueron desplazados a los extremos más oscuros, no se encuentran entre los cuerpos que el sistema judicial tributario de la colonialidad/modernidad busca proteger.

Vista desde esta perspectiva, la violencia en contextos de chineo no es tanto un delito como una «costumbre» y quienes la sufren, no tanto personas a quienes se han avasallado sus derechos sino seres inferiores a quienes no cabe la plenitud ontológica del ser (son infrahumanas) ni la moral (son bestias hipersexuadas). Sólo la deconstrucción de estos imaginarios puede, en última instancia, abrir camino a la justicia en casos de violencia sexual como los examinados y superar las contradicciones del Estado, tensado entre los designios patriarcales y racistas que animan a buena parte de sus instituciones y el propósito de desandarlos a través de instituciones nuevas y/o remozadas, que precisan de un enfoque interseccional para poder desarrollar adecuadamente sus acciones. A este respecto, algunas condenas "ejemplares" que analiza la investigación en la que se basa este artículo indican un camino a seguir, aunque como esta última subraya, parece quedar todavía una larga distancia por recorrer y para ello pareciera importante comenzar por comprender que sin descolonización no hay despatriarcalización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andahazi, F. (2008). *Pecar como Dios manda. Historia sexual de los argentinos. Desde los orígenes hasta la Revolución de Mayo*. Editorial Planeta.
- Asociación de Academias de la Lengua Española (2010). *Diccionario de Americanismos*. <http://www.asale.org/obras-y-proyectos/diccionarios/diccionario-de-americanismos>
- Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Editorial Sudamericana.
- Braunstein, J. (2008). La coutume du *chineo* en procès dans le Chaco argentin. *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*. N° 27: *Amériques Métisses*, pp. 205-208. Presses Universitaires du Mirail.
- Brownmiller, S. (1993). *Against our will: Men, Women and Rape*. Ballantine Books.
- Cáceres Freyre, J. (1961). *Diccionario de regionalismos de la Provincia de La Rioja*. Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas de la Dirección General de Cultura, Ministerio de Educación de la Nación.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores.
- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En R. Platero (ed.), *Intersecciones, cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. (pp. 87-122). Ediciones Bella Terra.
- Dell’Arciprete, A. (2010). La práctica cultural del chineo. En *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VII*. (pp. 109-112). Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (Chaco) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
- Del Canto, F. (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua Española*. Imprenta de Antonio Ricardo. Recuperado de <https://archive.org/details/arteyvocabulario01barc>
- Della Siega, V. (2010). *Caso LNP. Discriminación por género en el sistema de justicia en casos de violencia sexual*. Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM).
- DiPietro, P. (2019). Género(s) y políticas interculturales en América Latina. [Hipertexto]. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>

- DiPietro, P. (2020). Género, TransGénero y PostGénero en las políticas del cuerpo y las disidencias en las Américas Latinas. [Hipertexto]. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Plural Editores.
- Gómez, M. (2008). El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. En S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. (pp. 70-116). Editorial Biblos.
- González, A. (4 de abril de 2011). Para terminar con el chineo. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-165503-2011-04-04.html>
- González Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://archive.org/details/vocabulariodelal01gonz>
- Hernández, J. (2009a): *El gaucho Martín Fierro*. Ediciones Gador.
- Hernández, J. (2009b): *La vuelta de Martín Fierro*. Ediciones Gador.
- Lojo, M. R. (1997). Una nueva excursión a los indios ranqueles. En *Ciencia Hoy*, 6(36) Asociación Civil Ciencia Hoy.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. En *Tábula Rasa. Revista de Humanidades*, (9), pp. 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Mansilla, L. V. (1984). *Una excursión a los indios ranqueles*. Biblioteca Ayacucho.
- Marre, D. (2001). *Mujeres argentinas: las chinas. Representación, territorio, género y nación*. Unitat de Barcelon.
- Martínez Estrada, E. (2011). *Radiografía de la pampa*. Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- Ochoa Muñoz, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En *El Cotidiano*, (184), pp. 13-22. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco.
- Olavarría Aranguren, J. (2019). Masculinidades y Género. [Hipertexto]. Recuperado del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Editorial Anthropos.

- Pigna, F. (2011). *Mujeres tenían que ser: Historia de nuestras desobedientes, incorrectas, rebeldes y luchadoras. Desde los orígenes hasta 1950*. Editorial Planeta.
- Poder Judicial de la Provincia de Salta (26 de febrero de 2019). Autos y Sentencia 13, Año 2019; sobre Expte. JUI - N° 75275/16 "V., J. D. – S., S. M. - S.J.M. - S.A.L. – S., J. G. – M., P. J. - M.E.E. - L., L. F. – A., O. A. - ABUSO SEXUAL CON ACCESO CARNAL EN PERJUICIO DE S.A.M (LEG. INVESTIGACION 74/16)".
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española* (22 Ed.). Editorial Espasa.
- Reeves Sanday, P. (2007). *Fraternity Gang Rape: Sex, Brotherhood, and Privilege on Campus*. New York University Press.
- Rex González, A. y Pérez, J. (1993). *Argentina indígena. Vísperas de la conquista*. Editorial Paidós.
- Rodríguez Flores, A. (2020). *El chineo... o la violación como costumbre: violencia sexual de varones criollos hacia mujeres indígenas en el Chaco argentino* [Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)]. Repositorio institucional FLACSO Andes. <http://hdl.handle.net/10469/17226>
- Rodríguez Molas, R. (1982). *Historia social del gaucho*. Centro Editor de América Latina.
- Sandá, R. (9 de septiembre de 2011). Salir a chinear. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-6738-2011-09-09.html>
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Edición de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. (2013). Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda. En R. Segato (ed.), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. (pp. 11-34). Editorial Prometeo.
- Segato, R. (2018). Géneros y Violencias: revisión y actualización conceptual y metodológica para la investigación y las políticas. Unidad 1. [Hipertexto]. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>

- Segato, R. (2018, 8 de mayo). Título. [Webconferencia]. En *Seminario PRIGEPP Violencias*. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- Superior Tribunal de Justicia de la Provincia de Formosa (29 de abril de 2008). Fallo 2998, Año 2008; sobre Expte. N° 82 F° 62 Año 2007, registro de la Secretaría de Recursos, caratulado: "G., R. H. – B., H. O. – S., S. A. (PROFUGO) S/ABUSO SEXUAL –ART. 119- 3° párrafo C.P". <http://jusformosa.gob.ar/oficinadelamujer/index.php/jurisprudencia/fallos-novedosos/60-fallo-2998-08-abuso-sexual?highlight=WyJzZW50ZW5jaWEiLDQ3NTUsIjA3IiwuINDc1NSAwNyJd>
- Symington, A. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. En *Género y Derechos*, (9), pp. 1-8. Edición de la Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo (AWID, por sus siglas en inglés).
- Todorov, T. (1992). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI Editores.
- Vigarello, G. (1999). *Historia de la violación. Siglos XVI-XX*. Ediciones Cátedra.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En *Debate Feminista* (52), pp. 1–17. Universidad Nacional de Colombia.
- Zúñiga, F. (2006). *Mapudungun: el habla mapuche*. Centro de Estudios Públicos.

