

FEMINISMOS Y (DES) COLONIALIDAD. LAS VOCES DE LAS MUJERES INDÍGENAS DEL SUR¹

Karina Bidaseca² y Vanesa Vazquez Laba

El artículo se propone contribuir al debate reflexivo del feminismo teórico y en relación a las construcciones conceptuales del denominado "feminismo hegemónico-occidental" a partir de los discursos y prácticas sociales de las mujeres indígenas en el sur. La recuperación de las voces y las experiencias de vida de las mujeres "otras", des-enmarcadas del universalismo etnocentrista, aporta a lo que la teórica Chandra Talpade Mohanty (2003) ha definido como el desafío del "feminismo del tercer mundo" en la construcción de un proyecto teórico-político y/o también definido por intelectuales feministas latinoamericanas como la construcción de una "epistemología del sur" (Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010; Espinosa; 2010).

Palabras claves: Feminismo; colonialidad; subalternidad; mujeres; voces bajas.

Abstract: The paper aims to contribute to thoughtful discussion of feminism in relation to theoretical and conceptual constructs the so-called "hegemonic feminism" Western "from the social discourses and practices of southeast indigenous women. The recovery of the voices and experiences of women's lives "other," des-framed ethnocentric universalism, which gives the theoretical Chandra Talpade Mohanty (2003), has defined as the challenge of "Third World Feminism" in construction of a theoretical-political and / or well-defined Latin American feminist scholars such as building an "epistemology of the South" (Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010, Espinosa 2010).

Keywords: Feminism, colonialism, subordination, women, voices low

¹ Este artículo se realizó en el marco del Proyecto Ubacyt "Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra-hegemónicos del Tercer Mundo" (Dir. K. Bidaseca) Facultad de Cs. Sociales/UBA. Agradecemos a Moira Millán y Liliana Ancalao, su interés en participar de la I Jornada "Feminismo, (Pos)colonialidad y Hegemonía. Descolonizando el feminismo desde y en América latina" organizado por el Programa "Pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas" (Instituto de Altos Estudios Sociales, UNSAM) y Glefas, 30/10/2010.

² Karina Bidaseca es Dra. de la Universidad de Buenos Aires, en Ciencias Sociales. Investigadora Adjunta CONICET/IDAES. Profesora Adjunta a cargo de la materia "La Sociología y los Estudios Poscoloniales. Género, etnia y sujetos subalternos", Carrera de Sociología, FSOC, UBA. Profesora Adjunta del IDEAS/UNSAM. E-mail: karinabidaseca@yahoo.com.ar Su último libro es: *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina*, Ed. SB, Buenos Aires, 2010. Vanesa Vazquez Laba es Dra. de la Universidad de Buenos Aires, en Ciencias Sociales. Investigadora Asistente CONICET. Profesora de la Universidad de Buenos Aires y de la Universitat de les Illes Balears (España). E-mail: vanesavazquez.laba@gmail.com

I. INTRODUCIÉNDONOS AL CONOCIMIENTO SITUADO

En general, las teorías feministas blancas hegemónicas³ interpretan las prácticas culturales de las mujeres subalternas como residuos arcaicos; las representan como inmaduras para la praxis política y, por tanto, justifican la necesidad de ser “educadas” en el feminismo occidental. Como explican Amos y Parmar (citado por Mohanty, 2008: 129) estas teorías deben impugnarse continuamente.

En la hoy conocida como América latina, 1492 significó el silenciamiento y la inferiorización de la cosmovisión indígena frente a la supremacía cultural de occidente. La política imperialista de re-nombrar lo que ya tenía nombre: lugares, lenguas, creencias, costumbres... silenció los idiomas originarios y con ello, la memoria y la historia de los pueblos calificados “sin historia”. Para impedir la disolución de la memoria de los que Dipesh Chakrabarty llama “pasados subalternos”, la crítica poscolonial busca en la Historia la fabricación de narrativas (Chakrabarty, 1998). Reconsidera la historia desde *otro* lugar, desde el lugar de los colonizados, y así intenta recuperar las “voces bajas” (Guha, 2002) de la historia.

La que opera en los procesos de colonización es la narrativa de la historia. Se cuestionan los estatutos asumidos de la historiografía occidental, sus omisiones, sus perspectivas. Cada vez toma más fuerza el consenso que afirma que se trata de *descolonizar* el conocimiento occidental (e incluir otras formas de generar conocimiento) y el feminismo (Suárez Navaz y Hernández, 2008; Mohanty, 2003; Spivak, 2003; Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010).

Siguiendo la tesis de la académica Claudia de Lima Costa (1998), que propone en su texto *Repensando el género: Tráfico de teorías en las Américas*, en las conformaciones post-coloniales en tanto reconfiguración de los conocimientos y nuevo trazado de todas las clases de fronteras (geográficas, culturales, políticas, económicas, entre otras), se evidencia el problema de la “traducción”: ¿a través de qué vías (por ejemplo, a América)

³ Chandra Mohanty (2008) sostiene que el “feminismo hegemónico occidental” peca del universalismo etnocéntrico y de una conciencia inadecuada sobre el conocimiento del “Tercer Mundo”, dado por un marco académico dominado por Occidente. En el análisis de la “diferencia sexual”, por ejemplo, la noción monolítica, singular y transcultural del patriarcado o de la dominación masculina lleva a la concepción reduccionista y homogénea de “la diferencia del Tercer Mundo” como un concepto estable, antihistórico y que aparentemente oprime a casi todas las mujeres, si no a todas las mujeres de estos países.

viajan las teorías feministas y sus conceptos fundacionales?; ¿cómo se traducen luego en contextos históricos y geográficos diferentes?; ¿qué lecturas reciben las categorías analíticas feministas cuando pasan de un contexto a otro?. Como resultado de los pasajes, el vínculo entre *teoría* y *lugar* comienza a fracturarse radicalmente. En los escenarios contemporáneos de identidades fragmentadas, las “zonas de contacto” y las “epistemologías de frontera” son necesarias para que la crítica feminista pueda examinar detalladamente el proceso de traducción de las teorías y de los conceptos tales como “género”, “experiencia”, “mujer”, entre otros.

Por tanto, es nuestra intención recuperar las voces de dos mujeres indígenas mapuches que, en el sentido dado anteriormente, se presentan como “contra-hegemonónicas” en una nueva perspectiva latinoamericanista de crítica a la modernidad y colonialidad.

Como la voz que ha partido, pero nos ha dejado un legado, la de Rosalía Paiva, mujer indígena peruana militante exponente del llamado “Feminismo paritario indígena andino”. Ella ha dicho que “el concepto de *género* es patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis y su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante a los Andes” (2007).

Otras autoras: las “mujeres de color tercermundistas” y las que se circunscriben a las líneas de pensamiento feministas poscoloniales: Audre Lorde; Chandra Mohanty; bell hooks; Gayatri Spivak; Saba Mahmood; Gloria Anzaldúa; Rita Segato; Ochy Curiel; Brenny Mendoza; entre otras, han puesto en evidencia que los soportes discursivos y las propias prácticas del feminismo hegemónico–occidental no se ajustan a sus visiones o bien, la distorsionan, o lo construyen en términos de lo que Karina Bidaseca (2010), define como una “retórica salvacionista”. En definitiva, asumiendo la postura universalista de que nos une la experiencia común del “Patriarcado”, se dejan de observar y analizar las diferencias y la diversidad de las mujeres operando una colonialidad discursiva.

Desde la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber que Anibal Quijano produce como matriz del conocimiento/poder de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América latina, se plantea la *colonialidad del género* como una nueva episteme que nos permita comprender las vidas de las mujeres de color latinoamericanas. Para nosotras se trata de complejizar este pensamiento tomando al *género* como objeto de análisis y así construir un pensamiento que parta del borde entre la episteme occidental y las epistemes de los pueblos colonizados, e instale a América latina y los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no

pretendidamente universales. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales en el proceso de aprendizaje como herramientas analíticas del pensamiento decolonial, esgrimidos tempranamente por Quijano y Dussel, y luego por el Programa Colonialidad/Modernidad, son tres los niveles en que opera la "lógica de la colonialidad": *del poder* (economía y la política); *del saber* (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y *del ser* (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros). Sin embargo, María Lugones (2008) y Breny Mendoza (2010), muestran la limitación del pensamiento de Quijano al considerar al género anterior a la sociedad y a la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad. Conocimos con estas autoras en que la *raza* opera en las teorizaciones de Quijano como un concepto totalizador y debe ser pensada interseccionada por el *género/sexo* (en vez de entender la raza superpuesta a ellos), ya que "las mujeres africanas e indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados" (Mendoza, 2010: 23). Como afirman Bidaseca (2010) y Mendoza (2010), la ausencia del tratamiento del género/sexo en los escritos decoloniales para América latina parte de la hegemonía de pensadores hombres, blancos, de clases medias, que como gesto incorporan exclusivamente el pensamiento feminista chicano fundamentalmente de Gloria Anzaldúa, el que vanguardista y potente por cierto, está construido desde otro lugar y por consiguiente, es interpelado de otro modo.

Es nuestro propósito contribuir a reflexionar en este espacio acerca de las tensiones que propone la observación e incorporación de los discursos y experiencias de las mujeres indígenas, campesinas y rurales asalariadas sobre el feminismo hegemónico-occidental. El objetivo principal es recuperar las voces de las mujeres y sus experiencias para elaborar un análisis que desoculte desde el *universalismo etnocéntrico* la complejidad constitutiva que caracteriza la vida estas mujeres. Incluida su "demora" en la construcción de una agenda "feminista" indígena.

Enmarcadas dentro de lo que Chandra Talpade Mohanty (2003), ha definido como el desafío del "feminismo del tercer mundo", también nos situamos en la necesidad de construir otras propuestas epistemológicas que decolonicen el conocimiento y develen la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales -construidos como los/as "otros/as" en distintos contextos geográficos e históricos- se convierten en una forma de "colonialismo discursivo" (Hernández Castillo y Suarez Navaz, 2008), que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye permanentemente.

Por consiguiente, en el siguiente apartado se desarrollan las diferentes perspectivas de

ruptura epistemológica (postestructuralista y poscolonial) sobre la mirada hegemónica construida por el feminismo en relación al sujeto mujer y a las demandas de las mujeres. En el apartado tercero, se recuperan las voces de mujeres que desde los “márgenes” reivindican las identidades-lugares y el mestizaje en el lenguaje. En el cuarto apartado, se exaltan dos voces de mujeres indígenas de la comunidad mapuche –una desde una retórica política y otra desde una retórica literaria-, recuperando y dando visibilidad al saber ancestral de los pueblos originarios. Por último, algunas reflexiones finales para continuar.

II. ¿PUEDE LA MUJER INDÍGENA HABLAR? PONER EN CRISIS EL PENSAMIENTO FEMINISTA DESDE EL POSTESTRUCTURALISMO Y EL POSCOLONIALISMO

Hay un punto clave que nos interesa marcar en los términos de Judith Butler (2006: 45):

ser designado como una copia o como un irreal es así un modo posible de opresión, pero de un tipo más elemental. Ser oprimido significa que ya existes como un sujeto de un cierto tipo (...) estás aquí como oprimido y visible para el sujeto amo. Ser irreal es diferente (...) es tener la impresión que nuestro lenguaje es vacío y que no seremos reconocidos porque las normas del reconocimiento no están a nuestro lado.

Ello nos introduce en el lugar de la representación. Cómo, en definitiva, hablan las “voces bajas” de las mujeres campesinas y originarias desde la profundidad de estos territorios, a través de qué canales son audibles y cómo deconstruyen su subalternidad.

Ahora bien, otro problema anterior es el que descubre Butler: el pensamiento feminista -cuyos orígenes son comunes al liberalismo, tendió a afirmar la existencia de un sujeto común basado en el género femenino. Esto ha sido cuestionado por las feministas posmodernas y postestructuralistas. Butler, cuestiona la diferencia sexual y además se pregunta si existen “las mujeres”, si puede haber algo que se entienda como género e incluso cuestionan hasta la misma naturalidad del sexo. Ya no se puede pensar a las mujeres como el “sujeto” del feminismo ya que éste “es, de suyo, una formación discursiva y el efecto de una versión determinada de la política de representación. De esa manera, el sujeto feminista resulta estar discursivamente constituido por el mismo sistema

político que, se supone, facilitará su emancipación” (Butler, 1999: 34). La crisis pasa por entender si el género (un signo cultural) es una mascarada, un disfraz, y si lo masculino y lo femenino son gestos, apariencias, atuendos.

La teoría feminista ha supuesto que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mujeres, que no sólo incita los intereses y las metas feministas dentro del discurso, sino que constituye al sujeto para el cual se procura la representación política (Butler, 1999: 33).

Este suponer que el término “mujeres” denota una identidad común, y que es el “sujeto del feminismo” es, hoy por hoy, una afirmación problemática. En *El género en disputa*, para Butler el problema del sujeto es básico para la política porque los sujetos jurídicos se producen mediante prácticas excluyentes que luego quedan ocultas, ya que *“la ley produce y luego oculta la noción de ‘un sujeto anterior a la ley’ con el fin de invocar esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que después legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley”* (Butler, 1999:35) Además, esto trae el problema de:

Si una es mujer, desde luego eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una ‘persona’ con un género predeterminado trascienda los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se establece de manera coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se intersecta con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así resulta imposible desligar el ‘genero’ de las intersecciones políticas y culturales en que invariablemente se produce y mantiene” (Butler, 1999: 35)

Si no existe un Sujeto (político) del feminismo, conformado por la identidad común fija y estable ¿cómo es posible representar lo irrepresentable?.⁴

El objetivo de *otro* feminismo no es, pues, negar la diferencia (que confirmaría meramente la lógica del falocentrismo como una igualdad definida masculinamente), sino reestablecer lo femenino dentro de la diferencia sexual, y generar un imaginario femenino autónomo

⁴ En este sentido, el hermafrodita, el travesti, el transgénero no son una identidad, sino la imposibilidad sexual de una identidad (Butler, 1999: 56).

más allá de los estereotipos de mujer existentes (Braidotti, 1994, citado por Felski p. 35/6).

Para este enfoque la subalterna no es pasiva, la subalterna también actúa para producir efectos sociales y reclama igualdad en la diferencia. Ahora bien, cuál es el tratamiento a perseguir para la incorporación en los marcos maestros (Spivak, 1999) de las voces de la sujeta subalterna mujer. Como lo plantean la crítica literaria y feminista bengalí Gayatri Spivak (1997) y Veena Das (1997), la ausencia/invisibilidad de la problemática de género en el tratamiento de las contribuciones de los “Estudios Subalternos” refleja un síntoma. Una excepción es el acápite que Ranajit Guha –su director- le dedica a “La muerte de Chandra”, a partir de un texto histórico en el que analiza una historia de amor de una viuda en la India en 1849, su muerte por aborto, para comprender la subordinación femenina en el seno de las estructuras patriarcales de la familia, la religión y la ley de la costumbre que prohíbe la agencia femenina en el amor. Y cómo el acto de amor se transforma en un crimen en el que las mujeres de la aldea que la ayudan a abortar se ven enredadas en un crimen. Si bien, como indica Spivak en las contribuciones de los “Estudios Subalternos”,

se registran momentos en que hombres y mujeres participan conjuntamente en la lucha y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación genérica o de clase, empero creo que pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso (pág. 271).

Rara vez, se plantean los problemas de la mecánica de la instrumentalidad de la mujer “como objeto de intercambio simbólico” (pág. 273). Spivak denuncia

la complicidad entre sujeto y objeto de la investigación; es decir, entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la subalternidad. Aquí también la tendencia de los historiadores no de ignorar, sino de renombrar la semiosis de la diferencia sexual como “clase” o “solidaridad de casta” (pág. 274).

Spivak fue a fondo en la crítica al Grupo al introducir una pregunta clave (y que, por otra parte, ha sido malinterpretada) respecto de la voz del subalterno: *¿Puede hablar el subalterno?* (entendiendo por tal la redefinición que hace Guha (2002), del marxismo de Antonio Gramsci: “cualquiera que esté “subordinado en términos de clase, casta, edad, género u oficio o de cualquier otro modo”).) Y su respuesta es *no*, no pueden hablar pero no porque están muda/os; no pueden hablar en el sentido de que *no son escuchado/as*, de que su discurso no está sancionado ni validado por la/s institución/es (educativas

desde la escolaridad primaria hasta la Universidad; médicas; jurídicas; científicas...) que no sólo se han encargado de *silenciar sus voces*, *disciplinar sus cuerpos*, sino de desechar la escucha y menospreciar sus saberes. Para Spivak es imposible recuperar la voz de la mujer cuando a ella no le ha sido concedida una posición-de-sujeto desde la cual hablar, y con ello cuestiona el operativo de rescate historiográfico.

Spivak esgrime su idea de sujeto fracturado, allí la categoría unitaria mujer no puede sostenerse, debe ponerse en crisis y exponer sus fracturas en el discurso público. Las feministas debemos preguntarnos si la *representación* de las mujeres subalternas (indígenas) no es un esfuerzo colonizador o un intento ingenuo de prometer las condiciones de una traducción cultural desde la matriz de pensamiento occidental.

¿Qué significa “escuchar las voces” de las personas privadas de sus derechos?; ¿significa representar sus voces?; ¿cómo escapar del universalismo etnocéntrico que se produce en ciertos análisis académicos? En otras palabras, el fetichismo universalista que apela al todo absorbiendo las partes sobre lo que Mohanty denomina “mujer promedio del Tercer Mundo”: “esta mujer promedio del Tercer Mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y a su pertenencia al Tercer Mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc..). Esto, sugiero, contrasta con la autorepresentación implícita de la mujer occidental como educada, moderna, con el control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones” (p. 126).

III. EL APORTE DE LAS NARRATIVAS DE LAS MUJERES INDÍGENAS DEL SUR, CHICANAS, AFRO Y ASIÁTICOAMERICANAS: “*ESTA PUENTE, MI ESPALDA. VOCES DE MUJERES TERCERMUNDISTAS EN LOS ESTADOS UNIDOS*” DE CHERRÍE MORAGA Y ANA CASTILLO Y “*MUJERES A LA INTEMPERIE. PU ZOMO WEKUNTU MEW*” DE LILIANA ANCALAO

La teoría feminista “encarnada” de las chicanas Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa y Norma Alarcón y demás voces del libro “*Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*” (1988), ha cuestionado precisamente la teoría feminista hegemónica blanca que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase,

nacionales, al interior de la categoría esencialista *mujer*.

Un libro que reúne las voces de las “mujeres de color” que viven en los EE.UU, posee un espíritu radical poético y político. Es una síntesis vanguardista del pensamiento feminista poscolonial fundado en la fusión de la teoría con la praxis. De hecho, como afirma Cherríe Moraga “*el peligro radica en no ser capaz de reconocer la especificidad de la opresión. El peligro radica en tratar de enfrentar esta opresión en términos meramente teóricos*” (pág. 21). Y el hecho sumamente importante es que las autoras son producto de la presión política que los grupos tercermundistas de los años 60 han ejercido sobre el gobierno estadounidense en la adopción de políticas públicas que permitan que las personas de color accedan a la educación. Estas mujeres han dejado atrás su subalternidad en términos de Spivak, pues han logrado “una posición para hablar (o sea, escribir) por sí mismas” (Moraga, 1988: 5).

Escrito en una temporalidad, en la cual aún perduraba el fervor por el reconocimiento de los derechos de la comunidad negra en EEUU, por la guerra en Vietnam, esta experiencia política militante tan rica de las mujeres de color tuvo como correlato el aislamiento de ellas dentro de los movimientos concebidos. Las editoras, partiendo del postulado de Gloria Anzaldúa, materializaron su proyecto destacando el siguiente principio: “*Las mujeres de color no tienen que ´escoger´ entre sus identidades, un movimiento realmente revolucionario las incorporaría a todas*” (Moraga, 2004: 4).

“You must live sin fronteras be a crossroads”, escribió la chicana Gloria Anzaldúa en su obra culmine, Borderlands/La Frontera: The New Mestiza (1987), a partir de su experiencia personal en Hargill, Texas (espacio de sucesivos colonialismos).

Desde el pensamiento y concepto de *borderland* y *borderlander*, que es una categoría ontológica, étnica y topográfica que muestra la necesidad de una epistemología fronteriza que pueda aceptar que las/os inmigrantes, homosexuales, refugiados/as... quienes son desde una epistemología monotípica, categorías *fuera de la ley*. Tras experimentar su estado de chicana como una “lucha de fronteras”, “¿Quién está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco en nuestra sangre? El chicano, sí, el chicano que anda como un ladrón en su propia casa”, reflexionaba la autora. Uno de sus poemas es una síntesis de todo ello:

“No me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas “la blanca, la mexicana, la

india.” Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura “una cultura mestiza” con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista”.

Una de las contribuciones fundamentales del pensamiento poético de Gloria Anzaldúa situado en la frontera geopolítica de El Valle (México) y en la frontera sexual, resulta de un momento teórico para la construcción de categorías geohistóricas no imperiales que piensa una epistemología fronteriza postoccidental. Pero, fundamentalmente, para nosotras es la *revolución epistemológica y revolución de la escritura* que implica un nuevo léxico y una nueva gramática, el cambio de código lingüístico, que articula tres memorias lingüísticas (español, inglés y náhuatl). Por lo tanto, leer este texto significa leer en tres lenguas y tres literaturas al mismo tiempo, lo que implica un nuevo tipo de lenguaje (Mignolo, citado por Walas, 1998).

Al retornar a su herencia étnica como una fuente de identidad, Anzaldúa se ve enfrentada con ciertos aspectos de la cultura chicana que no puede aceptar, principalmente, la cuestión del machismo y la imagen dual -de virgen/prostituta - de la mujer:

“Through our mothers, the culture gave us mixed messages: No voy a dejar que ningún pelado desgraciado maltrate a mis hijos. And in the next breath it would say, La mujer tiene que hacer lo que le diga el hombre. Which was it to be -strong, or submissive, rebellious or conforming?” (Walas, 1998:18)

La nueva conciencia que propone Anzaldúa “conduce a un estado de apertura, de no clausura en sí mismo; no es individual sino transindividual, ni es unitario sino múltiple” (Neuman, citado por Walas, 1998; nuestra traducción). Siendo notables pensadoras, *“ellas nos devuelven una imagen de América latina subtitulada y doblada. Escrita en inglés con retazos en español e incluso de náhuatl, desde un espacio chicano que es imperializado por la colonialidad del poder anglo y español, que se unen para transmutar lo latinoamericano”* (Mendoza, 2010: 34). Siempre se pierde algo en la traducción de una lengua a otra, y ello es para Mendoza, lo latinoamericano. En definitiva, la indígena y afro quedan al margen, porque hay una mestiza que debe ser pensada.

La voz de la poeta mapuche, Liliana Ancalao, nacida en 1961 en el barrio petrolero Diadema de Comodoro Rivadavia, al sur de la Argentina, desafía el acto de la traducción

cultural y reclama una política lingüística que se preocupe por recuperar lo que llama “el idioma silenciado”, el mapuzungun (voz mapuche: idioma de la tierra).

Sólo fue hace cien años, sin embargo para mi generación parece que fue en un tiempo mítico. El pueblo mapuche se movía con libertad en su territorio; la gente se comunicaba con las fuerzas de la mapu. Mapuzungun significa el idioma de la tierra (...) El mapuzungun se volvió un idioma para expresar el dolor, el idioma del desgarramiento cuando el reparto de hombres, mujeres y niños como esclavos. Un susurro secreto en los campos de concentración. El idioma del consuleo entre los prisioneros de Guerra. El idioma para “pensar”. Fue el idioma del extenso camino hacia el exilio, la distancia del destierro. La larga marcha de nuestros bisabuelos hacia las reservas Ka mapu. A nuestros abuelos les tocó ir a la escuela rural y hacerse bilingües a la fuerza. Aunque fue el proscrito de la escuela y los maestros enseñaron a los niños a avergonzarse del idioma que hablaban en su hogar; el mapuzungun siguió vigente. La lengua de la tierra estaba en el aire de la oralidad y “la castilla” en la escritura borroneada de los cuadernos. (...) El mapuzungun pasó a ser un estigma, una marca de inferioridad de quienes ingresaban forzosamente al sistema capitalista como mano de obra barata” (Ancalao, 2010: 53/4).

La poeta mapuche “cuyos orígenes en este Wall Mapu (territorio) se remontan al tiempo en que sus abuelos cruzaban la cordillera como si fuera un puente, sin los límites impuestos por Argentina y Chile” (Tapa de su libro “Mujeres a la intemperie” Pertenece a la Comunidad mapuche-tewelche Ñamkulawen), escribe en sus dos lenguas: la impuesta, “la castilla” y la maternal, el mapuzungun o lengua del exilio, “lengua para pensar”.

IV. FEMINISMO PARITARIO INDÍGENA Y LAS VOCES DE LAS MUJERES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

En las asambleas campesinas, los dirigentes varones eligen el español -idioma que no conocen ni dominan las mujeres- para discutir los temas “importantes” y dejan al quechua, el idioma nativo, para las cuestiones privadas o domésticas. El analfabetismo femenino, en comunidades de altura puede superar el 50% de la población: las mujeres, en su lengua, aseguran que “son ciegas” y que “son mudas” pues no saben leer ni hablar español, y por tanto no pueden dirigirse a extraños de la comunidad ni aspirar a un “cargo público” (Barrig, s/f).

Como analiza Karina Bidaseca (2010), el feminismo paritario, por su lado, se define y se diferencia del resto de los feminismos ya que adhiere a una concepción filosófica en la cosmovisión indígena en la idea de "Paridad" (Lajo, 2005), en contraposición, con el principio de "Unidad" de la cultura occidental. Esta cosmovisión está compuesta por entidades complementarias pero, a la vez, opuestas: masculino-femenino se complementan a la vez que se oponen, no se busca asegurar la superioridad masculina como en la cultura occidental. Desde esta visión, uno de los límites que presenta el feminismo hegemónico como discurso emancipatorio es que, por un lado, separa a las mujeres de la lucha de sus pueblos (la disyuntiva que en la lucha por la tierra hemos definido como "pares o parias") y, por otro, al enfatizar el derecho a la igualdad se descuida la intersección de la clase y la etnicidad, además del género y el sexo. Por demás, las propias categorías de "género", "feminismo" y otras han sido inventadas en occidente y su traslación a las comunidades indígenas implica deconstruir fronteras epistemológicas, políticas al interior de las mismas.

Algunos análisis que abordan la temática de *género* (Silverblatt; Rivera; Rostworowski; entre otras), sugieren que en las formaciones sociales pre-hispánicas existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos y que son estos aportes, indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones hacia las autoridades imperiales, aquello que determinarían la noción de complementariedad de la pareja. Estos estudios coinciden en la existencia de principios comunes que tienen en su vértice una organización dual en la mitología e incluso en los sistemas políticos en los Andes.

Asimismo, las relaciones de género tradicionales de los pueblos indígenas fueron en gran medida desestructuradas sobre todo en aquellos espacios de concentración poblacional y comercio como lo fueron los espacios urbanos. La intervención de los mecanismos de control social precolombinos cedieron paso al control de la Iglesia, la familia y el Estado en las relaciones de género, estableciendo como precedente una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal hacia las mujeres (Barragán, 1996). En este sentido, *"occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género, pueden leerse en los Andes como dos procesos paralelos"* (Rivera; 1996: 3).

Podemos encontrar en la voz narrativa de Moira Millan, guerrera de la comunidad mapuche, la idea de paridad de los sexos en la cosmovisión indígena y cómo el *patriarcado* y, por tanto, la opresión de las mujeres, se produce con el proceso de conquista y colonización en América:

(...) el agradecimiento a las compañeras feministas porque hace muchos años atrás cuando yo empecé en la lucha mapuche, y las compañeras feministas me decían que en las comunidades mapuche hay opresión de género, yo contestaba no porque como lugar de privilegio como "wichafe" en su momento como "werken", "wuichafe" es guerrera en mi pueblo me permitía hablar de igual a igual con los... con los hombres de mis comunidades porque a la hora de llevar acciones de lucha, sea recuperación territorial, toma de edificio, corte de ruta o todo lo que llevara a hacer visible nuestra demanda nos encontraban a las mujeres, y me encontraban particularmente a mí en el rol hablar ante la sociedad no indígena llevando nuestras demandas, entonces, siempre tuve un lugar de privilegio, hasta que empecé a visitar las "rucas", los hogares, las casas de "milanguen" y esos mismos hombres que conmigo eran sumamente comprensivos o me pedían consejos, o me escuchaban o me emponderaban frente a los hombres "wincas" los hombres blancos que trataban permanente, por mi juventud y mi condición de mujer, menoscabar mi palabra, y eran ellos quienes me ponían allí arriba, "no, es con la lamien con la que tiene que hablar", esos mismo hombres oprimían a sus mujeres, pero hasta que yo no visité los hogares y estuve allí viendo la relación no me di cuenta que el pueblo mapuche también estaba atravesado por la colonización patriarcal, y la verdad es que las mujeres, para mí las compañeras feministas corrieron un telón, yo me había quedado, por supuesto, con la construcción cosmocónica de mi pueblo de equidad de género como hablaba la "lamien", filosófica y espiritualmente claro que el pueblo mapuche no ha sido patriarcal, basta entender el "mapugun" el idioma de nuestro pueblo, "mapu" es habla "gun" es tierra, el habla de la tierra para ver que en nuestra espiritualidad se habla del sistema "punewen" de la fuerza de la naturaleza en su condición de hombre y mujer (...)" (Buenos Aires, Discurso público en los Festejos del Bicentenario, 2010).

Es evidente que la recuperación de la narrativa histórica de los pueblos originarios, y de las mujeres originarias particularmente, es indispensable para revisar no sólo la historia social de nuestro territorio si no también para interpelar las teorías sociales con las que se piensan las desigualdades entre varones y mujeres, y entre mujeres. Esta es una línea de trabajo del feminismo contemporáneo del "tercer mundo", de los "márgenes" que debe plantearse el tratamiento de una crítica interna profunda, por un lado, interpellando las categorías y voces de los feminismos hegemónicos de Occidente y, por otro lado, la formulación de estrategias basadas en la autonomía de las mujeres desde sus geografías, sus historias y sus propias culturas. Teniendo en cuenta la voz de las "otras" y sus *capacidades agenciales* traducidas en experiencias de resistencias y de luchas, como bien lo demuestra Millán con sus reivindicaciones feministas desde la lucha del pueblo

mapuche.

V. REFLEXIONES FINALES

Este artículo ha sido una búsqueda teórica por hallar en otras perspectivas, desde los llamados *feminismos de las márgenes*, herramientas que nos permitan escuchar las voces de las mujeres indígenas.

El debate "eurocéntrico" entre los feminismos se construyó a partir de la mirada sobre las experiencias de las mujeres europeas, blancas y de clase media, *marginando* las realidades diferentes de ciertas mujeres como las campesinas latinoamericanas en su posición de *doble subalternidad*: la dominación patriarcal que les dificulta y/o impide lograr un *locus* de enunciación, y su entrañable *vínculo con la naturaleza* (la *Pachamama*, la madre-tierra; naturaleza como salvaje, incontrolable, asociada al carácter "emocional" de las mujeres vs. la cultura, la "racionalidad" masculina) que reforzaría la esencialización entendida como mecanismo de opresión (Bidaseca, Vazquez Laba y Mariotti, 2006).

Dentro del debate feminista contemporáneo, varias teorías han intentado superar la discusión entre "esencialismo" y "nominalismo" proponiendo resolver el dilema de la mujer en tanto sujeto. Teresa de Lauretis (1992) ha señalado que

la relación entre las mujeres en tanto sujetos históricos y el concepto de la mujer tal y como resulta de los discursos hegemónicos no es ni una relación de identidad directa, una correspondencia biunívoca, ni una relación de simple implicación. Como muchas otras relaciones que encuentran su expresión en el lenguaje, es arbitraria y simbólica, es decir, culturalmente establecida" (citado en Alcoff, 1988: 10).

Nos enmarcamos en una nueva propuesta epistemológica y política del "feminismo del tercer mundo" que se centra en producir *conocimiento situado* (Mohanty, 2003), y delinear la forma en que esta ubicación (geográfica) se resiste y trabaja en contra del "discurso feminista occidental", avanzando fundamentalmente en la construcción discursiva *propia* de las "mujeres del tercer mundo".

Es en esta búsqueda por cuestionar los marcos de referencia utilizados y procurando un corrimiento de categorías estáticas o conceptos demasiado esquemáticos de etnicidad y género, que surgen nuevas teorías que nos sirven para pensar nuevos marcos para nuestros casos.

Asimismo, la recuperación de las voces y las experiencias de vida de las mujeres “otras”, des-enmarcadas del *universalismo etnocentrista*, aporta a lo que Mohanty (2003), ha definido como el desafío del “feminismo del tercer mundo” -nuestro desafío-, en la proyección de construir un proyecto teórico-político autónomo y de giro epistemológico para la comprensión y análisis de nuestras realidades sociales.

Puente, legua y memoria, como en las chicanas, las indígenas mapuches y demás voces tercermundistas. Desde distintos lugares de enunciación, compartiendo el segregacionismo en los campos forzados: “*de la gente indígena norteamericana en las reservaciones del gobierno, el encampamiento forzado de nuestras madres como obreras en las fábrica/s en la cosecha/en nuestras propias casas y en las casas de otra gente como esclavas, pagadas o no pagadas*” (Moraga y Castillo, 1998: 10), en “*las reservas del ka mapu*” (como afirma Ancalao), estas mujeres de color afrontan el desafío de la representación y traducción. Como expresa Liliana Ancalao “*pienso en castellano y luego escribo, luego traduzco con torpeza al idioma que me seduce en su inmensidad y profundidad azul*” (2010: 53).

BIBLIOGRAFÍA

- ANCALAO, Liliana: (2010) *Mujeres a la intemperie. Pu zomo wekuntu Mew*, Buenos Aires: El suri porfiado ediciones.
- ANCALAO, Liliana: (2010) *Tejido con lana cruda*, Buenos Aires: El suri porfiado ediciones.
- ANCALAO, Liliana (2010) "El idioma silenciado", en Revista Boca de sapo N° 6. http://issuu.com/bocadesapo/docs/boca_de_sapo_n_6
- ARNOLD, Denise (comp.) (1997): *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Editorial CIASE/ILCA
- BARRAGÁN, Rossana (1996): "Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVII-XIX". En Arnold, Denise (comp.): *Más allá del Silencio: las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Ed. CIASE/ILCA.
- BARRIG, Maruja (s/f); *Proyectos de desarrollo en los Andes: la mujer invisible*. En http://www.pucp.edu.pe/eventos/conferencias/sociales/genero/docs/barrig_maruja.pdf
- BIDASECA, Karina (2010): *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- BIDASECA, Karina (2005): "Cuando las mujeres no migran... Trabajo, salud y reproducción en en Huasa Pampa, Tucumán". En GIARRACCA, N. y TEUBAL, M. (comp.): *El campo argentino en la encrucijada*. Buenos Aires: Ed. Alianza.
- BIDASECA, Karina (2002): "Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial". En *Revista Andamios*, Univerisdad Autónoma de México, México, 2010. En prensa.
- BIDASECA, Karina; Vazquez Laba, Vanesa y Mariotti, Daniela (2006): "Entre la autonomía y la subordinación en la experimentación del propio cuerpo. Una reflexión epistemológica de las prácticas de salud de las campesinas de la Asociación de Productores del Noroeste de Córdoba (APENOC)." Presentado en las VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres – III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Villa Giardino, Córdoba, Argentina, del 25 al 28 de Octubre de 2006.
- CHAKARBARTY, Dipesh (1999) "Historias de las minorías, pasados subalternos", en Revista *Historia y grafía*, año 6, 12.
- de LIMA COSTA, Claudia (2002) "Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas, en FEMENÍAS, M. L. (comp.) *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. Catálogos, Buenos Aires.

- DÍAZ, Pablo (2004): "Resistencia campesina en Santiago del Estero". Informe final Beca CLACSO.
- HENRÍQUEZ AYÍN, Narda (2003): *Género en la Región Andina, aproximaciones y desafíos en torno a la investigación*: Documento elaborado para el IV Encuentro de Centros y Programas de Estudios de la Mujer y Género en América Latina, México.
- MIGNOLO, Walter (2002): "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". En MATO, Daniel (comp): *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc>
- MENDOZA, Breny (2010): "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En ESPINOSA MIÑOSO, Y. (coord.): *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2008) "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en SUÁREZ NAVAZ, L. y HERNÁNDEZ, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2003): *Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity*. Duke University Press.
- OLALLA, Marcos (s/f): "Multiculturalismo y latinoamericanismo. reflexiones sobre los estudios subalternos". En: www.etica.org.ar/olalla.htm
- PEREDO BELTRÁN, Elizabeth (2004): "Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina". En *Revista Mujer y Desarrollo*, N° 53, CEPAL, Santiago de Chile.
- PAIVA, Rosalía (2007): "Feminismo Paritario Indígena Andino". En: <http://www.ecoportel.net/content/view/full/68317.13/4/2007>
- QUIJANO, Aníbal (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.) *Colonialidad del Saber y Eurocentrismo* , Buenos Aires, UNESCO / Clacso.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2004): "La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". En *Revista Aportes Andinos*, N° 11, Bolivia.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1996): *Bircholas*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- SEGATO, Rita (2003): *Las Estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Prometeo.

- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1985): "Subaltern studies. Deconstructing Historiography" en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Guha, R. ed. Delhi: Oxford University Press. Traducción de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1988): "¿Puede el subalterno hablar?". En Revista *Orbis Tertius*, Año 6, Nº 6. (Traducción de José Amícola).
- SUÁREZ NAVAZ, L. y HERNÁNDEZ, R (es.) (2008): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- TEVES, Ramón Pajuelo (2001): "Del poscolonialismo al postoccidentalismo: Una lectura desde la posthistoricidad latinoamericana y Andina". En *Comentario Internacional*, Nº 2, Universidad Simón Bolívar, Quito. En: <http://www.cholonautas.com.pe>
- VAZQUEZ LABA, Vanesa (2007): "*Arte para la vida. Trabajo femenino y formas de desorganización familiar en la localidad de Tafí Viejo, Provincia de Tucumán*". Tesis de Maestría, UBA. Inédito.