



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES**

**Experiencias migratorias, laborales y educativas
de mujeres bolivianas residentes en Mendoza. Un
acercamiento desde el feminismo interseccional**
Tesis de Doctorado

Tesista: Lic. María Victoria Martínez Espínola
Directora: Dra. Mercedes Molina
Co-directora: Dra. Estela Fernández Nadal

Julio de 2018

Dedicada a todas las mujeres migrantes que colaboraron para que esta experiencia de investigación fuera posible

RESUMEN

Título

Experiencias migratorias, laborales y educativas de mujeres bolivianas residentes en Mendoza. Un acercamiento desde el feminismo interseccional

Resumen

La presente investigación indaga en experiencias y subjetividades de mujeres migrantes oriundas de Bolivia respecto de la migración, el mundo del trabajo y el ámbito educativo, desde una perspectiva feminista e interseccional. El objetivo general de la pesquisa es comprender en profundidad estas experiencias a partir de la identificación de algunas dinámicas de desigualdades sociales propias de las sociedades actuales, dadas por condicionamientos de género, clase social, etnicidad, generación y condición migratoria. Asimismo, se propone visibilizar y poner en valor la capacidad de agencia de las mujeres para llevar adelante sus proyectos de vida. La estrategia metodológica empleada es cualitativa. Las técnicas utilizadas fueron la observación participante y la entrevista antropológica. Como es propio del diseño cualitativo, el mismo se basó en la flexibilidad y la dialéctica permanente entre la teoría y el trabajo de campo. A partir de los hallazgos, el trabajo se propone contribuir al desarrollo de los estudios sobre género y migración, así como a la reflexión política, social y comunitaria acerca de las condiciones que crean y reproducen las desigualdades de clase, de género, étnicas, culturales, de nacionalidad y de generación. Su fin último es generar insumos para el desarrollo de acciones tendientes a la equidad, tanto desde las políticas públicas, como desde las autogestiones en diversos ámbitos (barriales, estudiantiles, domésticos y personales).

Palabras clave: migraciones, interseccionalidad, experiencias, feminismo, trabajo, educación.

ÍNDICE

INDICE (Pg. 4)

RESUMEN (Pg. 3)

INDICE (Pg. 4)

INTRODUCCIÓN (Pg. 7)

CAPÍTULO I

Mujeres en movimiento. Coordenadas espacio-temporales de un campo de estudios (pg. 13)

1. El cruce temático de género y migraciones. Del cuestionamiento de estereotipos a la consolidación de un campo de estudios (Pg. 15)

1.1. Algunos aportes al campo de estudios sobre género y migración en Argentina (Pg.20)

2. Marco teórico: entre la nación, la etnicidad, la identidad y la cultura (Pg. 24)

2.1. Los Estados-nación y las formaciones nacionales de diversidades/alteridades (Pg. 25)

2.2. Cultura e identidad, o configuraciones culturales e identificaciones según la perspectiva de Alejandro Grimson (Pg.29)

2.3. Etnicidad y 'raza' (Pg.33)

3. Feminismos de Abya Yala e interseccionalidad: pistas para el análisis (Pg.44)

3.1. Feminismos del Abya Yala: pensamientos contrahegemónicos y genealogías múltiples (pg. 45)

3.2. Francesca Gargallo y los feminismos desde Abya Yala (Pg. 55)

3.3. Feminismos decoloniales, feminismos comunitarios. Repensado las categorías de 'mujer' y patriarcado desde América Latina (Pg. 58)

3.4. Hacia una comprensión de las relaciones de género en el mundo andino (Pg. 65)

3.5. Enlazando feminismos e interseccionalidad (Pg. 79)

3.6. Una lectura de estudios migratorios en clave interseccional (Pg. 85)

3.7. Síntesis del Capítulo I (Pg. 90)

CAPÍTULO II:

Experiencias, subjetividades, relatos. Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía feminista (pg. 92)

1. El punto de vista feminista y la observación participante (Pg. 92)

1.1. La dimensión situada de la investigación: el lugar geográfico y el tipo de muestra (Pg. 96)

2. Precisiones en torno al concepto de experiencia (Pg. 99)

2.1. Experiencias, subjetividades, representaciones, relatos: relaciones entre lo vivido, lo dicho y lo interpretado (Pg. 108)

2.1.2. Hacia una delimitación del objeto de estudio: experiencias migratorias, experiencias laborales, experiencias educativas (Pg. 114)

2.2. Coordenadas de una etnografía feminista (Pg. 118)

3. Precisiones acerca del trabajo de campo (Pg. 128)

4. Síntesis del Capítulo II (Pg. 134)

CAPÍTULO III:

Experiencias migratorias. Una mirada desde la interseccionalidad (pg.136)

1. Migrando desde Bolivia a Argentina: prácticas ancestrales, habitus migratorio y ‘apuestas por la sobrevivencia’ (Pg. 137)
 - 1.1. Un acercamiento cuantitativo las migraciones de mujeres bolivianas en Mendoza (Pg. 140)
 - 1.1.1. Características de los proyectos migratorios de las mujeres entrevistadas (Pg. 147)
 - 1.1.2. Lugares de origen de las mujeres entrevistadas (Pg. 153)
 - 1.1.3. Familias, redes, vínculos (Pg. 155)
 - 1.1.4. Períodos de llegada a Mendoza de las mujeres entrevistadas (Pg. 164)
 2. “*El originario es esclavo en su tierra*”: explicaciones de la emigración boliviana según la perspectiva de mujeres referentes de organizaciones de migrantes en Guaymallén, Mendoza (Pg. 166)
 3. Una mirada interseccional de las experiencias migratorias (Pg. 175)
 - 3.1. “*Había que olvidar el idioma*”. La llegada a Argentina y la experiencia del racismo (Pg. 175)
 - 3.2. “*Buscamos a dónde ir para poder sobrevivir*”. Origen campesino-indígena y experiencias de la etnicidad en la migración (Pg. 178)
 - 3.3. Las migraciones como experiencias sexuadas (Pg. 188)
 - 3.3.1. “*Yo ya dije que te ibas a casar con él*”: la experiencia del control social (Pg. 189)
 - 3.3.2. La violencia machista como causa de la migración (Pg.192)
 4. Síntesis del Capítulo III (Pg. 197)

CAPÍTULO IV:

Experiencias en el mundo del trabajo y experiencias educativas (pg. 199)

1. Experiencias en el mundo del trabajo (Pg. 200)
 - 1.1. “*El trabajo es sagrado*”. Experiencias y sentidos en torno del trabajo según las mujeres entrevistadas (Pg. 201)
 - 1.2. Migrar y trabajar desde la infancia. La experiencia en el servicio doméstico según Blanca (Pg. 205)
 - 1.3. “*La tierra me corrió al barrio*”. Experiencias en el trabajo rural (Pg. 213)
 - 1.4. “*Mi mamá me enseñaba cómo vender*”. Experiencias en el comercio (Pg. 216)
 - 1.4.1. “*Esta boliviana es la que cosecha tus verduras*”. Trabajo, desalojos y movilización desde la perspectiva de mujeres feriantes (Pg. 223)
 - 1.4.2. Las ferias como espacios de intercambios diversos (Pg. 223)
 - 1.4.3. Sentidos en torno a la feria (Pg. 230)
 2. Un acercamiento a las experiencias educativas de las entrevistadas (Pg. 241)
 - 2.1. El surgimiento de “El Carrito de Saberes”. Reconociendo experiencias a partir de un diagnóstico participativo (Pg. 243)
 - 2.1.1. Coordinadas histórico-sociales del territorio de trabajo: el Barrio Lihué (Pg. 247)
 - 2.1.2. “*Yo voy a ir a la escuela hasta que me muera*”. Relatos y sentires (Pg. 249)
 - 2.1.3. Desafiando determinismos y fortaleciendo la confianza (Pg. 253)
 3. Síntesis del Capítulo IV (Pg. 257)

CONCLUSIONES (Pg. 260)

BIBLIOGRAFÍA (Pg. 271)

ANEXOS (Pg. 292)

1. Fragmentos de entrevistas a mujeres vendedoras en el microcentro de la ciudad de Mendoza (Pg. 293)
2. Fragmentos de entrevistas a mujeres vendedoras de la feria popular de Guaymallén, Guaymallén, Mendoza (Pg. 318)
3. Notas de campo. Relatos, entrevistas y observaciones durante “El Carrito de Saberes” (Pg. 329)
4. Imágenes (Pg. 343)

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

Gráfico 1. Distribución porcentual de población migrante en Mendoza según país de nacimiento, sobre el total de población de países limítrofes y Perú, según Censo de 2010 (Pg. 142)

Gráfico 2. Porcentaje de población boliviana en Mendoza sobre el total provincial (Pg. 143)

Cuadro 1. Población boliviana empadronada en Mendoza según sexo y grupos de edad. Año 2001 (Pg. 143)

Cuadro 2. Porcentaje de población boliviana empadronada en Mendoza según sexo y grupos de edad. Año 2001 (Pg. 144)

Cuadro 3. Población boliviana de 15 años o más empadronada en Mendoza según sexo y máximo nivel de instrucción alcanzado. Año 2001 (Pg. 144)

Cuadro 4. Porcentaje de población boliviana de 15 años o más empadronada en Mendoza según sexo y máximo nivel de instrucción alcanzado. Año 2001 (Pg. 145)

Cuadro 5. Población boliviana de 14 años o más empadronada en Mendoza según sexo y condición de actividad económica. Año 2001 (Pg. 145)

Cuadro 6. Porcentaje de población boliviana de 14 años o más empadronada en Mendoza según sexo y condición de actividad económica. Año 2001 (Pg. 145)

Cuadro 7. Población boliviana en Mendoza según sexo y grupo de edad. Año 2010 (Pg. 146)

Cuadro 8. Porcentaje de población boliviana en Mendoza según sexo. Año 2010 (Pg. 146)

Cuadro 9. Porcentaje de población boliviana en Mendoza según sexo y grupo de edad. Año 2010 (Pg. 147)

Tabla 1. Descripción de tipo de proyectos migratorios, migraciones previas y años de llegada a Mendoza del total de mujeres entrevistadas (Pg. 150)

Ilustración 1. Principales lugares de origen y destino (Pg. 153)

Tabla 2. Cantidad y porcentaje de mujeres entrevistadas según departamento de origen (Pg. 154)

Tabla 3. Tipos de proyectos migratorios de las entrevistadas (Pg. 156)

Tabla 4. Distribución porcentual de las entrevistadas según período de llegada a Mendoza (Pg. 165)

Gráfico 3. Distribución porcentual de las entrevistadas según período de llegada a Mendoza (Pg. 165)

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se pregunta por la especificidad de las migraciones de mujeres bolivianas en Mendoza desde una perspectiva feminista. Enmarcada geográficamente en el área urbana del Gran Mendoza (Guaymallén), se propone analizar las experiencias de un grupo de mujeres en torno de la migración, el mundo del trabajo y la educación. Dado que el objetivo es comprender el sentido subjetivo de estas experiencias para las mujeres, el diseño es cualitativo y propone una etnografía basada en la participación prolongada en distintos espacios significativos de vida de las mujeres, tales como la Feria Popular de Guaymallén, un espacio educativo no formal destinado a la alfabetización de adultos/as y grupos de danzas andinas.

La pesquisa se ubica en el campo de estudios sobre género y migraciones, el cual exhibe una creciente producción a escala internacional desde hace aproximadamente treinta años (Hondagneu-Sotelo, 2011). En el contexto latinoamericano, estos estudios inician en los años '70 al compás del interés “por la otra mitad de la población” (Ariza, 2007: 456) y por los debates sobre género y transformaciones de la estructura agraria (Herrera, 2011), destacándose un crecimiento cualitativo durante los '90 (Rosas, 2013). En Argentina, es un campo en permanente avance y diversificación temática desde los 2000. Asimismo, la investigación se nutre de estudios sobre migraciones bolivianas en Argentina, línea de indagación que cuenta con aportes sistemáticos desde los '90, siendo la corriente migratoria internacional más estudiada en el contexto local (Pacecca y Courtis, 2008).

La investigación se nutre de interrogantes que surgieron tras una primera etapa de indagación en el marco de la tesina de Licenciatura en Sociología (2010), la cual se dedicó a analizar, respecto de la misma población objeto de estudio, la dimensión generizada de las migraciones. Ese abordaje sugirió nuevas preguntas orientadas a vincular las desigualdades de género con otros ejes de desigualdades sociales, dados por la clase social, la nacionalidad, la generación y la etnicidad. En tanto supuesto de sentido, nos orienta la idea de que no sólo el hecho de ser mujeres ubica a las migrantes

en situaciones de desventaja en la estructura social en la sociedad de destino, sino que este aspecto se interrelaciona con estas otras desigualdades. Asimismo, nuestro supuesto de sentido afirma que, frente a las desigualdades dadas por condicionamientos estructurales, las sujetas activan cotidianamente sus proyectos de vida a partir de estrategias diversas. Este aspecto me permite afirmar que existe una capacidad de agencia individual y colectiva que lleva a las mujeres a desafiar los condicionamientos de las estructuras.

En este marco, el fin último de la investigación es producir conocimiento situado acerca de las experiencias de vida de mujeres migrantes a partir de la comprensión de algunas dinámicas de las desigualdades sociales en el contexto mendocino. En segundo lugar, se pretende aportar conocimiento a la esfera de las políticas públicas para el diseño de propuestas que mejoren la calidad de vida de las mujeres migrante. Así, a partir del concepto de experiencia y de acuerdo a las direcciones que fue tomando el trabajo de campo me pregunté acerca de tres dimensiones en la vida de las mujeres: ¿Cómo han sido sus experiencias migratorias? ¿Cómo han sido sus experiencias en el mundo del trabajo? ¿Cómo han sido sus experiencias educativas? ¿Qué sentidos enlazan las mujeres a esas experiencias? ¿De qué manera estas experiencias están atravesadas por las dimensiones de género, etnicidad, clase social, condición migratoria, nacionalidad y generación?

El objetivo general de la investigación consiste en comprender las experiencias migratorias, laborales y educativas de las mujeres desde sus perspectivas. Los objetivos específicos, se orientan a: 1) reconstruir las experiencias migratorias e identificar particularidades de los proyectos migratorios; 2) comprender las experiencias de las mujeres en el mundo del trabajo a lo largo de sus trayectorias vitales; 3) reconstruir y comprender sus experiencias educativas; 4) por último, y de manera transversal, comprender los condicionamientos de género, clase social, etnicidad, condición migratoria, nacionalidad y generación en las experiencias de vida de las mujeres.

Dado el enfoque cualitativo de la investigación, se diseñó una muestra de tipo intencional que está conformada por 27 mujeres de distintas edades, nacidas en Bolivia y

que residen de manera permanente en Mendoza. Al respecto es necesario afirmar que, si bien nos referimos a ‘migrantes bolivianas’, no las consideramos parte de grupo homogéneo ni pretendemos una mirada esencializante. Como afirman Vázquez Laba y otras (2014) para el estudio de mujeres migrantes en España, no existe una categoría monolítica de mujer, y las diferencias se dan en todos los colectivos de mujeres, ya sean de clase, etnia, generación, etc.

De este modo, la metodología basada en el estudio de las experiencias complejiza la dialéctica entre lo microsocio y lo macrosocio, permitiendo identificar particularidades y aspectos transversales. Así, en tanto grupo que comparte un mismo origen nacional y similares trayectorias migratorias, educativas, laborales y residenciales, es posible reconocer algunos aspectos comunes. La muestra se conforma por mujeres que migraron a la Argentina durante su juventud y adultez, en el marco de proyectos migratorios diversos. Algunos de estos involucran a la familia nuclear, mientras que otros se gestan en el marco de la familia extendida (Wainerman y Geldstein, 1994). Todas las entrevistadas son madres de, al menos dos hijos/as y sus situaciones conyugales actuales son diversas, incluyendo separación, viudez, y matrimonio. La gran mayoría de las entrevistadas son oriundas de comunidades de la zona andina de Bolivia y varias de ellas tienen al quechua como lengua materna. Al momento de realizar el trabajo de campo, la gran mayoría se encontraba empleada, ya sea en actividades por cuenta propia (muchas se dedican al comercio informal), como en el servicio doméstico y, en menor medida, en el sector agrícola. Las edades de las mujeres al momento del trabajo de campo abarcan un rango amplio que va desde los 30 a los 70 años. Estas características halladas durante el trabajo de campo nos han llevado, entonces, a plantear un análisis interseccional de las experiencias que problematice los condicionamientos dados por las desigualdades de clase social, género, etnicidad, nacionalidad y generación. En ese sentido, por ejemplo, si bien estudios sobre género y migraciones afirman la importancia de la dimensión de las sexualidades (Herrera, 2012; Hondagneu Sotelo, 2011), al no haber surgido este aspecto ni en las experiencias analizadas ni en los relatos, no lo incluído en el análisis de la interseccionalidad de opresiones identificadas.

La unidad espacial de la investigación es el departamento de Guaymallén, zona urbana de histórica residencia de población boliviana. La unidad temporal se extiende desde 2009 hasta la actualidad. Las técnicas utilizadas durante el trabajo de campo fueron la observación participante y la entrevista antropológica (Guber, 1992, 2011). Ambas se implementaron de acuerdo a la construcción paulatina de la confianza a partir de la participación en distintos espacios significativos para las entrevistadas.

La tesis consta de la presente introducción, cuatro capítulos, las conclusiones, las referencias bibliográficas y un anexo. El capítulo I está dedicado al estado del arte sobre el cruce temático de estudios de género y estudios migratorios a escala nacional e internacional. Asimismo, se dirige al análisis de las categorías centrales que configuran el andamiaje teórico-conceptual de la investigación, tales como las nociones de Estado-nación, etnicidad, identidades y cultura, a fin de ponderar sus alcances y límites en el marco de la investigación. En tercer lugar, indago en las genealogías diversas de los feminismos del Sur (Ciriza, 2015, Bidaseca y Sierra, 2014), puntualizando en el análisis de las propuestas teórico-políticas de los feminismos poscoloniales (Bidaseca, 2010; Bidaseca y Vázquez Laba; 2011; Suarez Navaz y Hernández, 2008; Curiel, 2007), los feminismos de las afroamericanas en Estados Unidos (Lorde, 2013; Davis, 2005), los feminismos decoloniales y comunitarios (Segato, 2014; Lugones, 2014; Paredes, 2008, 2012; Cabnal, 2010) los feminismos de regiones andinas (Rivera Cuscanqui, 2010; Choque, 2006; Paiva, 2014), y la perspectiva de la interseccionalidad (Crenshaw, 2013; Lutz, Herrea y Supik, 2011; Lugones, 2012).

El capítulo II aborda los aspectos teórico-metodológicos. Allí explicito las motivaciones de plantear una investigación feminista, poniendo énfasis en la apertura epistemológica que supone el feminismo, puntualmente a partir de la teoría del punto de vista (Harding, 1987) y del concomitamiento situado (Haraway, 1995). Preciso, asimismo, los itinerarios de la investigación, así como el uso específico que hice de las técnicas de la observación participante y la entrevista antropológica desde un marco etnográfico y feminista (Castañeda, 2012; Bidaseca, 2018). A partir de estos aportes delimito la ‘dimensión encarnada de la investigación’, referida tanto a la localización espacial de la misma como a la reflexividad durante la entrada y el trabajo de campo. Asimismo, defino las

categorías de análisis utilizadas, tales como ‘experiencia’ (Harding, 1998; Stone Mediatore, 1999; Bach, 2008; Trebisacce, 2016), ‘subjectividades nómades’ (Braidotti, 2004) y ‘relatos de vida’ (Velasco y Gianturco, (2012), así como las especificidades de los conceptos de ‘experiencias migratorias’, ‘experiencias en el mundo del trabajo’ y ‘experiencias educativas’.

El capítulo III analiza los datos emergentes acerca de las experiencias migratorias de las mujeres entrevistadas. En primer lugar, retomo estudios sobre las migraciones desde Bolivia que ponen énfasis en las dimensiones histórico-estructural y etnohistórica (Hinojosa Gordonava, 2009; Rostwowsky, 2014; Rivera Cusicanqui, 2010; Murra, 1976). En segundo lugar, propongo un acercamiento cuantitativo a partir de datos censales sobre las migraciones bolivianas en Mendoza. En tercer lugar, profundizo en los tipos de proyectos migratorios de las entrevistadas teniendo en cuenta sus lugares de origen, con quién/es migraron, en qué año lo hicieron y si hubo migraciones previas o no. En este punto analizo las categorías de familia extensa (Wainerman, 1994, 2002; Molina, 2009) y de redes migratorias (Pedone, 2005). En cuarto lugar, de acuerdo a los relatos de mujeres referentes de organizaciones de migrantes bolivianos/as en Guaymallén, analizo algunos aspectos históricos, políticos, sociales y económicos del contexto boliviano del siglo XX que configuraron el escenario general en el que se desarrollaron las migraciones ‘modernas’ del país vecino. Por último, a partir de la perspectiva de la interseccionalidad y de los relatos de algunas de las entrevistadas, analizo algunas de las experiencias de las mujeres en relación al racismo, el origen étnico y las desigualdades de género.

El capítulo IV se aboca al análisis de las experiencias de las mujeres en el mundo del trabajo y de las experiencias educativas. Respecto de las experiencias en el mundo del trabajo, intenté comprender las vivencias y sentidos de las actividades realizadas por las mujeres tanto en el ámbito remunerado como no remunerado (Carrasco, 2006) y tanto en el espacio rural como en el urbano (Moreno y Martínez, 2016), con énfasis en aquellas experiencias desarrolladas en el contexto mendocino. En este sentido, cobró especial importancia la experiencia de las mujeres feriantes de la Feria Popular de Guaymallén, por ser un espacio en el que había comenzado el trabajo de campo justo cuando

atravesaron un primer desalojo en 2014. Esta situación me llevó a indagar sobre este tipo de economía y sobre la revisión de algunas categorías para su estudio, como las de formalidad/informalidad (Hart, 1973; Rabosi, 2006; PIEB, 2008; Gago, 2014).

Para comprender las experiencias educativas de las mujeres, me basé en estudios sobre experiencias educativas de mujeres de sectores populares en contextos de desigualdad social (Fainsod, 2007; Molina, 2012). Asimismo, me basé en mi experiencia como alfabetizadora en un aula intercultural dedicada a la alfabetización de mujeres adultas, en su mayoría nacidas en Bolivia. Este contexto habilitó el análisis de las experiencias previas de las mujeres en relación a la educación, las cuales han estado signadas por condicionamientos de género, de origen étnico, de clase social y la condición migratoria. Este taller de alfabetización denominado “El Carrito de Saberes”, basado en los lineamientos de la educación popular (Freire, 1974, 1985, 1986), continúa en curso y ha sido un espacio fundamental para compartir y comprender relatos, historias y diversas experiencias de vida de las mujeres, con eje en las experiencias educativas.

La sección de la bibliografía sólo consigna las referencias bibliográficas citadas a lo largo del trabajo. El anexo incluye fragmentos de algunas de las entrevistas realizadas así como fragmentos de las notas de campo y algunas imágenes registradas durante la investigación. Por último, las conclusiones reúnen algunas síntesis teórico-metodológicas del proceso de investigación al tiempo que explicita los aportes y las nuevas preguntas que consideramos se desprenden de la investigación.

CAPÍTULO I

Mujeres en movimiento. Coordenadas espacio-temporales de un campo de estudios

La producción científica sobre migración boliviana en Argentina es muy extensa y exhibe actualmente gran diversidad de enfoques disciplinares. Según Pacecca y Courtis (2008), en lo que respecta a las investigaciones sobre colectivos de un mismo origen nacional, es la corriente migratoria más estudiada en el contexto local (Pacecca y Courtis, 2008: 16). Si adoptamos una mirada regional, podemos identificar de norte a sur y de este a oeste una vasta producción de conocimiento sobre el tema. Si bien ubicamos esta investigación como un aporte al mismo, nos excede ampliamente dar cuenta de estos desarrollos de manera completa.

Una breve mención para nada exhaustiva sobre algunos de estos desarrollos nos lleva a afirmar que, dada la importancia de la inserción laboral de migrantes bolivianos/as en el sector rural de la economía argentina, gran parte de los análisis sobre el tema proviene de los estudios agrarios. Pueden señalarse como hitos en este campo los trabajos de Roberto Benencia acerca de las trayectorias laborales de la población boliviana en distintas áreas hortícolas de Argentina (Benencia, 1994, 1997). En esta línea se destacan, por ejemplo, los estudios de Verónica Trpin y otros (2009, 2016), Verónica Trpin y Ciarallo (2016), y Verónica Trpin y Cynthia Pizarro (2017) sobre movilidades, migraciones y trabajo agrícola en la Patagonia; el libro de Ana Ciarallo (2014) sobre familias bolivianas migrantes horticultoras en localidades del Alto Valle del Río Negro; los artículos de Fulvio Rivero Sierra (2008, 2012) sobre campesinos bolivianos en Tucumán; los de Cynthia Pizarro (2007, 2011) sobre trabajadores bolivianos, discriminación y racialización en el sector hortícola en Córdoba y en Escobar; la periodización de Susana Sassone sobre migración boliviana en Argentina (2009); los trabajos de Soraya Ataide (2016) sobre inserción y trayectorias migratorias de bolivianos en el sector agrícola en Salta y los de Silvia Moreno (2015) sobre bolivianos en el mercado laboral agrícola de Mendoza.

Otra importante línea de trabajo refiere a los estudios sobre migración boliviana e identidades culturales. Aquí destacamos los aportes de Alejandro Grimson (1997, 2006) acerca de la bolivianidad migrante en Buenos Aires, así como los de Natalia Gavazzo sobre expresiones artísticas de migrantes bolivianos (2004, 2006) y sobre identificaciones de hijos/as de migrantes bolivianos, también en Buenos Aires (2016). Los trabajos de Sergio Caggiano (2003, 2005) incluyen, además de aportes sobre identidades culturales, desarrollos interesantes sobre comunicación intercultural en los contextos posmigratorios de bolivianos en San Salvador de Jujuy y La Plata.

Por otro lado, se destacan los estudios sobre migración boliviana y educación, tales como los de Gabriela Novaro sobre transmisión intergeneracional y procesos educativos de hijos/as de migrantes bolivianos/as en Escobar (2018), y sobre las formas de relación históricas y actuales del sistema educativo con la población boliviana en Argentina (2016). Eduardo Domenech (2013, 2014) analiza representaciones acerca de hijos de inmigrantes bolivianos en escuelas de Córdoba. Evangelina Pérez (2013, 2015) aborda la relación entre migración boliviana, prácticas escolares e interculturalidad en Buenos Aires. En una línea que vincula la educación y el análisis del lenguaje se encuentran los trabajos de Patricia Dreidemie (2008) sobre prácticas comunicativas de migrantes indígenas quechua-bolivianos en Buenos Aires.

Por último, identifiqué una serie de estudios que, si bien trascienden la cuestión de colectivos bolivianos en particular, constituyen importantes aportes para la reflexión y el debate público de la cuestión migratoria en la Argentina actual. Aquí se pueden mencionar los estudios de Susana Novick sobre política migratoria y legislación en Argentina (2005, 2008, 2013), los de Eduardo Domenech sobre políticas migratorias y control de las fronteras (2016, 2017), los de Ana Paula Penchaszadeh sobre hospitalidad y derechos de los/as migrantes (2011, 2012, 2013) y los de migración, derechos y acceso a la justicia de Lila García (2015, 2016).

Este breve repaso, que dista de reflejar la cantidad y profundidad de los numerosos aportes con que cuenta este campo de estudios, permite ver que se trata de un área de estudios fructífera y plausible de mayor crecimiento. En este contexto, considero que los estudios sobre género y migración contribuyen a esta área de conocimiento y que sólo son separados a los fines analíticos y expositivos.

1. El cruce temático de género y migraciones. Del cuestionamiento de estereotipos a la consolidación de un campo de estudios

Según Joan Scott (1990) el concepto de *género* consta de la integración de dos proposiciones fundamentales: en primer lugar, el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y, en segundo lugar, es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Para la autora el género, por tanto, constituye el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. Para analizar los procesos de construcción de las relaciones de género, Scott señala cuatro aspectos que se presentan interrelacionados: los símbolos culturales que evocan representaciones múltiples y contradictorias (por ejemplo, relatos tradicionales presentes en mitos); los conceptos normativos (interpretaciones de los símbolos) que afirman unívocamente el significado de lo masculino y lo femenino (religiones, teorías científicas, leyes); las nociones políticas que circulan en instituciones y organizaciones sociales (políticas, educativas, mercado de trabajo); por último, las identidades subjetivas, las cuales pueden conocerse a través de psicoanálisis o las biografías (Scott, 1990). Desde esta perspectiva, se trata de un concepto de alta politicidad, dado que se orienta a captar y comprender la cuestión del poder en las relaciones entre varones y mujeres.

La incorporación de la categoría de género a los estudios sobre migraciones internacionales se ubica históricamente en la década de los '70 del siglo XX y, con mayor rigurosidad, desde los años '80 (Gregorio Gil 2003; Jiménez Julia, 1998; Aubarell, 2000; Rizzo, 2007). Según Carmen Gregorio Gil, los trabajos sobre inmigración y género se presentan como una continuidad de la perspectiva inaugurada por la antropología feminista en los años '70, la cual indagaba acerca de las relaciones entre el capitalismo internacional y su impacto diferencial según el género. Precedentemente, los estudios migratorios introducían a las mujeres como acompañantes de los varones en el proceso migratorio (Insa y Martínez, 2015). En las últimas décadas,

numerosos trabajos dejan atrás el binomio mujeres-varones y analizan la relación del género con otras dimensiones, como la migración, la clase, la edad, la nacionalidad, el mercado laboral, las políticas públicas y la globalización (Ezquerria, 2007; Anthias, 2006; Pedone, 2010; Herrera, 2013).

Marcela Tapia Ladino (2011) señala que la relación entre los estudios migratorios y los de género se configura por dos procesos históricos: por un lado, la visibilización de las mujeres en los procesos migratorios y la consecuente necesidad de elaborar nuevos marcos teóricos; por otro, los avances teóricos y empíricos de los feminismos de fines del siglo XX. En este contexto, la autora señala que mientras que los primeros estudios se centraron exclusivamente en las mujeres migrantes, en abordajes más recientes el género aparece como perspectiva teórica tendiente a superar la idea de ‘mujer’ como condición esencialista y universalizante (Tapia Ladino, 2011: 135).

Según Gioconda Herrera (2012), en el contexto latinoamericano de las últimas décadas se pasó de la visibilización de los primeros estudios en el campo a una presencia selectiva de las temáticas en el mismo. Por tanto, ya no podemos acusar la invisibilidad de la dimensión de género en los estudios migratorios, sino que las preguntas deben dirigirse a examinar cuáles son las temáticas privilegiadas dentro del campo y cuáles han quedado marginadas (Herrera, 2012).

De acuerdo a estos aportes, la presente investigación se ubica entre los abordajes ‘clásicos’ dentro del campo, dado que analiza experiencias migratorias de mujeres. En este sentido, es preciso señalar que este abordaje encuentra su razón de ser, entre otros aspectos, en relación a la escala específica del trabajo, ya que la cuestión no ha sido profundamente analizada en el contexto mendocino.

Ahora bien, ¿por qué es tan reciente el estudio de las migraciones en clave de género? Según Dolores Juliano (2000), el obstáculo al tratamiento específico de las migraciones femeninas ha sido el estereotipo según el cual la migración es fundamentalmente laboral y masculina, y las mujeres migrantes serían sujetos pasivos, dependientes y acompañantes del varón proveedor. En contraposición, la autora afirma que las mujeres somos ‘estructuralmente viajeras’:

“la inmensa mayoría de nuestras sociedades son patrilocales, lo que significa que el modelo tradicional de mujer es el de la mujer que abandona su hogar de origen para ir a vivir al lugar de su marido. Así, mientras que el hombre podía pasar toda la vida en el grupo en el cual nacía, la mujer era emigrante por definición, puesto que al casarse debía cambiar de lugar” (Juliano, 2000: 382).

Otro aporte sobre la especificidad de los procesos migratorios de mujeres es el que hace hincapié en las ‘problemáticas de género’. Nadia Rizzo (2007), a propósito de la migración de mujeres latinas a Alemania, afirma que los factores socioeconómicos o de clase no son suficientes para dar cuenta de los motivos que impulsan a las mujeres a emigrar. A ellos debe agregarse la comprensión de ‘factores de género’, los cuales se relacionan con situaciones represivas vividas por el sólo hecho de ser mujeres, tanto en el ámbito familiar como en el cultural. En tales situaciones, “la migración puede suponer *un giro hacia una transformación creativa en la biografía*, ante una trayectoria biográfica de sufrimiento” (Rizzo, 2007:7, cursivas en el original).

Por su parte, Saskia Sassen (2003, 2007) plantea que, en el contexto de la globalización, se asiste la conformación de ‘circuitos globales alternativos’ de generación de ingresos que incluyen varios tipos de trabajo en el mercado formal e informal, así como las migraciones transfronterizas. El surgimiento de estos circuitos alternativos se explica a partir del “crecimiento del desempleo, el cierre de un número importante de pequeñas o medianas empresas orientadas al mercado nacional más que a la exportación, y las grandes deudas de los gobiernos” (Sassen, 2003: 50). Asimismo, Sassen incluye los programas de ajuste estructural, la eliminación de subsidios estatales, las crisis financieras y los ‘modelos de solución’ del Fondo Monetario Internacional. En este escenario, según la autora, las mujeres emergen como fuentes significativas de producción de beneficios y la migración como una alternativa para las mujeres de países

periféricos. Por consiguiente, Sassen se refiere a la feminización¹ de la supervivencia en el contexto de la globalización:

“Al usar la noción de feminización de la supervivencia no me estoy refiriendo al hecho de que la economía doméstica, realmente comunidades enteras, dependan de manera creciente de las mujeres. Quiero enfatizar también el hecho de que los gobiernos dependen de los ingresos de las mujeres inscritas en los circuitos transfronterizos, así como de toda una suerte de empresas cuyos modos de obtener ganancias se realizan en los márgenes de la economía «lícita»” (Sassen, 2003: 52-53).

Así, según Sassen, la mayor participación de las mujeres en los flujos migratorios internacionales revela, por un lado, una “feminización de la fuerza de trabajo” y, por el otro, una “feminización de la pobreza”.

En este marco global caracterizado por una feminización de la posibilidad de supervivencia en el mundo (Pedone, 2010), uno de los contextos más prolíficos de producción de estudios sobre migración y género ha sido el español. Según Laura Oso y Natalia Ribas (2012), desde las década de los '80 España se convirtió en un país de inmigración en el que las mujeres han tenido un papel determinante como agentes económicos y sociales (Oso y Ribas, 2012).

En el contexto latinoamericano, Claudia Pedone y Sandra Gil Araujo (2008) explican que el patrón migratorio se modificó, pasando de ser una región receptora de inmigración a una de las regiones con más altos índice de emigración desde los años '70 del Siglo XX (Pedone y Gil Araujo, 2008). En sintonía con el análisis de Sassen, las autoras plantean que este cambio sustancial está en estrecha relación con los procesos de internacionalización económica en la región:

¹ Volveré sobre el tema de la feminización en el apartado siguiente.

“El ajuste económico ha tenido un impacto mayor en la población femenina, ya que las mujeres son en general las responsables de la subsistencia de las familias, por lo que se ven obligadas a emplearse de manera formal o informal, buscando paliar el déficit de ingresos” (Pedone y Gil Araujo, 2008: 154)

Por su parte, la perspectiva transnacional ha arrojado luz acerca de los procesos migratorios de mujeres y ha puesto especial hincapié en las novedosas maneras en que las mujeres gestionan las maternidades y las relaciones familiares en los contextos de migración (Pedone, 2010). Esta perspectiva de análisis cuestiona el nacionalismo metodológico en tanto matriz de análisis que acepta al Estado-nación y sus fronteras como algo dado. Por eso, según Peggy Levitt “si removemos las anteojeras del nacionalismo metodológico, vemos que, si bien los estados nación son aún extremadamente importantes, la vida social no obedece a sus fronteras” (Levitt, 2010: 18). La autora afirma que este marco permite considerar de qué manera la vida de las personas no migrantes que se relacionan con las personas migrantes (sean familiares en las sociedades de origen, o hijos/as en las sociedades de destino, por ejemplo) reciben influencias de lugares lejanos a través de personas, ideas, objetos. Si bien la presente investigación no está diseñada desde esta perspectiva metodológica, son fundamentales sus aportes a la hora de analizar, por ejemplo, ciertos aspectos de las relaciones familiares de los/as migrantes, sus expresiones culturales o las maneras flexibles de pertenecer a los campos sociales:

“La experiencia inmigrante no es un viaje lineal e irreversible desde una membresía hacia otra. Más bien, los migrantes pivotan de aquí para allí, entre los países emisores y receptores, y otros emplazamientos importantes, donde se encuentran otros conacionales o religiosos, en diferentes etapas de sus vidas. Más que asumir a priori que la etnia o la raza son las identidades “matriz” que organizan todas las demás, los investigadores deben analizar empíricamente cómo y en base a qué las personas construyen sus identidades, en qué organizaciones participan y cómo esas elecciones dan forma a su activismo social y político” (Levitt, 2010: 21)

Esta cita me parece central para contextualizar nuestras categorías de análisis de acuerdo a lo que el trabajo de campo va ‘mostrando’ y no reducir la heterogeneidad de la experiencia migratoria a las categorías pre-establecidas.

Por consiguiente, podemos afirmar que los abordajes sobre género y migración buscan poner de relieve el protagonismo de las mujeres y la especificidad de sus experiencias en los procesos de movilidad territorial. Estos aportes han permitido superar el reduccionismo economicista que asocia la migración laboral únicamente al trabajo productivo de los varones (Trpin y Radonich, 2013; Moreno y Martínez, 2016), así como el sesgo que Beatriz Padilla denomina “sexismo metodológico”, el cual ha permeado hasta no hace mucho tiempo a la investigación en ciencias sociales en general y sobre migraciones en particular (Padilla, 2013: 2).

1.1. Algunos aportes al campo de estudios sobre género y migración en Argentina

El campo de estudios sobre género y migración a escala regional ha recibido importantes aportes desde la Argentina, sobre todo desde los 2000 en adelante. En gran medida se trata de estudios que analizan las migraciones de mujeres bolivianas (Magliano y Domenech, 2008; Magliano, 2007, 2009, 2011, 2013, 2015), así como estudios comparativos entre bolivianas, paraguayas y chilenas (Cacopardo, 2004, 2005; Pacecca y Courtis, 2008, 2010) en las principales metrópolis del país (AMBA, Córdoba) y en Ushuaia (Mallimaci, 2009, 2011, 2012). Asimismo, en Mendoza se cuenta con algunos aportes, tales como el trabajo histórico-antropológico de Amanda Aguilera sobre mujeres bolivianas en Ugarteche (Aguilera, 2005), el trabajo comparativo realizado junto a Cinthia Insa sobre migraciones de mujeres bolivianas y peruanas (Insa y Martínez, 2015), los trabajos sobre ferias, trabajo y migración realizados junto a Nancy

Colque, Silvia Moreno, y Marianela Sánchez (Colque y otras, 2015, 2016, 2017; Martínez y otras, 2015, 2016) y el trabajo comparativo realizado junto a Silvia Moreno sobre trayectorias laborales de mujeres bolivianas en contextos rurales y urbanos (Moreno y Martínez, 2016).

Según María Cristina Cacopardo (2005), la inclusión de la cuestión de género en los estudios migratorios ha estimulado la construcción de marcos conceptuales que atienden a la relación entre cambios macroestructurales, las migraciones y el género. Según la autora, los procesos sociales que facilitan la migración de las mujeres son el mayor acceso a la educación, la reducción de la fecundidad, las transformaciones en la estructura y funcionamiento de la familia y el debilitamiento del control de la sexualidad de las mujeres (Cacopardo, 2005). Para Cacopardo las migraciones actuales se caracterizan por desarrollarse en muchos países y de diversas maneras (migrantes calificados/as y no calificados/as, refugiados/as políticos/as y de guerras, estudiantes, movimientos temporales). Respecto de la feminización de las migraciones, observa que lo que las distingue en la actualidad es que las mujeres forman parte de todos los tipos de flujos migratorios y que cada vez más migran de manera autónoma (Cacopardo 2005).

María José Magliano y Eduardo Domenech (2008) analizan la importancia que ha adquirido la figura de la ‘mujer migrante’ en la agenda global y en la legislación argentina. Los autores entienden la feminización de las migraciones como el incremento significativo del número de mujeres en los procesos migratorios y su mayor visibilidad social y política. En sintonía con los aportes antes mencionados, consideran que la feminización en el contexto latinoamericano se explica a partir de los efectos de las políticas neoliberales y como una estrategia de supervivencia de las mujeres en respuesta a la pobreza y a la precarización laboral. Su hipótesis, con la cual acordamos, es que la mayor visibilidad de las mujeres migrantes como actoras sociales relevantes en las recomendaciones de la agenda global no modifica la histórica invisibilidad de los procesos que reproducen las desigualdades de género. El estudio cuestiona la concepción de la migración femenina como contribución al desarrollo de las sociedades de origen y de destino y a la modificación de las relaciones de género, ya que los autores consideran que detrás de esta idea hay un supuesto etnocéntrico según el cual la

migración desde países periféricos a los centrales ofrecería a las mujeres mayor autonomía por encontrarse en un contexto cultural más “avanzado” (Magliano y Domenech, 2008). Esta reflexión es de gran relevancia, ya que permite identificar ciertos postulados “etnocéntricos” que usualmente juegan un papel significativo en la explicación de estos procesos, sin tener en cuenta que se siguen reproduciendo los mismos procesos que generan las desigualdades.

En uno de sus artículos, Magliano (2009) destaca la centralidad de los estudios de género para echar luz sobre estos procesos, entendiendo la complejidad del concepto de género:

“Es *relacional* en tanto se centra en las relaciones entre hombres y mujeres; es una *relación de poder* puesto que manifiesta relaciones asimétricas de poder; es una *construcción social* que define expectativas, ideales y comportamientos en una sociedad determinada y *no es una categoría universal* sino que cambia con las diferentes expresiones culturales, con los contextos históricos y las pertenencias de clase” (Magliano, 2009: 86, cursivas en el original)

Desde esta perspectiva, Magliano (2013) invita a reconocer las ‘múltiples presencias’ cotidianas de migrantes bolivianas en zonas urbanas de Córdoba en las esferas productiva y reproductiva, pública y privada, doméstica y extra-doméstica. Asimismo, para la autora es fundamental considerar la interrelación de la dimensión de género junto con otras dimensiones que configuran las posicionalidades múltiples de las actoras, motivo por el cual en uno de sus trabajos analiza trayectorias laborales de migrantes peruanas en Córdoba desde una perspectiva interseccional (Magliano, 2015). Según Magliano esta perspectiva es una herramienta útil, pero señala también algunos límites: entre otros, el riesgo de tomar ciertas categorías como dadas (tal es el caso de las más comúnmente mencionadas categorías de género, clase, etnicidad y ‘raza’) y de establecer una relación de ‘sumatoria’ entre ellas. Ante este riesgo, considera que “no existe una

única forma de interseccionalidad sino varias dependiendo del grupo social a estudiar y del universo socio-histórico particular” (Magliano 2015: 697-698).

Por su parte, María Inés Pacecca y Corina Courtis (2008) analizan las migraciones de mujeres de países limítrofes en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y aportan una definición de feminización de las migraciones:

“el término «feminización» se refiere a la modificación de la composición por sexos en los flujos migratorios, específicamente al aumento cuantitativo de mujeres en el total de inmigrantes. Como proceso, la feminización de las corrientes migratorias abre un conjunto de discusiones sobre la incidencia, la visibilización y la comprensión del género en el plano individual, de la unidad doméstica, comunitario y del mercado de trabajo. Desde 1960 en adelante se verifica la feminización paulatina y sostenida de la población limítrofe residente en Argentina” (Pacecca y Courtis, 2008: 23).

Las autoras afirman que, en las últimas décadas, ha sido considerable la feminización de las migraciones de Chile y Bolivia en el Área Metropolitana de Buenos Aires y que este proceso ha sido paralelo a la concentración residencial en la región, la cual ofrece oportunidades laborales desestacionalizadas (Pacecca y Courtis, 2008). En otro trabajo las autoras comparan las migraciones de mujeres peruanas, paraguayas y bolivianas en el AMBA (Pacecca y Courtis, 2010). Uno de sus hallazgos es que las migraciones paraguayas y peruanas a la Argentina han sido feminizadas desde sus inicios, mientras que la migración boliviana se feminizó lentamente y conservó siempre un importante componente masculino (Courtis y Pacecca, 2010).

Por su parte, Ana Inés Mallimaci (2011) cuestiona el término feminización para el análisis específico del caso boliviano. Para Mallimaci, el ‘tipo ideal’ de mujer migrante boliviana (generalmente inserta en redes sociales o junto a su marido) no se corresponde con el ‘tipo ideal’ de migrante de una corriente feminizada (mujeres sin pareja en búsqueda de empleo): “La mujer boliviana en la Argentina no se asocia, en términos

generales, a las características de las mujeres migrantes delineadas en el diagnóstico de la ‘feminización de las migraciones’, al menos no de modo evidente” (Mallimaci, 2011: 755). Así, una de las sugerencias de la autora es establecer mediaciones teóricas que permitan un adecuado abordaje de los procesos migratorios en el cono sur americano, como podrían ser los matices entre las categorías (en general importadas de otros contexto de análisis) de las migraciones de mujeres asociadas meramente a relaciones familiares, por un lado, y las migraciones de varones asociadas a imágenes de autonomía, por el otro (Mallimaci, 2011, 2012). Según Mallimaci, las relaciones de género estructuran las migraciones “aun cuando no existan modalidades “femeninas” o “masculinas” de migración o un cambio en el rol clásico de las mujeres en las migraciones” (Mallimaci, 2011: 752). Respecto a los aportes de la crítica feminista al campo migratorio, Mallimaci señala la “desconstrucción y transformación de las categorías de percepción, análisis y clasificación del movimiento migratorio y sus agentes” (Mallimaci, 2011: 755-756). Por otro lado, dado el enfoque cualitativo de su análisis, resulta importante para este trabajo retomar el énfasis en la idea de ‘proyecto migratorio’, el cual hace referencia al “sentido que se le da a la propia migración que, en tanto tal, puede ser redefinido en cualquier momento” (Mallimaci, 2011: 759).

Hasta aquí he planteado un acercamiento teórico a algunos de los modos de abordar las migraciones actuales en la región desde distintos enfoques de género. Sin embargo, para el análisis específico de las migraciones desde Bolivia quedan varios cuestionamientos por responder, o al menos intentar algunas respuestas. Entre éstos, encuentro que el debate acerca de cómo interactúan las identidades nacionales, culturales y étnicas atraviesa la presente investigación, y en virtud de ello dedico los siguientes apartados a una aproximación teórica a estos conceptos.

2. Marco teórico: entre la nación, la etnicidad, la identidad y la cultura

El presente apartado aborda algunas cuestiones teóricas fundamentales que delimitan la posición epistemológica desde donde se plantea el presente estudio. A lo largo de la investigación el marco conceptual atravesó distintos itinerarios, pero mantuvo como

horizonte el logro de una cabal comprensión situada de la temática migratoria, tanto desde una epistemología feminista como latinoamericana. La meta de la investigación es la producción de conocimiento acerca de experiencias de vida de mujeres migrantes a partir de la comprensión de las desigualdades sociales, así como pensar posibles transformaciones de las relaciones sociales en las que vivimos. Asimismo, pretendo aportar conocimiento a la esfera de las políticas públicas para el diseño de propuestas que mejoren la calidad de vida de la población migrante, con especial énfasis en las condiciones de vida de las mujeres.

Según Claudia Briones (2008) las ‘economías políticas de producción de diversidad cultural’ permiten dimensionar cómo algunas valoraciones culturales derivadas de distinciones sociales (‘étnicas’, ‘raciales’, ‘regionales’, ‘nacionales’, ‘religiosas’, ‘de género’, ‘de edad’, etc.) “proveen medios que habilitan o disputan modos diferenciados de explotación económica y de incorporación política e ideológica de una fuerza de trabajo —no menos que de una ciudadanía- que se presupone y re-crea diferenciada” (Briones, 2008: 15). En este marco, considero que comprender y cuestionar los ejes de desigualdad (y de privilegios) es un primer paso para intentar nuevas formas de relaciones sociales y caminar hacia una vida social más equitativa.

Al respecto, algunos interrogantes durante la investigación fueron los siguientes: ¿Cuál es la pertinencia del uso de la categoría de ‘etnicidad’ para el análisis de los movimientos migratorios desde Bolivia a Argentina? ¿Qué lugar ocupan los Estados-nación en las configuraciones identitarias de sus miembros? ¿Qué relación existe en lo ‘étnico’, lo ‘cultural’ y la ‘raza’? ¿Qué categorías pueden aportar a la comprensión de las experiencias de mujeres migrantes?

2.1. Los Estados-nación y las formaciones nacionales de diversidades/alteridades

Considero oportuno comenzar la reflexión acerca de la categoría de Estado-nación, ya que puede ser una vía para la comprensión de los procesos de configuración de identidades en el marco de una investigación que aborda la cuestión migratoria entre dos estados nacionales. Es preciso afirmar previamente, junto con Alejandro Grimson, que las nociones teóricas de nación, cultura, identidad (y agregó, etnicidad), son altamente complejas ya que son históricas, heterogéneas en su interior y conflictivas (Grimson, 2010).

Según Carlos Vilas el Estado es un tipo de institucionalización de la organización humana configurada por una triple dimensión política: es una estructura de poder, es un sistema de gestión y es también productor de identidades. Respecto de esta última dimensión, el autor afirma que el Estado nombra a su población y que, al hacerlo, la constituye en sujeto portador de derechos, responsabilidades y obligaciones. El nombre que los Estados modernos occidentales han dado a sus poblaciones es el de “pueblo-nación”. Para Vilas, la construcción de pueblo-nación remite a una compleja trama de instituciones y acciones, tales como el sistema educativo, la representación cartográfica del territorio, la subordinación política a un poder centralizado, entre otras. De este modo, la nación se delinea como un “conjunto simbólico de identidad ciudadana que se proyecta mucho más allá de los horizontes inmediatos de la vida cotidiana” (Vilas, 2004:17).

Según Rita Segato, para comprender cómo los Estados-nación producen y reproducen configuraciones identitarias hay que considerar un conjunto de entidades: el estado nacional, la sociedad nacional y los componentes étnicos particulares y otros grupos de interés (que pueden estar nucleados en torno al género, la religión u otros). Segato define al estado nacional como “el conjunto de instituciones controladas de forma más o menos legal por algunos sectores de la sociedad nacional” (Segato, 2002: 110), y a la sociedad nacional o nación como “el espectro completo de los sectores administrados por ese estado y que, por el efecto de la historia y bajo las presiones del estado, adquirió una configuración propia e identificable de relacionamiento entre sus partes” (Segato, 2002: 110).

De acuerdo a la explicación de Segato, a grandes rasgos podríamos decir que la lógica estatal es la de desplegar estrategias de unificación hacia sus ‘partes’. Estas estrategias provocan reacciones entre ellas causando fracturas, que son las que dan lugar a la emergencia de “culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos” (Segato, 2002: 114). Es por esto que, para dar cuenta de estos procesos, la autora habla de la conformación de formaciones nacionales de diversidad, dentro de las cuales existen las “alteridades históricas”. Estas últimas están conformadas por aquellos “grupos sociales cuya manera de ser «otros» en el contexto de la sociedad nacional se deriva de esa historia y es parte de esa formación específica” (Segato, 2002: 115). Es decir que son las sociedades nacionales o naciones las que proyectan un determinado horizonte de sentido que va a ser el estructurador de las construcciones de la diferencia en su interior y de los principales dilemas que aparecen sedimentados a lo largo de su historia (cfr. Segato, 2002: 115). Para una mayor comprensión de la cuestión vale citar a la autora a propósito de algunos ejemplos concretos:

“Comparando tres países bastante paradigmáticos, es posible decir, por ejemplo, que si en EEUU las fracturas de la sociedad nacional y, por lo tanto las identidades políticas que se perfilan con mayor nitidez, pasan por lo étnico –incluyendo aquello que puede ser convertido en formas próximas al literalismo de la etnicidad, género u orientación sexual–; en Argentina, las identidades políticas que se derivan de una fractura inicial entre capital-puerto y provincia/interior son las que prevalecen hasta hoy como verdaderas líneas civilizatorias, travistiéndose, a lo largo de la historia, en conjuntos de lealtades en torno departidos políticos, posturas intelectuales, gustos estéticos, estilos de convivencia y hasta maneras de hablar y comportarse, constituyendo, en fin, verdaderas culturas (...) El Brasil por su parte es otro mundo, donde el dilema central de la sociedad, su línea de clivaje principal, se presenta a primera vista y es conocido habitualmente como «los dos Brasiles», o Bel-India como lo denominó Celso Furtado hace ya bastante tiempo: una especie de injerto entre Bélgica –para aludir al Brasil moderno, con ciudadanía y riqueza– y una India –el Brasil de los miserables, de los

descastados, de los sin esperanza, de los excluidos por el *apartheid* social”(Segato, 2002: 115).

Por su parte, Claudia Briones adopta el concepto de ‘formaciones nacionales de alteridad’ no sólo como productoras de categorías y criterios de identificación, clasificación y pertenencia, sino también, en la medida en que administran jerarquizaciones socioculturales, como reguladoras de las condiciones de existencia diferenciales entre quienes se reconocen como inmersos/as en ellas (Briones, 2008: 16). En este marco, la autora distingue la configuración de ‘geografías estatales de inclusión y exclusión’, en el sentido de articulaciones históricamente situadas y cambiantes mediante las cuales los distintos niveles de estatalidad ponen en valor y ubican témporo-espacialmente a sus diversidades. Como consecuencia, Briones advierte la emergencia analítica de los ‘niveles provinciales de estatalidad’, ya que considera a los estados provinciales como instancias fundamentales de articulación y administración de “sus propias formaciones locales de alteridad para especificarse en relación a «la identidad nacional» desde formas neuquinas, salteñas, chubutenses, etc., de «ser argentinos»” (Briones, 2008: 17).

Alejandro Grimson (2015) afirma que ‘la nación’ ha sido pensada desde el siglo XIX hasta la actualidad por diversas corrientes de pensamiento de las ciencias sociales y que es una unidad de análisis altamente compleja, dado que en su interior se hacen presentes la heterogeneidad y la desigualdad social (Grimson, 2015: 160). Entre las principales perspectivas teóricas para su abordaje, destaca tres: la perspectiva esencialista, que presupone la coincidencia entre nación, territorio, cultura, identidad y Estado, y enfatiza la existencia de la homogeneidad cultural de sus miembros; la perspectiva constructivista, que plantea el carácter imaginado y ficticio de la ‘comunidad’, en cuyo relato el Estado es el actor principal (cabe aclarar que Grimson considera fundamental ‘el paso’ que significó esta perspectiva, ya que permitió desnaturalizar la idea monolítica de nación); y una tercera perspectiva, a la cual suscribe el autor y que me resulta interesante para enmarcar la cuestión en esta investigación. De acuerdo a ella, se trata de

prestar atención a las condiciones que posibilitan que esas ‘ficciones’ sean o no exitosas en distinto grado (cfr. Grimson, 2015: 161-162):

“Esta tercera perspectiva coincide con los constructivistas que afirman que la identificación nacional es el resultado de un proceso histórico y político, contingente como tal. Pero se diferencia de ellos porque enfatiza la sedimentación de esos procesos en la configuración de dispositivos culturales y políticos relevantes. Desde este punto de vista, no se trata de procesos simbólicos que son el resultado de fuerzas simbólicas sino de lo que se ha vivido históricamente en el «proceso social total»” (Grimson, 2015: 163).

Esta perspectiva, entonces, tiene relación con la idea arriba mencionada de Segato de que esas construcciones simbólicas son de algún modo repropriadadas, generando experiencias colectivas diversas que pueden tomar rumbos desconocidos quizá respecto de su intencionalidad hegemónica. Como dice Grimson, se trata de una *perspectiva experiencialista* en cuanto se pregunta por los sedimentos culturales y políticos de la historia vivida, y *configuracional* dado que contempla la dimensión intrínsecamente heterogénea de ese marco compartido de sentidos sedimentados (Grimson, 2015).

2.2. Cultura e identidad, o configuraciones culturales e identificaciones según la perspectiva de Alejandro Grimson

Un fundamental aporte para afinar estos conceptos centrales y a la vez tan amplios y difusos para el análisis social lo ofrece Alejandro Grimson en su libro “Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad” (2015). Allí Grimson cuestiona, en primera instancia, la esferización del mundo, es decir, el hecho de considerar a la cultura, la economía y la política como dimensiones separadas, así como los supuestos niveles de determinación entre ellas:

“Habitualmente pensamos «lo económico», «lo político» y «lo cultural» como esferas ontológicas, y las teorías han debatido más de la cuenta acerca de cuál esfera incide sobre cuál. El problema crucial es que no hay esferas: no existe naturalmente la cultura como una esfera separada de la economía. La historia epistemológica de Occidente es en parte la historia de la esferización del mundo, de la separación (sobre todo) de la economía como un universo poblado por especialistas y expertos que determina los demás universos secundarios: la política y la cultura. Pero el problema es que la economía no existe sin la cultura” (Grimson, 2015: 39).

Esta primera delimitación nos ubica en la perspectiva del autor según la cual la cultura no es una entidad que existe como tal, separada e independiente: “la cultura no es relevante porque sea una esfera; es relevante porque no existe ningún proceso social que carezca de significación” (Grimson, 2015: 41). En segundo lugar, el autor se enmarca dentro de una ya larga tradición de científicos sociales, en especial antropólogos/as, que cuestionaron la noción esencialista de cultura², que la pensaba como inmanente a grupos discretos: “Los supuestos que equiparan grupos humanos a conjuntos delimitables por valores o símbolos son equivocados porque tienden a pasar por alto que dentro de todo grupo humano existen múltiples desigualdades, diferencias y conflictos – entre generaciones, clases y géneros-” (Grimson, 2015:61).

En este marco, una primera delimitación que establece Grimson entre los términos “identidad”/”cultura” es que todos los seres humanos sentimos que pertenecemos a distintos colectivos (ya sea lugar geográfico, generación, género, clase social, movimiento cultural o social, etc.), pero que esa capacidad de elección es limitada, ya que esos colectivos se inscriben en culturas determinadas. Es decir, la identidad o, mejor

² Susan Wright distingue dos conjuntos de ideas acerca del concepto de cultura en el campo de la antropología: las ideas ‘viejas’, que equiparan a ‘una cultura’ con ‘un pueblo’ con límites y rasgos característicos; y los nuevos significados de ‘cultura’, que la entienden como un proceso político de lucha por el poder para definir conceptos clave, incluyendo el concepto mismo de ‘cultura’ (Wright, 1998: 16).

dicho, los procesos de identificación, hacen referencia a las prácticas concretas a través de las cuales los/as actores/as sociales o grupos se posicionan y eligen. Esta noción es cercana al concepto de ‘identificación’ que aporta Stuart Hall (2003), el cual pone el acento en la práctica agentiva de los sujetos sociales y en el carácter procesual de ejercer la pertenencia a un colectivo.

Por su parte, ‘la cultura’ ofrece la trama de prácticas y significados sedimentados sobre los cuales los sujetos se identifican (Grimson, 2010). Sin embargo, tampoco debe entenderse que el terreno de la cultura es firme, sólido y estático. A pesar de que se refiere a una temporalidad más larga que la de los procesos de identificación de individuos o grupos, el autor afirma que, desde los años ochenta, los sentidos del término ‘cultura’ en antropología ponen de relieve la porosidad y el carácter lábil de las fronteras e híbrido de las culturas (Grimson, 2010). Así, Grimson propone reconducir las nociones de cultura e identidad hacia las de configuraciones culturales e identificaciones, entendiendo que estas últimas son más complejas pero que mantienen ese primer núcleo diferenciador que asocia, por un lado, las categorías de pertenencia al ámbito de las identificaciones y, por otro, las tramas de prácticas y significados a la cultura.

Sin embargo, uno de los problemas teóricos que señala el autor a la hora del análisis es que, en los hechos, las fronteras culturales no siempre coinciden con las identitarias. Al respecto menciona como ejemplo que la pasión por el tango y su práctica (es decir, la identificación con esta danza) no denotan necesariamente un sentido de amor a la patria y su cultura. Muestra de ello se puede encontrar entre argentinos/as que bailan tango pero que eso no se traduce en un mayor sentimiento de ‘argentinidad’ o, más claramente, entre japoneses/as o franceses/as que lo practican desde sus países sin tener mayor conocimiento de la ‘cultura’ argentina. Ahora bien, para el caso específico de Bolivia, tema que ha sido especialmente trabajado por el autor (Grimson, 1997, 2006), afirma que que sí hay una cercanía entre prácticas de identificación expresada en danzas, rituales y diversas expresiones y configuraciones culturales (Grimson, 2015). Acuerdo en este sentido con el autor y he podido advertir que, por ejemplo, en Mendoza, entre

los/as bailarines de caporal es común manifestar el amor a la danza y la música junto con el amor al folklore boliviano y la devoción por la Virgencita o Mamita del Socavón.

Podemos decir, entonces, que para Grimson una adecuada comprensión respecto de ‘lo cultural’ debe atender a las complejidades que se dan a su interior, es decir, fricciones, disputas de sentidos, en última instancia, las permanentes tensiones entre lo hegemónico y lo que emerge cuestionando su poder. Este aspecto permite comprender la noción de “configuraciones culturales”:

“Sólo una perspectiva que atienda a las experiencias históricas desigualmente compartidas, al estudio de las configuraciones y las sedimentaciones, permitirá comprender las diferencias y similitudes escapando de las retóricas esencialistas. La idea de configuración, en tanto noción aplicable a escala local, nacional o transterritorial, permite comprender cómo varían esos y otros sentidos dentro de un mismo país o régimen de significación. «Configuración» implica que allí donde las partes no se ignoran completamente entre sí, allí donde integran alguna articulación, hay un proceso de constitución de hegemonía (Grimson, 2015: 45).

Este concepto permite, en primer lugar, dimensionar el carácter histórico de ‘lo cultural’ ya que alude a procesos, ordenamientos (no por ello armónicos, sino con permanentes clivajes) y alineaciones que se van delineando en el tiempo. Al respecto señala Grimson que la historia de las relaciones sociales sedimenta sentidos en las configuraciones culturales de cada país, por lo cual éstas pueden entenderse también como procesos de constitución de hegemonía (cfr. Grimson, 2015: 45). En segundo lugar, permite analizar las relaciones de fuerza, las fricciones y enfrenamientos entre diversos grupos y actores/as sociales, es decir, la cuestión del poder. Como afirma el autor, el concepto de “configuración cultural” enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos. En tercer lugar, las configuraciones culturales implican una trama simbólica común compuesta por lenguajes verbales, sonoros y visuales que permiten el entendimiento y por tanto también el enfrentamiento entre quienes forman

parte de ella y entran en disputa. Al respecto Grimson afirma que “allí donde no hay un mínimo de comprensión no hay una configuración. Los principios de división del mundo (campo/ciudad, blanco/negro, etc.) implican, necesariamente, la sedimentación de ciertos principios de (di)visión compartidos” (Grimson, 2015: 175). Por último, las configuraciones culturales poseen elementos culturales comunes que son la sedimentación del transcurrir de los procesos sociales (cfr. Grimson 2015: 172-175). Finalmente, es necesario aclarar, siguiendo la argumentación del autor, que no se trata de establecer cuándo y dónde se presentan las configuraciones culturales del mismo modo en que antes se intentaba establecer cuáles eran las culturas, sino que, más bien, se trata de encontrar los límites, las fronteras en las cuales los/as participantes perciben diferencias en los regímenes de significación (cfr. Grimson, 2015: 178).

2.3. Etnicidad y ‘raza’

En este marco de ideas y debates disciplinares, me he preguntado por las nociones de ‘etnicidad’ y de ‘raza’. El objetivo de estos interrogantes ha sido el de discernir la pertinencia del uso de la categoría de etnicidad para el análisis de experiencias de las mujeres, así como la influencia del racismo y la racialización en dichas experiencias, las cuales se originan en la idea de la ‘raza’.

Según Alejandro Grimson, el concepto de etnicidad se convirtió en una referencia clave de los análisis y debates acerca de la identidad desde fines de los cincuenta hasta la actualidad. Para el autor, la importancia que adquiere el concepto se debe a que permite analizar las relaciones entre identidad, comunicación y procesos fronterizos desvinculando ‘cultura’ de ‘identidad’, en la medida en que las identidades serían construidas, inventadas y con fronteras culturales que no siempre son empíricamente verificables (Grimson, 2010).

La teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano ofrece una clara comprensión de estos términos. Según el autor, “la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual” (Quijano, 2014: 758) y, en tanto matriz de dominación, es la categoría central que permite explicar las lógicas modernas, incluida la del ‘saber’. En ese sentido, Quijano afirma que la dominación colonial produjo, a lo largo de su historia, identidades ‘étnicas’ para nombrar a los dominados. Desde su perspectiva, sin embargo, se pueden rastrear los orígenes de esta construcción conceptual en la conquista de América y el establecimiento una nueva ‘categoría mental’: la idea de ‘raza. En ese marco, lo que estaba en discusión era si las poblaciones originarias de América eran humanas o no. Subyace a estas definiciones el supuesto de la superioridad de lo europeo sobre lo no europeo, utilizando el dato biológico como base ‘objetiva’ y dando lugar al entramado complejo cultural de ideas, imágenes, valores, actitudes y prácticas sociales que conocemos como ‘racismo’ (Quijano, 2014: 759). En este marco, la ‘raza’ es, según Quijano, un eficaz constructo cultural que surgió con el descubrimiento de América y que fue funcional al desarrollo del sistema colonial que estructuró a la población mundial en términos jerárquicos a partir de la distinción entre ‘razas’ superiores e inferiores, justificando que algunos grupos ocuparan los lugares más desfavorecidos en la división internacional del trabajo y en las relaciones sociales en general (Quijano, 2000).

“La separación formal entre “raza” y “etnia” ingresa bastante tarde, probablemente ya en el siglo XIX, para separar biología de cultura, aunque no siempre claramente. Algunos autores afirman que no hay registro del uso de términos como “étnicos” o “etnicidad”, sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial (...) Parece ser que los franceses comenzaron a usar la idea de “etnia” para tratar las diferencias culturales dentro de una misma “raza”, la “negra” en las colonias de África. Si bien no implica siempre la causalidad biológica de la cultura, el término “etnia” alienta, obviamente, la idea colonial de la “inferioridad cultural” de los colonizados, por su carácter de “etnias”. De allí la idea de que la Etnología o la Etnografía fueran establecidas como disciplinas de

estudio de las culturas de los colonizados. Los europeos no eran “etnias” entonces, sino “naciones” (Quijano, 2014: 761).

Quijano afirma que, desde entonces, ‘raza ’y ‘etnia’ aparecen entrelazadas en el afán de explicar las desigualdades entre europeos y no-europeos en el poder, produciendo de ese modo lo que, en los términos actuales, llamamos “racismo” y “etnicismo” (Quijano, 2014: 762):

“Aunque el término [etnia] indica un esfuerzo de separar las cuestiones culturales de la cuestión «racial», está de todos modos originado inequívocamente en la perspectiva cognitiva asociada a la colonialidad del poder. En apariencia, sirve para marcar las diferencias histórico-culturales entre los no-europeos. Pero termina sirviendo, ante todo, para marcar la desigualdad, la «inferioridad», cultural de aquellos con los europeos” (Quijano, 2014: 763).

En sintonía con este aporte, es pertinente traer a colación la perspectiva de Jean Comaroff acerca del carácter contingente del concepto de etnicidad, así como de sus orígenes vinculados a relaciones de desigualdad:

“es más probable que la etnogénesis ocurra a través de procesos sociales, en los que los grupos culturalmente definidos se integran en una división laboral socialmente jerárquica. Las identidades étnicas, como esto implica, están siempre enredadas en las ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas. Son pocas veces simplemente impuestas o meramente reivindicadas; más a menudo su construcción implica la lucha, la disputa y a veces, el fracaso” (Comaroff, 1994: 208)

Desde un enfoque menos crítico y en relación al uso académico del término ‘etnicidad’, Gilberto Giménez señala que éste aparece por primera vez en el campo de las ciencias sociales en los años cincuenta y en inglés. Según su análisis, la aceptación generalizada del término fue concomitante con la aparición de un tipo aparentemente nuevo de conflictos y reivindicaciones llamados “étnicos”, que surgieron de manera simultánea en diversas sociedades. A su vez, esta etapa coincide con el comienzo de la publicación de la revista *Ethnicity* hacia fines de los sesenta en la Universidad de Chicago. Era en el marco de esta publicación que algunos investigadores convocaban a estudiar la etnicidad desde una perspectiva comparativa y a escala mundial. Según Giménez, este objetivo comparatista suponía una clasificación previa de las unidades culturales a ser comparadas postulando criterios como la lengua, la organización política y la contigüidad territorial como los demarcadores de la pertenencia étnica, pero siempre se encontraban numerosos casos en que tales criterios, considerados en forma aislada o combinada, no eran pertinentes para definir a los grupos. Según el autor, este tipo de abordaje “estimulaba una concepción sustancialista y culturalista de las etnias, como si existiera una correspondencia predecible y sistemática entre rasgos culturales distintivos e identidades étnicas” (Giménez, 2006: 131-132).

En este contexto, surge un replanteo teórico de la problemática que se opone al supuesto sustancialista. Uno de los autores que impulsaron este giro fue el antropólogo noruego Friedrich Barth. El punto de partida de esta corriente es el principio sociológico de la determinación recíproca de los grupos sociales. Esto significa que los grupos étnicos no son pensados como unidades pre-constituidas y definibles por un conjunto de rasgos culturales observables, sino como grupos que emergen de procesos de diferenciación cultural a través de la interacción en contextos de relaciones inter-étnicas (por ejemplo, fenómenos de colonización y descolonización, o situaciones migratorias). En palabras de Giménez,

“Esta manera de plantear el problema implica desplazar el análisis del contenido cultural de los grupos étnicos en un momento determinado, al análisis de la emergencia y

mantenimiento de las categorías (o fronteras) étnicas que se construyen intersubjetivamente en y a través de las relaciones inter-grupales (...) La cuestión central se define ahora en estos términos: ¿cómo y bajo qué condiciones un grupo llega a existir como una constelación étnica consciente de sí misma?; ¿por qué y cuándo la construcción social de la realidad se hace en términos étnicos?” (Giménez, 2006: 133).

En síntesis, según Giménez, los debates centrales en torno a la noción de etnicidad se han desarrollado entre las visiones primordialistas³ y las instrumentalistas. Según el autor, la idea de una consanguinidad imaginaria como el fundamento de lo étnico y, por tanto, la centralidad de los vínculos primordiales, es la causa del primordialismo tantas veces criticado. Por su parte, para la perspectiva instrumentalista (muy cercana al constructivismo), lo étnico es una construcción social que emerge en contextos históricos determinados y que eventualmente puede ser utilizado como estrategia política (Bello, 2004: 93). Sin embargo, para Giménez este debate entre los primordialistas y sus críticos es, en el fondo, un falso debate, ya que no se puede negar la especificidad de los vínculos étnicos en comparación con otros vínculos, como los civiles, los políticos y los de clase, entre otros:

“Es el anclaje de la identidad étnica en un grupo de parentesco ampliado —no importa que sea real o ficticio— lo que le confiere la fuerza coercitiva del deber moral de solidaridad para con “los suyos” y la fuerza emocional que despierta el simbolismo de los vínculos de sangre y de familia” (Giménez, 2006: 141).

Respecto de la dimensión metodológica del concepto, Eduardo Terrén apunta al esclarecimiento de la noción de ‘eticidad’ para el análisis de las relaciones interétnicas. El autor sostiene que esta conceptualización tiene que contemplar el carácter abierto,

³Según Giménez, el supuesto primordialista ya estaría presente en algunos pasajes de “Economía y sociedad” de Max Weber, quien define a los grupos étnicos como grupos humanos que abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común (Ibídem, p. 137).

diverso y complejo de la identidad y el sentimiento de pertenencia étnica. Desde esta perspectiva, para comprender la dinámica de la etnicidad habría que descartar la metáfora de la frontera como línea de separación predefinida y concebirla como momento de contacto e intercambio, ya que lo esencial en este proceso es la comunicación. Terrén define a la etnicidad como un criterio de pertenencia basado en un conjunto de ideas, símbolos y sentimientos constantemente recreados y redefinidos en la práctica cotidiana de los individuos al vincular su identidad con la afiliación a grupos que se consideran caracterizados por alguna particularidad cultural. Según el autor, de lo que se trata es de situarse desde una “epistemología modesta” que atienda a la experiencia de los grupos y a los modos en que es éstos construyen cotidianamente sus etnicidades (Terrén, 2002: 52).

Quisiera también referirme a la conceptualización de Miguel Alberto Bartolomé a propósito de los pueblos pertenecientes a la tradición civilizatoria mesoamericana, proceso que el autor denomina una de las manifestaciones contemporáneas de la identidad étnica (Bartolomé, 1997: 125). Según el autor, para explicar el componente étnico de la identidad social es fundamental recurrir a la investigación sobre mecanismos de identificación⁴, ya que éstos reflejan la identidad como proceso. Es decir, para Bartolomé no existe ninguna identidad esencial capaz de definir la naturaleza de un grupo étnico, sino que ésta se va construyendo en el devenir histórico.

A partir de los resultados de su trabajo de campo, el autor explica la identidad en términos de “identidad residencial”, dado que considera que ésta se constituye en el seno de los espacios comunitarios. Es central en el estudio de Bartolomé el análisis del impacto que tuvo la invasión europea en la construcción de identidades étnicas. En este sentido, una de las crisis de significados más profundas respecto de las identidades nativas se refiere a la noción de espacio. Según su análisis, debido a las grandes disminuciones demográficas y a las necesidades administrativas del sistema colonial, los

⁴ Las conclusiones a las que llega el autor son construidas en base a dos tipos de discursos: el “modelo nativo”, que es el discurso de los protagonistas sobre su identidad, y el “modelo externo”, que es el discurso de la reflexión antropológica y política. Según el autor, es fundamental tomar ambas posiciones, debido a que son complementarias, y que tanto las categorías autoadscriptivas como las adscripciones hechas por otros actores construyen las fronteras.

territorios étnicos fueron rediseñados durante el siglo XVI. Esta política supuso la extrapolación del concepto hispano de pueblo, en detrimento de los patrones residenciales tradicionales:

“Surge así el modelo de aldeamiento en torno a una iglesia, la que pretende sobreponer el mundo religioso de los colonizadores a la sacralidad propia de cada territorio asociado con las ancestrales deidades tutelares (...) Resulta importante destacar que la nueva vida que tiene lugar en estos pueblos indios está signada por la contigüidad residencial (...) Pasa entonces a configurarse un diferente tipo de colectividad con un nuevo referente territorial, circunscrito por el espacio de la aldea y las tierras de labor que le pertenecen” (Bartolomé, 1997: 132).

Si bien el autor elabora esta propuesta de comprensión de la identidad étnica en base al territorio, aclara que es preciso evitar simplificaciones y generalizaciones y no pretende hacer extensiva esta conceptualización más allá de los pueblos indígenas mesoamericanos que ha investigado.

También es pertinente retomar algunas pistas que ofrece la investigación de Gustavo Cruz (2009) sobre la emergencia y consolidación política del movimiento indígena⁵-popular en Bolivia en las últimas décadas. Comparto desde lo subjetivo la motivación del autor por conocer y comprender Bolivia, aunque en mí no sean tangibles las cercanías geográficas y ‘biológicas’ con el país andino-amazónico: “Seguramente influyó mi familiaridad cultural, que la hay y es profunda. Pero sobre todo llamó mi atención el alto nivel de politización que empecé a percibir allí. ¿Había descubierto el sujeto emancipador que añoraba en Argentina? ¿Quién era ese sujeto?” (Cruz, 2009: 22). Esa ‘ebullición’ política que se vivía en el país vecino, relativamente en paralelo con las movilizaciones argentinas del 2001, comenzó a llamarme mucho la atención. A su vez,

⁵Según Cruz, son indígenas “quienes hablan un idioma autóctono, poseen una estética corporal (racializada) no «blanca-mestiza» o «criollo-mestiza», como se suele nombrar socialmente al no indígena en Bolivia, y que son creadores de una cultura que se suele distinguir de la cultura moderna” (Cruz, 2009: 87).

desde mi experiencia como mujer me empecé a preguntar por la emergencia de las mujeres en este proceso, y qué de lo que imaginaba allí podía encontrar aquí.

Uno de los ejes de la argumentación Cruz es en torno a la liberación indígena-popular en Bolivia y al papel fundamental de una crítica teórica y práctica a la racialización y al racismo. Cruz asume una perspectiva que vincula estos procesos tanto en su dimensión política como estética, entendiendo a esta última como una filosofía de la sensibilidad-corporalidad y basándose en la idea de que “una conciencia crítica es impotente ante una sensibilidad colonizada” (Cruz, 2009: 20). Como vemos, Cruz habla de procesos de racialización⁶ y afirma que tomar unilateralmente ‘lo étnico’ o ‘lo cultural’ resulta inadecuado, ya que en general son términos que han sido usados como artificios para esconder una valoración sobre la corporalidad racializada de los sujetos. Así, en su análisis sí está presente la cuestión de la etnicidad, fundamentalmente para dar cuenta de los procesos al interior del movimiento indígena en Bolivia, y las permanentes tensiones entre la dimensión étnica y la de clase, con su impronta obrera y sindical. En este sentido, es muy esclarecedora la historización acerca del movimiento katarista-indianista (fundamentalmente aymara) y del movimiento cocalero (nucleado en torno a la clase, tanto obrera como campesina) (Cfr. Cruz, 2009: 136). En este marco, Cruz intenta poner en valor la dimensión ideológico-política del movimiento indígena e insiste en que tomar lo étnico por sí sólo no da cuenta de la lucha por el poder, sino que mantiene a los grupos en la órbita de lo que es tolerado por los poderes dominantes: “considerar a lo cultural y étnico sin lo político nos parece una abstracción sospechable de ser una ideologización. Nosotros consideramos que son los sujetos indios politizados los que

⁶ Alejandro Campos García (2012) distingue dos maneras de comprender el concepto de racialización. Un primer sentido hace hincapié en las desigualdades entre grupos ‘raciales’ en el acceso a derechos, bienes, recursos, servicios. Según el autor, esta noción de racialización supone la existencia de razas y ha sido utilizada por movimientos sociales y en el lenguaje de las políticas públicas con el objeto de visibilizar este tipo de desigualdades. Un segundo sentido del concepto de racialización se refiere al proceso social “mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnicidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza” (Campos García, 2012:2-3). Esta perspectiva entiende las razas como un constructo socio-histórico y relacional en la medida en que necesita de la existencia de un ‘otro’ para ser definida en cuanto tal. Por tanto, la racialización es el resultado de prácticas, doctrinas y producciones de saber y de poder. Es en este sentido que utilizaremos el concepto en este trabajo.

están ensayando hoy alternativas emancipadoras, al menos en Bolivia” (Cruz, 2009: 163). Es decir, hay una distinción fundamental entre la reivindicación de los movimientos en tanto grupos étnicos ‘en sí’ y la reivindicación de naciones indígenas, las cuales podrían ser pensadas como ‘etnia para sí’ (Cfr. Cruz, 2009: 198).

Cruz analiza la relación racial-étnica-clasista a partir del diálogo y la lectura de intelectuales aymaras, Pablo Mamani y Félix Patzi, por un lado, y del aporte de Immanuel Wallerstein sobre la relación entre clase y etnia, por otro. Así, de acuerdo a las propuestas teóricas de los autores, Cruz sintetiza que

“Mamani privilegia la perspectiva étnica como clave teórica, Patzi introduce con mayor énfasis la perspectiva de clase buscando subordinarla a la étnica y Wallerstein propone situar a lo étnico dentro de la lógica del análisis de clase. La lógica del capítulo se podría resumir en: lo étnico antes que lo clasista, lo clasista subordinado a lo étnico y la confluencia de ambas categorías en lo *clasétnico*” (Cruz, 2009: 202).

Puntualmente, cuando analiza la obra de Patzi, Cruz menciona la centralidad de la colonialidad para explicar la imbricación de las relaciones de clase y las étnicas. Para el intelectual aymara, en el contexto de países que fueron colonizados, las mismas instituciones del Estado se han constituido a partir de la ‘raza’ y la etnia (Cruz, 2009: 248). Así, ante la complejidad que revisten las categorías de análisis y sus cruces permanentes, Cruz retoma la idea de ‘cuerpo racializado’⁷ como entrada filosófica a la temática, en tanto categoría analítica que permite dar cuenta de cómo opera la dominación en el contexto boliviano.

⁷Según Eduardo Restrepo (2010), no existen los cuerpos al margen del entramado de prácticas significantes y tecnologías de inscripción en ellos. En este marco, considera la racialización como un tipo particular de marcación constitutiva de los cuerpos, derivada del sistema colonial europeo. A su vez, el autor señala la contingencia de la noción de cuerpos racializados en función del contexto: “Los cuerpos racializados existen dentro de regímenes de corporalidad situados. Así, por ejemplo, la marcación racial de negritud en un cuerpo determinado depende del contexto. Un cuerpo que es considerado como ‘negro’ en una ciudad de los Estados Unidos, puede ser a su vez clasificado de ‘mestizo’ o incluso ‘blanco’ en una de América Latina” (Restrepo, 2010: 22).

Esta noción resuena con otras lecturas relevantes que aportan a esta tesis. En una similar línea de análisis, Mario Margulis (1999) analiza la discriminación social en Argentina hacia migrantes internos y limítrofes en clave de la ‘racialización de las relaciones de clase’. Ambos análisis mencionan la ubicuidad de mentalidades coloniales y colonizadas en la persistencia de este tipo de relaciones sociales:

“Entendemos que las relaciones de clase se han ido conformando históricamente, en América latina y en nuestro país, relegando a posiciones de inferioridad y subordinación a la población nativa y, más tarde, con el mestizaje y la incorporación forzada de mano de obra de origen africano, también a la compleja mezcla integrada por las combinaciones entre estos grupos cuya principal condición de identidad se basaba en no ser blancos. Particulares configuraciones de sentido, que incluyen valores, jerarquías, imaginarios y clasificaciones de todo tipo, se gestaron durante el largo período colonial y se prolongan hasta nuestros días, incorporando durante su ya larga trayectoria la influencia de formas homólogas de calificar y racializar la otredad iniciadas en la Europa imperial del siglo pasado y continuadas en este siglo, con dolorosas consecuencias en ese continente” (Margulis, 1999: 47).

Por último, para cerrar este apartado, es relevante traer a la reflexión los aportes de Fernanda Beigel (2005) en su artículo sobre “Las identidades periféricas en el fuego cruzado del cosmopolitismo y el nacionalismo”. Allí la autora analiza de manera detallada las marchas y contramarchas del concepto de ‘nación’ en países del Tercer Mundo. En relación al contexto latinoamericano, Beigel da cuenta de las complejidades que asume la cuestión, al estar signada por la exclusión de grandes mayorías de población india, negra y mestiza de los proyectos nacionales de las oligarquías aliadas al imperialismo. Además, la autora explica que en la región los nacionalismos han asumido formas reaccionarias y conservadoras, así como populistas y socialistas, siempre atravesadas por la cuestión de clase (Cfr. Beigel, 2005: 180-181). En relación a las significaciones del nacionalismo para los sectores de la izquierda latinoamericana de

principios del siglo XX, puntualmente para el vanguardismo estético-político de los años '20, Beigel enfatiza en la importancia de “la puesta en cuestión de la dependencia económica, política y cultural de nuestras formaciones sociales” (Beigel, 2005: 185).

En suma, la autora da cuenta de diversas maneras en que las cuestiones identitaria, nacional, internacional e indígena han sido pensadas y representadas desde las vanguardias intelectuales, políticas y estéticas en la región, y aporta una reflexión que considero sumamente oportuna en el contexto de esta tesis, ya que es un cuestionamiento que, salvando todo tipo de distancias, ha atravesado la investigación:

“Lo cierto es que, más allá de las vicisitudes de las nociones de etnia y de los indigenismos en el pensamiento social o en la crítica literaria, los pueblos indios se han rebelado contra su subordinación social desde hace siglos. Y esto no significa que la rebelión de Tupac Amaru (1780) dé comienzo a una línea homogénea o teleológica de las demandas de estos sectores, ni tampoco implica que las relaciones entre las categorías de clase y etnia dejen de ser teórica e históricamente conflictivas. Simplemente quiero dejar sentado algo que parece prácticamente obvio y que, sin embargo, retorna permanentemente en el debate de las ciencias sociales. La historia real de los sectores subalternos no corre paralelamente con la historia de su visibilidad por parte de la reflexión teórica o historiográfica. Y todo proceso de investigación-reflexión teórica que pretenda contribuir a la explicación de lo real estará en mejores condiciones de conocerla cuanto más sea capaz de reconocer la autonomía de los sujetos que pretende interpretar” (Beigel, 2005: 187)

En síntesis, todos los aportes analizados en este apartado conducen a pensar que es fundamental relacionar de manera lúcida, en cada contexto de análisis históricamente determinado, la imbricación y relevancia de estas categorías de análisis, cuyas articulaciones van presentado modificaciones en los distintos escenarios sociopolíticos. Particularmente respecto del concepto de etnicidad es claro, a partir del análisis bibliográfico precedente, su carácter de construcción histórica, y por tanto, su naturaleza

cambiante. Como afirma Beigel en este sentido, “la relación entre etnicismo y nacionalismo se presenta de manera diferente cuando es pensada con relación a los Estados nacionales europeos-norteamericanos o con nuestros pobres y vaciados Estados latinoamericanos” (Beigel, 2005: 191)

Considero que estas vigilancias epistemológicas nos permiten distinguir cuándo el análisis debe profundizar en categorías de clase, de etnicidad, de cultura, de nación, de género, y de qué modo establecer relaciones entre ellas de acuerdo a las particularidades de los procesos estudiados. Es en este sentido dinámico y muchas veces provisorio que intentamos retomar estos conjuntos de categorías a partir de la perspectiva de la interseccionalidad, que analizaré en el apartado siguiente.

3. Feminismos de Abya Yala⁸ e interseccionalidad: algunas pistas para el análisis

“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”

Gloria Anzaldúa, 2004

Ahora bien, ¿cómo integrar, en un marco explicativo riguroso y coherente para la comprensión de la cuestión migratoria, estos marcos teóricos críticos de las lógicas patriarcales, etnocéntricas y estado-céntricas? Considero que las perspectivas feministas producidas desde Abya Yala ofrecen respuestas a estas cuestiones, dada la complejidad

⁸ Abya Yala es el nombre que el pueblo kuna le dio al continente americano y que en la actualidad es utilizado por los/as dirigentes indígenas como alternativa al nombre colonial de ‘América’ (Gargallo, 2014).

creciente de los conocimientos que nos proporcionan. No es el objetivo de esta tesis revisar exhaustivamente estas perspectivas, tarea que ameritaría plantear objetivos específicos a tal fin. Me propongo, sin embargo, rastrear algunas de las nociones teórico-metodológicas que proporcionan, de acuerdo a la relación específica entre estos aportes y los objetivos de la presente tesis.

Dado que me referiré al pensamiento de mujeres que aportan claves para comprendernos desde América Latina, retomo la perspectiva de la filósofa mendocina Estela Fernández Nadal (2016). Para la autora, el protagonismo femenino en el pensamiento latinoamericano tiene largos antecedentes que han sido, sin embargo, silenciados

“por el predominio de la voz monocorde de los filósofos varones: un «monólogo masculino» que, a lo sumo, sólo ha dado cabida a las mujeres para hablar de ellas como objeto, nunca abriendo un diálogo con ellas como sujetos (o sujetas), y siempre o casi siempre volcando en sus apreciaciones los prejuicios sexistas de la cultura patriarcal que nos domina” (Fernández Nadal, 2016: 150).

Desde este impulso, indagaré en propuestas teóricas, metodológicas y políticas que contribuyen a pensar, retomando la expresión de Fernández Nadal, en la existencia de diversas vertientes del feminismo filosófico.

3.1. Feminismos del Abya Yala: pensamientos contrahegemónicos y genealogías múltiples

Según la feminista mendocina Alejandra Ciriza (2015), trazar genealogías de los pensamientos feministas del Sur es una labor atravesada por marchas y contramarchas, dilemas, paradojas y aporías. Para la autora se trata de genealogías que tienen múltiples y contradictorias raíces, situadas no sólo en nuestras experiencias de explotación y dominación, sino también de las resistencias de mujeres y feministas a lo largo de la historia. Por tanto, pensar en nuestras genealogías implica traer al presente la

consciencia de los borramientos, obstáculos, fracturas y disonancias que atraviesan este pensar desde la colonización (Cfr. Ciriza, 2015: 85).

Ciriza ubica en los años '70 un hito importante respecto de la crítica del eurocentrismo por parte un amplio conjunto de disciplinas (Ciriza, 2015: 87). Según la autora, la Teoría de la Dependencia fue uno de los aportes fundamentales para comprender la relación entre la conquista, la colonización y el papel jugado por el capital extranjero como la causas de las particulares formas de organización de la propiedad, la tenencia de la tierra y la explotación del trabajo en América Latina. Sin embargo, la ola de dictaduras en la región entre los '70 y '80 tuvo entre sus múltiples efectos el silenciamiento y ocultamiento de aquellas producciones. Hacia principios del Siglo XXI la autora ubica otro hito relevante de la producción teórica crítica, esta vez con la crítica descolonial y la conformación de la Comisión Gulbenkian. Respecto del movimiento de mujeres, Ciriza ubica en las conferencias promovidas por Naciones Unidas, la organización de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe y el papel de las mujeres en la resistencia a las dictaduras y a las políticas neoliberales de ajuste en la región, el creciente interés en los estudios de género y las teorías feministas. Así, las genealogías de los pensamientos feministas en Abya Yala aparecen atravesadas no sólo por la sexuación, sino también por las diferencias de 'raza' y de clase entre las mujeres. Ciriza propone entonces, a la par que una genealogía de las propuestas teóricas feministas, una genealogía del papel de las mujeres en las luchas sociales:

“Quienes protagonizaron los levantamientos quechuas y aymaras de fines del siglo XVIII, levantamientos que no sólo apuntaban a la reivindicación de la propia dignidad, a sacudir la dominación española, sino a remover a las élites criollas de sus sitios de privilegio no participaban de la concepción europea del mundo por razones de ubicación social, de posición en la contienda, e incluso por razones de lenguaje. Aun así ellas: Micaela Bastidas, Gregoria Apaza, Bartolina Sisa, son nombradas como las ancestras de los feminismos comunitarios en Perú y Bolivia, consideradas sus experiencias como una crítica de la opresión de las poblaciones indígenas y de la capacidad de las mujeres para luchar por su propia autonomía y la de las comunidades que integraban. ¿Qué hacer con

ellas? En mi entender los feminismos de nuestras tierras provienen de múltiples raíces, de experiencias diversas, contradictorias entre sí, de los jirones dispersos producidos por la dominación, la expropiación, la conquista, el sometimiento, la servidumbre y esclavitud, el borramiento de las trayectorias y resistencias de los/las nativas. Y sin embargo a lo largo de más de cinco siglos ellas, ellos mantuvieron con suerte desigual su dignidad, sus costumbres, sus creencias, sus lenguas.” (Ciriza, 2015: 99-100).

Considero relevante el anclaje político y social que plantea Ciriza de los pensamientos feministas del Sur. Así, delineada esta noción de genealogías complejas, situadas y múltiples, es necesario enfatizar en el carácter también múltiple y complejo de las diversas corrientes teórico-políticas al interior de los feminismos. Por mencionar sólo algunas que, como dijimos anteriormente, tienen relación con los temas abordados en esta tesis: los feminismos descoloniales, poscoloniales, autónomos, comunitarios, de mujeres indígenas.

En la introducción a la compilación sobre “Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente”, Karina Bidaseca interpela las genealogías desde la pregunta por “los intrincados modos de narrar y silenciar los pasados coloniales” (Bidaseca, 2016: 12). Retomando la perspectiva de la Colonialidad del Poder de Aníbal Quijano, la autora hace explícitos los hilos que unen esta propuesta con desarrollos de autoras feministas del Sur⁹, como Rita Segato y María Lugones. Bidaseca explica cómo ambas autoras, si bien analizan de maneras contrapuestas algunos asuntos centrales de la teoría feminista, como el surgimiento del patriarcado y el concepto mismo de género en sociedades originarias, nutren sus análisis de la teoría de la Colonialidad del Poder de Aníbal Quijano, permitiéndoles pensar en términos de ‘colonialidad del saber’ y ‘colonialidad del género’.

⁹ Bidaseca propone una comprensión geopolítica del Sur: “Cuando me refiero al «Sur» no es en sentido geográfico sino geopolítico. El Sur es heterogéneo. Hay múltiples sures (en efecto, hay sures en el norte), con proyectos políticos anti-capitalistas, anti-racistas, anti-sexistas (desde la Conferencia de Bandung, el Movimiento de los No-alineados, el Foro Social Mundial), cuyas luchas contra las opresiones por raza/género/sexualidades/clase promueven formas de expresión artísticas y artivistas únicas” (Bidaseca, 2018: 19).

A su vez, Bidaseca traza genealogías que van más allá de Latinoamérica, pero que están en estrecho diálogo con los feminismos de la región. En este sentido, la autora delinea una suerte de ‘mapa’ en el que se enlazan el pensamiento Franz Fanon con el de la feminista brasilera Lelia González y el de ella con el feminismo negro liderado por afroamericanas que conformaron la Colectiva del Rio Combahee, entre ellas Audre Lorde, Angela Davis y bell hooks (Bidaseca, 2016: 19-20). La autora sintetiza un aspecto importante que comparten las propuestas feministas que nos ocupan aquí, más allá de las divergencias y debates en su interior: la crítica a los feminismos hegemónicos, de cuño liberal y eurocéntrico. En palabras de la autora:

“La *justicia epistémica* se sostiene en una política del conocimiento que pueda descolonizar los campos del saber, los cuerpos, las políticas representacionales del feminismo hegemónico tan cuestionadas por los feminismos negros, fronterizos, de los bordes, descoloniales, comunitarios, de las disidencias sexuales...” (Bidaseca, 2016: 21).

Respecto del “Tercer Feminismo”, Karina Bidaseca y Marta Sierra (2014) afirman – desde una propuesta que indaga en la obra de artistas mujeres- que, si bien se trata de una propuesta epistémico-política que se referencia en procesos recientes, su genealogía se remonta a la matriz colonial y el genocidio como práctica social fundante de la nación y la región. Es posible, entonces, encontrar en estas violencias el origen de las violencias actuales:

“El Tercer Feminismo es aquél que logrando interpelar a la sociedad toda sobre las violencias contra el género, se inscribe en una genealogía de la memoria poscolonial. Este proyecto requiere recuperar una memoria epistémica que no omita las contribuciones del feminismo chicano (el sur del norte), pero que se sitúe en nuestro Sur. En la construcción de esa memoria femenina de los sures, se hace imperativo no olvidar los aportes que desde las artes nos brindan Dowek y Berenguer, y así el recado que nos

ha dejado Lola, “De vez en cuando camino al revés, es mi modo de recordar... si caminara hacia delante, te podría contar cómo es el olvido”. Lola Kiepja, última chamán selk’nam” (Bidaseca y Sierra, 2014: 623)

Vemos, a partir de las autoras citadas, que establecer genealogías de los feminismos en América Latina es un proceso complejo, que está movido por desocultar los borramientos que la colonización y la historia universalizante han producido en las historias y los pensamientos de las mujeres de la región. Resulta además estimulante que podamos reconocer que la lucha por una mejor vida para las mujeres recorre la historia del sub-continente desde la frontera México-Estados Unidos hasta Tierra del Fuego.

Por su parte, la feminista antirracista dominicana Ochy Curiel (2007) aporta reflexiones para una genealogía del término ‘colonialidad del poder’. Curiel afirma que más allá de lo novedoso del término y de su amplio poder explicativo de las realidades sociopolíticas, económicas, culturales y de construcción de subjetividades, los efectos del colonialismo en las sociedades contemporáneas no lo son. Así, la autora ubica algunos antecedentes del concepto en las luchas por la descolonización y contra el *apartheid* en África y Asia entre los años 50 y 60 y en las luchas por los derechos civiles y de las mujeres racializadas desde los años sesenta en Estados Unidos. Para Curiel, se trata de antecedentes que provienen de los movimientos sociales y posteriormente se convierten en teorías (Cfr. Curiel, 2007: 93).

Respecto de los orígenes del término, Curiel afirma que son dos los pensadores clave sobre la cuestión: Aimé Césaire, quien en los años treinta inició el movimiento Negritud y el escritor y psiquiatra Franz Fanon. Ambos, desde la literatura y la política “desafiaron el eurocentrismo del pensamiento y de los análisis políticos, dejándonos un legado importante para la comprensión de la realidad latinoamericana” (Curiel, 2007: 93). Sin embargo, Curiel señala que si bien su aporte ha sido fundamental respecto de la categoría de ‘raza’, ni ellos ni los intelectuales latinoamericanos que escriben sobre estos temas analizaron en profundidad la cuestión del sexo y la sexualidad.

Por su parte, la autora explica que las feministas racializadas (afrodescendientes e indígenas), en cambio, desde los años 60, si bien no hablaron del término colonización, hacen hincapié en la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) (Cfr. Curiel, 2007: 94). Este antecedente fue fundamental para el surgimiento del feminismo antirracista y postcolonial en los años setenta en Estados Unidos. Como parte fundamental de esta genealogía, la autora menciona, asimismo, a las mujeres negras que lucharon por los derechos de las mujeres durante las luchas antiesclavistas y sufragistas en Estados Unidos en el siglo XIX, como María Stewart y Sojourner Truth, y durante el siglo XX en el marco de las luchas frente a la segregación y la discriminación, como Rosa Parks y Angela Davis (2005). Para Curiel, todas ellas son antecesoras fundamentales de *Black Feminism*, el cual “interrelaciona categorías como sexo, “raza”, clase y sexualidad en el marco de sociedades poscoloniales, y que ha dado lugar a lo que actualmente se denomina *feminismo tercermundista* y, en muchos casos, *feminismo poscolonial*” (Curiel, 2007: 95, cursivas en el original).

Según la autora, una de las expresiones organizativas del feminismo negro fue el Colectivo *Combahee River*, que reunió a lesbianas, feministas de color y migrantes del ‘tercer mundo’: “Su propuesta planteaba una interseccionalidad de dominaciones, lo que le dio al colectivo su carácter radical” (Curiel, 2007: 96). Según Curiel, las exponentes de esta perspectiva dentro del Colectivo fueron Bárbara Smith y Audre Lorde (2003).

En paralelo a este feminismo, Curiel destaca el surgimiento del feminismo chicano y su propuesta de una política de identidad híbrida y mestiza. Este movimiento se caracterizó por la articulación con el movimiento literario crítico de mujeres, del que participaban Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón (Cfr. Curiel, 2007: 96). Respecto de los feminismos de mujeres racializadas en América Latina y el Caribe, el planteo de Curiel coincide con el de las autoras ya citadas (Ciriza, 2015; Bidaseca y Sierra, 2014), respecto de que el origen de nuestras opresiones se remonta a la colonización y sus consecuencias en la vida de las mujeres:

“Uno de los aportes importantes de las feministas afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas ha sido evidenciar esta secuela del colonialismo, este mestizaje que supuso

violencia y violaciones para las mujeres. Estos análisis han salido fundamentalmente de las mujeres racializadas en nuestro continente, que desde un enfoque feminista han introducido la variable sexo/género para entender el patriarcado desde la instalación de los Estados nacionales” (Curiel, 2007: 98).

Curiel menciona en esta tradición a la brasilera Lelia González y su idea de *amefricanidad* como propuesta identitaria particular que reivindica un proceso histórico de resistencia referenciado en modelos africanos, pero que rescata otras experiencias históricas y culturales. También trae a la genealogía a Sueli Carneiro, sus aportes sobre la división del trabajo de las mujeres negras en Brasil (para quienes las esferas pública y privada nunca han estado separadas, ya que desde las épocas de la esclavitud trabajaron en las calles y en las casas) y su propuesta de ‘ennegrecer el feminismo’ (Cfr. Curiel, 2007: 99). Curiel retoma también los aportes del feminismo indígena, el cual cobra fuerza en 1992 en el contexto de los 500 del ‘descubrimiento’/invasión de América.

“El feminismo indígena ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres” (Curiel, 2007: 100).

Todas estas propuestas le permiten afirmar a Curiel que la articulación de las categorías de ‘raza’, clase, sexo y sexualidad es un aporte no sólo al feminismo sino a las ciencias sociales en su conjunto (Cfr. Curiel, 2007: 100).

3.1.1. Acercamientos al feminismo poscolonial

Existen importantes debates en torno del surgimiento, consolidación y características de los estudios postcoloniales, cuyo abordaje excedería los límites de este trabajo. Fernanda Beigel (2005) explica, a propósito de la distinción entre estudios culturales y estudios postcoloniales, algunos ejes conceptuales y enfoques metodológicos que comparten ambas perspectivas: la preocupación por el campo de la producción cultural, el uso de categorías gramscianas, el análisis de las relaciones cultura-poder, el uso del concepto de

‘resistencia’ y la crítica hacia el marxismo oficial, entre otras. Respecto de lo que las distingue, Beigel hace hincapié en que el rasgo distintivo de los Estudios Postcoloniales es la crítica del eurocentrismo (Cfr. Beigel, 2005: 174). A su vez, explica que al interior del campo de los Estudios Poscoloniales existen especificidades según el anclaje continental. Respecto de la especificidad latinoamericana, Beigel sostiene, siguiendo a Aníbal Quijano, que la persistencia de la ‘colonialidad del poder’ se ensambla con otros procesos que ya han sido nombrados por teorías precedentes en la región, como la ‘dependencia’ y el ‘colonialismo interno’ (Beigel, 2005: 180).

En sintonía con estas ideas, en su libro “Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina”, Karina Bidaseca (2010) explica que tanto los ‘estudios culturales’ como las ‘teorías poscoloniales’ y los ‘estudios subalternos’ surgieron ante un vacío intelectual y político como alternativas al marxismo. Bidaseca afirma que, si bien se sitúan en distintos lugares de enunciación, se caracterizan por proponer una descolonización del saber. Respecto de la particularidad de los estudios poscoloniales, Bidaseca señala que “surgen a partir de desarrollos teóricos producidos por intelectuales de las antiguas colonias inglesas y francesas que conquistaron su independencia política en el siglo XX: Gayatri Spivak, Ranajit Guha, Homi Bhabha y Edward Said” (Bidaseca, 2010: 93).

En este marco, Bidaseca explica las bases epistemológicas y políticas sobre las que se fundamenta el feminismo poscolonial y su relación con el feminismo hegemónico. Según la autora, el eje articulador del feminismo contra-hegemónico son las diferencias entre mujeres y el cuestionamiento a la ilusión de la experiencia de una opresión común (Cfr. Bidaseca, 2010: 129). Para Bidaseca, el feminismo poscolonial se referencia en las mujeres oprimidas por la ‘raza’, tanto en el “Tercer Mundo” como en el “Primer Mundo”, y tanto en los países descolonizados como en los neocolonizados. Respecto de la contraposición al feminismo hegemónico, la autora afirma que

“Es el feminismo liberal burgués y occidental hegemónico, cuyo emblema es la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbana, educada y ciudadana contra el patriarcado como categoría universal, el que es cuestionado por otras mujeres que observan ciertas ausencias sintomáticas en la agenda feminista: el racismo, la lesbofobia,

la colonización. Al llamar a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas -que desconocían la opresión de raza y clase- pospusieron y desecharon estas *otras* opresiones y, de este modo, impidieron ver sujetos racializados, sexualizados y colonizados y su ubicación en diferentes discursos racializados” (Bidaseca, 2010: 131).

Por el contrario, para Bidaseca, el poscolonialismo ha sido el lugar epistemológico desde el cual varias autoras interpretan las intersecciones entre colonialismo, imperialismo y nacionalismo. Retomando reflexiones de la comunidad autogestiva madrileña Eskalera Karakola, la autora afirma que el poscolonialismo no se refiere a una acepción temporal que indicaría el fin del colonialismo, sino a relaciones glolocales de dominación que reproducen colonialidades en el presente, tanto en países colonizados como en los países colonizadores que reciben migrantes de sus antiguas colonias (Bidaseca, 2010: 134). Desde este marco, Bidaseca analiza los aportes del ‘Feminismo de las fronteras’, del ‘Feminismo paritario indígena andino’ y del ‘Feminismo Islámico’, contribuyendo a comprender más acabadamente el escenario actual de propuestas teóricas feministas y su carácter situado.

Cabe destacar también el artículo sobre “Feminismos y (des) colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur” de Karina Bidaseca y Vanesa Vásquez Laba (2011). Allí las autoras suman sus voces al llamado de la crítica poscolonial y feminista de descolonizar el conocimiento occidental. El artículo propone abordar, entre otros aspectos, la cuestión de la traducción de teorías, en este caso feministas, a diversos contextos de análisis. Para las autoras, en las sociedades contemporáneas “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"” (Bidaseca y Vásquez Laba, 2011: 26). Es importante traer a colación esta reflexión, ya que en la presente tesis la pregunta por la posibilidad de comprender las experiencias de mujeres en su carácter situado a partir de marcos teóricos de procedencias múltiples ha sido una constante.

Bidaseca y Vásquez Laba asumen, entonces, la propuesta política de la descolonialidad del ser y del saber a partir de las formulaciones de Quijano, y proponen complejizarla a

partir de la reflexión sobre la colonialidad del género “como una nueva episteme que nos permita comprender las vidas de las mujeres de color latinoamericanas” (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 26-27). Desde ese posicionamiento epistemológico y político analizan los discursos de dos mujeres indígenas del Sur: la poeta mapuche Liliana Ancalao y la feminista paritaria indígena Rosalía Paiva. Con este abordaje las autoras se proponen

“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” (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 27, cursivas en el original).

Asimismo, las autoras interpelan, a partir de los aportes de Gayatri Spivak, la propia capacidad de escucha por parte de los análisis académicos de las voces ‘subalternas’, develando el hecho de que las mujeres de color latinoamericanas se enfrentan al desafío permanente de la representación y la traducción (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 39). Estos interrogantes resuenan con los propios cuestionamientos a lo largo de esta investigación, y algunos de ellos serán retomaremos en el Capítulo II, referido a la estrategia metodológica.

Por su parte, en la introducción a la compilación “Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes”, Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (2008) se proponen contribuir al debate en torno a la articulación entre género y cultura y entre feminismos y poscolonialismos en el contexto hispano-parlante. Los textos comparten la premisa general del cuestionamiento teórico al sujeto del feminismo universalista, cuestionamiento que, según las autoras, surgió del diálogo con mujeres indígenas y africanas residentes en España. Las autoras consideran que es en las teorías poscoloniales donde es posible encontrar herramientas de análisis acordes

con las realidades de diversidad cultural. En este sentido, es relevante retomar el concepto de poscolonialismo que proponen:

“El concepto de poscolonialismo que retomamos de estas propuestas teóricas se refiere no al momento político e histórico desde donde escriben algunos de los autores que integran esta corriente intelectual, sino a su propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales -- construidos como “los otros” en distintos contextos geográficos e históricos -- se convierten en una forma de *colonialismo discursivo* que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye. Podríamos decir entonces que el adjetivo de poscoloniales se refiere a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur, más que a los procesos de descolonización política que se dieron en África y Asia, de donde son originarios algunos de los principales representantes de esta corriente” (Suárez Navaz y Hernández Castillo, 2011: 8).

Este breve repaso por algunos de los aportes de los estudios postcoloniales y puntualmente de los feminismos postcoloniales suma a una mayor comprensión de los pensamientos que se entretajan desde hace aproximadamente cuatro décadas en la región como alternativas al feminismo hegemónico. En las páginas que siguen profundizaré en enfoque afines.

3.2. Francesca Gargallo y los feminismos desde Abya Yala

Desde una perspectiva feminista autónoma¹⁰, Francesca Gargallo se pregunta sobre la existencia de feminismos no occidentales en el contexto latinoamericano. Para responder

¹⁰ Jules Falquet explica que el feminismo autónomo surge a principios de los años '90 y reivindica, junto con otras tendencias feministas, la autonomía organizacional, ideológica y financiera, tanto respecto de los partidos de izquierda como del Estado y las Instituciones internacionales. Se trata de una corriente minoritaria que nace en América del Sur y el Caribe. Según Falquet no es un grupo unificado sino que, por el contrario, en él confluyen de manera fragmentaria varios grupos feministas. En primera instancia lo que los unifica es la crítica a la cooperación internacional y a la hegemonización acrítica del concepto género. En lo teórico, en los últimos años sus producciones se organizan en torno a la articulación sexo-clase-

estas cuestiones, emprende una labor antropológica en la que mantiene extensas charlas y entrevistas con mujeres activistas, feministas indígenas¹¹ militantes y mujeres con diversas formas de participación en comunidades y también en las ciudades, como producto de las migraciones masivas del ámbito rural al urbano. Resultado de este trabajo es el libro “Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de Nuestra América” (2013), en el que la autora destete sentidos comunes, contradicciones y reveses, tanto de la hegemonía cultural que la ‘modernidad emancipada’ ha ostentado en la región, como al interior de los propios discursos y acciones de las mujeres indígenas que esa modernidad ha pretendido homogeneizar. Allí Gargallo da cuenta de las diversas construcciones de feminismos y de activismos por los derechos y el bienestar de las mujeres indígenas que identifica en la región. Así, teniendo en cuenta las tensiones culturales entre las comunidades y las ciudades, las diferencias generacionales y las diversas relaciones con lo estatal y con la participación social, distingue al menos cuatro líneas de pensamiento feminista entre las mujeres de las naciones originarias: 1) mujeres que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres, pero que no se llaman feministas porque temen el cuestionamiento de los dirigentes masculinos de su comunidad y la incomodidad de las demás mujeres; 2) mujeres que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre ellas; 3) mujeres que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo y el de las feministas blancas y urbanas y que, a partir de allí, se reivindican feministas o “iguales” a ellas; 4) mujeres que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo (cfr. p. 177). Entre los diversos aspectos comunes que observa Gargallo a muchos de los pueblos indígenas con quienes se mantuvo en diálogo, destaca el de la “dualidad”, concepto complejo que ha llegado a ser

“raza” y a la crítica del neoliberalismo militarizado y del (neo) colonialismo. En lo político, toman relevancia las propuestas de las activistas lésbicas-feministas (Falquet, 2014).

¹¹ Según Rocío Rosas Vargas y Martha Ríos Manríquez, el concepto de *feminismo indígena* fue acuñado en México por mujeres académicas con una amplia trayectoria de trabajo activista con mujeres indígenas. La aparición del concepto estaría estrechamente ligada a un particular hecho social, el levantamiento zapatista de 1994. Según las autoras, se podría identificar la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN como el primer síntoma de ese feminismo indígena que demostraba una forma particular de defender los derechos de las mujeres combinando sus identidades de género y etnia (Vargas y Ríos Martínez, 2011).

confuso en cuanto a la explicación de las relaciones entre géneros. En palabras de la autora:

“Si todo es dos, es que dos estaban ahí desde el principio, no hay principio sin dos. Esta idea originaria implica equilibrio, igualdad de valor y no homogeneidad. Para la generación de cualquier cosa dos son necesarios, porque la generación es dialógica, es un “ponerse de acuerdo”, es construir armonía, mantener un “balance fluido”. Trasladada a la realidad femenina-masculina, que no es sino una de las múltiples dualidades creadoras, implicaría una importancia igual de las mujeres y los hombres” (Gargallo, 2013: 84).

El conflicto ante este principio emergió en América a raíz de la colonización y muy puntualmente respecto de la relación entre los géneros. Como consecuencia, la autora señala la imposición de “una heteronormatividad desconocida en la mayoría de las naciones originarias, acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres” (Gargallo, 2013: 84). Sin embargo, este hecho no debe considerarse el único motivo de la desigualdad histórica en las relaciones de género. Gargallo retoma la noción de ‘entronque patriarcal’ acuñada por la feminista comunitaria boliviana Julieta Paredes, para explicar la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, que fue construido sobre la base de principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos (Gargallo, 2013: 229). Volveré sobre estos aspectos en el apartado siguiente.

En otro de sus trabajos, la filósofa ítalo-mexicana critica al feminismo hegemónico que se plasma en dos tipos de instituciones: la academia y los organismos estatales e internacionales. La autora señala la histórica dificultad del sistema académico de aceptar los pensamientos y acciones de las mujeres organizadas desde una perspectiva cultural diferente a la del capitalismo de cuño cristiano y del parentesco de familia nuclear, en particular de las mujeres de diversos pueblos originarios de América. Como

consecuencia Gargallo afirma que, en las etnografías tradicionales, las mujeres de los pueblos originarios han sido representadas como las reproductoras pasivas de su cultura, o como las víctimas de la tradición patriarcal (Gargallo, 2008). A su vez, la autora señala que el feminismo hegemónico se caracteriza por ser un feminismo de «agenda» que sigue las demandas establecidas por agencias y organismos nacionales e internacionales, muy poco abierto al ejercicio autorreflexivo de la subjetividad de las mujeres de los pueblos originarios (Gargallo, 2008). Uno de los aspectos de diferenciación más relevantes según Gargallo entre estos feminismos se manifiesta en que, mientras en el feminismo europeo, estadounidense, australiano, canadiense y criollo latinoamericano subyace la percepción de las mujeres como un colectivo de individuos conscientes de sus acciones para su liberación, para las activistas y pensadoras indígenas la idea del quehacer político y social es colectiva, al igual que su práctica, por lo cual no conciben presentarse como “autoras” o como autoridades individuales para incidir en abstracto en el pensamiento político de su tiempo (Gargallo, 2008).

3.3. Feminismos decoloniales, feminismos comunitarios. Repensado las categorías de ‘mujer’ y patriarcado desde América Latina

En este apartado analizaré aportes desde el feminismo comunitario y el feminismo decolonial que cuestionan categorías nodales de la teoría feminista, tales como ‘mujer’ y ‘patriarcado’. He retomado algunas discusiones que se plantean en el libro “Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en América Latina”, compilado por Yuderkys Espinoza, Diana Gómez Corral y Karina Ochoa Muñoz (2014). En la introducción, las compiladoras se proponen ir más allá los discursos feministas hegemónicos y eurocéntricos. Según las autoras, éste ha “fijado un universalismo de género que proyecta hacia el resto de la humanidad, lo que en realidad es la experiencia histórica y la forma de interpretación y problematización del mundo de un grupo de mujeres ubicadas geopolíticamente en Occidente” (Espinoza, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014: 13). Así, uno de los debates que se plasman en el libro es acerca de la

existencia y naturaleza tanto de la estructuración social según el género –discusión que lleva implícito el debate en torno de la categoría ‘mujer’- como del patriarcado en América Latina, antes y después de la conquista de América. En este sentido, dos de las posiciones en debate están representadas por las pensadoras argentinas Rita Segato y María Lugones. Si bien ambas retoman la perspectiva de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y comparten posiciones críticas hacia el feminismo hegemónico, desarrollan explicaciones divergentes sobre las cuestiones mencionadas.

En el artículo “Colonialidad y género”, María Lugones (2014) se propone entender la organización histórica y particular del género en el sistema moderno/colonial de género para arribar a la comprensión de su organización diferencial en términos raciales. Su propuesta teórica enlaza la teoría de Quijano con el feminismo negro y el concepto de interseccionalidad. Este cruce le permite revelar ‘lo que no se ve’: las mujeres de color. Según Lugones, la lógica del sistema moderno colonial de género se basa en la construcción de categorías ‘homogéneas’ y en la selección del ‘dominante’ en el grupo como su ‘norma’. Por ejemplo, respecto de la categoría ‘mujer’, el sistema moderno colonial de género selecciona al grupo de hembras burguesas blancas, heterosexuales como ‘la norma’ de ser mujer (Cfr. Lugones, 2014: 61).

En esta línea, en su artículo “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples” (2012), la autora revela lo contradictorio que resultan las denominaciones de “mujer indígena” o “mujer negra”. Su explicación es que el pensamiento occidental, en su afán de dicotomizar de manera jerárquica todo lo que observado, construyó históricamente la distinción entre lo humano (lo blanco, occidental, moderno y burgués) y lo no humano (lo indio, la bestia, lo atrasado). Por tanto, “mujer indígena” sería una denominación contradictoria, problemática y sólo entendible desde marcos feministas hegemónicos que han universalizado el término “mujer” sin tener consciencia de la colonialidad del género.

Sus análisis nos llevan entonces a dimensionar que la esencialización de la categoría ‘mujer’ está atravesada por lo que a autora define como ‘colonialidad del género’, en tanto constitutiva del sistema moderno colonial de género. Lugones define a la colonialidad de género como “la introducción con la Colonia de un sistema de

organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias” (Lugones, 2012: 134). En este patrón de poder, el eje de demarcación entre los grupos ha sido su pertenencia al mundo colonizador o al colonizado, atravesado por la cuestión de la ‘raza’.

“Las mujeres blancas prestaron atención en su feminismo solamente a la dicotomía que las subordinaba, no a la dicotomía que las hacía a ellas humanas y a nosotras bestias. Por eso es que la universalidad de “mujer” es el canto global del feminismo hegemónico. Sugiero aquí que la organización del cosmos, la realidad, los valores en el pensar y en las prácticas no-modernas están profundamente viciadas por la colonialidad de género” (Lugones, 2012: 136).

Asimismo, la autora profundiza aún más en la crítica al sistema moderno colonial de género, poniendo en cuestión el concepto mismo de género. En este sentido, una de las ‘ideas fuerzas’ de su perspectiva es que, en el sistema originado por la colonización, no sólo la ‘raza’ es un eficiente constructo cultural, sino también el género: “La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambas son ficciones poderosas” (Lugones, 2014: 68). En este contexto, su crítica al concepto de género señala el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y, por tanto, la instauración del patriarcado. Como consecuencia, el concepto de género inaugura un paradigma sexual binario sin ambigüedades, heteronormativo, en el cual todos los individuos pueden clasificarse como masculinos o femeninos. Para Lugones, este sistema es violento por cuanto modificó absolutamente las estructuras de las sociedades tribales de la región, en las que las personas intersexuales eran reconocidas (Cfr. Lugones, 2014: 63).

Respecto del feminismo hegemónico, una de las principales críticas de Lugones es que asumió una suerte de hermandad o vínculo preexistente debido a la sujeción de género. Asimismo, critica que las feministas hegemónicas no explicitaron las conexiones entre género, clase y heterosexualidad como dimensiones racializadas. Por último, les critica

que enfocaron su lucha en las experiencias de mujeres blancas y burguesas (Cfr. Lugones, 2014: 68-69).

Por su parte, en el artículo “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”, Rita Segato (2014) se pregunta por la forma de infiltración específica de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea. La autora se propone “leer la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género” (Segato, 2014: 76). Por tanto, para Segato no se trata de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial, sino de darle estatuto teórico y epistémico al considerar al género como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades por el nuevo orden colonial moderno (Cfr. Segato, 2014: 76).

Es esclarecedora la explicación de Segato sobre la categoría de género al interior de los feminismos. La autora distingue tres posiciones. Una de ellas es el feminismo eurocéntrico, según el cual la dominación patriarcal es universal y los ‘avances’ de la modernidad en el campo de los derechos se transmitirían a las mujeres no-blancas, indígenas y negras. En palabras de la autora, el feminismo eurocéntrico “sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora–colonial/modernizadora” (Segato, 2014: 76). Una segunda posición según Segato, contrapuesta a la anterior, es la de María Lugones (explicada más arriba) y la de Oyéronké Oyewùmi, quienes afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial. En tercer lugar, Segato explica su posición, compartida por otras pensadoras feministas, según la cual hay numerosas evidencias de la existencia de nomenclaturas de género en sociedades tribales y afro-americanas.

“Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran 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, representados por figuras que pueden ser entendidas como

hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental” (Segato, 2014: 77).

Este hecho le permite pensar a Segato acerca de las características de las relaciones entre los géneros en las sociedades del mundo aldea, y, por tanto, preguntarse por la existencia del patriarcado:

“También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado «pre-historia patriarcal de la humanidad», caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue durée* que se confunde con el tiempo evolutivo” (Segato, 2014: 78).

El género constituye, por tanto, una dualidad jerárquica en la que ambos polos (el femenino y el masculino), a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. De acuerdo a este análisis, el género existía en el mundo aldea, pero de una forma diferente que en la modernidad: “cuando esa colonial/modernidad se aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente” (Segato, 2014: 78). Esta intrusión tiene, según Segato, características particulares y consecuencias específicas sobre la vida de las mujeres, ya que el discurso jerárquico en torno de los géneros del mundo aldea en contacto con el discurso igualitario moderno genera un orden súper jerárquico. Entre estas características, la autora menciona la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior; la exclusión de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres y, por tanto, el derrumbe y privatización de la esfera doméstica y la binarización de la dualidad (Cfr. Segato, 2014: 78). Son estas características de las

relaciones entre los géneros en las sociedades del mundo-aldea las que llevan a Segato a pensar en la existencia de un “patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2014:77).

Así, mientras que para María Lugones la imposición del sistema moderno colonial de género en América establece una ruptura absoluta con las cosmovisiones previas respecto de la sexualidad y el inicio del patriarcado, para autoras como Rita Segato y las feministas comunitarias que veremos a continuación, el entramado de estas cuestiones asume características distintas, dada la existencia previa de un sistema de género en las sociedades americanas previa. En sintonía con la noción de ‘patriarcado de baja intensidad’, Julieta Paredes, desde el feminismo comunitario de Bolivia, y Lorena Cabnal, desde Guatemala, proponen el concepto de ‘entronque patriarcal’.

La feminista comunitaria guatemalteca Lorena Cabnal explica que la existencia de las culturas originarias de América son milenarias, tanto en sus formas materiales de vida con los aspectos inmateriales. En este sentido, considera que el feminismo comunitario ha sido importante para las mujeres indígenas ya que les ha permitido cuestionar los fundamentos de lo ancestral, tantas veces pensado como fijo e inamovible (Cabnal, 2010: 13). Así, desde el concepto tradicional de ‘patriarcado’, la autora establece un puente para relacionar las opresiones de las sociedades modernas con las opresiones que vienen desde antes de la colonización, en el seno de sociedades originarias:

“En ese sentido la categoría “patriarcado” ha sido tomada como una categoría que permite analizar a lo interno de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, no sólo la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, sino cómo todas las opresiones están interconectadas con **la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado.** A partir de allí, inicia también nuestra construcción de **epistemología feminista comunitaria,** al afirmar que **existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas.** *Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de éstos en su relación con el cosmos.* Este patriarcado originario que

configuró roles, usos y costumbres, principios y valores, fue fortaleciéndose con los tiempos y hay elementos de análisis que me permiten evidenciar sus manifestaciones, por ejemplo, la guerra entre los pueblos originarios, los cuales en disputa por diferentes problemáticas territoriales, ejercían supremacía de vencedores contra vencidos” (Cabnal, 2010: 14-15, cursivas en el original).

El centro de la argumentación de Lorena Cabnal del entronque de patriarcados radica en que **ciertas asimetrías en las relaciones entre hombres y mujeres en las sociedades originarias sirvieron de base para la penetración cultural occidental y para una refuncionalización de estas desigualdades potenciadas por el racismo, el capitalismo, el neoliberalismo y la globalización** (Cfr. Cabnal, 2010: 15).

Según la feminista comunitaria boliviana Julieta Paredes (2012), el patriarcado es un *“concepto político de análisis de un sistema que afecta principalmente a las mujeres”* (Paredes, 2012: 100, cursivas en el original). **Para Paredes se trata de un sistema de dominación primigenio y estructurador de todas las desigualdades, que también estuvo presente en las sociedades indígenas de América antes de la colonización española.** Sin embargo, Paredes considera que la situación de las mujeres en el patriarcado original era más favorecedora que bajo el patriarcado occidental y colonizador: *“Nuestras sociedades vinieron de mejor a peor y las europeas de peor a mejor, y esto a través de la colonia y el entronque patriarcal”* (Paredes, 2012: 102-103).

En este apartado hemos puesto de relieve, entonces, distintas maneras de cuestionar/historizar/desencianizar las categorías de mujer y patriarcado. Así, si bien se trata de perspectivas que comparten una crítica profunda a la colonialidad del poder y del género, parten de distintas hipótesis históricas acerca de las relaciones de género en las sociedades americanas y del impacto de la colonización. Más allá de las diferencias, considero que enriquecen sustancialmente las discusiones teóricas al interior del feminismo, así como la futura generación de conocimiento.

3.4. Hacia una comprensión de las relaciones de género en el mundo andino

En el presente apartado retomaré algunos análisis referidos a las relaciones de género en sociedades andinas, tanto desde perspectivas historiográficas como actuales. Estos abordajes tienen una relevancia particular, ya que son claves para acercarnos a la comprensión de las experiencias de vida de las mujeres que protagonizan la investigación. Por lo tanto, he privilegiado no sólo enfoques feministas, sino también estudios acerca de las relaciones entre géneros en sociedades andinas desde perspectivas etnohistóricas.

Un aporte central para la comprensión de las relaciones entre géneros en Bolivia desde una perspectiva etnohistórica son los análisis de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Gran parte de las reflexiones que aquí reunimos se encuentran en uno de sus ensayos, escrito en 1997 y compilado en 2010, titulado *Mujeres y estructuras de poder en Los Andes. De la etnohistoria a la política*. En este trabajo, el objetivo de la autora fue interpretar ciertos aspectos del sistema de género en las sociedades andinas que resultaron de la **articulación y simultaneidad entre los distintos horizontes históricos**, desde el pasado prehispánico hasta las primeras reformas liberales republicanas. También intenta dar algunas respuestas a los debates entre indianistas y feministas al tiempo que explicita cómo ha construido su posición política y teórica, y cómo se vincula su experiencia de vida con el feminismo:

“Mi postura personal me ha colocado, en cierto modo, al costado de toda la problemática planteada por el feminismo desde la década de 1960. Y digo al costado, no porque no me sienta interpelada por las ideas y esperanzas feministas, sino porque siempre he vivido la identidad femenina desde el interior histórico y político del colonialismo interno, donde la mujeridad se construye también colonizada, en los variopintos estratos de la cadena *q'ara-misti-chola/o-india/o*; heterogeneidad que en el lenguaje público se esconde tras la apariencia homogénea de la ciudadanía. Es a partir de mi propia colocación en el eslabón femenino-misti de esta cadena, que he

construido mi perspectiva teórica, mi práctica política, en fin, mi visión del “artificio humano” (Arendt) llamado cultura, sobre uno de cuyos mecanismos centrales —el sistema de relaciones y representaciones de género— voy a escribir aquí” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 179).

Una idea que recorre varios de los análisis históricos de Rivera Cusicanqui es acerca de la **superposición de ciclos de larga y de corta duración en la configuración de la realidad boliviana**. Como señala Sinclair Thompson en la introducción a la compilación arriba mencionada, una de las nociones centrales en el pensamiento de la autora es la de **multitemporalidad**, noción que encuentra antecedentes en el pensamiento de filósofos marxistas como Ernst Bloch y Walter Benjamin. Esta concepción del tiempo permite dar cuenta de la coexistencia perdurable de distintos horizontes históricos en un mismo espacio, superando algunas dicotomías clásicas de la teoría social, tales como la distinción esquemática entre lo “tradicional” y lo “moderno” (Thompson en Rivera Cusicanqui, p. 2010, 11-12). También considero que esta noción de superposición de temporalidades nos permite comprender por qué perduran hasta la actualidad las consecuencias de la colonización en diversos espacios de la vida social, incluidas las relaciones de género.

Rivera Cusicanqui explica el “abigarramiento” de la sociedad boliviana actual en virtud de la persistencia de contradicciones no-coetáneas ancladas en tres horizontes históricos de diversa profundidad y duración. Estos tres ciclos, con su origen en la conquista española, son el **ciclo colonial, el ciclo liberal y el ciclo populista**. El ciclo colonial inició en 1532 y es entendido como una estructura de larga duración que se extiende hasta nuestros días, por el modo en que influyó en la construcción de las relaciones sociales y del aparato institucional de la sociedad boliviana. El ciclo liberal comenzó con las reformas liberales de fines del siglo XIX, etapa en la que se consagró la noción de *ciudadanía* basada en la idea de “individuo libre e igual”, desligado de todo vínculo o solidaridad corporativa o comunal, en quien debían asentarse las instituciones de la democracia representativa liberal. Por último, el ciclo populista, el de más corto alcance, tiene su origen con la Revolución Nacional de 1952 y continúa hasta nuestros días. La

autora lo denomina *populista* por la forma multitudinaria en que se incorporaron las masas obreras y campesinas indígenas a la arena política, principalmente a través del voto universal y el sindicalismo (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 139-140).

Esta propuesta de análisis histórico se enmarca, según Rivera Cusicanqui, en la teoría del **colonialismo interno** tal como fue formulada por Pablo González Casanova, al que entiende como “conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera Cusicanqui, 2010: 36). Estas contradicciones se hacen particularmente visibles en la esfera del Estado y las clases dominantes, y en su relación con las mayorías indígenas.

A partir de la incorporación de una perspectiva de género, Rivera Cusicanqui va a cuestionar las formas masculinas y estado-céntricas de organización popular, sindicatos, organizaciones étnicas y asociaciones urbanas. En particular, la autora critica los rasgos masculinizantes del modelo político implantado en 1952 y su noción de “ciudadanía” centrada en el varón adulto, mestizo, aculturado y propietario privado (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 132-133).

En un primer momento de su abordaje, Rivera Cusicanqui plantea una distancia en relación a cierto idealismo de parte de algunas corrientes del feminismo en torno a la igualdad y equilibrio de género en las sociedades indígenas. Pretende, en cambio, mostrar cuáles fueron los marcos estructurales en los que se desarrolló el inestable equilibrio de esas relaciones, entendido como “una auténtica apuesta femenina en/por el poder, pero también un ejercicio permanente de transformación y subversión del poder” (Rivera Cusicanqui, 2010: 180). Considero que esta noción es clave para interpretar las experiencias de vida de las mujeres entrevistada en esta investigación, motivo por el cual es retomada en el Capítulo III.

Según un estudio del parentesco Inca en el que se basa el análisis etnohistórico de Cusicanqui, existían en la época del Tawantinsuyu modelos estructurales para un extenso conjunto de sociedades andinas, que, en diversos sentidos continúan

organizando las relaciones de género en la actualidad de algunos grupos aymaras. La principal característica del sistema de parentesco indígena prehispánico era la orientación bi-lateral y bi-lineal de filiación. Esto quiere decir que existía una línea de descendencia masculina y otra femenina, que partían de una **pareja de ancestros fundadores**. Dentro de las fronteras del grupo étnico, la *panaka* representaba el espacio de poder y autonomía socialmente reconocido de las mujeres, quienes se aliaban con su parentela afín femenina en el interior del *ayllu* bilateral de su esposo, y desde allí co-gobernaban en los distintos niveles de la organización social andina. De esta manera, el poder, el gobierno y toda una serie de derechos eran transmitidos de padre a hijo y de madre a hija.

Rivera Cusicanqui habla de complementariedad y no de igualitarismo al momento de describir esta estructura de relaciones entre varones y mujeres, ya que el sistema de relaciones entre géneros se balanceaba en una suerte de “equilibrio inestable” impidiendo la formación de linajes patricentrados y evitando que la residencia patrilocal se tornase en un modo de subordinación femenina a la parentela masculina:

“Lejos de una visión dicotómica y excluyente de lo femenino y masculino como identidades irreducibles, lo que hizo la sociedad andina fue dar una resolución social y cultural a la desigualdad de atributos biológicos de ambos sexos, al incorporar dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 186).

Para la autora, una correcta determinación de las relaciones de género pasa por afirmar que las mayores tensiones del precario equilibrio en el sistema no se hallaban (y lo mismo considera que ocurre actualmente) en el espacio de la división social del trabajo, sino en el espacio de la distribución y ejercicio del poder en los distintos niveles de la estructura segmentaria de los *ayllus*, federaciones étnicas y el Estado. Rivera Cusicanqui entiende el *poder* en un sentido amplio, incluyendo el poder simbólico y el poder social y ritual (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 206).

Esta construcción de las relaciones entre los géneros se vio drásticamente alterada con la conquista española desde 1532, o *pachakuti*, entendido como “revuelta o conmoción del universo”, y el consecuente intento de seducción que despliega la sociedad nativa al ofrecerle sus mujeres a los conquistadores. Es a partir de este hecho histórico que Cusicanqui advierte que se “une pues umbilicalmente al patriarcalismo con el colonialismo” (Rivera Cusicanqui, 2010: 190).

Dentro del período que Cusicanqui denomina el ciclo liberal, destaca algunas modificaciones en la esfera jurídica que tuvieron impacto en las relaciones entre géneros. Hacia fines del siglo XIX el estado boliviano adopta el marco jurídico republicano, estableciendo nuevos derechos de propiedad sobre la tierra para las comunidades indígenas, entre otras medidas. Un lugar central de las reformas lo ocupa la incorporación de los “Derechos del hombre” al marco constitucional. Rivera Cusicanqui señala que el primer acto de colonización de género que conlleva el nuevo marco jurídico está dado por la subsunción formal y real de las mujeres en el hogar gobernado por el *pater familia*:

“La imagen implícita de las relaciones entre los géneros, incluye: a) varones ocupados exclusivamente de la representación pública de la “familia”, en la que se subsume a la mujer y a los hijos. Esto se plasma en la noción de *patria potestad*; b) mujeres dedicadas exclusivamente a las labores reproductivas y decorativas, enajenadas de su voluntad sobre sí mismas y desprovistas de voz pública propia. En el polo opuesto de esta imagen se situaría a las “mujeres públicas”, como una cruel paradoja de sentido; y c) adolescentes y niños sometidos a la autoridad vertical de los adultos, principalmente del padre” (Rivera Cusicanqui, 2010: 204).

En 1874 se dictó la Ley de Exvinculación, según la cual el único “derecho” ciudadano reconocido a los varones adultos indígenas era el de enajenar las tierras comunales, que luego les eran arrebatadas por la acción conjunta de latifundistas, el ejército y autoridades intermedias y fuerzas paramilitares. La ley declaraba extinguidos a los

ayllus, prohibiendo así sus formas de autoridad étnica (caciques y otras) y creando en su lugar la figura de “apoderados”. Frente al nuevo estado de cosas, los caciques-apoderados emprendieron la lucha legal utilizando simultáneamente elementos de la legislación colonial de las dos *repúblicas* (españoles, por un lado e indígenas, por otro) y de la nueva legislación liberal vigente.

Respecto del ciclo populista, la autora considera que a partir de la revolución de 1952, que declaraba una nación mestiza, se seguían construyendo identidades culturales homogeneizantes, centradas en un sujeto único, varón, mestizo, propietario. En este sentido señala que, tanto las transformaciones coloniales, como las que emanaron de las reformas liberales y populistas, significaron sucesivos ataques hacia las formas de organización social, territorial, económica y cultural de las comunidades nativas, ya sea del área andina como de las tierras bajas orientales (Rivera Cusicanqui, 2010: 41).

En lo que respecta a análisis para la época actual, Rivera Cusicanqui analiza algunos aspectos de las relaciones entre los géneros en un artículo publicado en 2015 titulado “Violencia e interculturalidad”, en donde pone el acento en los distintos niveles en que se vive la violencia. De un lado, examina las formas violentas en que el Estado boliviano ha construido las identidades culturales a partir de las formas de nombrar a sus habitantes, siendo constante la imposición forzada de atributos y la reducción de las/os sujetos sociales a identidades que no los representan en su heterogeneidad. Por otro lado, analiza cómo la violencia doméstica es sufrida por las mujeres. A modo de ejemplo, explica que el discurso sobre la violencia doméstica ha alimentado al racismo elitista, que presupone la existencia de un mayor grado de violencia en las sociedades cholo-indígenas. Según la autora, al ser el escándalo público un mecanismo de control de la violencia que se hace más visible entre los sectores subalternos, lo que sucede entre las elites es que la violencia se oculta en el ámbito privado “tras la gran infraestructura de psicólogos y consejeros familiares, que están prestos a mantener esos hogares en la apariencia de la equidad, en la parodia de la civilidad y la democracia” (Rivera Cusicanqui, 2015: 59).

Por otro lado, retomando la perspectiva historiográfica, Irene Silverblatt (1990) analiza el ‘impacto’ de la dominación inca sobre las comunidades andinas y cómo se establecieron nuevas y sofisticadas significaciones en torno a los géneros sobre la base del ‘paralelismo’, noción estructurante de la organización comunitaria entre los géneros en los *ayllus* preincas. En su análisis sobre figuras sagradas masculinas y femeninas y sus resignificaciones en el marco del imperio inca, la autora explica que “los incas estructuraron su universo a través de jerarquías paralelas del género, las que clasificaban a los dioses y a las diosas y a las categorías de seres humanos, mediante el lenguaje de la descendencia” (Silverblatt, 1990: 31). La resignificación de divinidades se plasmaba, a su vez, en las relaciones sociales jerárquicas tanto entre líneas masculinas como entre líneas femeninas. Por lo tanto, la reina, que se consideraban descendiente directa de la luna se encontraba en la cúspide del poder, al igual que el Inca, descendiente del sol:

“Las relaciones terrenales del poder fueron entretejidas con la jerarquía imperial de diosas que la Luna dominaba. Al igual que éstas, la reina terrena era llamada Coya. La reina sagrada era la madre de la reina moral. De modo que la reina incaica llevaba una ventaja divina sobre las demás mujeres –una superioridad cósmica que equiparaba los derechos y los privilegios de la clase. La visión incaica del cosmos admitía que no todas las mujeres eran iguales. Estas desigualdades sociales de las clases formaban la base de una estructura religiosa jerárquica, mediante la cual la reina y otras mujeres de la nobleza inca detentaban el poder” (Silverblatt, 1990: 39)

El complejo proceso que explica Silverblatt es, dicho de manera muy sintética, el proceso a través del cual los incas ‘generizaron las clases’ (Silverblatt, 1990: 157). Vemos, así, que las jerarquías entre los géneros e inter-géneros están también prefiguradas desde antes de la colonización a partir de representaciones cosmológicas.

Según la historiadora boliviana María Eugenia Choque (2006), la cuestión de género en las culturas andinas se refleja en la configuración y el ordenamiento espacial, funcionando el espacio como una suerte de reflejo de la sociedad. Para la autora, el

desarrollo de la civilización andina y sus culturas políticas hasta antes de la invasión española se caracterizaron, en gran medida, por el éxito en el manejo del espacio y la relación particular con la pacha que hoy se manifiesta en el culto a la Pachamama (Cfr. Choque, 2006: 318).

“El modelo de archipiélago vertical desarrollado desde los ayllus hasta convertirse en política de Estado, dio lugar durante el Tawantinsuyu, por intermedio de la población mitma, a una ocupación territorial polícroma, multiétnica y plurilingüe. Esta forma muy particular de adaptación humana al medio ambiente fue trastocada de manera violenta por la colonización europea, cuya visión horizontal del espacio llevó a la apropiación española (y despoblamiento indígena) de los fértiles valles de la costa, operación que luego se extendió a las tierras de Yungas para el cultivo comercial de coca y de los fértiles valles interandinos, como Cochabamba, en beneficio de emprendimientos empresariales coloniales destinados a satisfacer las demandas potosinas. Con la colonización, el suma qamaña (bienestar social, económico y político) dejó de ser parte de la filosofía estatal para convertirse en un pensamiento de resistencia a nivel local; así la inequidad impuesta tomó carácter de legalidad y legitimidad” (Choque, 2006: 318)

Se advierte aquí la centralidad de la geografía del país vecino en la configuración de sus relaciones de poder, sistema que fue trastocado violentamente con la conquista. La crítica que se desprende de la perspectiva de la autora se dirige, por un lado, al modelo capitalista occidental instaurado con la colonización. En segundo lugar, específicamente en relación al género, Choque advierte que, si bien se trata de un concepto occidental cuya construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante a los Andes, resulta útil para analizar las relaciones entre hombres y mujeres. Particularmente en la sociedad boliviana, considera relevante el uso de la categoría de género dadas sus “particulares formas de exclusión, subordinación e invisibilidad colectiva, principalmente de los pueblos indígenas, hecho que tiene mayor repercusión en la situación de la mujer indígena” (Choque, 2006: 318).

Choque explica cómo se configuran las relaciones de género en sociedades aymaras y qhichwas. Se trata de procesos complejos basados en nociones propias, como las de ‘dualidad’ (ya mencionada más arriba a propósito del estudio de Gargallo y de Segato), ‘complementariedad’ y ‘reciprocidad’. Según la autora, en las dos culturas hay una proyección, sostenida en la pareja como base fundamental, hacia el universo simbólico y organizativo más amplio. Así, los ayllus se organizan según mitades complementarias jerarquizadas (como arriba-abajo), asociadas con lo masculino y lo femenino. Es fundamental comprender, entonces, que el sentido de ‘pareja’ se materializa en la expresión andina de que ‘en este mundo todo es par’. En este sentido, cabe destacar que un aspecto central en la consolidación de la dualidad es la importancia del matrimonio:

“Jaqi es la persona social que prevalece sobre el individuo; la pareja de esposos conforma jaqi/runa, chacha warmi, establecida en la unidad social y colectiva, así la identidad de género sólo es comprensible a través de los status y roles que un individuo, hombre o mujer, adquiere durante el proceso de la crianza que luego se completa con el matrimonio” (Choque, 2006: 319).

Esta cita es fundamental, por cuanto permite comprender que las identidades de género en las comunidades andinas se configuran en una suerte de devenir a lo largo del proceso vital. Como continúa analizando Choque,

“Así, se transforman en sujetos activos de la sociedad en tanto son chacha/warmi; es la etapa de la vida de mayor potencialidad, reflejada ante todo en la reproducción, y también la de mayor peligro, por las connotaciones de los individuos. Se cree que la edad entre los 30 y 40 años es el punto culminante del desarrollo individual que debe concretarse en el matrimonio. Se considera que tanto mujeres como hombres están en “su punto”, en “su hora” y que son capaces de cualquier reto. Su fuerza y vigor necesariamente deben expresarse a través del matrimonio; entonces, esa energía irá en beneficio de la sociedad” (Choque, 2006: 320).

Estas dimensiones de la vida social, como la historicidad de la construcción de las identidades de género a lo largo de la propia vida y la centralidad de la matrimonio en el pasaje a otra instancia de ser humanos/as y la relación con la comunidad son centrales para interpretar las experiencias de vida de las mujeres, ya que forman parte de los sentidos acerca de ciertas vivencias.

En este contexto, es pertinente la pregunta acerca de la dialéctica entre diferencias y desigualdades en las relaciones de género. La misma autora aporta algunas respuestas, puntualmente a partir de su análisis sobre la historia de la participación política de las mujeres en Bolivia, en un contexto de apertura como fue la Asamblea Nacional Constituyente de principios de los 2000. Su perspectiva es que, **si bien los estudios andinos asumen los principios generales de la complementariedad, reciprocidad y la visión igualitaria de la sociedad, se genera una imagen idealizada de las relaciones de pareja y no se desarrollan enfoques más cercanos a la realidad que viven las mujeres indígenas.** La autora deja ver que se trata de procesos históricos y dinámicos, que actualmente caminan en una dirección de mayores oportunidades para la participación política de las mujeres:

“Con la reconstitución del ayllu, el cargo de t’alla recobra importancia, y las mujeres, ataviadas otra vez a la usanza de las antiguas autoridades, comienzan a participar de manera más decisiva en la política local y regional. Con el sindicato, la necesidad de participación de las mujeres fue desconocida, reprimida y luego desviada a sindicatos de mujeres (sin ningún poder). Las aspiraciones de participación de la mujer van de la mano con el grado de educación y con la conciencia de igualdad en el seno familiar que está llevando a un cambio radical en la estructura de propiedad y tenencia de la tierra. En los últimos años cada vez más mujeres disputan a sus hermanos el derecho a la tierra y el éxito en la disputa las faculta para acceder luego al poder comunal” (Choque, 2006: 322).

Por último, es relevante la perspectiva de Rosalía Paiva del Feminismo paritario indígena andino. En la misma línea de Choque, Paiva explica que el trastrocamiento violento de la conquista sobre las formas de vida indígenas tuvo peores consecuencias en la vida de las mujeres, al igual que las condiciones impuestas por la globalización actual (Cfr. Paiva, 2014: 299). Sin embargo, para la autora, estas experiencias de opresión han generado en amplios grupos de mujeres indígenas un fortalecimiento de sus procesos organizativos. En este contexto, Paiva destaca un borramiento del activismo de las mujeres indígenas en la lucha más amplia de los pueblos indígenas:

“Pese a toda esta participación activa, [las] indígenas no aparecemos en los trabajos de sistematización. Allí solo se habla de los líderes hombres, [...] no se menciona cuál es la participación de las mujeres en esta serie de activismos, siempre hemos sido las encargadas de la logística de marchas, plantones, encuentros, caminatas, reclamaciones y protestas en general, muchas veces hasta se nos ha negado la palabra. [Eso] no está escrito, el trabajo, la labor de las mujeres indígenas. Se nos continúa invisibilizando en la historia de nuestros [...] movimientos, [...] muestra de cómo el sistema patriarcal colonial y occidental ha penetrado y tiene presencia en la transmisión de valores excluyéndonos en la historia” (Paiva, 2014: 303)

Respecto de la relación del movimiento de mujeres indígenas con el feminismo, la autora afirma que aun no existe en las organizaciones de mujeres indígenas una profunda apropiación del concepto, ya que persisten los sentidos que lo asocian a un movimiento burgués e individualista.

“Por el momento hablamos sobre la dignidad de la mujer indígena y su derecho a ser diferente. Proclamamos la participación paritaria en nuestras organizaciones y comunidades, la promoción de las indígenas, [nuestro] derecho [...] a la participación política y a los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y violencia en la casa, a decidir cuántos hijos tener y cuidar, [...] a un salario justo, [...] a

elegir con quien casarse, [...] a buenos servicios de salud y de educación [...]. Nos interesa el contenido de los instrumentos internacionales, las políticas nacionales como símbolo de posibilidad [para] una vida mejor [...]. Cuestionamos el discurso homogeneizador del feminismo ciudadano/occidental que enfatiza el derecho a la igualdad sin considerar la manera en que la clase y la etnicidad marcan las identidades de las mujeres” (Paiva, 2014: 304).

Por último, cabe destacar el fundamental aporte de las asambleas de feministas comunitarias de Bolivia y el de una de sus exponentes, Julieta Paredes. En el artículo “Las trampas del patriarcado” (2012), la autora analiza algunos impactos del neoliberalismo económico en las condiciones de vida de las mujeres en Bolivia y en las organizaciones feministas. Paredes explica cómo la cooperación internacional al desarrollo propició la institucionalización del movimiento de mujeres y del movimiento feminista, a través de la creación de una tecnocracia de género conformada por partidos políticos y ‘dueñas’ de ONG. En ese contexto, el feminismo autónomo boliviano y una de sus organizaciones emblemáticas, como es Mujeres Creando, quedaron al margen del debate sobre políticas públicas y estigmatizadas. Así, Paredes explica cómo el feminismo institucionalizado/institucionalizador “despolitizó conceptos altamente revolucionarios como los de género, se perdió la profundidad de las discusiones, su capacidad crítica y su accionar creativo” (Paredes, 2012: 93).

Paredes analiza, además, las consecuencias de la Colonia sobre los cuerpos, tanto de hombres como de mujeres. Uno de los aspectos que cuestiona es la heteronormatividad y sus consecuencias sobre la vida de lesbianas y marimachos en las comunidades, cuestión atravesada por una histórica invisibilización.

“Lo que decimos es que la penetración colonial sí tuvo una carga violenta sobre nuestros cuerpos y nuestra historia de pueblo, y esta violencia tiene un fuerte contenido de violencia sexual, violencia erótica, fortalecimiento de la violencia genérica del deseo y de legitimarla con la imposición de la heterosexualidad obligatoria y la monogamia para las mujeres a través del matrimonio y la familia” (Paredes, 2012: 96).

Cabe destacar, en relación a este tema, que en la presente tesis no analizaré a la cuestión de las sexualidades, dado que no fue un tema emergente en el trabajo de campo en ninguna de sus etapas.

Considero muy elocuente, asimismo, la interpretación de Paredes respecto de la lógica de la invasión colonial y del paralelo metafórico entre la invasión del territorio y de los cuerpos. También se destaca en esta cita el concepto de entronque patriarcal y su relación con la invasión del cuerpo territorio de las mujeres y el cuerpo territorio de la Pachamama:

La invasión colonial no solo penetró territorios de lo que hoy se llama Bolivia; la Colonia invadió los cuerpos de las mujeres y hombres que vivían en esta tierra Pachamama, consolidando un entronque patriarcal que fortaleció al sistema de opresiones patriarcal, razón por la que hoy tenemos en Bolivia una versión corregida y aumentada del patriarcado. Consideramos que el colonialismo interno, que es la internalización de los invasores en los cuerpos y *ajayus*, produciendo una desesperación por el blanqueamiento, constituye uno de los más importantes logros de la Colonia y un buen ejemplo que explica lo que queremos decir: los invasores colonizadores se metieron en nuestros cuerpos, penetraron históricamente nuestros cuerpos y desde entonces hasta ahora fueron y son los nuevos patrones que parten de la hacienda y de la finca. Hoy esta hacienda y esta finca son los cuerpos de las mujeres, y hoy esto podría cambiar, si queremos; por eso el feminismo comunitario” (Paredes, 2012: 97).

Podemos ver que los estudios acerca de la relación entre géneros en sociedades andinas remiten a cambios profundos a lo largo de la historia, y al hito de la invasión española como trastrocamiento violento de un cierto equilibrio. Coincido con la conclusión de Karina Bidaseca cuando afirma que diversos estudios sobre el tema

“coinciden en la existencia de principios comunes que tienen una organización dual en la mitología e, incluso, en los sistemas políticos de los Andes (...) Las relaciones de género tradicionales de los pueblos indígenas fueron en gran medida desestructuradas, principalmente en aquellos espacios de concentración poblacional y comercio, como 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, que establecieron como precedente una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal hacia las mujeres” (Bidaseca, 2010: 140-141)

En este apartado he procurado un acercamiento desde distintas perspectivas (etnohistóricas y actuales) a la configuración de las relaciones de género en sociedades andinas. Si bien he retomando, de manera no exhaustiva, aportes provenientes de distintos enfoques (algunos abiertamente feministas – y dentro de ellos, desde distintos espacios, como el feminismo paritario indígena andino, o el feminismo comunitario-, otros historiográficos, algunos desde perspectivas académicas y otros que provienen del activismo) considero que todos echan luz sobre la cuestión. Asimismo, dejan ver una historia compleja, en la que confluyen la dimensión geográfica, las representaciones otorgadas por una cosmovisión profunda que conecta con deidades naturales, y principios vitales como la dualidad, la complementariedad y la reciprocidad. Como afirma Francesca Gargallo (2013), son nociones que la perspectiva occidental no ha sabido aun captar en su profundidad.

Desde una gran admiración y respeto he intentado acercarme a una comprensión de estos aspectos en clave política y de género. Considero que el camino por recorrer es extenso, pero se avizora enriquecedor y estimulante. Como afirma Rosalia Paiva, “llegará un momento de hacer las alianzas entre indígenas con feminismo paritario y feministas que hayan avanzando en sus concepciones inclusivas de la diversidad. Allí tendremos la oportunidad de crear un movimiento amplio, justo, equitativo en igualdad, justicia y paz (Paiva, 2024: 307).

3.5. Enlazando feminismos e interseccionalidad

La investigadora feminista Maya-Kaqchikel Aura Cumes (2012) nos habla del privilegio epistémico de las mujeres indígenas para leer el poder. Su ubicación en los intersticios del sistema-mundo dada por condiciones de etnicidad, género, clase social, etc., les permite cuestionar el sistema desde la propia experiencia, con la potencial acción liberadora de esas estructuras.

“Las mujeres indígenas tienen una experiencia que reta directamente la estructura social. Están cuestionando un sistema-mundo opresivo e interconectado. Están aportando a la construcción de un sujeto colectivo no ensimismado en la etnicidad o en el género, sino creador de nuevas formas de vida liberadoras. Su voz es importante porque como ya dije, no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde los márgenes, y estas voces desde los márgenes nos dan contribuciones fundamentales de cómo mejor leer el poder” (Cumes, 2012: 15).

Cumes nos ubica en la dialéctica principal que me propongo analizar en esta tesis. Considero que el sistema mundo opera desde determinadas estructuras de poder, tales como el patriarcado y el sistema de sexo/género, el capitalismo y su distinción en clases sociales, la estructuración racial y étnica de la población del mundo, la creación de naciones desarrolladas/subdesarrolladas o periféricas/centrales. Es decir, el sistema tiene múltiples celdas (metáfora de programas de computación o cárceles) en donde ubicarnos de acuerdo al color de la piel, la clase social, la nacionalidad, la edad, y desde allí pretende ubicar nuestros proyectos de vida, nuestras expectativas y sueños. Esta tesis se propone analizar experiencias de vida para visibilizar esas ‘cárceles’. Pero no pretende quedarse ahí, sino que observa los proyectos de vida de muchas mujeres en su dimensión transformadora, liberadora; proyectos sentidos y vividos, que trascienden las barreras del sistema, empezando por las fronteras entre países.

De allí que una importante herramienta para pensar/analizar las cárceles del sistema ha sido la palabra 'interseccionalidad'. Luego de analizar diversas propuestas teórico-políticas de los feminismos del Abya Yala, no sólo del Sur, sino también de los feminismos de mujeres negras en Estados Unidos, podemos afirmar que todas ellas convocan a pensar en términos interrelación de estructuras de dominación y sus consecuencias particulares sobre la vida de las mujeres. Esta interrelación, imbricación o mutua constitución de las opresiones es lo que muchas teóricas definen como 'interseccionalidad'. Por tanto, considero que da respuestas a la pregunta sobre los lugares que han ocupado las mujeres colonizadas y racializadas en la estructuración del mundo social y de la dominación.

A nivel teórico, uno de los textos inaugurales de la interseccionalidad pertenece a Kimberle Crenshaw (2013) y se refiere a algunos puntos críticos de las políticas identitarias en el contexto de la problemática de la violencia contra las mujeres negras en Estados Unidos en la década de los '80. Según Crenshaw, el problema de estas políticas es que omitían las diferencias al interior del colectivo al que se dirigían: las mujeres. Existía un vacío teórico a la hora de atender las experiencias de las mujeres negras, experiencias en las que la condición de género y de 'raza' se interrelacionaban. Según la autora, este aspecto que no había sido contemplado ni por el movimiento feminista ni por el movimiento antirracista.

“Cuando la identidad se plantea en la práctica como una cuestión de o ser «mujer» o ser «persona de color», como si fuera un proposición tipo «o esto o lo otro», estamos relegando la identidad de las mujeres de color a un lugar sin discurso. Mi objetivo en este artículo es trabajar para encontrar ese lugar en el discurso, y para ello exploro las dimensiones de raza y género que están implicadas en la violencia contra las mujeres de color” (Crenshaw, 2013: 88).

Varias autoras señalan que el impulso de estos estudios es desencializar las categorías de género, 'raza', clase social, etc., a fin de captar sus mutuas interrelaciones y arribar, así,

a una comprensión más profunda de las experiencias diversas de distintos grupos de actores/as sociales (Lutz et al., 2011; Herrera, 2013; Crenshaw, 1991; Hill Collins, 1998; Anthias, 2006; Ezquerro, 2008).

Según Lutz, Herrera Vivar y Supik, cuando se discute acerca de este concepto, es frecuente el olvido de teorizaciones más antiguas acerca del entrelazamiento e interacciones de las desigualdades sociales. En este sentido, destacan los análisis de las teóricas feministas marxistas sobre la relación entre socialización capitalista y relaciones de género, las intervenciones de las lesbianas feministas blancas y los trabajos sobre las conexiones entre género y discapacidad (Lutz et al., 2011, traducción nuestra). En sintonía con Crenshaw, las autoras indican que fue a partir del análisis de las especificidades de la situación socioeconómica de las mujeres negras en Estados Unidos que, por primera vez, se habló de la simultaneidad y la mutua co-constitución entre categorías distintas de diferenciación social y se enfatizó en las especificidades de las experiencias conformadas por esas interacciones. Es por esto que consideran que se pueden trazar las raíces del debate sobre la interseccionalidad en los análisis desarrollados por las feministas negras, quienes llaman la atención sobre los “sistemas entrelazados de opresión”, aludiendo, principalmente, a las categorías de ‘raza’, clase y género (Lutz et al., 2011, traducción nuestra).

Respecto de los debates sobre interseccionalidad en el contexto europeo, uno de los aspectos que señalan las autoras es acerca de la diversidad de genealogías del concepto. Así, por ejemplo, mientras que en Alemania estas posiciones se originaron en el marco de las investigaciones sobre racismo y migración, y fueron marginales por mucho tiempo en los estudios de género y de mujeres, en el Reino Unido, en cambio, estas cuestiones fueron tomadas como parte de los estudios de género desde el comienzo (Lutz et al., 2011, traducción nuestra).

Según las autoras, la interseccionalidad tiene el potencial de permanecer sensible a posibles nuevas exclusiones y omisiones de los marcos de análisis. Se trata de una perspectiva teórica que nos desafía a mirar el posicionamiento social diferente de hombres y mujeres, y a reflexionar acerca de las distintas formas en las que los/as

actores/as sociales participan en la reproducción de esas relaciones. De este modo, la interseccionalidad nos sirve para comprender el complejo interjuego entre desventajas y privilegios en la vida social.

Respecto de los desafíos metodológicos de la perspectiva interseccional nos resulta importante el trabajo de Kimberly Scott sobre los juegos de niñas negras en Estados Unidos. Al respecto, la autora reflexiona acerca de cómo la interseccionalidad permitiría complejizar el interjuego de identidades que se desarrollan durante el trabajo de campo y que condicionan de alguna manera los datos recopilados:

“Las consideraciones metodológicas no deben limitar el examen de las implicaciones de la raza y el género del investigador, al construir su relación con los participantes. Más bien, se necesita una mayor atención a la raza, al género y a la edad de los participantes dentro de sus propias culturas. Más aún se debe considerar cuidadosamente cómo la raza, el género y la edad del investigador se intersecta con los participantes y sinérgicamente crea identidades in situ” (Scott, K., 2008).

Resulta interesante la referencia de Scott a las múltiples identidades que atraviesan simultáneamente las experiencias de los/as sujetos/as investigados/as y las de los/las investigadores/as, y cómo esas múltiples identidades de unos/as y otros/as imprimen marcas a la experiencia de campo. Hay en esta perspectiva un desplazamiento de las múltiples categorías de opresión o discriminación a las múltiples identidades, desplazamiento que nos resulta interesante para abordar las interacciones sociales de manera desesencializada.

Por último, considero pertinente también cuestionar la propia construcción de categorías que a menudo se vuelven hegemónicas en el análisis interseccional. En este sentido retomo un análisis de Rita Laura Segato a propósito de las representaciones identitarias que a veces son construidas por los Estados u otro tipo de organizaciones, desde sus lógicas propias, y que no guardan necesariamente relación con los grupos locales a los

que intentan dirigirse. Traigo a colación esta referencia de la antropóloga argentina para establecer un paralelo entre la cuestión identitaria y las categorías que desde las ciencias sociales utilizamos para analizar los diversos procesos bajo estudio, tales como ‘clase social’, ‘género’, ‘generación’, ‘etnicidad’.

“Lo que quiero iluminar aquí es el aspecto banalizador, achatador, de la formación de identidades globales, por un lado, así como los efectos perversos de una política de identidades que responde a una agenda global más fiel a cuestiones nacionales internas de los países centrales que a problemáticas e idiomas políticos locales, por el otro. Podría tratarse, no es imposible sospechar, de un último avance hegemónico de esos países, exportándonos ahora su mapa interno de fricciones y sus idiomas políticos para luego vendernos un paquete de soluciones bien afinadas a la lógica del mercado y de la productividad que se expande por los canales abiertos en el mundo "globalizado"” (Segato, 1998).

Una vez más, se trataría de captar las maneras particulares en que se presentan los procesos sociales en cada contexto, a fin de comprenderlos adecuadamente y que de allí se pueda derivar, si se da el caso, en acciones políticas afines a esa especificidad.

En sintonía con estas elaboraciones, en el contexto latinoamericano actual María Lugones (2012) retoma la perspectiva interseccional desde el feminismo decolonial haciendo hincapié en una crítica a la colonización y a la modernidad occidental. Para la autora, es posible comprender la interseccionalidad como una estrategia metodológica capaz de captar la imbricación de opresiones de clase, ‘raza’, género, sexualidad.

“Una manera importante de pensar la relación entre género, raza y burguesía es lo que venimos pensando como «interseccionalidad». Si en el sistema de género moderno, eurocentrado, capitalista, colonial, por un lado, la categoría «mujer» significa ideológicamente, apunta, a una persona frágil, sexualmente contenida, relegada a lo

doméstico, sin razón y sin rol público, y por el otro, la clasificación racial -y por lo tanto racista- «negro» o «indio» apunta ideológicamente a seres primitivos en todo sentido, no realmente humanos, capaces de gran violencia, sexualmente sin control, con enorme capacidad y resistencia para el trabajo físico, ¿qué quiere decir «mujer indígena», «mujer negra»? No hay mujeres indígenas ni negras. La frase «mujer indígena» es una contradicción. Aunque las mujeres eurocentradas, burguesas, blancas hayan usado el término «mujer» como universal, en su lucha por la liberación de la mujer solo entendieron por «mujer» el significado ideológico moderno, capitalista, colonial que excluye a todos los negros, a todos los indios. Por lo tanto, necesitamos escuchar las palabras como problemáticas” (Lugones, 2012: 3-4).

Es en este punto donde podemos enlazar los aportes antes analizados de la colonialidad del poder y del género, a fin de profundizar aún más en las reflexiones sobre interseccionalidad y reconocer las ausencias y las diferencias al interior de los colectivos sociales y de las categorías tomadas como algo dado:

“Lideradas por las afroamericanas, todas las mujeres ni eurocentradas ni blancas estamos luchando para que la interseccionalidad se vuelva una característica metodológica necesaria de los estudios de género: raza, clase y género son inseparables (...) En nuestros movimientos decoloniales es importante que usemos la interseccionalidad de las dos maneras y dejemos de pensar que hay movimientos negros, movimientos indígenas, movimientos de la mujer, como si mujer indígena, mujer negra no fueran contradicciones” (Lugones, 2012: 4-5).

Interpreto, a partir de esta reflexión de Lugones, que los esfuerzos deberían dirigirse, de manera compleja, en dos sentidos: por un lado, tomar la interseccionalidad como herramienta metodológica capaz de captar de las articulaciones de desigualdad social experimentadas a partir de las construcciones de ‘raza’, género y clase social; por otro,

no reificar las categorías de análisis propias de la ciencia social occidental, sino, más bien, problematizarlas y trascenderlas.

3.6. Una lectura de estudios migratorios en clave interseccional

En el presente apartado tomaré algunos análisis de casos concretos sobre migraciones, con el objetivo de relacionar algunos de sus aspectos y resultados con la perspectiva de la interseccionalidad. Uno de los trabajos que comentaré, el de Sandra Ezquerria (2008), está planteado desde una perspectiva interseccional, mientras que los otros dos, uno de Claudia Pedone (2008) y otro de Claudia Pedone y Sandra Gil Araujo (2008), si bien no parten de esta perspectiva, me estimularon a hacer un ejercicio de puesta en diálogo de sus resultados a la luz de la perspectiva interseccional.

Sandra Ezquerria expone algunas consideraciones muy esclarecedoras respecto de la interseccionalidad para el estudio de las migraciones en la introducción a su análisis etnográfico institucional sobre prácticas estatales de gestión de las migraciones y el trabajo reproductivo en Estados Unidos. En primer lugar, la autora parte de la premisa, al igual que otras autoras feministas, de que las leyes tienen un impacto diferencial según se trate de hombre o mujeres y, a su vez, también impactan de manera distinta entre las mujeres. Por otra parte, metodológicamente, la autora se pregunta acerca de si se puede hablar del punto de vista de las mujeres, y de qué mujeres estamos hablando. Estas preguntas son el puntapié a partir del cual cobra sentido comenzar a plantear la interseccionalidad como perspectiva teórica y como herramienta metodológica. Según Ezquerria, en el contexto de las migraciones, el análisis interseccional permite comprender la complejidad y la diversidad de la experiencia migrante. Un punto señalado por la autora llama la atención sobre el hecho de que el patriarcado, el clasismo y el sexismo aparecen entrelazados en la organización de los flujos migratorios por la creación de complejas formas de exclusión y opresión, tanto en las sociedades de origen

como en las de destino. Otro punto central del análisis de Ezquerra es acerca de la distinción entre el enfoque interseccional y el de la “triple discriminación”:

“Si bien es cierto que el concepto de «triple discriminación» intenta abarcar la acumulación de experiencias de opresión en el caso de las mujeres inmigrantes, se considera aquí que la suma o yuxtaposición de opresiones que éste expresa no refleja el dinamismo de las relaciones sociales y de poder, reflejadas y reproducidas tanto en la comunidad inmigrante como en la autóctona. Es decir, no todas las mujeres inmigrantes sufren los efectos de relaciones de género o discriminación racial de la misma manera, pero, sobre todo, no todas experimentan igual la intersección de diversas opresiones” (Ezquerra, 2008: 243).

En consonancia con las perspectivas comentadas más arriba, Ezquerra propone la interseccionalidad como herramienta metodológica para comprender las particularidades de las experiencias migratorias, sin esencializar conceptos que terminan reduciendo la capacidad de agencia de las/os actores sociales. A su vez, al comprender la perspectiva interseccional en sentido amplio, la autora explica que la adopción de la misma interpela no sólo a la población migrante, sino también a la población nativa y a las/os propias/os investigadoras/es:

“Un análisis interseccional es aplicable a todas las mujeres (y hombres) porque, como ya se ha expuesto, es contextual y porque ve las relaciones como dinámicas, dialécticas y relacionales. Consecuentemente, no sólo nos ayuda a entender la opresión como resultado de relaciones de poder, sino también el privilegio como la otra cara de la misma moneda. Hay múltiples puntos de subordinación, así como de privilegio, dependiendo del lugar preciso donde se produce la articulación de sistemas (...) Un «oprimido» raras veces es *sólo* oprimido y un «privilegiado» raramente es *solamente* privilegiado. Un análisis interseccional no sólo nos ayuda a entender cómo se crea y organiza la experiencia del «otro», sino que también nos obliga a dirigir la mirada hacia

nosotros mismos, como constituyentes de todo (o de algunas cosas) de lo que el «otro» no es y como punto de referencia a partir del cual el «otro» es construido, marginado, excluido y oprimido” (Ezquerro, 2008: 246-247).

Uno de los trabajos que me interesa interpretar a la luz de la interseccionalidad es el estudio de Claudia Pedone sobre representaciones, estrategias y trayectorias de jóvenes latinoamericanos residentes en España acerca de sus experiencias de movilidad en contextos transnacionales. De acuerdo al estado de la cuestión del que da cuenta la autora, los estudios sobre experiencias de jóvenes migrantes se han reducido a dar respuesta a algunas preocupaciones de los Estados de las sociedades de destino, y en gran medida se han circunscripto al contexto educativo. En el caso de las/os jóvenes latinoamericanos, el interés en su estudio ha estado dado, principalmente, a raíz de los conflictos y la criminalización propiciada por los medios de comunicación en referencia a las “bandas latinas” (Pedone, 2008: 145). De este modo, según Pedone, la investigación acerca de construcciones identitarias, experiencias y expectativas de las y los jóvenes constituyen un campo nuevo de indagación. Es nuevamente en referencia a las ausencias y omisiones en los marcos teóricos donde encontramos que el trabajo de Pedone se encuentra en sintonía con las inquietudes de la perspectiva interseccional. Según el rastreo bibliográfico de la autora, algunos trabajos pioneros sobre jóvenes latinoamericanas/os en España señalaban que

“[...] estas y estos jóvenes quedan invisibilizados, generalmente, dentro del proyecto migratorio familiar, hecho que dificulta la posibilidad de acercarnos a las formas en que ellos y ellas están construyendo sus múltiples identificaciones en un contexto migratorio internacional, donde su inserción socioeconómica en la sociedad de destino se presenta difícil y conflictiva” (Pedone, 2008:147).

El análisis de Pedone nos lleva a dimensionar otra forma en que las desigualdades pueden entrelazarse en los contextos migratorios. En este caso, la edad aparece como una dimensión central para comprender la diversidad de las experiencias migratorias y las subjetividades que configuran. Además, dado que la autora trabaja con una perspectiva transnacional, es posible advertir cómo las dimensiones de análisis e intersecciones se multiplican a fin de captar las especificidades de las experiencias migratorias. Así, es posible acercarse a una comprensión más profunda de las mismas al hacer visibles las experiencias de niños, niñas y adolescentes que han sido reagrupados y continúan en la sociedad de destino al momento de las entrevistas, así como testimonios de jóvenes que fueron reagrupados y luego retornados, y otros que residieron siempre en origen y vivieron la migración de sus padres y familiares desde allí. Así, considero que el abordaje interseccional se encuentra en consonancia con la propuesta metodológica de la autora respecto de que

“Es imprescindible construir herramientas que nos permitan trabajar a nivel transnacional problemáticas emergentes como las estrategias familiares diferenciadas a nivel de género y generacionales, estrategias laborales y escolares en origen y en destino para lograr una mejor comprensión de la complejidad y heterogeneidad de las trayectorias que actualmente llevan a cabo los y las jóvenes de origen inmigrante” (Pedone, 2008: 169).

Por último, retomo algunos resultados del trabajo de Claudia Pedone y Sandra Gil Araujo en el que analizan experiencias de maternidad transnacional y reagrupación familiar de migrantes ecuatorianos/as en España y la intersección entre las políticas que intentan regular la reagrupación y las situaciones que efectivamente se presentan en la realidad. Nuevamente, pienso en los aportes de la interseccionalidad en términos de la posibilidad de nombrar sujetos/as que han sido invisibles o no tenidos/as en cuenta, ya sea en la teoría o en el campo de las legislaciones y políticas públicas.

Pedone y Gil Araujo analizan las imágenes de mujer y de familia migrante que han servido de base para el diseño de las normativas de reunificación familiar en España, y cuáles son algunas de las consecuencias de este tipo de construcciones. Estas imágenes se corresponden, según las autoras, con una perspectiva economicista extendida en los primeros estudios sobre migraciones que entiende a la migración como una transacción entre individuos y Estados, en la que los roles de varones y mujeres están fijamente establecidos, reservando para los hombres el rol de productores y para las mujeres el de reproductoras (Pedone y Gil Araujo, 2008: 152). Una de las consecuencias de la implementación de políticas y leyes basadas en estas imágenes estereotipadas es la dificultad de dar respuesta de manera efectiva a las demandas y necesidades de la población migrante y de las familias transnacionales. Por ejemplo, las autoras observan estos desfasajes en torno de las maternidades de las mujeres migrantes, situación en la que existen disonancias entre las imágenes homogeneizantes impuestas desde la política, el derecho y la cultura, y las formas emergentes de llevar a cabo la maternidad a raíz de la migración, llamadas maternidades transnacionales.

“Los discursos políticos, religiosos y educativos promueven imágenes positivas de las madres, no obstante, las madres solteras, las madres divorciadas, y en el contexto que nos atañe: las madres migrantes, no siempre están incluidas en estas imágenes positivas. La idea de la madre sigue casi indisolublemente identificada con el cuidado, por lo que en el ejercicio de la maternidad transnacional aparece, en numerosas ocasiones, el sentimiento de culpa por las decisiones tomadas” (Pedone y Gil Araujo, 2008: 156).

A diferencia de las migraciones anteriores, a fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, el fenómeno migratorio en Europa (y en otras regiones) se caracteriza por una creciente feminización. Este proceso da origen a novedosas y diversas formas de pensar y vivir la migración desde la perspectiva de las familias. Las madres migrantes constituyen un novedoso sujeto colectivo que despliega estrategias específicas de

experimentar y gestionar la vida familiar. Sin embargo, la teoría, las políticas y las leyes parecen aún mostrar desconocimiento y silencios respecto de estas nuevas realidades.

4. Síntesis del Capítulo I

A lo largo de estas páginas he intentado aproximarme a la comprensión de algunos campos teóricos y conceptos claves que configuran la presente investigación. En primer lugar ubiqué los alcances de la presente investigación respecto de los estudios sobre género y migraciones. En segundo lugar intenté desentrañar algunos de los principales sentidos y discusiones en torno de la cuestión identitaria y su relación con los conceptos de cultura, nación y etnicidad. Así, me detuve en algunos abordajes respecto de la relación Estado-nación/sociedades nacionales, retomando las nociones de Segato y Briones de “formaciones de diversidad” y de “formaciones nacionales y provinciales de alteridad”, respectivamente. He dado además especial importancia al concepto de cultura y de “configuraciones culturales” de Alejandro Grimson, por cuanto nos permite comprender de manera adecuada y novedosa las relaciones entre grupos sociales, en el caso específico de nuestro trabajo, entre bolivianos/as, argentinos/as y mendocinos/as. Pudimos observar que estas categorías de análisis aparecen siempre entrelazadas y que, además, todas ellas cobran diferentes sentidos según el marco nacional y provincial en que nos situemos. En tercer lugar, analicé diversos aportes de los feminismos del Abya Yala, abordando algunas de sus genealogías y profundizando en algunas de las ideas de fuerza del feminismo postcolonial, de los feminismos de mujeres indígenas y de los feminismos en el contexto andino. Por último, la perspectiva de la interseccionalidad permite problematizar las maneras en que se interrelacionan las desigualdades en contextos sociales particulares. En este marco, la formulación de la interseccionalidad desde el feminismo decolonial, brinda una herramienta teórico-metodológica interesante para los contextos latinoamericanos. A partir de los trabajos de Ezquerra, Pedone y Gil Araujo rescaté la importancia de estar atentas/os, como estudiosas/os del mundo social, al surgimiento novedosos procesos de subjetivación y de intentar comprender y nombrar

a las/os sujetas/os para que esta adecuada comprensión pueda redundar en aportes sólidos para la formulación pertinente de políticas y leyes. En este sentido se destaca la advertencia de no esencializar categorías que se han vuelto hegemónicas en las ciencias sociales, a fin de no reducir las experiencias de las/os actores sociales, las cuales siempre presentan especificidades en tanto experiencias sexuadas y situadas.

CAPÍTULO II

Experiencias, subjetividades, relatos. Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía feminista

Investigar desde el feminismo plantea un posicionamiento epistemológico y político crítico acerca de las desigualdades sociales entre varones y mujeres, al tiempo que busca comprender y transformar las condiciones que generan esas desigualdades. A partir de lo abordado en el Capítulo I sobre los feminismos del Abya Yala y la interseccionalidad, la estrategia metodológica aquí planteada se orienta a comprender no sólo las desigualdades de género en las experiencias de las mujeres, sino su interrelación con desigualdades de clase social, nacionalidad, generación y etnicidad. En el presente capítulo explico el diseño metodológico de la investigación, la cual tiene al análisis de las experiencias como núcleo privilegiado.

1. El punto de vista feminista y la observación participante

¿Qué significa investigar desde una perspectiva feminista? Sandra Harding (1998; 2012), referente clave de la teoría feminista del ‘punto de vista’¹², se pregunta en un célebre artículo publicado por primera vez en 1987 si existe un ‘método feminista’. En primer lugar, afirma que hay una gran confusión implícita entre ‘método’, ‘metodología’ y ‘epistemología’. Así, explica que el método se refiere a las técnicas de recopilación de información, mientras que la metodología se refiere a la teoría y análisis de los procedimientos de investigación, y los problemas epistemológicos a cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento adecuado o con estrategias de justificación del conocimiento. El problema, según Harding, ha sido que se han entendido las tres

¹² Según Harding, “la teoría del Punto de vista afirma que algunos tipos de ubicación social y de luchas políticas impulsan el desarrollo del conocimiento opuesto a la visión dominante que afirma que la política y la posición en relación con la situación local sólo bloquean la indagación científica” (Harding, 2012: 41)

cosas bajo la misma palabra: método. La autora aclara, entonces, que los métodos en investigación social ya están establecidos, y que la diferencia radica en las maneras en que se aplican en tanto formas de recolección de información.

En segundo lugar, Harding se pregunta por las características de las investigaciones feministas. Uno de sus rasgos es que definen su problemática desde las experiencias femeninas, hecho que tiene importantes implicaciones para la estructuración de las instituciones sociales y de la vida social en su totalidad. Otra característica es que analizan las experiencias de mujeres en plural, dado que entienden lo masculino y lo femenino como categorías que se producen y aplican dentro de una clase, una 'raza' y una cultura. Otro aspecto fundamental es que contemplan que las experiencias genéricas no sólo varían de acuerdo con las categorías culturales, sino que también están en conflicto dentro de la experiencia individual de cada persona. De este modo, podemos captar las contradicciones identitarias que experimentamos a nivel personal en tanto mujeres trabajadoras y madres, por ejemplo. Por último, Harding destaca que las investigaciones feministas no parten de "experiencias femeninas obsoletas" (Harding, 1987: 6), sino de las experiencias de las mujeres en la lucha política, entendiendo la politicidad tanto en la habitación, como en la cocina, las calles o las urnas. Asimismo, Harding explica que las investigaciones planteadas desde las experiencias de las mujeres son a favor de las mujeres, es decir, les ofrecen explicaciones de los fenómenos sociales que ellas "quieren y necesitan" (Cfr. Harding, 1987: 7). Volviendo a la discusión sobre los términos, Harding afirma que los rasgos analizados pueden ser "metodológicos, puesto que nos muestran cómo aplicar la estructura general de la teoría científica a la investigación sobre las mujeres y sobre el género. También pueden concebirse como características epistemológicas porque implican teorías del conocimiento diferentes de las tradicionales" (Harding, 1998: 8)

Tanto la teoría feminista del punto de vista como la observación participante aluden al sentido de la vista, por tanto me pregunto: ¿Qué significa observar y participar en el campo desde una perspectiva feminista? Según Donna Haraway (1995), la entrada de muchas investigadoras feministas en la academia estadounidense significó una discusión y disputa 'desde adentro' de los términos y horizontes de la ciencia. En esos primeros

debates se trataba de defender la parcialidad frente a la ilusa objetividad de la ciencia tradicional. Por un lado, la autora afirma lo positivo de contar con herramientas científicas críticas: “Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro” (Haraway, 1995: 322). En esa línea crítica, se trataría de resignificar la objetividad sustrayéndola del positivismo, al que siempre ha estado asociada.

Haraway parte del cuestionamiento sobre el significado de ‘la vista’ en el discurso científico, ya que ha sido el sentido privilegiado que permitiría ver al ‘objeto de estudio’ con distancia omnicomprendiva, instituyendo así la diferencia radical entre ‘sujeto observador’ y ‘objeto observado’. La autora intenta rescatar el sentido de la vista del presupuesto colonial y masculino, reclamando el potencial cognoscitivo y científico de un ‘punto de vista’ encarnado y situado a fin de “no ceder ante los mitos tentadores de la visión como un camino hacia la des-encarnación y [...] construir una doctrina de la objetividad utilizable, pero no inocente” (Haraway, 1995: 326).

Por lo tanto, Haraway propone reconocer y explicitar desde dónde se está observando, ya que la dimensión encarnada y situada del conocimiento es lo único que puede otorgar algún grado de ‘objetividad’ al conocimiento producido: “la objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto. Caso de lograrlo, podremos responder de lo que aprendemos y de cómo miramos” (Haraway, 1995: 326-327). El conocimiento encarnado y situado invita, entonces, a tomar responsabilidad por el lugar de su producción, dado que no ostenta trascendencia ni verdades absolutas. Para Haraway, asume visiones desde las periferias y las profundidades, las cuales, aunque tienen ventajas respecto de lo que permiten ver, no deben ser romantizadas, ni tampoco ubicadas en el paradigma del relativismo (Haraway, 1995: 328). Por tanto, se trata de una posición epistemológica que no puede ser confundida ni con la totalización ni con la relativización: “la alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología” (Haraway, 1995: 329). Así,

‘situación’, ‘posicionamiento’ y ‘localización’ orientan la propuesta epistemológica del punto de vista. Retomo esta cita porque tanto la observación como los diálogos y el intento de escapar a relaciones dicotómicas y jerárquicas entre sujetos han marcado mi recorrido de campo, sabiendo que no existe algo la inteligibilidad completa y transparente en las imágenes ni en los discursos: “el mundo se resiste a ser reducido a mero recurso, porque no es ni madre, ni materia, ni murmullo, sino un Coyote, una imagen para el siempre problemático y siempre poderoso enlace entre significados y cuerpos” (Haraway, 1995: 346).

La mexicana Eli Bartra (2012) también explica qué significa investigar desde una metodología feminista. En primer término, implica un acercamiento no sexista y no androcéntrico a la realidad, así como considerar la división social por géneros y su jerarquía (Bartra, 2012: 70). Respecto de la observación, la autora menciona la teoría del punto de vista como herramienta propia del feminismo:

“la observación no siempre es igual, no existe la observación neutra, siempre se observa con los ojos propios, con lo que cada quien trae adentro: con las emociones, los gustos, los talentos, la preparación, la ideología y la política. No todos los sujetos que observan un proceso lo hacen de la misma manera. ¿Qué quiere decir esto? Significa que quien emprende una investigación feminista no mira la realidad de la misma manera que una persona insensible a la problemática de la relación entre los géneros. Por lo tanto, las preguntas que se planteará desde su ser, su sentir, su pensar, no pueden ser iguales, serán necesariamente diferentes en la medida del interés por saber cuál es el papel de las mujeres en determinados procesos” (Bartra, 2012: 71).

Como afirma la autora, la observación desde el punto de vista feminista involucra las propias emociones, el posicionamiento político y el deseo de comprender las problemáticas en las relaciones entre los géneros. Retomando a Harding, Bartra destaca que “las técnicas se encuentran siempre dentro de un método y si éste es feminista, la

manera en que se lee, escucha, observa o pregunta, ya tiene un enfoque distinto, un carácter no androcéntrico y no sexista” (Bartra 2012: 72).

1.1. La dimensión situada de la investigación: el lugar geográfico y el tipo de muestra

Dado el carácter cualitativo de la investigación, cuya búsqueda no es la generalización de resultados (Mendizábal, 2006: 87), sino el análisis profundo de un número reducido de unidades de análisis, el tipo de muestra de esta investigación ha sido intencional. Para construirla tuve en cuenta que las personas fueran mujeres en edades adultas nacidas en Bolivia y que residieran en Mendoza al momento de la investigación. Respecto a la localización geográfica, la investigación se desarrolló en dos contextos de acuerdo a dos etapas temporales diferentes. La primera etapa tuvo lugar en el microcentro de la ciudad de Mendoza. Del total de las mujeres entrevistadas, tres de ellas residían en Guaymallén, dos en Las Heras y una en el centro de la ciudad. Durante la segunda etapa el locus pasó al departamento de Guaymallén. En una primera etapa recorrí durante tres meses la antigua ‘Feria del Cuadrado’ situada en el barrio 17 de Noviembre. Luego, en septiembre de 2014, cuando la feria fue desalojada y trasladada me moví con la feria a la zona de San José. Desde noviembre de 2015 a partir de mi participación en la comparsa de Morenada hice parte del trabajo de campo en el barrio Gomensoro, donde eran los ensayos. Posteriormente, con la realización del taller de alfabetización “El Carrito de Saberes” desde abril de 2016 hasta la actualidad comencé el trabajo de campo en el Barrio Lihué donde se ubica la Unión Vecinal San Sebastián y el aula satélite. Se trata en todos los casos de zonas urbanas, que cuentan con todos los servicios.

Guaymallén pertenece al gran Mendoza, junto con los departamentos de Capital, Luján de Cuyo, Maipú, Las Heras, y Godoy Cruz. Cuenta, según datos del Censo de 2010, con una población de 283.803 habitantes. Es uno de los departamentos más poblados de la provincia, también conocido por la gran cantidad de residentes bolivianos/as. Como explica Cristina García Vázquez (2005), dado que uno de los ramales ferroviarios unía

Jujuy con la Estación Belgrano de Guaymallén y, además, la Terminal de Ómnibus también se encuentra en Guaymallén, éste se convirtió en lugar de llegada y permanencia de importantes grupos de migrantes bolivianos/as desde mediados de la década de 1980.

La información oficial del sitio web municipal indica que, en su origen, se trataba de una zona de características agrícolas y productivas. De allí su nombre, “Guay-mallin”¹³, que en lengua huarpe significa “tierra de ciénagas, vegas o bañados”. A partir de inicios del siglo XX el perfil productivo se fue modificando:

“La explosión comercial de la industria vitivinícola tuvo en Guaymallén a uno de sus pilares. La gran ventaja que presentaba el departamento respecto a otros era la proximidad de los viñedos con las bodegas. El perfil industrial actual está vinculado a la industria agroalimentaria, dada la proximidad con la zona productiva y la disponibilidad de vías de comunicación con centros de consumos locales, nacionales y extranjeros. En el último tiempo, el desembarco de grandes cadenas de Hipermercados, centros comerciales y hoteles, diversificó la trama comercial” (Municipalidad de Guaymallén, 2000).

A continuación adjunto una tabla descriptiva acerca de la proporción de población boliviana residente en los distintos departamentos de la Provincia. Guaymallén, dentro del Gran Mendoza, concentra en términos absolutos la mayor cantidad de población nacida en Bolivia, seguido por Luján de Cuyo y Las Heras. Fuera del Gran Mendoza se destaca la presencia de población boliviana en Maipú, Tupungato, Tunuyán, San Carlos (estos últimos tres departamentos forman parte del Valle de Uco, zona de importante producción agrícola), San Martín, Lavalle y San Rafael.

¹³Agradezco a Nancy Colque su aporte para comprender el origen histórico del nombre del Departamento de Guaymallén.

Cuadro a. Porcentaje de Población nacida en Bolivia sobre el total departamental en Mendoza, según Censo de 2010

Departamento	Q Habitantes	Q Hab Bolivianos/as	Porcentaje
Tupungato	32865	2064	6,28%
San Carlos	32683	1483	4,54%
Lavalle	35895	1265	3,52%
Maipú	172861	5165	2,99%
Guaymallén	280880	6851	2,44%
Tunuyán	49132	1091	2,22%
Luján de Cuyo	124418	2714	2,18%
San Martín	118561	1376	1,16%
Junín	37807	388	1,03%
Rivadavia	56269	509	0,90%
Las Heras	203507	1707	0,84%
San Rafael	191323	1372	0,72%
Capital	114822	711	0,62%
Malargüe	28887	125	0,43%
Santa Rosa	16099	57	0,35%
La Paz	9867	16	0,16%
General Alvear	46156	69	0,15%
Godoy Cruz	189578	276	0,15%
Total	1741610	27239	1,56%

Elaboración propia en base al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas, INDEC, 2010.

2. Precisiones en torno al concepto de experiencia

En el presente apartado hago explícito el recorrido de lectura que realicé para comprender la noción de experiencia y arribar a una definición de la misma que pudiera ‘adaptarse’ a los fines interpretativos del trabajo. Este recorrido se nutre, en primer lugar, del análisis de Catalina Trebisacce (2016) sobre el contexto de surgimiento de la noción de experiencia; en segundo lugar, del exhaustivo análisis de Ana María Bach (2008) sobre cómo la experiencia ha sido conceptualizada por autoras norteamericanas, y de cuya autoría tomo la definición de experiencia; por último, del análisis de Shari Stone Mediatore (1997) acerca de la relación entre experiencia y representaciones.

Según Catalina Trebisacce, las proposiciones teóricas y metodológicas al interior de la academia por parte de las militantes feministas fueron verdaderamente disruptivas e implicaron arduas luchas de poder al interior de las universidades e instituciones científicas en la Norteamérica de los ’70 y ’80, en las que se intentaba poner en crisis la pretendida neutralidad del conocimiento científico (Trebisacce, 2016). Se trató de verdaderas conquistas teóricas y de salir del silenciamiento al que estaba confinado este saber. Así, la centralidad del análisis de la ‘experiencia’ emerge en un contexto en el que

“El método científico era máquina creadora de productos determinados que suponían, entre otras cosas, la exclusión de la perspectiva feminista. Hubo entonces que subvertir el método, ir contra el método. Escarbar a contrasentido de lo esperado y gestar nuevos marcos interpretativos que no sólo no coincidirían con los existentes, sino que los pondrían en cuestión allí donde se sentían ellos mismos más seguros. Así es que, al *experimento*, fetiche de la construcción del conocimiento de la ciencia neutral, en el que las variables están ponderadas, medidas y controladas en un higiénico laboratorio teórico, aséptico incluso del/de la propio/a investigador/a, los estudios de género opusieron *la experiencia* (invención contaminada que se sabe, siempre y por definición, inaprensible) como el camino honrosamente precario para producir una perspectiva-otra

que resultara inesperada para la ciencia imperante” (Trebisacce, 2016: 288, cursivas en el original).

Trebisacce aclara que esta manera de concebir la experiencia de mujeres no tiene que ver con convertirla en mero objeto de estudio, sino como el camino privilegiado para comprender, a través del testimonio, cómo cristalizan las relaciones desiguales de poder y se crean sujetos subalternos (Cfr. Trebisacce, 2016: 289). Es un conocimiento parcial, situado y en-carnado (vivido desde la carne, desde el cuerpo).

Ahora bien, la autora advierte que con el tiempo y la consolidación de la perspectiva de género en la academia, se han producido algunos deslizamientos un tanto riesgosos en el uso de la noción de experiencia que tienden a erosionar su potencial crítico y que proponen una vuelta al individualismo. En primer lugar, Trebisacce señala el tratamiento del relato como pura biografía individual, separada de las relaciones sociales y políticas que envuelven la experiencia (Trebisacce, 2016: 290). En segundo lugar, advierte una esencialización según la cual la experiencia del sujeto se convierte en su verdad última, olvidando que “esa verdad no es ni natural ni esencial, es contingente, contextual y producida” (Trebisacce, 2016: 290). En relación a este punto, la autora señala cierto peligro en la instalación de una matriz única y omnicomprensiva para interpretar las desigualdades de género. Se refiere a la incorporación maniquea de la perspectiva de género en el contexto judicial que, bajo estrategias de discriminación positiva hacia el colectivo ‘mujeres’ les asigna el lugar de debilidad y ausencia de poder, sustrayéndoles su capacidad de estrategia y negociación y relegándolas al lugar de víctimas. Por eso la autora propone

“agudizar la vigilancia epistémica, revisar los compromisos adquiridos por la institucionalización y abandonarlos cuando sea necesario para que se abra la posibilidad a que emerjan otros diagnósticos sobre la opresión hacia los sujetos subalternos, pero también sobre la capacidad de resistencia y de subversión de los mismos, entre otras

experiencias asociadas y otros (y nuevos) horizontes utópicos” (Trebisacce, 2016: 293-294).

Por su parte, Ana María Bach (2008) dedica su tesis doctoral al análisis de la categoría de ‘experiencia’ en el pensamiento feminista norteamericano entre 1980-2000. Allí se propone comprender en profundidad su significación para la teoría y la praxis feminista. Para esto analiza las propuestas de varias autoras feministas distinguiendo tres dimensiones principales de la experiencia: subjetividad, fuerza política y papel cognoscitivo (Bach, 2008: 3). Este último punto es de gran importancia desde nuestra perspectiva, ya que permite dimensionar la experiencia cotidiana de las mujeres como punto de partida para el conocimiento.

Retomando a Joan Scott (2001), Ana María Bach (2008) sostiene que la experiencia es aquello que debe ser explicado para comprender los procesos de constitución de las subjetividades. Uno de los debates de los que da cuenta Bach surge a partir del abordaje de Joan Scott. Para la feminista inglesa, la experiencia de los/as sujetos subalternos existe sólo en y a través de los discursos, los cuales a la vez son esencializados a partir de la reificación de ciertas categorías identitarias. El texto, extensamente debatido, se titula “La evidencia de la experiencia”. Allí Scott reflexiona acerca de cómo darle historicidad a la experiencia y cómo escribir acerca de la identidad sin esencializarla. Tras un extenso recorrido histórico sobre el concepto de experiencia e intentado delimitarlo para el campo de la historia, Scott afirma que

“Los sujetos son constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido, la experiencia es tanto colectiva como individual. La experiencia es la historia de un sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa la historia. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separarlos. La pregunta se convierte entonces en cómo en cómo analizar el lenguaje” (Scott, 2001: 66)

Lo que le critican autoras como Stone Mediatore (1997) es que esta perspectiva simplifica en demasía la relación entre experiencia y lenguaje al pensar que se puede acceder a esta última a partir del discurso únicamente (Bach, 2008: 58). Personalmente, si bien encuentro fundamental dar cuenta del debate, no pretendo hacer un análisis exhaustivo del mismo, dado que esto excedería los límites de este trabajo. Más bien el objetivo aquí es arribar a una noción de experiencia que se adapte a las características de la presente investigación, la cual se nutre de entrevistas en profundidad y a su vez de múltiples instancias de participación y observación, motivo por el cual una definición de la experiencia que aluda solamente a la dimensión discursiva no termina de ajustarse al abordaje particular en este marco.

Para Bach la experiencia está constituida de manera entrelazada por tres dimensiones: psicológica, política y cognoscitiva. La dimensión psicológica hace hincapié en el carácter sexuado, procesual y subjetivo de la experiencia. La dimensión política alude a la toma de conciencia feminista como punto de partida para producir cambios en el patriarcado. La dimensión cognoscitiva hace referencia al cambio epistemológico en espacios profesionales y científicos que resulta de la valorización de la experiencia cotidiana de las mujeres y de la subjetividad como vías de acceso al conocimiento (Bach, 2008: 63). Es importante no perder de vista que estos tres aspectos se constituyen mutuamente, es decir, se presentan de manera conjunta y no hay relaciones jerárquicas entre ellos. Por ejemplo, según Bach, la valorización de la experiencia en los grupos de autoconciencia, que forma parte del aspecto subjetivo de la experiencia, tiene el potencial de introducir cambios políticos:

“A diferencia de lo que ocurre con la experiencia religiosa la experiencia en el feminismo es un proceso en el que no se busca llegar a una verdad sino a la autoconciencia, a una conciencia plena que lleve a la acción política, tomando político en un sentido muy amplio que va desde los pequeños cambios que se pueden introducir en la vida cotidiana hasta, por ejemplo, la organización y/o participación en grupos de

mujeres que comparten un interés específico, en los Encuentros de mujeres y/o en los feministas, en la presencia activa en la redacción de proyectos legislativos en beneficio de las mujeres como los de salud reproductiva, o en las actividades que se realizan en distintas instituciones como las universidades” (Bach, 2008: 65)

Así, dado que esta investigación se realizó a medida que se generaba confianza en los espacios compartidos con las mujeres, considero que la metodología puede tener algunos puntos en común con los encuentros de autoconciencia que detalla Bach: “ir a las fuentes tanto en lo histórico como en lo personal, ir a las mujeres mismas” (Bach, 2008: 67). En este sentido me interesa volver al análisis de Bach sobre la tercera dimensión de la experiencia, es decir, su aspecto cognoscitivo. En primer término, la autora hace un repaso de cómo ha sido considerado el conocimiento ‘ordinario’ o acerca del sentido común de parte de la academia occidental hegemónica blanca y masculina, la cual lo ha considerado marginal e irrelevante. En contraposición, expone lo que significó la irrupción del feminismo y las rupturas epistemológicas que generó. Un debate clave fue acerca del estatuto epistemológico del conocimiento cotidiano frente al conocimiento científico. Por supuesto, la crítica feminista “a las diversas variantes de minusvaloración del conocimiento ordinario ha sido contundente” (Bach, 2008: 115). Las respuestas del movimiento surgen del empirismo feminista, de las epistemologías del punto de vista, y Bach destaca la propuesta de Lorraine Code de una “epistemología de las vidas diarias”. Esta propuesta pone de relieve el carácter subjetivo de la pretendida objetividad científica y pertenece a una de las tres ramas feministas de acuerdo a Sandra Harding, el feminismo posmoderno (Bach, 2008: 120-121).

Bach analiza también la obra de Patricia Hill Collins, la cual es considerada una referente del paradigma de la epistemología feminista de las afro-norteamericanas. Hill Collins ofrece importantes nociones relacionadas con la perspectiva de la interseccionalidad¹⁴, como la de ‘matriz de dominación’. Me parece importante esta perspectiva porque explica la interrelación entre ejes de opresión dada por la clase

¹⁴ Ver capítulo I de la presente tesis.

social, el género, la ‘raza’ y la nacionalidad. Si bien no pretendo hacer una extrapolación mecánica de esta perspectiva al contexto de esta investigación, considero que la relación entre matrices de opresión y experiencias de mujeres negras en Estados Unidos tal como la conceptualiza Hill Collins puede echar luz acerca de experiencias de mujeres bolivianas en Mendoza:

“Aunque la segregación racial está organizada de distinta manera que en épocas anteriores, ser negra y mujer en Estados Unidos continúa exponiendo a las mujeres afroamericanas a ciertas experiencias comunes. Las similares experiencias familiares y laborales así como nuestra participación en diversas expresiones de la cultura afroamericana hacen que, en general, las mujeres negras estadounidenses vivan, como grupo, en un mundo diferente al de las personas que no son negras y mujeres. Para las mujeres, como individuos, las experiencias particulares que acumulamos viviendo como mujeres negras en Estados Unidos pueden estimular una conciencia distintiva con respecto a nuestras propias experiencias y a la sociedad en general. Muchas afroamericanas captan esta conexión entre lo que una hace y lo que una piensa” (Hill Collins, 2012: 103).

Es interesante el diálogo permanente que propone Hill Collins entre el hacer y el pensar, así como entre la conciencia individual y la grupal: “una relación dialógica indica que los cambios en el pensamiento pueden producir acciones distintas y que la transformación de las experiencias puede a su vez estimular un cambio de conciencia” (Hill Collins, 2012: 114). Como analiza Bach, para Hill Collins, la matriz de dominación se estructura tanto en ejes de dominación (clase, género, ‘raza’, etc.) como en niveles (biografía personal, grupo, comunidad) e instituciones (Bach, 2008: 146).

“Por ejemplo, la fuerte concentración de mujeres negras estadounidenses en el trabajo doméstico sumado a la segregación racial en la vivienda y en la escuela hizo que tuviesen redes comunes de organización que les permitieron compartir experiencias y

construir un cuerpo colectivo de saberes. Esta sabiduría colectiva sobre cómo sobrevivir como mujer negra constituyó un punto de vista distintivo sobre patrones de género específicos en la segregación racial y sus consiguientes sanciones económicas” (Hill Collins, 2012: 105)

Por tanto, este repertorio común de experiencias compartidas por las mujeres de un mismo colectivo genera, según Hill Collins, los grandes ejes en torno de los cuales se organiza la lucha colectiva hacia la liberación de las opresiones¹⁵ y un saber particular: “este legado de lucha constituye uno de los principales elementos del «punto de vista» de las mujeres negras” (Hill Collins, 2012: 107). Sin embargo, la autora aclara que ese legado no es necesariamente compartido y significativo para la totalidad de las mujeres negras, reconociendo así que se trata de un colectivo heterogéneo en su interior, por ejemplo, respecto de la clase social o la sexualidad.

“Dado que estos factores influyen en las diversas respuestas a los retos comunes, es importante señalar que no existe un punto de vista homogéneo de la *mujer* negra. No hay una mujer negra esencial o arquetípica cuyas experiencias sean las «normales», normativas y por lo tanto auténticas. Un entendimiento esencialista del punto de vista de la *mujer* negra suprime las diferencias entre las mujeres negras en busca de una escurridiza unidad grupal. En lugar de eso, sería más exacto decir que existe un punto de vista colectivo de las *mujeres* negras, uno caracterizado por las tensiones que corresponden a las diferentes respuestas a los retos comunes. Al reconocer y aspirar a incorporar esta heterogeneidad, este punto de vista de las *mujeres* negras evita el esencialismo en favor de la democracia.” (Hill Collins, 2012: 111)

¹⁵ En tanto teoría social crítica, Hill Collins enfatiza en la necesaria relación que tiene que existir entre la teoría feminista negra y la práctica por el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres negras: “Dentro de estos parámetros, el conocimiento por el conocimiento no es suficiente —el pensamiento feminista negro debe tanto estar ligado a las experiencias vividas de las mujeres negras como aspirar a mejorar esas experiencias de alguna manera. Cuando tal pensamiento está lo suficientemente fundado en la práctica feminista negra, refleja esta relación dialógica. El pensamiento feminista y negro abarca el conocimiento general que ayuda a las mujeres negras estadounidenses a sobrevivir en, sobrellevar, y resistir a nuestro trato diferencial” (Hill Collins, 2012: 116).

Considero que este punto es esencial. En relación a esta investigación es útil para aclarar que no intento extender generalizaciones respecto del colectivo analizado, y mucho menos buscar una esencia de ‘la’ mujer boliviana, ni homogenizar el colectivo de ‘las mujeres bolivianas’. Considero, en cambio, que las historias de vida son únicas y diversas. Si bien existen aspectos compartidos en las experiencias migratorias de las mujeres, referidos al contexto social, político y económico locales y globales, así como dimensiones de análisis comunes, como la edad, los lugares de origen, la clase social y el nivel educativo, mantuve atención al delicado equilibrio entre lo micro y lo macro, lo individual y lo colectivo, y la dimensión política de lo personal, como apunta el feminismo.

Volviendo a Bach, si bien aquí sólo he retomando algunos puntos, su análisis sobre el concepto de experiencia es exhaustivo. Como resultado, una de las tensiones que señala en el uso de la categoría es que los relatos sobre experiencia son problemáticos, pero a su vez fundamentales, tanto para el feminismo como para las diversas ciencias sociales (Bach, 2008).

“Si consideráramos a las teorías feministas como formando parte de un segmento podríamos situar en un extremo a aquellas posiciones que aceptan que la producción y circulación de los saberes se da en el lenguaje y la textualidad, negándole un papel a la experiencia vivida, mientras que en el otro extremo correspondería situar a las concepciones derivadas del empirismo que le otorgan a la experiencia un carácter de fundamento. Pero en cierta medida parece que ambos extremos se tocan” (Bach, 2008: 171-172).

Ante este escenario dicotómico, la filósofa argentina encuentra una alternativa en las propuestas provenientes de la fenomenología. Ésta propone una manera diferente de considerar la relación entre ‘lo vivido’, ‘lo sentido’ y ‘lo dicho’, al incluir la noción de ‘percepción’, “a lo que la teoría feminista agrega que no sólo el conocimiento se transmite a través de la experiencia sino que la experiencia produce conocimiento”

(Bach, 2008: 182). Como mencioné antes, es importante esta doble consideración de la experiencia como productora de conocimientos, dado que lo que nos atraviesa en la corporalidad nos produce un conocimiento y un entendimiento particular. Así, considero que lo que vivimos las mujeres a nivel corporal y estético, que implican vivencias sensoriales, pueden ser también puntos de partida para el conocimiento.

Por otro lado, en sus conclusiones Bach señala cuáles son los aportes de los estudios feministas de la experiencia. Entre ellos destaca los siguientes: en primer lugar, la valoración del ámbito doméstico y de la vida cotidiana como puntos de partida del conocimiento; en segundo lugar, que las cotidaneidades son distintas de acuerdo a las opresiones experimentadas; en tercer lugar, que se puede analizar la experiencia a distintos niveles de análisis, a veces complementarios y a veces contradictorios, dado su carácter ‘inacabable’ (grupal, individual, discursivo, pre-discursivo); en cuarto lugar, que si bien la experiencia aparece como inacabable, existe una experiencia común a todas las mujeres, que es la de la subordinación patriarcal y que es vivida de manera diferencial (cfr. Bach, 2008: 185-187); por último, que el camino para experimentar la liberación pasa por la autoconciencia, la cual “es una experiencia personal y social, un camino sin retorno por el cual se deviene feminista y sin ella no hay feminismo” (Bach, 2008: 188).

Hacia el final del trabajo, Bach aporta una definición de ‘experiencia’ que integra varios niveles de análisis. La retomaré en adelante, ya que considero que el concepto da cuenta del carácter lábil, complejo y rico de la experiencia:

“La experiencia, pasada o presente, vivida por cada sujeto encarnado, sexuado y situado, que a la vez es artífice y artefacto de sus experiencias, es un proceso continuo a lo largo de su existencia. La experiencia aparece como contradictoria porque puede ser a la vez: singular o compartida, registrada o no en varios niveles, articulada o inarticulable, rememorada y rearticulada a través de la reflexión, productora de conocimientos y producida por ellos, con el potencial de producir actos de resistencia. Puede darse en los

márgenes o en los centros y toda teorización en el campo de las humanidades o de las ciencias sociales debería tomarla como punto de partida” (Bach, 2008: 193).

Me interesa esta definición ya que define a la experiencia como proceso continuo de vida, si bien entiendo que a los fines analíticos es pertinente hacer recortes, tales como experiencia migratoria, en el mundo del trabajo, educativa, etc. Asimismo, me interesa la idea del carácter singular o compartido de la experiencia, ya que en este trabajo abordo tanto experiencias individuales de vida como experiencias colectivas, como en el caso de las mujeres feriantes de Guaymallén. La dimensión de lo registrado o no y de lo articulado/inarticulable de la experiencia también es muy relevante en esta investigación. En una de las entrevistas realizadas, la entrevistada prefirió no recordar algunas cosas de su vida porque eran muy tristes. Además del obvio respeto a la privacidad y a la voluntad de las personas por su silencio, es interesante tener en cuenta que los silencios, a la vez que significan algo, no borran la experiencia. Es decir, aunque esa experiencia no me haya sido relatada, existió en la vida de la persona y configuró, quizá, otras experiencias. Así, a partir de este concepto, me acercaré en el próximo apartado a algunos conceptos (representaciones, subjetividades y relatos de vida) que aportan a la comprensión de estos distintos niveles de manifestación de la experiencia.

2.1. Experiencias, subjetividades, representaciones, relatos: relaciones entre lo vivido, lo dicho y lo interpretado

Según Shari Stone Mediatore, la epistemología feminista permite comprender que “la experiencia no es una verdad que precede a las representaciones de la experiencia culturalmente determinadas, sino que en realidad está mediada por esas representaciones” (Stone Mediatore, 1998: 2). Esta afirmación vuelve sobre algunos puntos analizados en el apartado anterior. Sin embargo, vuelvo a ello porque un breve

comentario sobre las ‘representaciones’¹⁶ aporta al análisis de la experiencia, en el sentido de que esta última está mediada por aspectos culturales. La cuestión de las representaciones en esta investigación tiene sentido en la medida en que se trata de un trabajo basado, en gran parte, en los relatos de mujeres migrantes y en las significaciones de sus experiencias migratorias, en el mundo del trabajo, educativas, como mujeres, etc. Según Pierre Bourdieu las representaciones son

“las reglas de costumbres, los poemas sapienciales, los dichos o proverbios, todas las especies de objetivación de los esquemas de percepción y de acción en palabras, cosas o prácticas (es decir tanto el vocabulario del honor o del parentesco, con el modelo del matrimonio que él implica, como los objetos o actos rituales) [...] lo propio de las representaciones oficiales es instituir los principios de una relación práctica con el mundo natural y social en palabras, objetos y prácticas y sobre todo en las manifestaciones colectivas y públicas, como los grandes rituales, las delegaciones y las procesiones solemnes” (Bourdieu, 2007: 172)

Considero pertinente esta definición, ya que refiere a las manifestaciones lingüísticas, pero abarca también todo lo instituido en el universo personal o grupal, ya sea a través de objetos y prácticas. Entonces, si bien la manera de entendernos y contarnos hacia otros/as está hecha de representaciones, no pretendo ‘reducir’ o agotar el potencial de la experiencia y su dimensión corporal, encarnada o estética a lo que puede ser verbalizable, así como tampoco considero que sea posible una comprensión transparente y absoluta a las representaciones de los/as otros/as, dado que siempre nos acercamos a

¹⁶ De acuerdo a la bibliografía consultada, uno de los orígenes del uso científico de la idea de *representaciones* está presente en la obra de Emile Durkheim, quien distinguió las representaciones individuales de las colectivas (Ramírez Plasencia, 2007; Jodelet, 2008). Posteriormente, fue Serge Moscovici a comienzos de la década del '60 del siglo XX quien elaboró la teoría de las representaciones sociales. Entre ambas propuestas no sólo media una gran distancia temporal sino también teórica. Según Gladys Villaroel, mientras que la motivación de Durkheim era explorar la determinación social de los fenómenos de la representación, para Moscovici se trataba de “dar cuenta de los procesos de construcción y reconstrucción social del mundo por parte de los actores sociales” (Villaroel, 2007: 439).

ellas desde los propios marcos interpretativos, con sus límites. Contribuye a esclarecer este punto la crítica que hace Stone Mediatore a la propuesta teórica de Scott sobre la experiencia:

“Al fin, el enfoque empirista de experiencia y el enfoque postestructuralista de Scott, constituyen dos posiciones diametralmente opuestas. La primera supone que a través de la experiencia, obtenemos acceso a una realidad prediscursiva, la última supone que nuestra investigación no puede ir más allá del discurso, que lo único que podemos analizar son mecanismos discursivos. Scott critica con razón el enfoque empirista, pero el suyo es también limitado. Al poner en el mismo plano a la experiencia con las representaciones de experiencia, oscurece el papel que tiene la experiencia subjetiva en la motivación y su intervención formadora en las prácticas de representación” (Stone Mediatore, 1998: 5)

Considero que la última oración de esta cita contiene una clave muy útil para comprender uno de los nudos del debate: si bien es pertinente pensar que la experiencia está mediada por representaciones, también lo es pensar que la experiencia moldea las representaciones. Se trata de una dimensión dialógica entre ambas cuestiones, y esa tensión está presente el análisis de experiencias migratorias y representaciones. En este sentido es esclarecedora la relación que propone Fuentes Palacios entre las dimensiones de análisis que hemos venido definiendo hasta aquí: experiencia, representaciones y género:

“sentido común y representación social en el contexto de la experiencia puede resultar una vía interesante para acercarnos a la subjetividad de las mujeres, podríamos pensar en una aproximación metodológica que retome ambas orientaciones a través del significado, pero recuperando especialmente la experiencia afectiva, lo que nos transporta a la siguiente reflexión: si la representación social constituye el marco estructural desde el cual la noción de género toma forma y sentido a partir de las

conductas consensuadas para uno y otro sexo, ¿qué ocurre con la experiencia personal, con aquello que constituye la subjetividad propia? Para tratar de dar respuesta a esta interrogante, propongo la siguiente premisa: si la construcción social de género nos remite a una experiencia colectiva como sexo femenino, la *experiencia individual de género* constituye la individuación subjetiva, lo que hace de *las emociones* una experiencia particular en la interpretación del significado del discurso” (Flores Palacios, 2012: 352, cursivas en el original).

Esta cita pone en juego una última noción que es necesario precisar aquí, que es la de subjetividades. Al respecto encuentro útil el enfoque de Rosi Braidotti (2004) según el cual la subjetividad humana es un “fenómeno completo, multiestratificado, más próximo a un proceso que a una entidad sustancial y más parecido a un acontecimiento que a una esencia” (Braidotti, 2004: 55). Braidotti considera que la subjetividad femenina, es decir, el proceso a través del cual las mujeres nos construimos en *sujetas* de la historia, de la política, de la ciencia, del arte, etc., es un proceso novedoso, reciente en la historia de modernidad por cuanto históricamente hemos sido pensadas, dichas, analizadas desde la supremacía masculina, blanca y burguesa. Así, en el actual contexto, la autora nos interpela a las mujeres a movernos del lugar de otredad devaluada de los discursos y prácticas hegemónicos abriendo la posibilidad de repensar nuestras subjetividades como creaciones, de alguna manera, flexibles y conscientes y siempre políticas:

“el desafío consiste ahora en conjugar la visión de la subjetividad con una firme adhesión a la creencia en la diferencia sexual y al compromiso con una praxis crítica y política en términos de una contramemoria, de resistencia, de responsabilidad, de saberes situados y de una política de localización. En suma, lo que yo llamo la política de la subjetividad femenina. Necesitamos elaborar colectiva y socialmente una nueva política del lenguaje: mitos y figuraciones políticas para representar este tipo de subjetividad que denominaré nómada. La subjetividad nómada significa cruzar el desierto con un mapa que no está impreso sino salmodiado, como en la tradición oral; significa olvidar el

olvido y emprender el viaje independientemente del punto de destino; y, lo que es aún más importante, la subjetividad nómada se refiere al devenir” (Braidotti, 2004: 66)

Esta propuesta para comprender un proceso tan íntimo y complejo como el de la construcción subjetiva me resulta interesante. En primera instancia, la idea de que la subjetividad es nómada resulta sugerente para relacionarla con las experiencias de mujeres migrantes, cuyos procesos de subjetivación han cruzado fronteras, tanto reales como metafóricas. En el mismo sentido es pertinente la idea de la subjetividad como proceso que se entretiene ‘en el camino’, es decir, como el devenir de la propia creación y de aquello que las experiencias crearon en cada una de nosotras. Por ejemplo, procesos inesperados como el desalojo de un espacio de trabajo a raíz del cual muchas de las mujeres entrevistadas devinieron mujeres trabajadoras organizadas en asamblea, o la apertura de un taller de alfabetización en el barrio donde la mayoría de ellas reside, proceso a partir del cual han podido devenir mujeres que aprenden a leer y a escribir, y por el cual ya no son ‘analfabetas’, me llevan a pensar que creamos nuestra subjetividad día a día y que la política forma parte de cada uno de esos actos.

En este marco considero que algunas herramientas propias del método biográfico son las más adecuadas para un acercamiento a las subjetividades de las actoras. Como afirman Velasco y Gianturco (2012), las historias de migración tienen formas ondulatorias, más que lineales o circulares, por el hecho de que se desarrollan en múltiples espacios “con tintes épicos, dramáticos y románticos a la vez” (Velasco y Gianturco, 2012: 117). Asimismo, las autoras enfatizan el hecho de que el método biográfico permite comprender los clivajes que se producen en las subjetividades de las personas migrantes dado que

“desplazarse a través de la frontera rompe la continuidad espacial de la vida y reposiciona al sujeto en un nuevo esquema social, cambiando el valor de sus atributos y exigiéndole una adaptación. La experiencia vital del cruce fronterizo, en términos geopolíticos, registra la calidad de acontecimiento en la vida de los migrantes, en gran

medida asociado al grado de control estatal de las fronteras mismas” (Velasco y Gianturco, 2012: 133

Así, dentro de las técnicas de esta metodología, las autoras se refieren al ‘relato de vida’, como el “recuento oral y personal de la vida completa o un fragmento de ella en una o varias entrevistas, que son transcritas con fines analíticos” (Velasco y Gianturco, 2012: 119). Entre las premisas básicas que caracterizan la técnica del relato de vida las autoras mencionan las siguientes:

“a) el sujeto, en el momento de relatar, da sentido a eventos vividos caóticamente en un curso global, por lo que del relato surge una identidad narrativa; b) relatar implica un posicionamiento sobre la vida o el hecho que se cuenta, convirtiendo al narrador en sujeto de la propia historia; y c) el relato es una construcción entre narrador y narratario, en una relación de mutua influencia” (Velasco y Gianturco, 2012: 119-120).

Las autoras explican que, si bien el relato tiene una dimensión de representación narrativa de la vida, hay una vida real y una dimensión social subyacentes. A su vez, lo distinguen de la historia de vida, ya que consideran que hay una diferencia sustantiva entre la historia vivida y la historia contada o relatada. Explican que, en ambas técnicas (historia de vida y relato de vida) los medios de acceso a las subjetividades son las palabras, ya sean habladas o escritas. Estas ideas encuentran eco también en la investigación de Karina Bidaseca (2002) sobre “Nómades sin tierra: de hombres y mujeres poblando León Rougés en tiempos de zafra y migraciones”. Allí la autora emplea relatos e historias de vida y explica, retomando a Jelin, que la experiencia no depende linealmente del acontecimiento, sino que está mediatizada por el lenguaje y el marco interpretativo desde el que se expresa (Cfr. Bidaseca, 2002: 115). Así, dadas estas características y la propuesta teórico-metodológica que se fue diseñando durante el trabajo de campo, la técnica del relato de vida se presentó como la más adecuada para el acercamiento a la experiencia de las mujeres.

2.1.2. Hacia una delimitación del objeto de estudio: experiencias migratorias, experiencias laborales, experiencias educativas

El presente trabajo se basa en el análisis de experiencias de mujeres migrantes en tres dimensiones vitales: las trayectorias migratorias, las experiencias en el mundo del trabajo y las experiencias educativas. Se trata de un material conformado por las observaciones y la participación en distintos espacios de la vida cotidiana, así como por los relatos de las mujeres. En este sentido es preciso distinguir cotidianeidad de linealidad. Si bien se suele entender ‘lo cotidiano’ como un fluir sin sobresaltos, como lo que sucede días tras día en una suerte de repetición, entiendo que la cotidianeidad está atravesada por permanentes altibajos, situaciones llevaderas y otras que se nos presentan como obstáculos y desafíos. Como afirma Dorothy Smith, “si partimos de la posición real de la gente, que es también la de nuestro sujeto –nuestra conocedora- entonces partimos del mundo cotidiano” (Smith, 1989: 138).

En el presente apartado hilaré la definición de experiencia de Bach (2008) con aportes relativos a las experiencias migratorias, en el mundo del trabajo y educativas. Las definiciones emergentes relacionan las experiencias vitales de las actoras con contextos más amplios o ‘condiciones de posibilidad’ (Bourdieu, 2007), tales como el patriarcado, el capitalismo y la colonialidad del poder. No es mi interés desarrollar una explicación tautológica de la determinación unívoca de las estructuras sobre las experiencias, sino comprender el trasfondo sociohistórico de las mismas. En sintonía con Dorothy Smith, comprendo estos procesos de orden macroestructural como “los procedimientos históricos y el desarrollo de las relaciones sociales que organizan, dan forma y determinan nuestros mundos directamente experimentados” (Smith, 1989: 151). La finalidad es que, al momento en que se da el diálogo sobre experiencias, ya sea a nivel grupal, organizacional e interindividual, podamos comprender con mayor consciencia cuales son las relaciones sociales que condicionan/subyacen/determinan esas experiencias y podamos generar alternativas transformadoras (Smith, 1989).

En este sentido, identifico esta perspectiva con la noción de ‘etnografía abarcativa’ que propone Karina Bidaseca (2002) en su investigación mencionada más arriba. Allí la autora se propone integrar, a partir de historias de vida y del análisis del discurso, la cotidianidad de las vidas de las entrevistadas, el trabajo, la cultura regional y local, las redes familiares y sociales, es decir, un análisis que incluye los ámbitos “laborales hasta los afectivos, culturales y comunicativos” (Bidaseca, 2002: 39).

Entiendo la ‘experiencia migratoria’ como el conjunto de vivencias, sentidos y representaciones que se amalgaman en los procesos vividos por las mujeres desde el momento en que se gestó el proyecto de emigrar por primera vez de sus lugares natales. Estos procesos incluyen la toma de la decisión de migrar, los destinos recorridos y la decisión de establecimiento definitivo en la sociedad de destino. La reconstrucción de la experiencia al momento del relato contempla como parte inherente de ella las imágenes (fotográficas, ‘flashes’ de la memoria) que las mujeres comparten como manera de entablar puentes entre las distancias espacio-temporales. Incluyen también la trama de relaciones sociales, sea de dominación como de reciprocidad que condicionan los proyectos migratorios. Asimismo, relacionaré las experiencias migratorias con algunos aspectos sociohistóricos de los lugares de origen de las entrevistadas, así como con algunas dimensiones de la interseccionalidad, tales como racismo, etnicidad, y por supuesto, género. Es decir, el análisis de las experiencias migratorias contempla la relación entre lo micro y lo macrosocial. Como afirma Débora Betrisey en su estudio sobre experiencias migratorias y procesos identitarios de japoneses/as en Madrid, considero que este tipo de abordaje permite

“dar cuenta de los grupos de origen extranjero que se concentran en un entorno urbano y sus experiencias migratorias, considerando las condiciones sociales e históricas en las que se producen dichas experiencias migratorias y el desarrollo de procesos identitarios creados a través de prácticas, relaciones sociales y campos de poder por los que atraviesan sus protagonistas, sin caer en el error de identificar sujetos concebidos de forma singular, mediante un recorrido que apunta a rescatar rasgos distintivos

(diacríticos) que conducen a cristalizar y “exotizar” ciertas categorías etno-nacionales” (Betrisey, 2009: 124).

También me referiré a tipos de ‘proyectos migratorios’ como una dimensión de las experiencias para hacer referencia a con quiénes y cómo las mujeres decidieron y emprendieron la migración desde sus lugares de origen. Por último, consideraré la experiencia migratoria como productora de conocimientos por cuanto implica múltiples procesos adaptativos de parte de las migrantes ante las diferencias culturales, políticas, económicas, sociales y lingüísticas.

Las ‘experiencias en el mundo del trabajo’ refieren a las actividades realizadas por las mujeres, tanto remuneradas como no remuneradas, que son necesarias para la reproducción individual, familiar y comunitaria de la vida. Esta definición considera el conjunto de actividades realizadas por las mujeres en el ámbito doméstico, familiar y comunitario que ha sido invisibilizado bajo la lógica del mundo capitalista (Carrasco, 2006). Entonces me dirijo a conocer el conjunto amplio de empleos y actividades destinadas a la satisfacción de necesidades materiales y emocionales de las mujeres y sus entornos. Como afirma Cristina Carrasco:

“la producción de bienes y servicios que tiene lugar en la esfera familiar o que se encauza a través del trabajo no remunerado (por ejemplo, la del voluntariado) se ha hecho invisible y, en última instancia ha sido considerada como no trabajo, al confundirse la producción con la producción de mercado y el trabajo con el empleo. Finalmente, la división por sexo del trabajo consolidada desde la industrialización, al asociar [...] la actividad masculina con la producción mercantil y la femenina con la actividad familiar doméstica, ha significado ocultar la contribución al bienestar familiar y social de una parte importante del trabajo realizado por las mujeres” (Carrasco, 2006: 52).

Esta definición encuentra eco en la perspectiva de Smith (1989). Como explica Sabrina Yañez en su estudio sobre Smith, para la feminista canadiense ‘trabajo’ incluye todo lo que la gente hace intencionalmente en un tiempo y espacio y bajo condiciones determinadas. Se trata, por tanto, de una apuesta teórica en estrecha relación con la lucha feminista por “visibilizar el trabajo no pago e invisibilizado que las mujeres han realizado y realizan, generalmente en el ámbito doméstico, trabajo de cuidado, crianza, sustento de la vida” (Yañez, 2011: 119).

Asimismo, incluyo en el análisis de las ‘experiencias en el mundo del trabajo’ las relaciones sociales que implican: relaciones de dominación/explotación, de compañerismo y organización entre trabajadores/as etc. En sintonía con Smith:

“No aspiramos a captar las particularidades de la experiencia en estos sujetos sino más bien a revelar la relación social de la que forman parte, y a través de la cual, el trabajo de uno se convierte en las condiciones y en el trabajo de otros” (Smith, 1989: 167)

Por último, las ‘experiencias educativas’ abarcan los procesos significativos vinculados a la participación (o no participación) en instituciones formales y no formales de enseñanza de parte de las mujeres. Oriento esta noción a partir de estudios que analizan experiencias escolares de estudiantes de sectores populares en contextos de desigualdad y fragmentación social (Tenti Fanfani, 2007; Dafunchio, 2011) y en particular sobre experiencias de mujeres de sectores populares (Molina, 2012; Fainsod, 2006). Por tanto, las experiencias educativas en este trabajo contemplan las vivencias de inclusión y participación en procesos de enseñanza y aprendizaje, como vivencias de fracaso escolar (Molina, 2012). Por último, dado que se trata de experiencias de mujeres adultas, muchas de las cuales están transitando actualmente un proceso de alfabetización, merece un énfasis especial la relación con las experiencias en el mundo del trabajo (Morgade, 2012), así como los aspectos de fortalecimiento de las subjetividades analizados por Mercedes Molina (Molina, 2012).

2.2. Coordenadas de una etnografía feminista

Rosana Guber (2011) explica que la etnografía es, simultáneamente, un enfoque, un método y un texto. Como enfoque, alude a una concepción del conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de los sujetos sociales involucrados, por lo tanto, hay un énfasis en la descripción entendida como lo ocurrido desde la perspectiva de sus agentes (Guber, 2011: 16). Ahora bien, sería iluso pensar que el/la investigador/a “vierte” esa descripción sin más en un informe. La descripción densa en el sentido de Geertz (1973) tiene que ver con el reconocimiento por parte del/la investigador/a de los marcos interpretativos de las/os sujetas/os sociales y con la elaboración de una representación de esos datos. Por tanto, Guber sostiene que “las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación –un pueblo, una cultura, una sociedad-, sino que constituyen la interpretación-descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó” (Guber, 2011: 18). Karina Bidaseca coincide al afirmar que la producción etnográfica no sólo es “el resultado de ese «estar allí», sino de la síntesis entre el discurso teórico y la práctica: el momento etnográfico no debe ser apartado de aquel otro momento, tan importante como el primero, el del análisis y teorización” (Bidaseca, 2002: 45).

En segundo lugar, la etnografía es un método que habilita el uso de diversas técnicas, pero fundamentalmente las no directivas, tales como la observación participante y las entrevistas no dirigidas. Éstas implican la residencia prolongada con las/os sujetas/os. En estas relaciones que conforman el trabajo de campo, Guber plantea que son las/os actoras/es y no el/la investigador/a los/as privilegiados/as para expresar los sentidos de sus vidas, sus cotidianidades y su devenir. En ese marco, el/la investigador/a es un “sujeto cognoscente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al reconocimiento (...) de que no sabe [como paso fundamental para] aprehender la realidad en términos que no sean los propios” (Guber, 2011: 19). Por último, el producto de este recorrido, es decir, el resultado del trabajo de campo, es la etnografía como texto,

en la que el/la antropólogo/a intenta representar o traducir una cultura para lectores que no están familiarizados con ella (Guber, 2011: 21).

En este marco, para Guber, cada técnica tiene sus potencialidades y especificidades. Para la autora hay cierta información, como los sistemas de representaciones, nociones, ideas, creencias, valores y normas que sólo se pueden obtener a través de la observación (1992). Por su parte, la entrevista permite acceder al universo de significaciones de los actores. Un aspecto a destacar es que, para Guber, la entrevista incluye, a su vez, la observación: “entendida como relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones, es además una instancia de observación; al material discursivo debe agregarse la información acerca del contexto del entrevistado, sus características físicas y su conducta” (Guber, 1992: 132).

Guber nos habla también de la entrevista antropológica o etnográfica, en contraposición a la entrevista tradicional. Esta última, al basarse en un mismo instrumento de recolección para el conjunto de entrevistados/as, corre el riesgo de que la mirada del/a investigador/a se proyecte al conjunto de la población entrevistada, limitando el acceso al universo de sentidos según la perspectiva del/a entrevistado/a (cfr. Guber, 1992: 133).

“Según la concepción positivista nos hemos acostumbrado a creer que para saber algo basta con preguntar. La respuesta a una pregunta colmaría la ansiedad de conocimiento. Pero esto es sólo parcialmente cierto, ya que supone que las preguntas formuladas por el investigador pertenecen al mismo universo de sentido que las respuestas del informante. El investigador se pone en contacto con una población cuyo universo desconoce e incorpora las respuestas directamente a su propio marco (...) Al plantear sus preguntas, el investigador establece el marco interpretativo de las respuestas, es decir, el contexto donde lo verbalizado por los informantes tendrá sentido para la investigación y el universo cognitivo del investigador” (Guber, 1992: 134)

Ante este escenario, Guber recomienda, en primera instancia, un trabajo de reconocimiento de los propios supuestos y marcos interpretativos a los fines de evitar

proyectar los propios conceptos y sentidos en las palabras del informante (Guber, 1992: 135). Esta capacidad de ‘mover’ los propios supuestos es la que permite, según la autora, arribar a resultados novedosos a partir de comprender la perspectiva del actor en sus términos:

“Que un sujeto cognoscente deba partir de su universo no significa que deba mantenerse necesariamente en él por el resto de la investigación. Ésta es la diferencia entre una investigación que busca descubrir y otra que pretende ratificar; entre un enfoque que aspira a integrar la perspectiva del actor desde los actores, y otra que proyecta en ellos los supuestos y la lógica del investigador. En síntesis, ésta es la diferencia entre una investigación sociocéntrica y otra que no lo es” (Guber, 1992: 135)

Otro aspecto que señala Guber es que, en la situación de entrevista entendida en un sentido tradicional, no sólo las palabras o preguntas pueden tener distintas significaciones para entrevistador/a y entrevistado/a, sino que también los temas pueden ser significativos para uno/a y en absoluto significativos para el/la otro/a: “Sumado a que, por lo general, la gente no pide ser entrevistada para una investigación social (y mucho menos antropológica), se le solicita que se expida sobre cuestiones de las cuales puede no tener una opinión formada” (Guber, 1992: 136).

Ante estas limitaciones, Guber rescata la técnica de la entrevista no directiva desde un enfoque no empirista. La no directividad consiste en la presencia del/la investigador/a en terreno y en el diálogo con los/las actores/as de manera libre, de modo que puedan fluir en los relatos las experiencias, los sentidos y las referencias afectivas realmente significativos para ellos/as:

“Nuestro objetivo será mostrar que este tipo de entrevista cabe plenamente en el marco interpretativo de la observación, pues su valor no reside en su carácter referencial – informar sobre cómo son las cosas- sino performativo. La entrevista es una situación

cara a cara donde se encuentran distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. La entrevista es, entonces, una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación” (Guber, 2011: 70).

Los aportes de Guber están en estrecha relación con la experiencia en campo durante esta investigación. Si bien ‘llegué’ al campo con guías de entrevista, éstas no mostraban ser del todo eficaces al principio. El ajuste para recolectar la información que buscaba y otros datos relevantes que encontré de manera inesperada se fue dando a medida que aumenté la participación en terreno y me dejé llevar hacia las situaciones y temas significativos para las actoras.

“Esta tarea nada sencilla sugiere una metáfora: la de un guía por áreas desconocidas; la metáfora vale porque el investigador aprende a acompañar al informante por los caminos de su lógica, lo cual requiere gran cautela y advertir, sobre todo, las intrusiones incontroladas. Esto implica, además, confiar en que los rumbos elegidos por el baqueano llevarán al investigador a buen destino, aunque poco de lo que vea y suponga quede por el momento demasiado claro. Esos trozos de información, verbalizaciones y prácticas, es decir, las piedras, lianas, árboles y orillas que van atravesando a medida que se internan por la selva, pueden parecer absurdos e inconducentes, pero son el camino que se le propone recorrer. Sin perder sentido crítico y capacidad de asombro, se trata de confiar en que se llegará a alguna parte, es decir, que todo aquello tiene alguna lógica y que esa lógica es la perspectiva del actor” (Guber, 1992: 139).

Respecto de las dinámicas particulares de entrevista, Guber explica escenarios variables. En esta investigación se dieron múltiples dinámicas. Por ejemplo, con algunas de las mujeres pudimos hacer las entrevistas en sus hogares, con otras nos encontramos en sus lugares de trabajo, con otras conversarnos de camino hacia un encuentro sobre cuestiones de género, con otras nos encontramos en la unión vecinal del barrio, o de

causalidad en el colectivo. En síntesis, había que adaptarse a las condiciones que el campo iba posibilitando y a las situaciones en las que las mujeres sentían comodidad para conversar. Como afirma Guber, todo el campo puede ser significativo si escapamos de la lógica sociocéntrica que predefine lo que vale y lo que no:

“Como parte de las actividades desarrolladas en campo y de la observación participante, la entrevista antropológica puede dar comienzo en cualquier lugar, sin concertación previa, con cualquier persona y tener una duración variable. Puede consistir en un breve intercambio de palabras en la calle o a la entrada de un edificio, transformarse en una charla de café o en una seria y meticulosa conversación sobre algún tema de interés del investigador -que es como solemos concebir a la entrevista-. Todas estas posibilidades son difíciles de prever, sobre todo cuando se adopta para el trabajo de campo técnicas flexibles y no directivas” (Guber, 1992: 158)

Ahora bien, una vez explicitados el lugar político-epistemológico, así como las técnicas de recolección e interpretación de los datos, ¿cómo llegamos a afirmar que esta investigación se enmarca en la línea de una etnografía feminista? En el libro “La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista decolonial”, Karina Bidaseca (2018) explica que la crítica feminista en general, así como la de las científicas sociales feministas del Sur a partir sus lugares de enunciación y su trabajo *in situ* han permitido cuestionar lo que la autora denomina la ‘heroicidad androcéntrica’ y las ‘metodologías hegemónicas convencionales’, así como “reflexionar acerca de si hay como tal una *etnografía feminista*” (Cfr. Bidaseca, 2018: 50). Para la autora, las etnografías hegemónicas están regidas por el principio de la ‘heroicidad androcéntrica’ y se caracterizan por desarrollarse en contextos de peligrosidad y alta conflictividad social, como los escenarios signados conflictos inter étnicos, de pandillas, narcos, paramilitares, etc. (Cfr. Bidaseca, 2018: 53).

Según Bidaseca, una de las maneras de superar el sesgo androcéntrico es construir un espacio para que las mujeres narren sus historias, y también para que las investigadoras puedan narrar sus experiencias en el campo. Así, la autora retoma perspectivas de

intelectuales feministas del Tercer Mundo, como la antropóloga de origen palestino Lila Abu-Lughod, la vietnamita Trinh T. Minh-ha y la nigeriana Amina Mama. Según Bidaseca, ellas han cuestionado los discursos sobre la “Mujer del Tercer Mundo”, develando “cómo el comportamiento social y la universalización desempeñaron un papel en la comprensión de las libertades de las mujeres occidentales, entre unas oprimidas y otras libres” (Bidaseca, 2018: 56).

Según Patricia Castañeda (2012), la etnografía feminista se refiere a una descripción “orientada teóricamente por un andamiaje conceptual feminista en el que la experiencia de las mujeres, junto con la develación de lo femenino, está en el centro de la reflexión que conduce la observación” (Castañeda, 2012: 221). Se trata de una conjunción de las teorías sobre el género y las teorías críticas de la cultura cuyo desafío consiste en explicar e interpretar procesos culturales a partir de los lugares de las mujeres en diversos contextos de interacciones sociales (sociales, políticas, culturales, históricas, etc.):

“Desde esta apreciación, se la distingue de otras etnografías precisamente por problematizar la posición de las mujeres al dejar de considerarlas sólo como informantes para, a partir de la teoría antropológica feminista, considerarlas creadoras culturales y, al mismo tiempo, identificar, analizar e interpretar las orientaciones, contenidos y sesgos de género que las colocan a ellas, a los varones y a otras categorías sociales genéricas en posiciones diferenciadas que, en la mayoría de los casos, atañen a la desigualdad entre unas y otros” (Castañeda, 2012: 221).

A nivel metodológico, la etnografía feminista pone en valor los abordajes multi-método ya que, al diversificar las fuentes, permiten obtener información más detallada del proceso estudiado. A su vez, para Castañeda, desde un posicionamiento filosófico, la etnografía feminista parte de una ética particular que no es relativista sino que se abre a diversos puntos de vista localizados y contingentes, cuestionando la normatividad de género hegemónica: “Desde esa perspectiva, la etnografía feminista enriquece el

reconocimiento de la diversidad humana, rehumaniza la antropología y reafirma el carácter eminentemente complejo e interdisciplinario de este campo de conocimiento” (Castañeda, 2012: 238).

Ahora bien, ¿cómo viví la dimensión encarnada de la investigación en la instancia de la observación participante? ¿Cómo registro que mi presencia producía algo en el campo y qué producía? Estas preguntas retoman algunas de las cuestiones que menciona Harding respecto de que los estudios feministas

“insisten en que la investigadora o el investigador se coloque en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio, recuperando de esta manera el proceso entero de investigación para analizarlo junto con los resultados de la misma. En otras palabras, la clase, la raza, la cultura, las presuposiciones en tomo al género, las creencias y los comportamientos de la investigadora, o del investigador mismo, deben ser colocados dentro del marco de la pintura que ella o él desean pintar” (Harding, 1998: 7).

En estrecha relación con esta premisa, la antropología aporta la idea de ‘reflexividad’ (Guber, 2011; Castañeda, 2012), referida a la consciencia del/la investigador/a sobre sí mismo/a y sus condicionamientos sociales y políticos: “Género, edad, pertenencia étnica, clase social y afiliación política suelen reconocerse como parte del proceso de conocimiento *vis-à-vis* los pobladores o informantes” (Guber, 2011: 45). Asimismo, retomando a Bourdieu, Guber señala otras dos dimensiones de la reflexividad: el posicionamiento del/a investigador/a en el campo científico y el epistemocentrismo, es decir, la tendencia a olvidar que las teorías producidas son el producto de una mirada teórica que nada tiene que ver con la lógica práctica de los/as actores/as (Guber, 2011).

Por su parte, Rubén Ameigeiras (2006) afirma que la etnografía es una “práctica social de investigación que transforma al investigador, tanto en el proceso de construcción social del conocimiento, como en la conformación de una experiencia vital irremplazable en el trabajo de campo” (Ameigeiras, 2006: 109). En este contexto,

explica que la reflexividad es la dinámica sobre la que se basa el planteo etnográfico, la cual no sólo se basa en la capacidad del sujeto cognoscente de interpretar y generar conocimiento, “sino que, fundamentalmente, implica el reconocimiento de la capacidad del sujeto conocido de hacer significativa la acción social y a la vez reflexionar sobre ella” (Ameigeiras, 2006: 116).

Patricia Castañeda (2012) define la reflexividad como la atención permanente respecto de las desigualdades que se dan en el trabajo de campo, no sólo entre varones y mujeres, sino también entre las mujeres y, específicamente, entre etnógrafas y sujetas de la investigación, ya que entre ambas pueden mediar diferencias de clase, nacionalidad, generación, etnicidad, formación académica, etc.:

“Mediadas por el diálogo, una y otras reflexionan sobre sus respectivas situaciones, desde las posiciones y con los recursos intelectuales que cada una posee. En ese sentido, la conformación de la etnografía feminista puede ser leída también como la historia de la valoración de los aportes de cada sujeto a la elaboración de conocimiento antropológico” (Castañeda, 2012: 225)

Es interesante esta reflexión en el sentido de que ambas partes del diálogo aportan sus saberes de lo que significa ser mujeres en los contextos de vida de ambas. A su vez, la autora considera importante llegar al campo con cierto conocimiento previo de algunos sentidos del ser mujeres para la comunidad analizada, pero también de los sentidos y límites del ser mujer para la comunidad de la etnógrafa, de manera de amortiguar ciertos choques, roces o sorpresas (Cfr. Castañeda, 2012: 227).

El reconocimiento de la reflexividad de las/os actoras/es está en estrecha relación con la ‘epistemología del sujeto conocido’ planteada por Irene Vasilachis (2006). Según la autora, esta propuesta epistemológica intenta que la voz del sujeto conocido, que es quien posibilita el proceso de investigación, no desaparezca detrás de la interpretación

del sujeto cognoscente y de la traducción que éste realiza en el marco de los códigos del discurso científico.

Algunas de las premisas centrales de la ‘epistemología del sujeto conocido’ según Vasilachis son las siguientes: que los sujetos con quienes se investiga no son objetos, sino sujetos con una realidad ontológica específica; que ambos sujetos de la interacción cognitiva poseen la misma capacidad innata de conocer, motivo por el cual el resultado será “una construcción cooperativa en la que sujetos esencialmente iguales realizan aportes diferentes” (Vasilachis, 2006: 53). Otra de las características que explica Vasilachis de esta epistemología es la de reconocer que ambos sujetos implicados en el proceso tienen sus particulares formas de conocer, a partir de las cuales definen y ubican a la persona con la que están dialogando. Otro aspecto fundamental destacado por Vasilachis en su propuesta epistemológica es “el principio de la igualdad esencial como guía de la interacción cognitiva” (Vasilachis, 2006):

“Este sujeto conocido activo y no pasivo, como siendo y haciendo, no como estando y aceptando, como produciendo conocimiento, no como proveyendo de datos útiles para que otros conozcan, ni considerado sólo como un depósito de esos datos, es el que marca la diferencia entre una epistemología centrada en el sujeto cognoscente y otra, la que propongo, centrada en el sujeto conocido” (Vasilachis, 2006: 54)

La interseccionalidad también permite explicar estos aspectos, principalmente a partir de la idea de que todos/as habitamos en intersecciones de la vida social que entran en relación con las intersecciones donde otros/as se ubican. Aquí destaco dos aspectos. En primer lugar, aspectos dados por la clase social, la etnicidad, la edad, etc., son centrales para dimensionar esa suerte de ‘impacto’. En este sentido, es central dimensionar que estos aspectos me han colocado en un lugar de privilegio en la trama de valoraciones de la sociedad en la que estoy inmersa. En segundo lugar, paralelamente también es importante flexibilizar esta perspectiva, en el sentido de no reificar esas categorías en el análisis cuando en la práctica del campo se van resignificando y permanecemos

conscientes del principio de 'igualdad esencial' en el momento de la 'interacción cognitiva', en los términos de Vasilachis (2006).

En cuanto al momento de entrada al campo, sin embargo, sí es preciso señalar que el hecho de ser de clase media, de tez blanca, universitaria, resultaron barreras a la confianza. Principalmente generaba incertidumbre mi interés por la comunidad. En segundo lugar, cuando en los distintos espacios me presentaba comentando los temas que quería investigar, era muy complicado poder entablar una entrevista sin una previa confianza, ya que en general son temas profundos sobre la subjetividad de las mujeres que son difíciles de abordar sin un conocimiento previo. Por eso es que la instancia de la participación fue fundamental en la metodología, ya no sólo como complemento de la observación, sino que fue cobrando cada vez más relevancia. En este sentido es muy esclarecedora la perspectiva de Rosana Guber:

“El único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian, emiten y reciben, es la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos, como lo hacen todos los individuos en su socialización. Y si, como dijimos en capítulos anteriores, un juego se aprende jugando, entonces una cultura y sus significados se aprenden viviéndolos. De ahí que la participación sea condición sine qua non del conocimiento de un sistema cultural. Las herramientas son, pues, la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, esclarecen la dinámica cultural. Para ello, el investigador debe proceder a la inmersión subjetiva; dar cuenta de esa cultura no es explicarla, sino comprenderla. El investigador comprende desde adentro a los sujetos que estudia. Por eso la denominación de la técnica debería, en realidad, invertirse: "participación con observación" o "participación observante"” (Guber, 1992: 111-112)

Entonces, desde un punto de vista feminista tendiente a comprender relaciones y experiencias constituidas por el género, la clase social, la nacionalidad, la etnicidad y la generación, ingresé al campo, primero a partir de la observación que rápidamente devino

participación. Ésta se enfocó en comprender cómo se manifiestan y son significadas las relaciones y desigualdades de género en distintas dimensiones de la vida de las mujeres. Como afirma Patricia Castañeda, observar significa “entender lo que se mira dentro del contexto en el que tiene lugar, identificando a las personas involucradas en producir y reproducir, crear y recrear, inventar y transmitir el sentido cultural de aquello que experimentan” (Castañeda, 2012: 230).

3. Precisiones acerca del trabajo de campo

Como he explicado antes, la investigación se orientó a comprender diversas experiencias, sentidos, significaciones y representaciones de las mujeres sobre sus experiencias. En todo momento, el campo fue y sigue siendo un continuo aprendizaje. Uno de los aprendizajes principales fue la clara consciencia de los privilegios de los he sido y sigo siendo portadora en la estructura social: las dimensiones de clase social, el color de la piel, la nacionalidad y el nivel de instrucción atravesaron las interacciones durante el trabajo de campo. El hecho de ser blanca, universitaria, de clase media, mendocina, fueron barreras a sortear.

Me propuse entonces, plantear en la medida de lo posible algunas entradas al campo en las que el diálogo emergiera en situaciones de mayor confianza. Esto se vio posibilitado desde el compartir experiencias comunes. La permanencia en el campo de manera prolongada abrió, por un lado, la posibilidad de lo que Guber denomina ‘entrevista antropológica’. Las situaciones no planificadas y diálogos casuales, constituyeron valiosas fuentes de información, junto con aquellas obtenida a través de las técnicas de investigaciones ‘tradicionales’. Puedo afirmar, entonces, que los datos que conforman la tesis fueron captados y construidos en múltiples instancias. En segundo lugar, la permanencia en el campo y un autentico interés por las formas de vida de las mujeres permitieron que surgieran situaciones en las que el compromiso aumentaba. Ejemplo de

ello fue el involucramiento con la lucha de las feriantes y el diseño y ejecución del taller de alfabetización.

La primer ‘entrada’ al campo fue a fines del año 2009. En aquel momento entré en contacto con mujeres que vendían en puestos semifijos en el microcentro de la ciudad de Mendoza. Comencé la fase de observación recorriendo las calles en las que trabajaban, la disposición de los puestos, el tipo de mercadería que vendían, y comencé a entablar diálogos con algunas de ellas. Al poco tiempo, varias accedieron a que las entrevistara y registrara las conversaciones, las cuales datan de 2010. Pude también tomar algunas fotografías. En la mayoría de los casos hicimos las entrevistas en los puestos de trabajo de las mujeres, en horarios de baja intensidad de la venta. También fui invitada a la casa de dos de las señoras a conversar una tarde. En total realicé seis entrevistas en profundidad, algunas realizadas en un día y en otros casos tuve la oportunidad de volver a entrevistarlas más de una vez, concluir la entrevista si había sido interrumpida y repreguntar algunos aspectos.

El primer acercamiento a las mujeres en esta etapa fue presentándome, preguntándoles de dónde provenían, y si afirmaban ser de Bolivia, les comunicaba el motivo de mi presencia allí, que era conocer sobre sus experiencias como migrantes para realizar un trabajo de sociología. Sorprendentemente, en general mostraron bastante apertura a conversar conmigo, incluso algunas aceptaron que grabáramos la conversación en la primera entrevista. Cabe destacar que en diciembre de 2009 tuvieron lugar en Bolivia las elecciones presidenciales. En las etapas previas a este evento yo me encontraba realizando trabajo de campo, y el tema de esa coyuntura política era recurrente en las entrevistas. Interpreto así, que de alguna manera, esa coyuntura habilitó una mayor apertura al diálogo.

En 2012, ya habiendo concluido la tesis de grado, comencé la segunda fase de la investigación. Durante esta etapa, que se extiende hasta hoy, la observación y luego la observación participante adquirieron gran relevancia en la estrategia metodológica. Las primeras observaciones tuvieron lugar en el marco de un proyecto de Extensión Universitaria del Área de Articulación Social Gustavo Kent, realizado junto a

egresados/as y estudiantes de distintas carreras de la Universidad Nacional de Cuyo y coordinando por Silvina Negri y Cinthia Insa. El proyecto se llamaba “Acercando derechos a la comunidad. Migración e inclusión social”. Se trabajó de manera articulada con el Hogar del Migrante, organización dependiente del Centro Pastoral Migratoria Monseñor Scalabrini, ubicada en el departamento de Guaymallén. En ese marco, se hicieron charlas informativas en el Hogar destinadas a la población migrante acerca de sus derechos, para lo cual invitamos a referentes de organizaciones estatales cuyas funciones se vinculaban a derechos específicos, tales como INADI, ANSES, Dirección de Género de Guaymallén, Dirección de Género y Diversidad de Capital, RENATEA, a brindar asesoramiento a la población migrante que residía en el Hogar así como a población, en su gran mayoría de Bolivia, residente en otros departamentos de la provincia, como Tupungato y Maipú. También se llevó a cabo una serie de salidas a distintas ferias junto al Padre Francisco y otras personas del equipo de la Pastoral Migratoria. En ese marco asistí los días domingo regularmente durante un año a la Feria Cordón del Plata en Tupungato, a la Feria Colonia Bombal en Maipú y a la Feria de Ugarteche, en Luján de Cuyo, espacios que constituyen los principales centros de encuentro de la comunidad boliviana que vive en zonas rurales. El trabajo del equipo consistía en la asistencia sanitaria a partir de dos consultorios móviles, asistencia legal y la difusión e información de las actividades que llevaba adelante el proyecto en el Hogar. Durante las salidas se visitaban los puestos de venta, se informaba sobre las actividades y se repartía folletería sobre la Ley 25.781. A raíz de estos contactos fui invitada por el Padre Francisco y las personas de la iglesia a varias celebraciones de distintas Vírgenes.

Posteriormente, en 2014, ya habiendo delimitado el recorte de la presente investigación al contexto urbano, asistí a un festejo del Inti Raymi¹⁷ en la Plaza Bolivia, situada en el

¹⁷ El Inti Raymi, que en quechua significa *fiesta del sol*, es una ceremonia andina que se celebra el 24 de junio, fecha del solsticio de invierno. Se trata de una tradición precolombina de honor al sol que se ha ido modificando en el tiempo de manera sincrética y en la actualidad es recreada en lugares sagrados para las sociedades andinas, como Cusco y Tiahuanaco, como así también en ciudades donde habitan comunidades andinas. En Mendoza comenzó a realizarse en 2012 gracias al impulso de organizaciones de migrantes nucleadas en torno a la cultura de Bolivia. Sin embargo, al interior de las propias organizaciones y entre intelectuales andinos/as también existen debates acerca de los orígenes de la celebración y se cuestionan las formas en que ésta es recreada en la actualidad. Para profundizar en este tema ver Macusaya, C. (2017) “El surgimiento del año nuevo aymara”, en <http://carlosmacusaya.blogspot.com.ar/>.

Barrio Pedro Molina de Guaymallén. Allí conocí a Nancy Colque, quien me permitió conocer distintos espacios (tanto laborales como culturales) a partir de los cuales fui dando forma y contenido a este trabajo. A partir de ese momento comenzó una etapa de conocimiento más profundo acerca de las condiciones de vida de mujeres. Nancy ha sido durante muchos años feriante y delegada de la Feria Popular de Guaymallén, también es estudiante de Historia y de Comunicación Social. En aquella primera charla le comenté a Nancy que, uno de los objetivos de esta investigación era comprender las experiencias laborales de mujeres de Bolivia, y que por mi experiencia investigativa anterior, tenían una fuerte impronta comercial. A partir de ese momento entablamos algunos encuentros. Repentinamente, en septiembre de 2014, por una orden municipal, se desalojó a la/os feriantes que trabajaban en un espacio baldío del barrio Pedro Molina, en cuyas cercanías residía la mayoría de los/as vendedores/as. A partir de allí, comenzó una agitada etapa de organización asamblearia de los/as trabajadores de la Feria. A raíz de sus múltiples movilizaciones, fueron reubicados/as en un espacio céntrico, en el mismo departamento de Guaymallén. Sin embargo, dos años más tarde, por una orden municipal las autoridades departamentales volvieron a desalojarlos/as. La segunda etapa de movilización fue muy dura, hubo represión y detención de trabajadores/as. A fin de colaborar con el reclamos de las/os feriantes, con Nancy y dos compañeras más, provenientes de la Sociología y de la Historia del Arte nos propusimos documentar la historia y la coyuntura de la Feria a través de fotografías y algunas entrevistas, basándonos en el enfoque de la sociología de la imagen tal como es planteada por Silvia Rivera Cusicanqui (2005, 2015) y en aportes de Roland Barthes (1995). Como resultado de esos trabajos colectivos presentamos algunas ponencias en congresos y publicamos un artículo (Colque et al, 2015; Martínez et al, 2015; Martínez Espínola, 2016).

El vínculo con las feriantes comenzó a construirse en esta etapa. A partir de la comunicación con Nancy Colque me iba enterando de cuándo había marchas hacia el municipio de Guaymallén, o a Casa de Gobierno. Esas instancias hicieron posible no sólo el compromiso político con un grupo de trabajadores/as que estaba siendo literalmente echado del mundo del trabajo, sino que también me permitió un primer acercamiento a muchas mujeres migrantes. Empezamos a reconocernos mutuamente.

Posteriormente, comencé a asistir con asiduidad, casi todos los días domingo, al puesto de verduras de Nancy en la Feria. En aquel entonces permanecía en el puesto de Nancy durante una parte de la jornada laboral. Junto a su puesto estaba el de su mamá, también vendedora de verduras y además frutas. Cabe destacar que la jornada laboral de las feriantes comienza, en general, muy temprano. De acuerdo a los relatos de las feriantes de la Feria Popular de Guaymallén, a las seis de la mañana comienzan a cargar la mercadería y los gazebos en sus carros o fletes y parten al lugar de trabajo. Una vez allí, comienza a armar los puestos y a disponer ordenadamente la mercadería. Además del armado de cada puesto, todos los puestos compartían una media sombra, para porteger el espacio del sol intenso, de las lluvias o el viento. Tender esa meda sombra llevaba tiempo. La clientela comenzaba a llegar entre las 9 y las 10 de la mañana.

En ocasiones, durante mi presencia en la feria, ayudé a Nancy a vender, ya que ella, además de su puesto, tenía una intensa participación en la organización de la feria (distribución y alquiler de puestos y de baños) y en la radio que sonaba cada domingo. Pude conocer, así, a muchas vendedoras y pactar algunas entrevistas individuales. Éstas tuvieron lugar en sus puestos de trabajo, a última hora de la jornada laboral. También entrevistamos conjuntamente con Nancy a algunas feriantes nacidas en Bolivia respecto de sus experiencias durante el desalojo.

En 2015 comencé el acercamiento a las experiencias educativas de las mujeres. Esta experiencia se enlaza directamente el trabajo de campo en la Feria. Como expliqué anteriormente, las feriantes se organizaron en Asamblea, con el objetivo de defender su trabajo. A partir de allí, algunas de las delegadas de la Asamblea, entre las que se encontraba Nancy, detectaron las dificultades de sus compañeras leer y firmar fichas y documentos colectivos, ya que no sabían leer y escribir. Tras conversar extensamente sobre este tema, decidimos impulsar el proyecto del taller de Alfabetización “El Carrito de Saberes”, sobre el cual nos detendremos más adelante. En ese marco pude hacer entrevistas tanto grupales como individuales que tuvieron lugar en el Barrio Lihue del departamento de Guaymallén, tanto en el aula satélite de la Unión Vecinal en el que se desarrollan las actividades de alfabetización, como en los hogares de algunas de las mujeres. Elaboramos el proyecto y resultó aprobado y financiado por la Universidad

Nacional de Cuyo. Estamos ya en el tercer año del mismo, profundizando en técnicas de Educación Popular y aprendiendo continuamente en el camino de y junto con las mujeres que asisten a las clases, en una dialéctica permanente. Ambas cuestiones, tanto las experiencias en el mundo del trabajo como las experiencias educativas de las mujeres serán abordadas en el capítulo IV.

A raíz del vínculo con Nancy también fui invitada a conformar una comparsa de Morenada, danza típica del altiplano boliviano. No dudé en aceptar la propuesta. El grupo está conformado por mujeres adultas de más de 50 años que bailan de ‘cholas’, algunos hombres adultos que son ‘los morenos’ y chicas jóvenes, con quienes conformamos la tropa de ‘chinas’. Los momentos que he compartido junto al grupo, tanto en celebraciones de Vírgenes como en Carnavales han colmado mis sentidos. El goce estético que proviene de vestir los trajes, la música, la comida siempre presente, las visitas a distintos espacios para bailar, los significados de bailar con devoción, abrieron mi percepción a una mirada más amplia del mundo de la vida de las actrices con quienes interactué en esta investigación.

En enero de 2015 tuve la oportunidad de asistir en la ciudad de La Paz a unos seminarios que se dictaban en el Colectivo El Tambo, espacio autogestivo destinado al conocimiento en ciencias sociales. Esta instancia me permitió conocer un poco más de cerca aspectos históricos de la realidad política, social y cultura boliviana desde las ciencias sociales. Pero también me permitió conocer estilos de vida, comidas, festividades, en síntesis, aspectos que configuran los universos de sentido de las personas y, entre ellas, de las mujeres migrantes a quienes entrevisté.

Las distintas instancias requirieron que mi participación se adaptara a lo que el contexto sugería o permitía, lo cual me llevó a experimentar la tensión estructurante del trabajo de campo entre “hacer y conocer, participar y observar, mantener la distancia e involucrarse” (Guber, 2011: 61). La observación participante fue la técnica que ‘fluía’ de manera más armónica en los distintos espacios, en los que siempre mi presencia llamó la atención, por ser mujer, blanca, universitaria, de clase media. Todas esas categorías que tienen voz y cuerpo, que por momentos se agrandan y parecen barreras

impenetrables, también se diluyen en los momentos de encuentro, de charla y el reconocerse desde otros lugares. En las situaciones donde se vive la incomodidad de sentirse extraña, vale pensar en la incomodidad que probablemente han sentido muchas mujeres migrantes al encontrarse extrañas en la sociedad mendocina. En esa dialéctica de extrañamiento/acercamiento o, en los términos de Guber, distanciamiento/involucramiento (Guber, 2011), poco a poco se fue consolidando la confianza en mi trabajo de campo.

4. Síntesis del Capítulo II

En el presente capítulo me aboqué a una especificación de la posición epistemológica y de la propuesta metodológica de la investigación. En primer lugar detallé las distintas instancias a través de las cuales desarrollé el trabajo de campo desde 2009 hasta la actualidad. En segundo lugar me referí a las motivaciones de plantear una investigación feminista, poniendo énfasis en la apertura epistemológica que supone el feminismo, puntualmente a partir de la teoría del punto de vista feminista (Harding, 1998; Haraway, 1995). En este punto, enlacé algunas significaciones de la teoría del punto de vista con el intento de realizar una observación participante desde el feminismo (Bartra, 2012). A partir de estos aportes explicité la ‘dimensión encarnada de la investigación’, referida tanto a la localización espacial de la misma como a la reflexividad (Ameigeiras, 2006; Guber, 2011; Castañeda, 2012) durante la entrada y el trabajo de campo. Asimismo, retomé algunos supuestos de la epistemología del sujeto conocido, tal como es planteada por Irene Vasilachis (2006).

Posteriormente me dediqué a explicitar el recorrido teórico realizado para abordar al concepto de ‘experiencia’. Así, analizando la historia del mismo (Trebisacce, 2016) y algunos de los principales debates en torno a él (Scott, 2001; Bach, 2008; Stone Mediatore, 1999), centro la definición en la propuesta de Bach (2008). En base a ésta y a otros aportes delimito la noción de experiencia en relación a la migración, al mundo del

trabajo y a la educación. A su vez, indagué en los conceptos de representaciones (Bourdieu, 2007; Stone Mediatore, 1999), de subjetividades (Braidotti, 2004) y de relatos de vida (Velasco y Gianturco, 2012; Bidaseca, 2002) para dar cuenta de las complejas relaciones entre lo dicho, lo vivido y lo interpretado por las entrevistadas durante el trabajo de campo, así como para dar cuenta de mi propia experiencia en el campo. Por último, detallé las técnicas utilizadas en el trabajo de campo, tales como la observación participante y la entrevista antropológica de acuerdo a los aportes de Rosana Guber (1992, 2011) en el marco de la etnografía (Ameigeiras, 2006). Asimismo, explicité las características de esta investigación de acuerdo a los aportes de Karina Bidaseca (2018) y de Patricia Castañeda (2012) sobre la etnografía feminista.

CAPÍTULO III

Experiencias migratorias. Una mirada desde la interseccionalidad

El presente capítulo se orienta a describir y comprender las experiencias migratorias de las mujeres que protagonizan esta investigación. Como se explica en el capítulo II, procuro comprender estas experiencias a partir de los relatos de las mujeres estableciendo relaciones entre sus relatos y aspectos culturales, sociales, políticos y económicos más amplios. Las perspectivas feministas decoloniales y la interseccionalidad analizadas en el Capítulo I (Crenshaw, 2013; Lutz, Herrera Vivar y Supik, 2011; Lugones, 2012; Scott, 2008; Ezquerro, 2008; Magliano, 2015; Bidaseca, 2010; Curiel, 2007) permiten comprender cómo ciertos procesos condicionan las experiencias y los procesos de creación de subjetividades, pero también cómo las experiencias presentan sus resistencias ante esas estructuras.

Así, relacionaré la categoría de ‘experiencias migratorias’ definida en el Capítulo II, con algunas de las categorías definidas en el Capítulo I, tales como ‘racismo’ (Quijano, 2014; Margulis, 1999), etnicidad (Grimson, 2015; Giménez, 2006; Terrén, 2002; Cruz, 2009), género (Scott, 1990), y patriarcado (Cabnal, 2010; Pardes, 2012; Segato, 2014),. Como definí en el Capítulo II, comprenderé las experiencias migratorias como el conjunto de vivencias, sentidos y representaciones que se amalgaman en los procesos vividos por las mujeres desde el momento en que se gestó el proyecto de migrar por primera vez de sus lugares natales. Esta reconstrucción de la experiencia al momento del relato contempla la trama de relaciones sociales, sea de dominación como de reciprocidad que configuraron los proyectos migratorios. A su vez, como dimensiones de la experiencia migratoria, caracterizaré los proyectos migratorios analizar lugares y años de procedencia, así como personas con las que se emigró. Asimismo, considero la experiencia migratoria como productora de conocimientos por cuanto implica múltiples procesos adaptativos de parte de las mujeres ante las diferencias culturales, políticas, económicas, sociales y lingüísticas.

1. Migrando desde Bolivia a Argentina: prácticas ancestrales, habitus migratorio y ‘apuestas por la sobrevivencia’

Según Alfonso Hinojosa, la experiencia de movilidad socio-espacial en Bolivia es de larga data. Ésta puede remontarse a la etapa prehispánica, caracterizada por desplazamientos poblacionales permanentes y estratégicos en la región andina. Hinojosa retoma la teoría del ‘control vertical de un máximo de pisos ecológicos’ del antropólogo estadounidense John Murra (1975) para explicar la historicidad de estas migraciones: “Esta teoría hace referencia a las ancestrales y emblemáticas prácticas de movilidad poblacional gestadas en las sociedades andinas desde tiempos milenarios y que posibilitaron el surgimiento de enclaves prósperos y niveles técnicos y organizativos de desarrollo avanzado” (Hinojosa, 2009: 13). De acuerdo a la investigación de Murra, Hinojosa explica que estos desplazamientos tenían tres características centrales: el vínculo que se mantenía entre el núcleo y los asentamientos posteriores a la migración (lo cual permitía conservar los derechos en el lugar de origen), el carácter multiétnico y la especialización en las funciones laborales.

Durante el incario, estos desplazamientos se organizaban en torno de los *mitmaq*, que eran, según la historiadora peruana María Rostwowsky (2014), “grupos más o menos numerosos enviados, junto con sus familias y sus propios jefes étnicos subalternos, de sus lugares de origen a otras regiones para cumplir tareas o misiones específicas” (Rostwowsky, 2014: 238). Según la autora, el origen de los *mitmaq* o *mitimaes* es preinca, dado que ya existían en las distintas etnias como estrategia para conseguir los productos propios de las diversas zonas que se alejaban del núcleo. Esta hipótesis también es mencionada por Murra, para quien el antecedente de los *mitmaq* fue, precisamente, el control de los pisos ecológicos: “el control simultáneo de tales "archipiélagos verticales" era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política” (Murra, 1975: 60). Según Hinojosa, es posible ver en los movimientos migratorios actuales que estas antiguas pautas de movimientos

poblacionales en función de las necesidades colectivas continúan vigentes (Hinojosa Gordonava, 2009, pp. 14-16).

“[...] en Bolivia, la dimensión cultural muestra que desde tiempos prehispánicos diversas culturas que habitaron el altiplano y sobre todo los valles centrales del país mantuvieron una cosmovisión espacio-céntrica que se manifestaba en su permanente movilidad y utilización de diferentes espacios geográficos y pisos ecológicos, de tal manera que las migraciones fueron una invariable en sus prácticas de sobrevivencia y reproducción social (...) En todo caso, no se trata simplemente de estrategias de sobrevivencia modernas, sino de un habitus, de unas prácticas asociadas a una cosmovisión particular, de un saber de vida que permitía y permite aún una mejor y más sostenible utilización de los recursos naturales, no ya para la sobrevivencia de una familia, sino para la vida y reproducción de toda una comunidad y sociedad” (Hinojosa Gordonava, 2009: 18; cursivas en el original).

El análisis de Hinojosa aporta un enfoque novedoso para la comprensión de los procesos migratorios desde Bolivia al dimensionar aspectos culturales e históricos de larga data. La noción de *saber de vida* que enlaza Hinojosa a la práctica migratoria refuerza el hecho de que no se trata de un esquema meramente moderno que explica las migraciones como estrategias del sujeto calculador individual, guiado por ventajas económicas. Por el contrario, esta idea revela que existen saberes asociados a una cosmovisión espacial que permite orientar los desplazamientos a fin de garantizar un crecimiento comunitario armónico, incluyendo el cuidado de la naturaleza como fundamento principal de la vida. Así, para Hinojosa es central vincular los estudios sobre migración interna en Bolivia con la migración internacional, ya que se trata de procesos continuos e históricos en los que “lo rural se halla en lo urbano y lo urbano es rápidamente incorporado en circuitos migratorios contemporáneos de tipo transnacional” (Hinojosa, 2009: 20).

En este sentido es pertinente retomar la perspectiva etnohistórica de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), ya analizada en el Capítulo I. Para la autora, el cambio drástico que significó la invasión española en 1532 y el genocidio de grandes masas de población originaria implicó que comenzaran a tener lugar una serie de procesos con una fuerte impronta de las mujeres. De hecho la autora explica los procesos de mestizaje en regiones andinas a partir de esta centralidad del rol de las mujeres en el mantenimiento de la vida. Asimismo, considera que las nuevas realidades mercantiles y urbanas se formaron con la contribución activa de las mujeres, quienes tuvieron que pagar un precio muy alto, viviendo grandes niveles de conflicto que las obligaron a aceptar papeles subordinados en la estructura social (principalmente como sirvientas o segundas mujeres de un amo), con la esperanza de proporcionar a sus hijas e hijos un espacio fronterizo en los intersticios de la sociedad colonial. Cusicanqui advierte, así, la ‘apuesta femenina por la sobrevivencia’, pauta que dio origen al surgimiento conflictivo del “cholaje” andino:

“Es el hecho de que las primeras generaciones mestizas carezcan, casi por completo, de referentes paternos y estén cobijadas en una compleja apuesta femenina por la sobrevivencia en las durísimas condiciones de una sociedad colonial, lo que induce a estas mujeres a recrear una serie de normas de comportamiento colectivo, prácticas rituales, reglas endogámicas y mecanismos legítimos de circulación de bienes y de cónyuges, lo que acaba constituyendo una auténtica “tercera república”, que hace de puente entre la sociedad española y la indígena. No obstante, cabe notar que la ideología oficial del mestizaje pretende borrar esta huella conflictiva, convirtiéndola en una imagen complaciente que se regodea en una supuesta síntesis, armoniosa y positiva, entre culturas” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 194).

Considero que la perspectiva de Rivera Cusicanqui sobre la centralidad de la acción de las mujeres para sobrevivir en el violento contexto de la conquista española es interesante para pensar las migraciones a partir de un ‘saber hacer’ propio de las mujeres (que se re-articula al ‘saber hacer’ que explica Hinojosa) y de una apuesta por la sobrevivencia. Se trata de pensar la especificidad de los procesos históricos, y

particularmente los migratorios, a partir de las experiencias de las mujeres en relación a las genealogías que comentábamos en el capítulo I acerca de las luchas de las mujeres en América Latina a partir de la conquista (Ciriza, 2012; Bidaseca y Sierra, 2014).

1.1. Un acercamiento cuantitativo las migraciones de mujeres bolivianas en Mendoza

La provincia de Mendoza es un destino clásico de las migraciones bolivianas en Argentina. Según Cristina García Vázquez (2005), los orígenes de la emigración de algunas zonas de Bolivia pueden rastrearse en el siglo XVI, como consecuencia de los efectos económicos y ecológicos de la conquista española. Para la autora, a diferencia de la conquista de gran parte del actual territorio boliviano por parte de los incas, quienes reutilizaron las bases socioeconómicas de las comunidades andinas sin destruir su autosuficiencia, la llegada de los españoles implicó cambios drásticos. Un hecho central fue el avance de la economía mercantilista, que se desarrolló gracias a la explotación de la población originaria como mano de obra barata. Para García Vázquez, el caso de Bolivia representa la paradoja de que, siendo un país rico en minerales y metales, atravesó profundas crisis económicas, dado que su riqueza fue utilizada para el desarrollo de los países industrializados, y no para su propio crecimiento. Uno de los hitos de esta historia de explotación se ubica en el año 1545, cuando se descubrieron las minas de plata del Cerro Potosí, luego llamado “Cerro Rico”. Éste se convirtió en el centro de la economía, motivo por el cual la necesidad de mano de obra provocó el despoblamiento de las zonas rurales (García Vázquez, 2005).

Además, García Vázquez señala que la posición estratégica de Mendoza como conexión con los principales centros consumidores a un lado y a otro de la cordillera de Los Andes Mendoza la convirtió también en una zona de atracción para la población migrante. De lado de los factores políticos y socioeconómicos, afirma que uno de los hitos que hace de la Provincia un polo de atracción hacia fines del siglo XIX fue la política proteccionista para la industria vitivinícola impulsada por el Estado liberal de la

época, así como para la industria del azúcar en Tucumán. Ambas producciones provocaron el ingreso de trabajadores bolivianos durante el siglo XX. Hacia fines de la década de 1940 se ubica una segunda etapa migratoria de extranjeros de origen limítrofe, durante la cual los y las migrantes de origen boliviano aumentaron considerablemente su participación. Avanzada la década de los '60 se hizo más notorio el crecimiento urbano del Gran Mendoza, coincidiendo con las nuevas preferencias de los y las migrantes de Bolivia, quienes buscaban nuevas posibilidades laborales en Mendoza Capital y sus alrededores (García Vázquez, 2005).

Según Susana Sassone (2009), la mayor llegada de población boliviana a Mendoza se ubica entre 1960 y 1970, asociada al auge y la expansión de las economías regionales y el aumento de la demanda de mano de obra en regiones extra-pampeanas. El período se caracteriza por la circulación de trabajadores/as bolivianos/as en el territorio argentino a partir de la combinación de cosechas en las áreas de agricultura intensiva en el Noroeste, Cuyo y el norte de la Patagonia, desvaneciéndose la distancia como una limitación a las elecciones espaciales. A su vez, la etapa se caracteriza por una mayor afluencia de mujeres que se suman como mano de obra en las áreas urbanas, sobre todo en el servicio doméstico (Sassone, 2009).

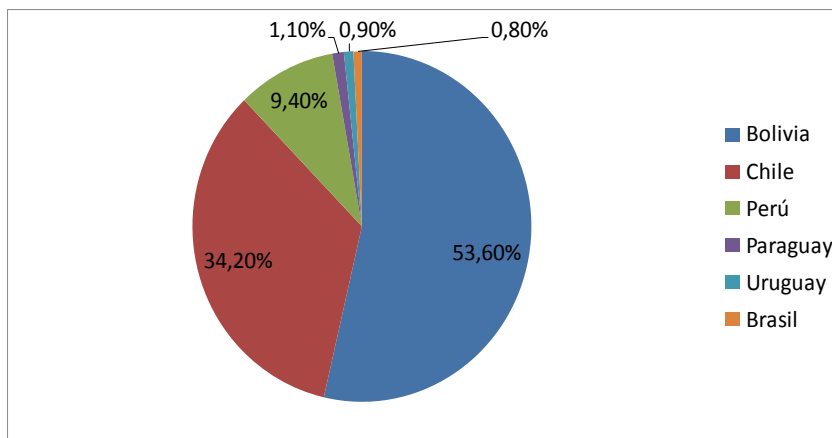
Según Carina Cassanello (2014), Mendoza se impuso como sociedad de destino “a medida que las posibilidades económicas de las provincias norteñas declinaban” (Cassanello, 2014: 74). Una de las particularidades de la migración boliviana en la Provincia respecto de otras ciudades argentinas es, según la autora, la predominante y consolidada dedicación a la actividad agrícola por sobre otras de tipo urbano. Su análisis de los datos censales de 2001 demuestra que “el 57,12% de los migrantes bolivianos se dedica a tareas agrícolas, el 11,6 a la construcción y el 10,8 a la industria manufacturera” (Cassanello, 2014: 76).

Por su parte, en su investigación sobre trabajadores temporarios de Bolivia en Ugarteche, Silvia Moreno (2015) explica que, con el paso del tiempo, algunos de los migrantes ‘golondrinas’ se radicaron definitivamente en zonas rurales y en los alrededores de la capital mendocina, mientras que otros/as mantuvieron sus radicaciones

en Bolivia o en otras provincias de Argentina, renovando sus desplazamientos a Mendoza para encadenar diversas cosechas. Como resultado de estas históricas migraciones, Moreno afirma que “en los últimos tres periodos intercensales la población boliviana en la provincia se consolidó y es actualmente la primera minoría de extranjeros” (Moreno, 2015: 102).

Respecto de la dimensión cuantitativa de la migración boliviana en Mendoza, he elaborado algunos gráficos y cuadros. El gráfico 1 permite obtener una rápida visualización sobre los porcentajes de población migrante en Mendoza. Según datos del INDEC de los censos de 1991, 2001 y 2010, la distribución porcentual de población migrante de países limítrofe y Perú en Mendoza ha sido del 2,9%, 2,7% y 3,1%, respectivamente. A su vez, según el Censo de 2010, del total de población de países limítrofes y Perú residente en la Provincia, es decir, el 3,1 %, el 53,6% son nacidos/as en Bolivia. Le sigue en importancia cuantitativa la población chilena con el 34,2% y la población peruana con el 9,4%. En los censos de 1991 y 2001 el porcentaje de población boliviana en Mendoza sobre el total de migrantes de países limítrofes y Perú fue del 34,3% y 44,1%, respectivamente. Por lo tanto, podemos afirmar que se trata de una migración que ha ido en constante aumento en la Provincia en las últimas décadas.

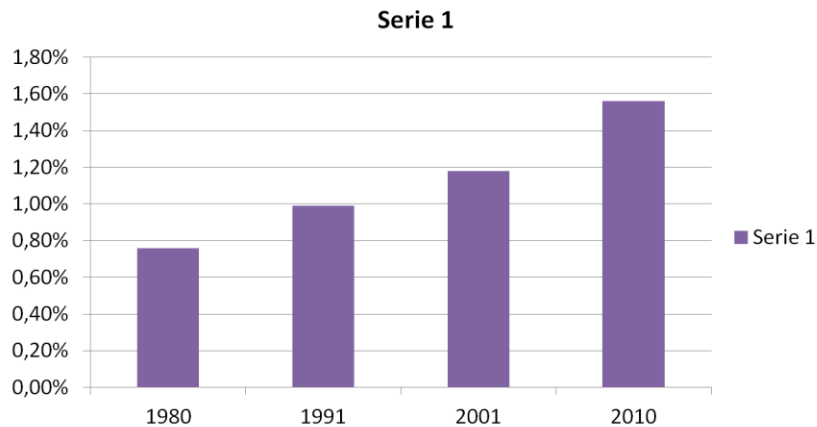
Gráfico 1. Distribución porcentual de población migrante en Mendoza según país de nacimiento, sobre el total de población de países limítrofes y Perú, según Censo de 2010



Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

El Gráfico 2 ilustra el crecimiento de la migración boliviana en Mendoza en los últimos censos nacionales (1980, 1991, 2001 y 2010). Se aprecia claramente que se trata de una migración de un aumento sostenido en las últimas cuatro décadas, llegando a conformar el 1,57% de la población total de la provincia.

Gráfico 2. Porcentaje de población boliviana en Mendoza sobre el total provincial



A continuación presento una serie de cuadros acerca de la población boliviana en Mendoza que describen sus características de edad, sexo, niveles de instrucción y condición de actividad económica según datos del Censo de 2001, que son los que están desagregados. Los datos disponibles del Censo de 2010 para este sector de la población sólo se refieren a sexo y grupo de edad.

El cuadro 1 muestra la cantidad de población boliviana empadronada en la provincia de Mendoza para el año 2001, mientras que el cuadro 2 muestra los porcentajes de esos datos.

Cuadro 1. Población boliviana empadronada en Mendoza según sexo y grupos de edad. Año 2001

Varones						Mujeres					
Total	0-14	15-24	25-49	50-64	+65	Total	0-14	15-24	25-49	50-64	+65
9792	429	1589	4761	2053	960	8950	444	1557	4478	1687	784

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Cuadro 2. Porcentaje de población boliviana empadronada en Mendoza según sexo y grupos de edad. Año 2001

% Varones					% Mujeres				
0-14	15-24	25-49	50-64	+65	0-14	15-24	25-49	50-64	+65
4,38%	16,22%	48,62%	20,96%	9,8%	4,96%	17,39%	50,03%	18,84%	8,75%

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Podemos ver, entonces, que del total de población boliviana contabilizada (18742), el 52,24% son varones y el 47,76% son mujeres. Es decir, hay un 4,48% más de varones bolivianos que de mujeres. Respecto de los grupos de edad, se observa que, tanto para varones como para mujeres, el grupo de edad que concentra a la mayor cantidad de personas es entre 25 y 49 años. Otro dato que emerge de los porcentajes es que, para el caso de las mujeres la distribución se da, en porcentajes más altos, entre los 0 a los 49 años, mientras que los hombres aumentan su participación en el grupo de edad de los 50 a 64 años en más de un 2% y en un 1,25% para el grupo de edad de 65 y más años. De modo hipotético, puede pensarse que esta diferencia se debe a una presencia más antigua de varones que de mujeres de Bolivia en Mendoza, reafirmando los datos que proveen los estudios históricos mencionados respecto de que las mujeres se incorporan a la corriente migratoria hacia Mendoza unas décadas más tarde que los varones.

Los cuadros 3 y 4 ofrecen datos sobre el máximo nivel de instrucción alcanzado según sexo de población boliviana de 15 años o más empadronada en Mendoza para el año 2001, así como sus porcentajes.

Cuadro 3. Población boliviana de 15 años o más empadronada en Mendoza según sexo y máximo nivel de instrucción alcanzado. Año 2001

Varones					Mujeres				
Total	Sin instrucción o primario incompleto	Primario completo o secundario incompleto	Secundario completo o terciario/ universitario incompleto	Terciario/ Universitario completo	Total	Sin instrucción o primario incompleto	Primario completo o secundario incompleto	Secundario completo o terciario/ universitario incompleto	Terciario/ universitario o completo
9363	5043	3517	722	81	8506	5702	2235	503	66

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Cuadro 4. Porcentaje de población boliviana de 15 años o más empadronada en Mendoza según sexo y máximo nivel de instrucción alcanzado. Año 2001

% Varones				% Mujeres			
% Sin instrucción o primario incompleto	%Primario completo o secundario incompleto	%Secundario completo o terciario/ universitario incompleto	% Terciario/ Universitario completo	% Sin instrucción o primario incompleto	%Primario completo o secundario incompleto	%Secundario completo o terciario/ universitario incompleto	% Terciario/ universitario completo
53,86%	37,56%	7,71%	0,86%	67,03%	26,27%	5,91%	0,77%

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Estos datos revelan, en primer lugar, que tanto varones como mujeres se encuentran mayoritariamente sin instrucción o con primario incompleto. A su vez, esta cifra es mucho mayor para el caso de las mujeres: mientras el 53,86% de los varones se encuentran en este nivel de instrucción, las mujeres conforman el 67,03%, es decir, un 14% más respecto a los varones. Este dato será retomado en el capítulo IV en el análisis sobre las experiencias educativas de las mujeres entrevistadas.

Los cuadros 5 y 6 aportan información sobre la población boliviana de 14 años o más empadronada en Mendoza según sexo y condición de actividad económica.

Cuadro 5. Población boliviana de 14 años o más empadronada en Mendoza según sexo y condición de actividad económica. Año 2001

Varones				Mujeres			
Total	Ocupada	Desocupada	Inactiva	Total	Ocupada	Desocupada	Inactiva
9422	6652	1478	1292	8561	2808	1244	4509

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Cuadro 6. Porcentaje de población boliviana de 14 años o más empadronada en Mendoza según sexo y condición de actividad económica. Año 2001

% Varones			% Mujeres		
Ocupada	Desocupada	Inactiva	Ocupada	Desocupada	Inactiva
70,6%	15,68%	13,71%	32,8%	14,53%	52,66%

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Así, se aprecia que el 70,6% de la población de varones se encontraba ocupada, mientras que el 32,8% de mujeres lo estaba. Respecto de los porcentajes de desocupados/as estos no varían demasiado entre varones y mujeres (sólo un 1,15% más de mujeres desocupadas). La cifra que más diferencia presenta es la de la población inactiva. Mientras que para los varones era del 13,71%, para las mujeres era del 52,66%. Según el INDEC esta población está compuesta por todas las personas no incluidas en la población económicamente activa (jubilados, estudiantes, otra situación).

Los cuadros 7, 8 y 9 corresponden a datos del Censo de 2010. Hasta el momento son los únicos datos disponibles para población nacida en Bolivia empadronada en Mendoza, por lo cual no podré hacer comparaciones entre ambos censos para todos los datos analizados del Censo de 2001. A su vez, respecto de la distinción en grupos de edad, mientras que para los datos de Censo de 2001 se distinguen cinco períodos (0-14 años; 15-24; 25-49; 50-65; 65 y más), el Censo de 2010 sólo divide a la población en tres períodos (0-14 años; 15-64 y 65 y más), por lo cual tampoco es posible establecer comparaciones certeras.

Cuadro 7. Población boliviana en Mendoza según sexo y grupo de edad. Año 2010

Varones				Mujeres			
Total	0-14	15-64	+65	Total	0-14	15-64	+65
13919	1520	10880	1519	13320	1510	10446	1364

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Cuadro 8. Porcentaje de población boliviana en Mendoza según sexo. Año 2010

% Varones	% Mujeres
51,09	48,9

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Cuadro 9. Porcentaje de población boliviana en Mendoza según sexo y grupo de edad. Año 2010

% Varones			% Mujeres		
0-14	15-64	+65	0-14	15-64	+65
10,92%	78,22%	10,91%	11,33%	78,42%	10,24%

Fuente: elaboración propia en base a datos del INDEC

Según los datos de 2010, del total de población boliviana en Mendoza (27.239 personas) el 51,09% son varones y el 48,9% son mujeres. Estas cifras muestran un leve cambio respecto de las del censo de 2001, según el cual el 52,24% eran varones y el 47,76% eran mujeres, revelando una disminución del 1,15% del porcentaje de varones y un aumento del 2% de la cantidad de mujeres bolivianas en Mendoza. Estas cifras encuentran eco en el análisis de Courtis y Pacecca citado en el Capítulo I acerca de una lenta pero sostenida feminización de la migración boliviana en Argentina (Courtis y Pacecca, 2010).

Respecto de los grupos de edad, se observa la misma tendencia que en el censo de 2001, pero más leve. La proporción de mujeres sigue siendo mayor en los todos los grupos de edad, menos en el de 65 y más años. Sin embargo la distancia numérica en este último grupo de edad es mucho menor que en el Censo de 2001. Mientras que en éste había un 1,25% más de hombres de 65 años y más, para 2010 la diferencia es sólo del 0,67%, lo cual nos habla de una mayor población de mujeres nacidas en Bolivia que va envejeciendo en la sociedad de destino.

1.1.1. Caracterización de los proyectos migratorios

Si bien la estrategia metodológica empleada durante este trabajo ha sido eminentemente cualitativa, he relevado algunos datos acerca de los proyectos migratorios que han sido susceptibles de cuantificación. El objetivo de este análisis no es extender los resultados a universos poblacionales más amplios ni establecer generalizaciones, sino comprender

acabadamente la información obtenida en el campo. Para ello presento a continuación una tabla que contiene algunas características de los proyectos migratorios: los lugares de origen de las mujeres, sus años de nacimiento, la edad a la que migraron, las personas con quien/es emprendieron la migración, la actividad laboral a la que se dedicaban al momento del trabajo de campo, si hubo migraciones previas (y, en esos casos, en qué lugares), los momentos de llegada a Mendoza y sus edades al momento del trabajo de campo.

Estos datos permiten identificar algunas especificidades del colectivo analizado. En primer lugar podemos afirmar con Roberto Benencia y Gabriela Karasik (1995) que las mujeres bolivianas que migran “participan con más frecuencia de un patrón migratorio *asociativo* (familiar) que de uno *autónomo*, aunque dentro de esa pauta *asociativa* o familiar preservan un alto grado de autonomía” (Benencia y Karasik, 1995: 48). Se trata de mujeres que han sido entrevistadas en edades adultas. La muestra no discriminó rangos etarios, con el objetivo de incluir un registro de experiencias amplio respecto de la dimensión generacional. En este sentido es pertinente aclarar siguiendo a Ames (2013) que las categorías generacionales no pueden ser consideradas como homogéneas y estáticas. A su vez, considero que la cuestión está atravesada por cuestiones culturales (como veremos en el capítulo IV, son diferentes las maneras de comprender aspectos vinculados a la niñez en sociedades andinas en relación a las occidentales, por mencionar un ejemplo). Sin embargo, a los fines del análisis hablaré de grupos de edad a partir del criterio estadístico de estructura de la población utilizado en las fuentes estadísticas de Argentina (INDEC, 2010), el cual distingue los siguientes grupos de edad: niños/as (de 0 a 14 años); jóvenes (15 a 24 años); adultos/as (25 a 64 años) y adultos/as mayores (65 y más años). Como vemos, la muestra está conformada por mujeres adultas casi en su mayoría, y en menor medida adultas mayores. Asimismo, podemos observar la gran mayoría de las mujeres migró entre la juventud y la adultez. Sólo dos de ellas migraron siendo niñas, junto a personas de la familia. Más específicamente se observa que las mujeres que migraron en edades muy jóvenes (entre los 14 y 16 años) lo hicieron junto a amigos/as, parejas, primos y/o hermanos. Las migraciones con hijos/as se registran desde los 21 años.

Vale aclarar que la totalidad de las mujeres entrevistadas son madres de, al menos dos hijos/as, y esto se da tanto entre las mujeres más jóvenes de la muestra como entre las que ya son adultas mayores. Esto se relaciona con el análisis de Claudia Pedone (2005) para el caso de las mujeres ecuatoriana en España respecto de que “en la mayoría de las sociedades latinoamericanas se es mujer en la medida en que se cumple con el destino de ser madres, lo que otorga una meta y un sentido a la vida femenina, y en el que se supone que las mujeres encuentran satisfacción emocional y seguridad económica” (Pedone, 2005: 310).

Respecto de la dedicación laboral, si bien el tema se tratará en profundidad en el capítulo IV, observamos que, al momento del trabajo de campo la gran mayoría de las mujeres estaba ocupada en alguna actividad, ya sea por cuenta propia (como las vendedoras ambulantes, feriantes y comerciantes en el propio domicilio) o empleadas en el trabajo doméstico y, en menor medida, rural. Se destaca la combinación simultánea de fuentes de ingresos. Ejemplo de ello son las mujeres que se dedican los fines de semana a vender en ferias y los días de semana al servicio doméstico. Otras combinan el trabajo doméstico con la atención de kioscos en el propio domicilio. La construcción y alquiler de pequeños departamentos en la propiedad también aparece como alternativa de ingreso.

Respecto de las migraciones previas al establecimiento definitivo en Mendoza, se observa que, aproximadamente, la mitad de las entrevistadas recorrió destinos previos, en su mayoría el norte de Argentina, y en menor medida Buenos Aires y el departamento de Santa Cruz en Bolivia. También hay una considerable cantidad que arribó directamente a Mendoza, y esto se explica por las redes migratorias, como veremos más adelante.

Tabla 1. Descripción de tipo de proyectos migratorios, migraciones previas y años de llegada a Mendoza del total de mujeres entrevistadas¹⁸

Nombre, lugar de origen y año de nacimiento	Edad a la que migró	Personas con las que migró	Dedicación laboral actual	Migraciones intermedias	Año en el que migraron y edad al momento del trabajo de campo
1. Marta (La Paz) - 1955	26 años	Migró con sus tres hijos por conflictos de pareja	Vendedora ambulante de ropa interior	Santa Cruz. Norte de Argentina. Mendoza	1984. Tiene 60 años
2. Ema (Potosí) – 1969	22 años	Migró con su ex marido	Vendedora ambulante de cosméticos	Norte de Argentina	1991. Tiene 40 años
3. Lidia (Cochabamba) - 1978	27 años	Había parientes en destino	Vendedora ambulante de ropa interior	Norte de Argentina	2005. Tiene 41 años
4. Fátima (Potosí) - 1957	16 años	Migró con su primo y su esposa	Vendedora ambulante de ropa interior	Norte de Argentina	1973. Tiene 61 años
5. Juana (La Paz) - 1961	16 años	Migró con sus hermanos luego de fallecimiento de sus padres	Vendedora ambulante de ropa interior	Buenos Aires	1977. Tiene 58 años
6. Delia (Santa Cruz) - 1977	28 años	Migró con su hija pequeña por conflictos de pareja. Había parientes en destino	Vendedora de condimentos en feria y empleada doméstica	Mendoza	2005. Tiene 39 años
7. Isabel (Sucre) - 1962	14 años	Migró por pelea con su madre. Había parientes en destino	Vendedora de condimentos en feria y comerciante en local alquilado	Mendoza	1976. Tiene 54 años.
8. Blanca (Potosí) - 1966	16 años	Migró con su marido	Kiosco en su domicilio, empleada doméstica,	Santa Cruz-Mendoza	1982. tiene 50 años

¹⁸ A fines de preservar la identidad de las mujeres entrevistadas, todos los nombres que aquí se presentan son ficticios.

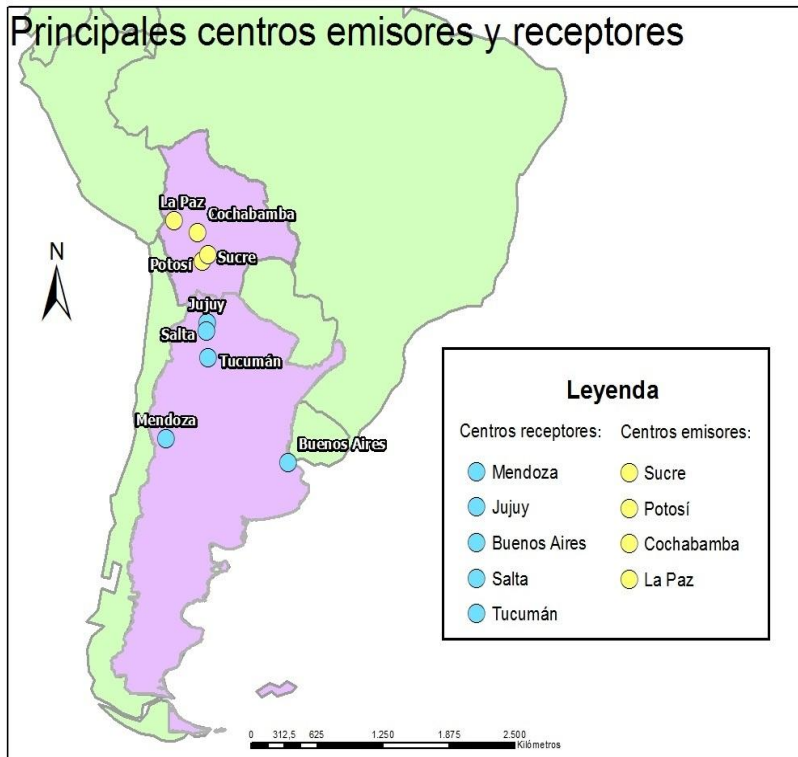
			alquila habitaciones en su propiedad		
9. Sonia (Potosí) - 1964	15 años	Había parientes en destino	Ama de casa	Mendoza	1979. tiene 52 años
10. Ana María (Potosí) - 1964	10 años	Migró de niña con su mamá	Tejedora	Mendoza	1973. tiene 52 años
11. Marcela (Sucre) - 1965	16 años	Migró con su marido	Empleada doméstica	Mendoza	1981. tiene 50 años
12. Ruth (Sucre) - 1980	33 años	Migró con sus hijos a reunirse con su mamá	Vendedora de comidas típicas en feria	Mendoza	2013. tiene 35 años
13. Érica (Potosí) - 1970	21 años	Migró con su hija pequeña para reunirse con sus hermanos	Vendedora de comidas típicas feria	Mendoza	1991. Tiene 50 años
14. Tere (Potosí) - 1958	26 años	Migró con sus tres hijos pequeños por conflictos de pareja	Kiosco en su domicilio y vendedora de verduras en feria	Norte de Argentina	1984. tiene 62 años
15. Rita (Sucre) - 1945	9 años	Migró de niña con sus padres y hermanos/as	Alquila habitaciones en su propiedad	Norte de Argentina	1954. Tiene 70 años.
16. Elba (Potosí) - 1956	27 años	Migró con su hijo de tres años. Su hermana vivía en Mendoza	Vendedora ambulante de ropa interior	Buenos Aires a los 16 años. Vuelta a Bolivia y luego Mendoza	1983. Tiene 63 años
17. Tania (Potosí) - 1961	27 años	Migró con su marido y sus hijas/os	Vendedora de mercadería en feria. Kiosco en su domicilio	Norte de Argentina	1988. tiene 55 años
18. Marisa (Potosí) - 1956	25 años	Migró con su marido	Empleada doméstica	Norte de Argentina	1981. Tiene 60 años
19. Clara (Potosí) - 1967	23 años	Migró con sus 4 hijos/as pequeños	Vendedora de comida	Norte de Argentina	1990. Tiene 59 años

			típica en feria		
20. Elvira (Sucre) - 1951	24 años	Migró con sus patrones/as	Vendedora de cosméticos en feria y empleada doméstica	Buenos Aires, Brasil, Mendoza	1975. Tiene 65 años.
21. Elena (Sucre) - 1962	16 años	Migró con amigos	Vendedora de mercadería en feria. Kiosco en su domicilio	Norte de Argentina, Mendoza	1978. Tiene 54 años.
22. Patricia (Cochabamba) - 1956	30 años	Migró con sus hijas	Vendedora de comida típica en feria	Mendoza	1986. Tiene 60 años.
23. Fanny (Potosí) - 1956	24 años	Migró con su ex marido	Cosechadora	Norte de Argentina	1980. Tiene 60 años.
24. Carmen (Oruro) - 1962	28 años	Migró con su marido y sus hijas/os	Vendedora de ropa en feria	Mendoza	1990. Tiene 54 años.
25. Diana (Sucre) - 1973	27 años	Migró con su marido y uno de sus hijos	Cosechadora	Mendoza	2000. Tiene 43 años.
26. Miriam (Oruro) - 1965	40 años	Migró con su marido y sus hijos	Vendedora de verduras en feria	Norte de Argentina	2005. Tiene 50 años.
27. Romina (Potosí) - 1985	23 años	Migró con sus hermanos/as	Vendedora de verduras en feria	Mendoza	2008. Tiene 30 años.

Fuente: elaboración propia en base a datos de campo.

En el siguiente mapa están representados los lugares de origen de las entrevistadas y los principales lugares de destino en Argentina. Es importante aclarar que estos destinos son significativos sólo para el contexto particular de nuestra investigación y que no pretenden ser generalizados a otros lugares de destino de población boliviana.

Ilustración 1. Principales lugares de origen y destino de las mujeres entrevistadas



Elaboración en base a datos de campo. Geógrafo: Facundo Martínez.

1.1.2. Lugares de origen de las mujeres entrevistadas

De la tabla anterior extraeré algunos datos acerca de las experiencias migratorias de las 27 mujeres de manera separada para visualizar mejor algunos aspectos. La tabla 2 permite ver rápidamente los lugares de origen de las mujeres entrevistadas.

Tabla 2. Cantidad y porcentaje de mujeres entrevistadas según departamento de origen

Departamento de origen	Mujeres	% Mujeres
La Paz	2	7,4%
Potosí	13	48%
Sucre	7	26%
Oruro	2	7,4%
Cochabamba	2	7,4%
Santa Cruz	1	3,8%
Total	27	100%

Fuente: elaboración propia en base a datos de campo.

Como se observa, en nuestra muestra es notoria la presencia mayoritaria de mujeres provenientes de Potosí y de Sucre, capital de Chuquisaca. En porcentajes mucho menores se trata de mujeres provenientes de La Paz, Oruro, Cochabamba y Santa Cruz. En este punto es importante destacar que Bolivia está dividida en nueve departamentos¹⁹: La Paz, Oruro, Chuquisaca, Potosí, Cochabamba, Tarija, Beni, Pando y Santa Cruz. A su vez, existe una importante demarcación histórica entre dos amplias regiones que conforman el país, basada en cuestiones geográficas, económicas, sociales y culturales: el oriente y el occidente. Esta división implica una diferenciación entre las poblaciones de ambas partes, la cual distingue entre ‘collas’ (para hacer referencia a los pueblos indígenas de la región occidental del altiplano andino) y ‘cambas’ (en referencia a las poblaciones blancas y culturalmente ‘blanquizadas’ de la región oriental). Como explica la historiadora boliviana Rosana Barragán (2009) –para quien ante los discursos esencialistas es fundamental remitirse a la historia- la confrontación regional que vive Bolivia es el resultado de relaciones y políticas entre el Estado y las regiones desde 1900 hasta 1952, año de la Revolución dirigida por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Si bien la autora aclara que el término ‘región’ es flexible y que ambas regiones se reconfiguran en situaciones políticas concretas, esta división se da, fundamentalmente, entre los departamentos orientales de Santa Cruz, Beni, Tarija y

¹⁹ La denominación ‘departamentos’ en Bolivia equivale a la denominación argentina de ‘provincias’. A su vez, en Bolivia los departamentos están subdivididos en provincias. Es decir, en Argentina y Bolivia se usan ambos términos pero de manera opuesta. En el marco de este trabajo, cuando nos referimos a la división política de Bolivia lo haremos en los términos que se utilizan allí.

Pando (región oriental, también llamada Media Luna) y los departamentos de La Paz, Potosí, Cochabamba, Chuquisaca y Oruro (región occidental). Para Barragán, una de las causas del enfrentamiento a nivel político se debe a que el Estado boliviano no ha sido lo “suficientemente fuerte como para absorber a las partes; pero las partes tampoco han sido lo bastante sólidas como para empujar la construcción de un gobierno federal” (Barragán, 2009: 41). Según Barragán, la región occidental agrupaba, para el año 1900, al 82% del total de la población del país. La autora explica que en aquel contexto existía el ‘tributo indígena’ proveniente de las poblaciones asentadas en La Paz, Oruro y Potosí, que representaba alrededor del 35% de los ingresos del Estado durante el siglo XIX, mientras que los egresos se distribuían de manera equitativa, revelando la fuerte inequidad que esto significaba en términos sociales. Barragán señala que “los minerales, que se producían sólo en algunos departamentos (Potosí, Oruro y secundariamente La Paz) fueron clasificados como nacionales y por ello casi no beneficiaron a sus regiones. Fue el caso claro de Potosí” (Barragán, 2009: 48). De esta manera nos vamos acercando a algunas de las causas históricas y materiales que explican las migraciones aquí analizadas.

Considero importante tomar estos aspectos en el análisis ya que, como vemos en la tabla 2, el 48% de las mujeres entrevistadas provienen de Potosí, y casi el 96% provienen de la región occidental o ‘colla’ (es decir, La Paz, Chuquisaca, Oruro y Potosí). Es aquí donde, a nivel de la interpretación, se ‘anudan’ los aspectos macroestructurales, que tienen sus marcas históricas, geográficas, sociales y políticas, con los aspectos de tipo micro-social, que contienen las motivaciones, las significaciones, los relatos y las representaciones de las mujeres sobre sus relaciones familiares, de género, etc.

1.1.3. Familias, redes, vínculos

En el presente apartado analizaré algunos aspectos relativos a ‘con quién/es’ migraron las mujeres. El análisis de los datos se basa tanto en aspectos que he cuantificado, como

en relatos de las mujeres que explican la importancia de la familia extensa y las redes migratorias en la comprensión de los procesos estudiados.

Tabla 3. Tipos de proyectos migratorios de las entrevistadas

Personas con las que emigró	Q Mujeres	Porcentaje
Con cónyuge con o sin hijos/as	6	22,22%
Con hijos/as sin cónyuge	8	29,62%
Con padres, con o sin hermanos/as	2	7,4%
Con hermanos/as	4	14,81%
Con primas/os	1	3,8%
Solas o con amigas/os	5	18,51%
Con patrones/as	1	3,8%
Total	27	100

Fuente: elaboración propia en base a datos de campo.

De esta tabla se desprende que una amplia mayoría de los proyectos migratorios se han llevado a cabo junto a otras personas, ya sean miembros de la familia de tipo ‘nuclear’, como miembros de la familia extensa e incluso amigos/as. Las mujeres que han migrado en soledad han contado con la presencia en la sociedad de destino de personas, ya sean familiares o allegados con algún tipo de vínculo, con quienes se reunirían o encontrarían.

Siguiendo los datos de campo, es adecuado tomar las definiciones de Catalina Wainerman y Rosa Geldstein (1994) sobre familias nucleares y familias extensas. Según las autoras, la familia nuclear se caracteriza por seguir las etapas de formación (cuando los cónyuges jóvenes comienzan a cohabitar), expansión (etapa que comienza con el nacimiento del/la primer/a hijo/a), consolidación (durante el nacimiento y crianza de sucesivos hijos/as) y disolución (con el abandono de los hijos/as del hogar y la vuelta a la vida en pareja a una edad madura). Sin embargo, las autoras señalan que, si bien este modelo teórico sigue siendo hegemónico, tanto las tendencias socio-demográficas, como los cambios socio-económicos y culturales muestran cambios respecto de esta pauta, particularmente visibles en las rupturas conyugales por separación o divorcio cuando

todavía hay hijos/as en el hogar. Estos cambios conducen a diversas formas de reorganizar las familias, como las familias monoparentales. Por ese motivo las autoras destacan la centralidad de las familias extendidas como manera de vivir la familia en sectores populares. Para las autoras, este tipo de organización familiar tiene algunas características específicas, tales como: el mantenimiento de una red de apoyo y solidaridad basada en lazos de parentesco, dentro de los límites de una vivienda común; la suma de recursos económicos de más miembros que perciben ingresos; la repartición de las tareas domésticas y el cuidado de los niños, enfermos y ancianos (Wainerman y Gelsdtein, 1994: 233-234). En este sentido, si bien varios de los proyectos migratorios analizados fueron llevados a cabo en el marco de familias nucleares, una gran parte de ellos no hubiese sido posible sin una manera de vivir la familia en su dimensión extendida junto a los parientes más próximos, con quienes se ha compartido el lugar de residencia, gastos, etc.

Este enfoque da cuenta, además, de la variedad, flexibilidad y dinámicas que se pueden dar en el marco de la familia. Como afirma Mercedes Molina (2009), las teorías feministas aportan una perspectiva novedosa y fundamental al permitir ver que las relaciones familiares no son sólo de cooperación y solidaridad, sino también de conflicto. Así, es posible analizar las relaciones de fuerza físicas, económicas y simbólicas que se dan al interior de la familia en los enfrentamientos por la apropiación de distintas especies de capital (Molina, 2009). Este aspecto se torna importante en nuestro trabajo para comprender, principalmente, los conflictos al interior de las relaciones conyugales, como veremos en el análisis de los datos de campo.

Los abordajes analizados nos permiten, entonces, integrar en una noción de familia extendida los siguientes ordenamientos familiares: aquellas formadas por las mujeres con sus cónyuges, con o sin hijas/os; aquellas formadas por las mujeres y sus hijos/as, sin cónyuges; aquellas formadas por las mujeres –siendo niñas o adolescentes- y sus padres; aquellas formadas por las mujeres y sus hermanos/as; aquellas formadas por las mujeres y sus primos/as.

Por otro lado, es fundamental tener en cuenta que la gran mayoría de las entrevistadas proviene de zonas rurales de Bolivia en las cuales la manera en que se organiza la vida social, política y económica es el *ayllu*²⁰. Según lo definió un referente comunitario de Guaymallén oriundo de Bolivia en un encuentro sobre interculturalidad, “el *ayllu* es una familia numerosa, una familia de varias familias, un pueblo”. Vemos, entonces, que el *ayllu* aglutina las pequeñas familias y su sentido es polisémico, ya que puede extenderse hasta la noción de pueblo.

Por lo tanto no podríamos comprender cabalmente las relaciones familiares en el contexto de las migraciones estudiadas sin una referencia a la reciprocidad y las redes migratorias. Puntualmente en el marco de poblaciones andinas migrantes considero que la manera de emprender la migración y de sobrevivir en las sociedades de destino es a partir de la reciprocidad²¹ en tanto tipo de relación social que amalgama las redes.

Si bien esta investigación no está planteada desde la perspectiva de las redes migratorias, es un aspecto que aparece en los relatos de las entrevistadas y que da forma a las experiencias migratorias. Las redes migratorias se conforman a partir de las relaciones previas de parentesco, amistad, vecindad, lazos comunitarios y redes sociales preexistentes en las sociedades de origen de las/os migrantes (Massey y otros, 2000; Pedone, 2005). Dentro de los estudios sobre migración es un tema central para comprender las maneras en que circula la información entre migrantes y migrantes

²⁰ Silvia Rivera Cusicanqui define al *ayllu* como “Casta, linaje. Unidad de escala territorial y demográfica amplia, que reúne varios linajes y redes unidas por lazos de consanguinidad, afinidad y territorio, además de una serie de referentes simbólicos. Es la célula básica de la organización social andina, y se compone de varios niveles segmentados (...) En las ciudades y en castellano, la palabra *ayllu* es intercambiable con la noción de comunidad indígena” (Rivera Cusicanqui, 2015: 324).

²¹ Según Larissa Lomnitz, la reciprocidad es una de las maneras de intercambiar bienes y servicios (además del mercado y la redistribución a través de individuos o instituciones específicas) consistente en el “intercambio de favores y de regalos que es consecuencia y parte integral de una relación social” (Lomnitz, 1987: 25). La autora considera que los sectores marginales de las sociedades latinoamericanas urbanas aseguran su supervivencia mediante este tipo de intercambio, conformando redes de intercambio entre parientes y vecinos: “estas redes de intercambio representan el mecanismo socioeconómico que viene a suplir la falta de seguridad social, reemplazándola con un tipo de ayuda mutua basado en la reciprocidad” (Lomnitz, 1987: 26). A su vez, la reciprocidad y las redes sociales en las sociedades andinas tienen su propia y larga historia. Según María Rostoworsky, la reciprocidad es un sistema organizativo socioeconómico que se extendió en todo el ámbito andino y que regulaba las prestaciones de servicios a distintos niveles ordenando las relaciones sociales en el marco de una economía que desconocía el uso del dinero. Así, entre los *ayllus* se trata de un mecanismo de intercambio muy antiguo que incluso fue central para el Estado inca, llegando a ser un sistema muy extendido y sofisticado (cfr. Rostoworsky, 2014).

potenciales, la toma de las decisiones de migrar, así como las maneras de sobrevivir en la sociedad de destino, tanto para conseguir trabajo, vivir los primeros meses, construir las viviendas, etc. (Arango, 2003).

Según Claudia Pedone (2005) los conceptos de redes y cadenas migratorias permiten captar el dinamismo y la complejidad de la conformación de vínculos a partir de las experiencias de las/os migrantes. La autora destaca, a su vez, la existencia de vínculos horizontales y verticales dentro de las redes migratorias, los cuales se expresan en ayuda, control, cooperación, solidaridad, autoridad moral y económica, estrategias de dominación, etc. Las redes compuestas por relaciones verticales se caracterizan por la centralidad organizativa de actores que detentan el poder en cuanto al acceso al trabajo o a la vivienda. Las redes de relaciones horizontales son las que se establecen entre migrantes ya asentados en la comunidad de llegada, como amigos y parientes (Cfr. Pedone, 2005: 111).

A su vez, Pedone también pone de manifiesto la importancia de los lazos de intercambio y reciprocidad en las sociedades de origen en tanto precedentes para la configuración de las redes en los lugares de destino (Pedone, 2005: 122). En este sentido, se puede considerar la reciprocidad como un aspecto relacionado con la etnicidad, tal como fue analizada en el Capítulo I. Como señala Giménez, el anclaje de la identidad étnica en un grupo de parentesco ampliado es lo que le confiere la fuerza coercitiva de la solidaridad hacia “los suyos” y la fuerza emocional que despierta el simbolismo de los vínculos de sangre y de familia (Giménez, 2006).

Entonces, volviendo a los datos de la tabla vemos que casi el 80% de los proyectos migratorios se pueden comprender como insertos en el marco de vínculos familiares. Ahora bien, cada uno de estos proyectos junto con ‘la familia’ son de muy distinto tipo: las migraciones emprendidas con la familia nuclear comprende al 22,22% de las mujeres, mientras que los proyectos migratorios emprendidos en el marco de familias monoparentales, siendo las mujeres entrevistadas las jefas de hogar, representan casi el 30% del total. Los proyectos junto a hermanos representan el 14,81% y los proyectos junto a los padres, con o sin hermanos/as el 7,4%. Sólo una entrevistada migró sola con

su primo y la esposa, proyecto conceptualizado como familiar en relación a la noción de familia extensa propuesta. Por otro lado, en un 21% de los casos las mujeres migraron con amigos/as, conocidos/as de la comunidad y patrones/as.

Los relatos de algunas entrevistadas muestran la presencia de las redes, tanto desde el momento de la toma de la decisión de migrar como en la sociedad de destino. Esta presencia se manifiesta en la circulación de la información, las posibilidades de conseguir empleo, vivienda y el apoyo emocional:

“A: ¿Qué edad tenías vos cuando viniste?

B: Y, tenía 18, 19 años, jovencita (sonríe)

A: Re joven. Y si no hubiese sido porque él [tu marido] se había venido, ¿vos te hubieses venido igual?

B: Sí, porque tenía la idea porque estaba aquí, estaba mi... mi prima estaba para acá, estaba por Buenos Aires, estaba. Ya han venido ya, ¿ve? Porque venían mis primos también, que tenían, trabajando acá en la uva, trabajaban” (Ema, nacida en Potosí, 41 años)

“A: ¿Hace cuánto te viniste a Mendoza?

B: Hace cuatro años

A: Ah, ¿y antes de estar en Mendoza estuviste en otros lugares?

B: Sí, he estado por La Rioja, Catamarca, Tucumán, trabajando en la cosecha

A: ¿En la cosecha de qué, allá?

B: En Tucumán, por ejemplo, en la cosecha de frutilla. En La Rioja en la aceituna. Y en Catamarca, también la aceituna...

A: Y acá en Mendoza ¿llegaste hace cuánto?

B: Primero yo había venido acá a Mendoza, porque tengo mi mamá y mis hermanos. Claro, viste que uno a veces no se acostumbra y hubo alguien que me dijo de la cosecha en el norte y he estado sola” (Lidia, nacida en Cochabamba, 41 años).

Los relatos de Ema y de Lidia corresponden a la primera etapas de esta investigación, como fue detallado en el capítulo II. Ellas eran vendedoras en el microcentro de la

ciudad de Mendoza. Pude entrevistarlas en reiteradas ocasiones. Siempre mostraron muy buen ánimo para conversar conmigo. Ellas son dos de las entrevistadas más jóvenes de la muestra. En ocasiones, la cercanía generacional ha habilitado un diálogo más fluido sobre temas que implican una confianza mayor, como las relaciones de pareja. Luego de la ordenanza municipal que prohibió la venta ambulante, tuvieron que seguir trabajando en ferias ‘persas’, pero me contaban que la rentabilidad no era la misma. A Ema no la volví a ver, pero a Lidia la re-encontré en la segunda etapa de la investigación, en la Feria de Guaymallén.

Del relato de Ema se desprende que más allá del proyecto migratorio con su marido, ella igual hubiese migrado a Mendoza porque sus primos/as estaban aquí y tenían trabajo. Por su parte, en el caso de Lidia, se puede ver que, si bien la presencia de su familia y hermanas/os fue una primera referencia para llegar a Mendoza, ella manifiesta que ‘no se acostumbró’ a la sociedad de destino y que por lo tanto, migró al norte, motivada por nueva información obtenida en destino. En estos casos se podría hablar, en los términos de Pedone (2005), de una estructuración horizontal de las redes.

“A: ¿Usted de dónde es?

B: De Bolivia, de La Paz.

A: De La Paz

B: Yo nací ahí y... me crecí pobre, con mi mamá, mi papá y mi familia. Yo tengo cuatro hermanos. Y... yo me vine porque mi mamá se murió. Yo me vine con mis hermanos, yo soy la mayor. Me vine y... me quedé aquí, me gustó Argentina y me quedé” (Juana, nacida en La Paz, 58 años)

A Juana también la entrevisté en la primera etapa del trabajo de campo, durante varios encuentros. Casi siempre cuando mermaba la afluencia de clientes al mediodía. Juana es de La Paz, y en sus relatos hacía hincapié en las diferencias regionales, puntualmente reflejadas en la manera de vestir de las cholitas. El relato de Juana muestra la centralidad de las redes en la toma de la decisión de migrar. Ella y sus hermanos/as deciden migrar

juntos/as luego del fallecimiento de sus padres. En este sentido, entonces, los vínculos juegan un rol central, no sólo en relación al proyecto que se gesta con los/ hermanos/as y donde ella tiene un rol importante al ser la mayor, sino que la desaparición de vínculos tan cercanos como los padres es el punto de inflexión para migrar. A su vez es interesante destacar su frase de que ‘le gustó aquí y se quedó’, aspecto que remite a la autonomía que describen Benecia y Karasik (1995) respecto del contexto familiar que da forma, en un primer momento, a la migración.

Lo fragmentos siguientes forman parte de una entrevista realizada en la casa de una de las mujeres. Elba y Fátima eran vendedoras ambulantes en el microcentro de Mendoza. Tras varios encuentros en sus lugares de trabajo, me invitaron una tarde ‘tomar gaseosita’ y a conversar sobre las inquietudes que le había planteado a la casa de Elba.

“A: ¿Y usted sabía que quería venirse a Mendoza directamente o fue por otras ciudades antes de llegar a Mendoza?”

B: Eh no, primera vez vine a Mendoza. Primera venimos con una... amigos, algo así, encontramos el camino. Con, con ellos venimos, con mi hijo, que tenía mi hijo 3 añitos, con él venimos

A: ¿Y su marido?

B: No, estoy separada

A: Ah

B: De allá Bolivia

A: Ahá

B: Eh... porque no podía dónde venirme y me vení acá. No, mi hermana vivía acá antes, ella me llamó, ella me llamó y por eso vení, sí (...) Primera vez, entonces, la encontré, encontré, con mi hermana encontramos, viví un tiempo con ella, ella tenía 3 hijos

A: Ah

B: No, 4 tenía. Uno era chiquito, el otro ya grandecito, entonces... y no podían vivir con mi hijo, peleaban, peleaban (...) Así que ahí estaba, después separé, fui al campo a trabajar con mis hijos (...) Y ahí trabajé, sufrí muchísimo (se emociona). Con mis hijos sufrí mucho, no tenía ni ollas, nada, no tenía ni... nada. Mi hermana dejó, pelea mucho los chicos. Entonces fui, traje dos frazadas y con eso y... de ahí me dijeron, vení. Vuelta

volver a la casa de mi hermana, vuelta volver, ¿a dónde iba a llegar? Un tiempo nomás coseché arvejas, después se termina y vení. Ahí estaba y... entonces vuelta a volver a la casa de mi hermana, y ahí no podía volver con los chicos, pelea y pelea. Y mi primo vivía por ahí, en el Olivares, y ahí fui” (Elba, nacida en Potosí, tiene 63 años).

La situación que relata Elba remite a varios de los aspectos mencionados por las/os autoras/es citados respecto de las familias y las redes. En el momento de la toma de la decisión de migrar, Elba se refiere a que no tenía dónde ir, ya que estaba separada de su marido y tenía su hijo de tres años. En esta situación se advierte lo que Molina (2009) retoma de los aportes feministas respecto de la familia como espacio conflictivo, así como la perspectiva de Pedone (2005) respecto que el interés por las relaciones de género y generacionales ha derribado mitos respecto al funcionamiento de los lazos familiares y de parentesco como solidarios.

En un segundo momento del relato interviene el aspecto de las redes migratorias como facilitadoras del proyecto migratorio, dado que es su hermana quien ‘la llama’ para que viniera a Mendoza. Pero una vez en destino, el aspecto conflictivo al interior de la familia vuelve a aparecer al momento de convivir y de las peleas entre los niños de ambas familias. Y por último emerge nuevamente la colaboración de parte de otro miembro de la familia (y de la red), que es el primo de Elba que le facilita vivienda.

“A: ¿Me quiere contar usted, Fátima, cómo ha sido su experiencia?

C: Ah, yo, bueno yo me venía cuando era chica, cuando tenía, 16, 15 años, 16 estaba entrando, me vine yo sola con mi primo. Vení al norte, al norte estamos un mes, dos meses, casi, estamos

A: ¿En qué provincia?

C: En Monte Rico estaba (provincia de Jujuy)

A: Ah

C: Trabajando en la, cómo se llama, tabaco

A: Ahá

C: Después me vine acá. Estábamos casi tres meses estábamos al norte, con mi primo (...) Con él, con su señora veníamos. Después del norte me vine acá. Y acá a Mendoza viví acá al Barrio Flores, justo llegué. Mis hermanos hace mucho estaban acá. Venían, iban, venían, entonces yo venía a buscar mis hermanos, pero no encontré. Uno encontré a Ugarteche” (Fátima, nacida en Potosí, 61 años)

El relato de Fátima deja ver la centralidad de las redes principalmente al salir de Bolivia, ya que inició la migración con su primo y la esposa. Se puede comprender su experiencia en el marco de una estructuración horizontal de las redes. Al llegar a Mendoza intentó encontrar a sus hermanos que iban y venían, pero sólo encontró a uno de ellos. Sin embargo, este desencuentro no fue motivo de un regreso a su lugar de origen u otro destino migratorio. Podemos ver, así, que si bien las redes configuran en gran medida los proyectos migratorios en el sentido de aportar información, colaboración y solidaridad hacia sus miembros, se trata en muchos de una considerable autonomía de las mujeres para desarrollar sus proyectos de vida en base al trabajo propio.

1.1.4. Períodos de llegada a Mendoza de las mujeres entrevistadas

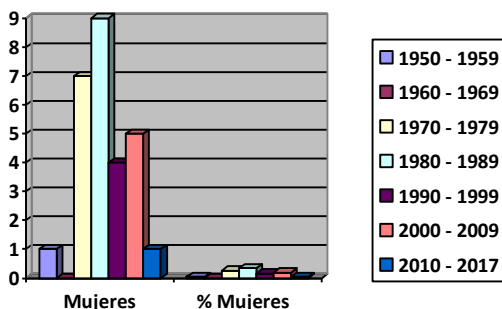
Por último, la tabla 4 describe los momentos de llegada de las entrevistadas a Mendoza. Si bien el recorte para organizar estos datos es arbitrario y podría hacerse en base a hitos económicos o políticos, es complejo establecer de manera cabal este tipo de hechos para las sociedades tanto de origen como de destino. Por lo tanto decidí hacerlo por décadas. Asimismo, aclaro nuevamente que los datos elaborados sólo son significativos para la presente muestra y no representan a grupos más amplios.

Tabla 4. Distribución porcentual de las entrevistadas según período de llegada a Mendoza

Llegada a Mendoza	Mujeres	% Mujeres
1950 - 1959	1	3,7%
1960 - 1969	0	0%
1970 - 1979	7	25,92%
1980 - 1989	9	33,33%
1990 - 1999	4	14,83%
2000 - 2009	5	18,52%
2010 - 2017	1	3,7%
Total	27	100%

Fuente: elaboración propia en base a datos de campo.

Gráfico 3. Distribución porcentual de las entrevistadas según período de llegada a Mendoza



Fuente: elaboración propia en base a datos de campo

El aspecto más relevante que emerge de estos datos es que la mayoría de las mujeres entrevistadas migraron entre las década del '80-'89, conformando el 33,33%, mientras que otro gran porcentaje, el 25,92% migró en la década del '70-'79. Es decir, que casi el 60% de las entrevistadas migró entre 1970 y 1990. Asimismo, si se 'cruzan' los datos temporales con los de procedencia, se observa que, de las 17 mujeres que migraron entre

1970 y 1991²², 12 provienen de Potosí. En el siguiente apartado explicaré este aspecto a la luz de la información que me brindaron algunas mujeres referentes de la comunidad boliviana de Guaymallén.

2. “El originario es esclavo en su tierra”: explicaciones de la migración boliviana según la perspectiva de mujeres referentes de organizaciones de migrantes en Guaymallén, Mendoza

En el presente apartado analizaré algunas de las dimensiones que configuran las experiencias migratorias de acuerdo a la información histórica y geográfica que me fue relatada por dos mujeres que participan de una organización de migrantes en Guaymallén. Aquí es preciso destacar que dado el carácter histórico de larga data de la migración boliviana en Mendoza, hay diversas organizaciones de migrantes que nuclean entre sus actividades e intereses aspectos culturales, políticos, de ayuda comunitaria, de revalorización, difusión y enseñanza de saberes ancestrales ligados a la medicina, el tejido, el parto ancestral andino y la lengua quechua, entre otros.

Como expliqué en el capítulo II, hubo una celebración del Inti Raymi en junio de 2014 que fue central para esta investigación. En esa ocasión, además de conocer a Nancy Colque, me fui con la inquietud de contactar a dos mujeres que habían participado de la celebración, Doña Laura y Doña Ana²³. Conseguí sus contactos telefónicos y aceptaron que nos encontráramos en la misma organización, junto a otros miembros de la misma. En aquel encuentro la conversación fue derivando hacia temas vinculados a sus lugares de origen, temas que yo no había incluido inicialmente en mi pauta de entrevista y que sin embargo han sido una clave importante para interpretar, desde hechos significativos para las referentes de la comunidad, los aspectos políticos, ecológicos y económicos que subyacen a sus migraciones.

²² Incluyo el año 1991 para interpretar estos datos ya que considero ‘artificial’ excluirlo siendo tan próximo al final de década.

²³ Los nombres son ficticios a fin de preservar la identidad de las entrevistadas.

El departamento de Potosí se sitúa al suroeste del país. Su capital, que lleva el mismo nombre, está situada a una altura promedio de 4000 metros sobre el nivel. Aquí se encuentra el famoso Cerro Rico en torno del cual se desarrolló históricamente la actividad minera (García Vázquez, 2005). En un primer momento y durante siglos se explotó la plata y luego el estaño. Según Doña Laura, el nombre del Departamento proviene del quechua *potojsi*, que significa “explosión o trueno” y que en ese contexto significa “reventó la plata”, en alusión a la actividad minera de extracción de plata.

Doña Laura y Doña Ana consideran que Bolivia es una región del *Tawantinsuyu* y que la creación del país es, de alguna manera, una ficción. De acuerdo a su relato sobre el origen del nombre Bolivia, el nombre se decidió por analogía al de Roma: Bolivia debe su nombre a Simón Bolívar de la misma manera que Roma a Rómulo. Este aspecto remite al Capítulo I, respecto de la nación como construcción histórica y, por tanto, contingente (Grimson, 2015).

Entre los primeros hechos históricos significativos que mencionaron las entrevistadas como orígenes de la migración boliviana fueron la Reforma Agraria de 1953 y la nacionalización de las minas durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro entre 1952-1956. A raíz de estos datos, la bibliografía consultada indica que una de las medidas más relevantes durante el gobierno del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) en esta etapa fue la nacionalización de las minas de estaño y la contratación de grandes contingentes de obreros, lo cual generó un rápido crecimiento poblacional. Sin embargo, hacia la década de 1960 fueron implementadas medidas restrictivas del gasto público que establecían, entre otros puntos, el cierre de minas. Esto sumado a las fluctuaciones en los precios internacionales generó altos índices de desocupación (Mendieta y Martín, 2008).

De acuerdo a datos proporcionados por los autores se observa que la exportación de metales del país vecino fue decayendo sostenidamente desde la década del '60 en adelante, registrándose la mayor caída en el período 1970-1980. Mientras que en 1970 la exportación de metales conformaba el 68,8% del total de exportaciones, en 1980 era del 45,5% (Mendieta y Martín, 2008). Estos datos corroboran la información que me brindó

puntualmente Doña Laura acerca del cierre de minas como un aspecto crítico en términos económicos y sociales. Otro de los hechos que nombró Doña Laura fue el golpe de estado de Barrientos Ortuño de 1964, justo después de que llevara a cabo una gran represión a obreros y mineros.

Una explicación de por qué la nacionalización de las minas no redundó en una verdadera revolución que mejorara las condiciones de vida de las/os trabajadores/as mineros/as, campesinos/as y obreros/as se encuentra en el testimonio de Domitila Chungara, reconocida militante de izquierda y esposa de un trabajador minero del pueblo Siglo XX, del municipio de Llallagua, Potosí:

“Por ejemplo, se decía que las minas iban a ser del pueblo, que el campesino iba a tener la tierra. Se hizo la reforma agraria, es cierto; se nacionalizaron las minas, también es cierto. Pero, en realidad, hasta ahora, ni somos dueños nosotros de las minas, ni los campesinos son dueños de la tierra. Todo ha sido traicionado, porque el poder lo dejamos en manos de gente codiciosa. Eso nos ha llevado a la conclusión de que es necesario prepararnos para llegar al poder, nosotros del pueblo. ¿Por qué vamos a permitir que unos cuantos se beneficien de todos los recursos que hay en Bolivia y nosotros nos quedemos eternamente trabajando como bestias, sin tener aspiraciones mayores, sin poder prever un mejor futuro para nuestros hijos? ¿Cómo no vamos querer aspirar a mejores cosas si lo que enriquece a nuestro país es producto de nuestro sacrificio?” (Domitila Chungara en Viezzer, 2005: 37)

Asimismo, para el caso puntual de la minería, Domitila Chungara explica en un vocabulario llano y directo que, si bien es cierto que se nacionalizaron las minas, sus riquezas ya no eran las mismas. Habían sido despojadas enormemente de sus minerales por la prolongada explotación de los ‘barones del estaño’, los mega-empresarios Patiño, Hoschild y Aramayo, desde principios del Siglo XX hasta la Revolución del ’52

“Han vendido todo nuestro estaño a otros pueblos y nos han dejado en la miseria porque todo su capital lo han invertido en el extranjero, en bancos, industrias, hoteles y todo tipo de cosas. Y así, cuando se han nacionalizado aquellas minas que eran suyas, en realidad era poco lo que había en Bolivia. Y pese a esto, los indemnizaron. Y, por mala suerte, se han creado nuevos ricos y el pueblo no ha disfrutado ningún beneficio de esta nacionalización” (Domitila Chungara en Viezzer, 2005: 11)

El testimonio de Domitila permite comprender los impactos que esta extracción desmedida de los minerales tuvo para el posterior trabajo en la mina y la agudización de las condiciones de insalubridad de la actividad minera, dado que cada vez había que cavar más profundo y con dinamitas al interior del cerro para poder seguir extrayendo los minerales cada vez más escasos:

“Antes, cuando la mina era nueva, se sacaba solamente lo bueno, siguiendo una veta. Pero desde hace unos veinte años, la cosa es diferente. Ya no hay tanto mineral. Entonces empezaron con el sistema del block-caving. Desde adentro le meten pura dinamita y eso hace explotar una parte del cerro. Los mineros sacan toda esa piedra, la mandan a la chancadora y después al ingenio para que se saque el mineral. De muchas toneladas de piedra, pocas toneladas se saca de puro mineral, pues. Es muy duro y peligroso este trabajo en el block, porque todo revienta, todo salta. Y tanto polvo hay, tanto, que uno no puede ver ni siquiera a un metro de distancia. Y también ocurren muchos accidentes, porque hay veces que los trabajadores tienen la impresión de que toda la dinamita reventó y entonces se van a seguir con su trabajo y, de repente, otra vez revienta... y la gente, allí mismo se queda en pedazos, ¿no? Por esto yo no quiero que mi marido trabaje en el block, a pesar de que los que allí trabajan ganan un poco más” (Domitila Chungara en Viezzer, 2005: 13).

Entonces, si bien los datos macroeconómicos son ineludibles para comprender los contextos de la emigración, este tipo de testimonio es de una potencia descriptiva

fundamental para comprender las situaciones que vivían las/os trabajadoras/es. En este sentido, coincido con Silvia Rivera Cusicanqui cuando afirma que

“en el plano interno, lo más grave es el modo en que todos estos fenómenos repercuten en la permanente desvalorización del trabajo y la vida de poblaciones enteras — indígenas y rurales, tanto como urbano-marginales—, [lo que explica] el implacable deterioro de sus condiciones de reproducción, aun en el plano de la más básica sobrevivencia” (Rivera Cusicanqui; 2010:40).

Otro de los hitos críticos que señaló Doña Laura respecto de la crisis en Bolivia fue el decreto 21060 de 1985 dictado por el entonces presidente Siles Zuazo. Este decreto, que marcaba el ‘ingreso’ de Bolivia al neoliberalismo a ultranza, era un plan de ajuste estructural que establecía la reducción del déficit fiscal con congelamiento de salarios, el aumento del precio de la gasolina, la reducción de gastos del estado, el cambio real y flexible de la moneda, la ‘relocalización’ (que en los hechos se tradujo en el despido masivo de trabajadores), la liberalización total del mercado, la libertad de precios y libre oferta y demanda, entre otras medidas (Hinojosa, 2009; Rivera Cusicanqui, 2010).

A su vez, Doña Laura y Doña Ana mencionaron como otro aspecto negativo y relevante durante esta etapa de crisis el hecho de que empezaron a haber ‘gringos en Bolivia’ entre 1969 y 1985. Me explicaron que esta presencia del poder estadounidense en Bolivia se reflejó, por aquellos años, en dos hechos: por un lado, la erradicación de la coca y, por otro, la esterilización de mujeres, ambos hechos considerados en el relato y en la bibliografía consultada (Rivera Cusicanqui, 2010; Salazar Ortuño, 2008) como forzosos y ambos llevados a cabo bajo influencias estadounidenses. En el segundo caso, las entrevistadas se referían a la intervención del ‘Cuerpo de Paz’ de Estados Unidos entre 1960-1970 en comunidades altiplánicas para esterilizar forzosamente a mujeres

quechuas. Este hecho es denunciado en la película del 1969 del director boliviano Jorge Sanjinés, “Yaguar Mallku”²⁴.

Respecto de la erradicación forzosa de la coca, es oportuno hacer una referencia, aunque sea brevemente, a algunos aspectos históricos del cultivo de la coca en Bolivia. Fernando Salazar Ortuño explica cómo han sido los procesos de colonización en el Chapare o Trópico de Cochabamba, la región cocalera más importante en Bolivia. Vale aclarar que el autor se refiere a los procesos que tuvieron lugar durante el siglo XX de establecimiento ecológicamente sostenible de campesinas/os en un territorios alejados de sus pueblos natales con la intención de poblarlo y producir de acuerdo a la riqueza del lugar, muy diferentes a la colonización imperial de España durante el siglo XVI (Salazar Ortuño, 2008). Una de las causas de estos procesos es la pobreza en los pueblos de origen y la búsqueda de alternativas para la reproducción de la vida, ya sea individual o colectiva.

Según explica el autor, la colonización de las tierras bajas del Trópico de Cochabamba y su vinculación con el cultivo de coca tiene una larga historia que comienza en la etapa prehispánica y se extiende luego durante la colonia y la república oligárquica (Salazar Ortuño, 2008). En las primeras etapas se explotó el caucho, cuyas formas de producción eran una combinación de mercantilismo y relaciones feudales y semiesclavistas. Desde las décadas de 1930 y 1940 comienza un período de mayor conciencia política respecto de la situación indígena y una etapa de profundo cuestionamiento hacia los propietarios de latifundios. Por otro lado, el fin de la guerra del Chaco (1932-1936) y el regreso de los combatientes a sus comunidades fue una presión para que el Estado modifique las condiciones de tenencia de la tierra, llegándose a fundar colonias exclusivas para excombatientes para el cultivo de la coca. A su vez, explica el autor, unos años más tarde, se dio el fenómeno de recampesinización en estas tierras por parte de los trabajadores mineros. El punto más álgido de estos cambios fue a partir de la Revolución de 1952 y la reforma agraria por la cual se eliminó el latifundio en la zona occidental del

²⁴ Sanjinés, J. (1969) *Yaguar Mallku (Sangre de Cóndor)*, Grupo Ukamau, La Paz. Disponible online en https://www.youtube.com/watch?v=h_FucC6cByM.

país y se distribuyeron tierras a los colonos, creando una economía campesina vinculada al mercado.

Como se comentó a propósito de la industria minera, desde 1956 se asistió en Bolivia al comienzo de una crisis económica que fue profundizándose en las siguientes décadas. Esto tuvo sus consecuencias también para el sector agrícola. Salazar Ortuño señala que para esta época la coca era el producto mercantil más importante en la región. A su vez, al comienzo de los '60 comenzaba a ser visible el aumento en la demanda y precio de la coca a partir de “mercados no tradicionales, como la producción de sulfato de cocaína” (Salazar Ortuño, 2008: 81). El autor explica que, pese a este crecimiento del mercado, las condiciones de vida de las familias campesinas colonizadoras no lograron mejorar durante la década de 1952-1962. Frente a esto surgieron estrategias de organización de la producción desde las propias familias campesinas que articulaban tanto la cooperación y ayuda mutua entre familias a través de los distintos sistemas de reciprocidad andina como el *ayni*²⁵ y la *minka*²⁶ con la contratación de jornaleros y campesinos sin tierra y la práctica de la medianería. Así, se fue consolidando en la región una intensa actividad mercantil campesina que ‘de la nada’ creció en organización y extensión gracias a “la flexibilidad y dinamismo de las unidades domésticas rurales, en las que se articula la producción para el autoconsumo con una serie muy diversificada de actividades comerciales, bajo la égida del genio administrativo y las redes sociales de las mujeres” (Rivera Cusicanqui, 2010: 42). A su vez, a nivel político emergía el movimiento cocalero. Como veíamos en el Capítulo I a partir del análisis de Gustavo Cruz, éste refleja una relación particular entre lo étnico y lo político en la que fueron los sujetos indios politizados los que propusieron alternativas emancipadoras (Cruz, 2009).

Estos procesos y la consecuente y creciente organización sindical se gestaron inclusive bajo el control político y militar que comenzó con el golpe de Estado de 1964. En 1970, luego de intensas disputas entre organizaciones cocaleras, bajo el gobierno de centro izquierda de Juan José Torrez se reconoció el derecho de sindicalización, se rompió el

²⁵ Según Rostwowsky el *ayni* hace referencia a un sistema de servicios mutuos (2014: 314).

²⁶ Rostwowsky define la *minka* como un “sistema de trabajo o cumplimiento de obligación por sustitución, a base de un acuerdo antelado” (2014: 317).

pacto militar campesino del período anterior, se expulsó a los militares y se otorgó el derecho al libre cultivo de la coca. Pero en 1971 una fuerte coalición de derecha que nucleaba a amplios sectores de la política nacional asestó un nuevo golpe de Estado, esta vez dirigido por Hugo Banzer Suarez, dando inicio al ingreso de nuevos latifundios (Salazar Ortuño, 2008). En síntesis, como afirma Salazar Ortuño:

“En los años setenta, el principal elemento catalizador de la colonización “espontánea” de tierras en el Trópico de Cochabamba fue la extrema pobreza en los valles y altiplanos de Bolivia. A la situación económica de las familias campesinas se sumaron la permanente inestabilidad y la crisis ecológica (heladas y sequías) que destruyeron cosechas anuales provocando caídas abismales en la economía campesina de subsistencia (...) Frente a esta situación, la economía campesina de subsistencia se transformó en una economía de sobrevivencia, cuyo último recurso son las migraciones temporales a las ciudades, al oriente en las zafras, a la Argentina y al Chapare” (Salazar Ortuño, 2008: 96-97).

En ese contexto, las migraciones desde el altiplano hacia el Chapare, que estaban motivadas por la crisis de las economías de subsistencia, recibieron un fuerte impulso desde 1975 por el ‘boom de la cocaína’, debido principalmente a la demanda de EE.UU. Asimismo, otro importante hecho que empobreció aún más a las familias campesinas de alturas y valles fue la sequía de los años 1981-1983, hecho que continuó engrosando los contingentes de migrantes hacia el Chapare, como también hacia la Argentina y otros destinos internacionales

Sin embargo, paralelamente al crecimiento de la producción de coca, la política estadounidense comenzaba una lucha contra el narcotráfico a escala mundial. De manera paradójica se mostraba a los países consumidores como víctimas de los países empobrecidos y productores, instalando políticas persecutorias fuera de sus fronteras y planteando la lucha antidrogas a los “países de hoja de coca, cuyas plantaciones eran

consideradas como “oportunistas”, por lo que debían ser destruidas mediante programas de erradicación” (Salazar Ortuño, 2008: 139).

Tras este excursión en torno a algunos temas de política económica del país vecino, vuelvo al relato de Doña Laura. Hacia 1983 la presión internacional hizo que el gobierno accediera a crear una fuerza policial de elite para luchar contra el narcotráfico llamada Unidad Móvil para el Patrullaje Rural (UMOPAR), que en el argot popular fueron llamados “los leopardos”. Esta denominación fue la que usó Doña Laura en su relato. Según Salazar Ortuño este grupo policial fue entrenado por unidades de la embajada norteamericana y en febrero de 1984 ingresó al Trópico de Cochabamba generando, en términos sociales “el desplazamiento de miles de personas [...], lo que provocó la caída de la demanda y del precio de la hoja de coca” (Salazar Ortuño, 2008: 148). Según el análisis de Silvia Rivera Cusicanqui, la guerra antidrogas intentó eliminar una de las primeras mercancías modernas que articulaba el mercado interno y que, a su vez, es el fundamento de múltiples prácticas culturales e identitarias: “Tal es la hoja de coca, patrimonio intelectual indígena de valor universal” (Rivera Cusicanqui, 2008: 29).

Entonces, retomando el hilo del relato con las referentes comunitarias, entre las décadas de los '70 y '90 Bolivia atravesó profundas crisis en sus principales producciones, tales como la minería, luego la coca y, sumado a ello, las sequías. Como consecuencia de todos estos hechos, Doña Laura concluye que “el originario es esclavo en su tierra”. Esta representación de sentirse esclavos/as o extranjeros/as en su propia tierra está presente también en el ya citado testimonio de Domitila Chungara, cuando describe las condiciones de vida de los/as trabajadores/as mineros en Siglo XX: “los mineros vivimos como gitanos en nuestra propia tierra, porque no tenemos casa, solamente una vivienda prestada por la empresa durante el tiempo en que el trabajador es activo” (Domitila Chungara en Viezzer, 2005: 12).

Podemos ver, así, que diversos procesos que estaban ocurriendo simultáneamente en las tierras altas como en las tierras bajas presentan una constelación de hechos que, entrelazados, dejan entrever las múltiples causas que se entretajan en la historia del país —como se desprende de las ideas de Silvia Rivera Cusicanqui sobre multitemporalidad y

abigarramiento, analizadas en el capítulo I- y en las historias migratorias de miles de campesinos/as por aquellos años. Así, estructuras coloniales que persisten a nivel de las relaciones de producción, junto con las formas modernas de dominación política, económica y cultural parecen fundirse en complejos esquemas que las actoras han ido desafiando.

3. Una mirada interseccional de las experiencias migratorias

El presente apartado propone un abordaje de las experiencias migratorias en clave interseccional, entendiendo que las mismas se enmarcan en procesos históricos macrosociales, como el patriarcado, la colonialidad del poder, el racismo y el clasismo. Así, en la dialéctica entre lo micro y lo macro-social, la intención es trazar ‘líneas imaginarias’ que unen las experiencias individuales con procesos sociales mas amplios.

3.1. “Había que olvidar el idioma”. La llegada a Argentina y la experiencia del racismo

El sentimiento de estar bajo condiciones de esclavitud parece ser una huella en la memoria personal y colectiva. Según Doña Laura, aquellos migrantes de la “primera generación”, trabajadoras/es rurales en su mayoría, fueron los que abrieron el camino a las siguientes generaciones frente a la discriminación que sufrían al llegar a la Argentina en los ’70: “de esta etapa son los prejuicios”, afirma.

Muchas de las mujeres entrevistadas provenientes de comunidades rurales sólo hablaban quechua al ingresar a la Argentina. Este hecho fue objeto de incomunicación, discriminación y, por consiguiente, de limitaciones concretas para acceder a derechos

básicos en el mundo del trabajo²⁷, de la salud, de la educación, etc. Llegar a la Argentina por aquellos años significaba, según Doña Laura, “ocultar el origen, olvidar la lengua”. Cuando la lengua representa la alteridad racializada (Cumes, 2012; Curiel, 2007; Cruz, 2009) no es una lengua ‘audible’ para el grupo que tiene los privilegios de formar parte de la lengua dominante.

Cabe destacar, sin embargo, que el hecho de hablar la lengua hegemónica tampoco garantiza para las mujeres la posibilidad de evitar prácticas y lógicas de discriminación y explotación. Éstas aluden, como vimos en el capítulo I, a la ubicuidad de mentalidades coloniales basadas en imaginarios y clasificaciones europeas y a la ‘racialización de las relaciones de clase’ que afecta a los grupos con rasgos físicos propios del mestizaje en América Latina, origen migratorio de países limítrofes o de provincias del interior y una ubicación desventajosa en las posiciones de clase (pobreza, marginación, menores oportunidades): “Se asocian así varias características que se acercan a la heteroglosia: discriminación sustentada en el cuerpo, en la clase, en la cultura y en la extranjería” (Margulis, 1999: 47).

Comparto con Mario Margulis la idea de que hay obstáculos para abordar la cuestión de la discriminación, ya que no siempre se presenta de manera explícita y además los/as sujetos/as que sufren la discriminación evitan reconocerse en ese lugar (Margulis, 1999: 142). Durante la investigación el tema surgió, en ocasiones, por parte de las entrevistadas y en otras a partir de las preguntas de la entrevista. Una situación que, considero, habilitó que las mujeres ‘sacaran’ el tema fue el desalojo de la feria, cuestión sobre la que volveré en el capítulo IV. En los relatos identifiqué dos tipos de vivencias de la discriminación: la vivencia propia y la experimentada por otros/as.

“A: Y en ese sentido que me decía recién de la discriminación, yo también quería saber si usted eso lo ha sentido muy fuerte o...

B: Uhhh muy mal, porque siempre habrá, discúlpeme, siempre habrá la gente que “ahh bolivianos de mierda, bolivianos”. Yo siempre digo, no hay que meterse con la gente,

²⁷ El aspecto específico de la discriminación en el mundo del trabajo es analizado en el capítulo IV.

que diga lo que diga, hay que trabajar. Yo siempre a mi hijo, “hay que ponerse ciega y sorda, y trabajar y trabajar”, porque esa gente que mira mal o habla de vos eso, no nos interesa, hay que trabajar con la frente alto y no pedir nada -pone énfasis en esa palabra- a nadie. Yo soy de eso” (Marta, de La Paz, 60 años).

Por otro lado, Ema y Lidia presenciaron situaciones en las que ellas no fueron objeto directo de acciones discriminatorias, sino otros compatriotas. En esas situaciones sus sentimientos han sido de malestar, pero no llevaron a cabo ninguna acción al respecto. Ante la pregunta de si se había sentido discriminada en Mendoza por su nacionalidad, Lidia respondió

“B: Gracias a Dios no. Me tocaron gente muy buena, muy buena. Donde he ido me tocaron gente buena. Pero sí, acá una vez escuché a una señora que... o sea, como insultando a los bolivianos, o sea, “qué hacen acá, si deberían estar en su país, te quitan el trabajo”. Pero no, yo... Y otro, una vez en un remis. Subí a u remis y el remisero me preguntó de dónde era, por el tono.

A: Claro.

B: Yo le dije que era boliviana. Mirá, el remisero se reconocía, era un señor ya grande y dice, eh... reconoce él, que la gente del campo es todo boliviano, es todo boliviano, es muy raro que veas gente de acá. Y yo creo que también por una parte les hacemos bien (ríe).

A: ¿Y vos ahí qué haces cuando escuchás un comentario, una cosa así?

B: Me molesta, me molesta (...) Gracias a los bolivianos que muchos han empezado a trabajar en campo. Ellos fueron los que primeros vinieron al campo y empezaron a sembrar las verduras” (Lidia)

“A: ¿Y cómo el trato de la gente, cuando vos has estado, no sé...?

B: Sí, yo más antes sí, pero a mí yo prefiero, a mí nunca me han dicho, yo he escuchado, ¿ve? A otras compañeras mías, a otros colegas míos de allá, he escuchado, “qué boliviana de mierda, qué boliviano de mierda”, yo escuché. Pero a mí no me han dicho. Pero a otra señora que estaba a mi lado le han dicho.

A: ¿Y en esa situación qué... has hecho algo o no?

B: No, porque yo esperaba en una parada así de micro, yo ya me iba subiendo al micro y la señora estaba con dos bebés, tenía una nena chiquita, otro bebé cargado y no sé qué es lo que estaba haciendo el bebé ahí, o la nena será, no sé, pero yo escuche así, yo me sentí un poco... sí, me sentí mal” (Ema)

“A: ¿Y usted cómo ha sentido el trato de la gente hacia usted que es boliviana? ¿Por ahí se ha sentido discriminada y esas cosas o no?

B: No, donde yo vivo nunca me han discriminado. Siempre ellos han sido conmigo... sociables. Porque los saludo, “buenos días señora, buenos días, buenas tardes, buenas noches”. A mí no me gusta hacer amistades. Yo salgo de la casa, voy a la escuela a dejarlos y nada más que me saluden. No me gusta conversar” (Juana)

Salvo el relato de Marta, en el que reconoce que ha sido víctima de comentarios discriminatorios, las otras tres entrevistadas se desmarcan de estas experiencias, pero identifican los comentarios discriminatorios hacia otras personas de Bolivia. Sea por haberlo vivido o escuchado, las tristes frases sobre ‘bolivianos de mierda’, ‘vuelvan a su país’ han circulado en sus universos de significaciones estando en Argentina. Como vemos, la situación parece dejar en la impotencia a quienes la viven, ya sea directa o indirectamente. Como respuesta ante la ofensa, las actitudes son de tomar distancia, ‘seguir con la frente en alto, trabajar y trabajar’.

3.2. “Buscamos a dónde ir para poder sobrevivir”. Origen campesino-indígena y experiencias de la etnicidad en la migración

Como hemos referido anteriormente, no sólo las sucesivas crisis en la actividad minera de Potosí y la erradicación de la coca en las tierras bajas contribuyeron al empobrecimiento y la emigración del país vecino, sino que también las difíciles condiciones de vida en las comunidades campesinas del altiplano han sido desafiadas

por sus pobladores/as a partir de la migración. Tanto Chuquisaca como Potosí forman parte de los valles interandinos, cuya altura varía de 1500 a 4200 metros. Como explica Annelis Zoomers acerca de las condiciones de vida en estos departamentos, si bien el impacto del medio ambiente sobre el desarrollo agrícola es decisivo, esto no debe llevarnos a considerar a los/as campesinos/as como víctimas pasivos/as de su entorno, sino más bien a dimensionar el papel activo de las familias campesinas para encarar estos desafíos (Zoomers, 1999). Según la autora y según los relatos de muchas de las entrevistadas provenientes de estas zonas, una de las características de la vida rural es que las familias campesinas, que en general son minifundistas con pequeños terrenos, se dedican a varias actividades en simultáneo, tales como la siembra de cultivos para el autoconsumo y la comercialización, la cría de animales, la venta de la propia fuerza de trabajo como empleadas domésticas o cuidado de niñas/os, la migración temporal a la ciudad, el alquiler de sus tierras, la elaboración de productos derivados y la artesanía. Según Zoomers, en estas comunidades la migración es tan importante y trascendental que ya no se la puede seguir considerando como una estrategia secundaria para las familias campesinas:

“A la migración le falta ser aceptada como una parte regular de la vida cotidiana (...) muchos campesinos pobres la ven como su única oportunidad para acumular capital y escapar al ciclo vicioso de la pobreza. Ellos no la consideran como un mal necesario, sino como una parte integrante de su existencia” (Zoomers, 1999: 100).

El objetivo en este apartado es acercarme a una comprensión de la cuestión de la etnicidad en relación a la migración, partiendo de la relación entre etnicidad y la categoría de campesino/a, ya que en el país vecino hay una estrecha relación histórica entre las categorías de campesinos/as e indígenas, como veremos a continuación. Puntualmente me interesa comprender la interrelación entre los procesos migratorios con la experiencia de la etnicidad. Ahora bien, no ha sido tarea sencilla intentar ‘destejer’ el entramado de identificaciones étnicas durante el trabajo de campo, así como tampoco en

el plano teórico. En un primer momento estaba interesada en conocer cuáles eran las ‘autoadscripciones’ de las entrevistadas, es decir, si se identificaban como miembros de pueblos originarios o no y cómo se vinculaban estos aspectos con el género. Un primer obstáculo para acceder a estos temas lo encontré en la misma relación que se establece en el campo en el plano de las reflexividades como mencioné en el Capítulo II (Guber, 1992, 2011; Castañeda, 2012; Ameigieras, 2006; Vasilachis, 2006), siendo yo blanca, universitaria, de clase media, distante generacionalmente, etc. Además, en las conversaciones surgían muchos otros temas -también significativos- antes que esta cuestión.

Un dato emergente en este sentido es que varias personas empezaron sus conversaciones conmigo aclarando con orgullo su origen boliviano, apelando, así, a la nacionalidad como identidad principal. En muchas otras situaciones grupales de diálogo nunca se mencionó la cuestión de si se consideraban de algún pueblo originario o no, pero sí empezaban a hablar en quechua, aunque esto por sí sólo no significa, como afirma Rivera Cusicanqui (2010), autorreconocerse como indígenas. Por tanto, ha sido la experiencia de participación en diversos eventos religiosos y festivos la que me permitió acceder a algunas significaciones acerca de estos temas.

La experiencia como bailarina en una comparsa de Morenada me ha permitido participar de diversas celebraciones ligadas al catolicismo (tanto en Guaymallén como en otros departamentos), como la de la Virgen de Urkupiña, la Virgen de Copacabana²⁸, el día de Patrón Santiago y Todos Santos, así como en festejos de Carnaval y la entrada de la Virgen del Socavón en Guaymallén. Asimismo, he organizado junto al grupo algunas festividades en ocasión del Día de las Comadres –que se festeja el último jueves antes de carnaval- y el día de la Madre Boliviana. En todas estas instancias, la ritualidad está impregnada de símbolos culturales, religiosos y políticos como la *whipala* según sea la ocasión y de una sofisticada ornamentación con aguayos y múltiples objetos de diversos materiales que guardan significados específicos. Sin embargo, esta ‘textualidad’ que

²⁸ Según el estudio de Azul Méndez, la imagen de la Virgen es una mujer de tez morena y cabellos negros y fue colocada por los españoles en un lugar considerado sagrado por los originarios, a orillas de Lago Titicaca (Méndez, 2008: 29).

puede leerse a partir de conocimientos muy específicos sobre la cosmovisión andina, no se ha traducido necesariamente en discursos verbalizados de parte de las entrevistadas sobre la pertenencia a algún pueblo originario. Como afirman Germán Guaygua y Beatriz Castillo en su estudio sobre identidades y religión en La Paz:

“El ritual, considerado como una forma de lenguaje, un modo de decir cosas, contiene un elemento expresivo esencial y podría ser satisfactorio y gratificante en sí mismo. Se plantea con frecuencia el problema de si ese lenguaje es comprendido por todos aquellos que participan en el ritual o, por el contrario, es ajeno a ellos. En ciencias sociales está establecido que todo aquello que sea imputado a un grupo no tiene por qué estar en la conciencia plena de sus miembros (...) La fiesta tiene una multiplicidad de significados, distintos, contrapuestos e incluso contradictorios. La fiesta es un espacio de constitución de identidades socioculturales diversas, donde coexisten distintas manifestaciones, donde lo social articula los sentidos y las prácticas de estos sectores urbano-populares” (Guaygua y Castillo, 2008: 53).

Considero que esta idea se puede pensar en relación al concepto de *experiencia* explicado en el Capítulo II, el cual permite captar procesos que van más allá del discurso. Así, teniendo en claro que el análisis de las festividades y de la espiritualidad de la cosmovisión andina excede ampliamente los límites de este trabajo²⁹, considero importante hacer aunque sea una brevísima mención al respecto a partir de mi participación en el campo. En este sentido he podido observar que la presencia de las mujeres en las diversas celebraciones e instancias festivas es central, tanto en la etapa de organización previa, como en el día del evento. En el caso de las celebraciones de Vírgenes, la organización implica un año de preparativos que corren por cuenta de la pareja de pasantes que se eligen comunitariamente de un año para el siguiente, el día

²⁹ Para profundizar en este tema sugiero consultar los trabajos de Alison Spedding y de Guaygua y Castillo: Spedding, A. (Comp.), 2004. *Gracias a Dios y a los achachilas: ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Plural Editores.
Guaygua, G. y Castillo, B. (2008) *Identidades y religión. Fiesta, culto y la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto*. La Paz: ISEAT.

final de la fiesta. Por lo general, los pasantes son un matrimonio, cuestión que se relaciona con los aspectos analizados en el capítulo I sobre la centralidad de la pareja andina y del principio de dualidad para la creación de todo lo que existe. En estas instancias, en gran medida, son las mujeres las que están presentes en las reuniones y novenas, las que organizan y luego llevan a cabo las tareas necesarias para que la fiesta sea exitosa, como la preparación de las comidas, la vestimenta de la Virgen para el día de la fiesta, la ornamentación de la Iglesia y del salón de la fiesta. En una oportunidad pude observar que luego de la ceremonia religiosa católica tradicional, el cura “desaparecía” de la escena y que las/os asistentes a la misa permanecían en el salón mientras algunas mujeres organizaban una fila para sahumar las imágenes de la Virgencita. La “escisión” sutil de la ceremonia en estos dos momentos, uno típicamente católico y otro andino, protagonizado por las mujeres, me dio la pauta de las complejidades simbólicas que subyacen a estas celebraciones y el lugar que allí ocupan las mujeres (Rivera Cusicanqui, 2010).

Estas experiencias me llevaron a detectar en mis propios marcos conceptuales el socio-centrismo de querer escuchar las ‘palabras mágicas’ de un auto-reconocimiento indígena. En relación a este tema, según señaló Silvia Rivera Cusicanqui en la conferencia de cierre de las Jornadas de Sociología³⁰ en la Universidad de Buenos Aires en julio de 2015, los datos censales acerca de la población como perteneciente a pueblos originarios en Bolivia muestran considerables cambios de un censo a otro. La autora explica estos procesos como relativos a lo que sucede en el ámbito político y cultural de cada contexto. Es decir, determinados contextos sociopolíticos han posibilitado/favorecido el auto-reconocimiento como pueblos indígenas, mientras que otros lo han clausurado. Como analizábamos en el capítulo I, los procesos de identificación como de pertenencia étnica no son estáticos ni fijos, sino contextuales y redefinidos en la práctica cotidiana de los individuos (Hall, 2003; Grimson, 2015). Terrén, 2002).

³⁰Rivera Cusicanqui, S. (2015) *Conferencia de Silvia Rivera Cusicanqui para el Cierre de las XI Jornadas de Sociología*, realizada en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA el 17 de Julio de 2015. Buenos Aires: Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Minuto 17 en adelante. Disponible en línea en <https://www.youtube.com/watch?v=pYXRVO2J-6E>

Sin embargo, paralelamente a los procesos de recreación de identidades y de la pertenencia étnica, donde se advierte la capacidad creativa de los sujetos, es preciso identificar que las instituciones también “construyen” a los sujetos, independientemente de su autopercepción y autoadscripción. En este sentido, Rivera Cusicanqui (2010) explica cómo el Estado boliviano ha modificado la manera de denominar a la población india a lo largo de su historia, pasando por la denominación de ‘campesinos’ a partir de la Revolución del ’52, a la actual denominación de ‘pueblos originarios’. Si bien esta explicación, que se relaciona con algunos aportes mencionados en el Capítulo I (Vilas, 2004; Segato, 2002; Briones, 2008), ha resultado fundamental para ubicarnos en el tema, lo que queda claro es que hay que permanecer en estado de escucha permanente hacia lo que las personas revelan sobre sus identidades, ‘revelaciones’ que, además, no son las mismas en todos los contextos y con todas las personas, ya que hay situaciones que habilitan identificarse con el origen indígena, mientras que otras lo prohíben, generando una reproducción diferencial de sus formas culturales (Karasik, 2010: 266).

En el encuentro con Doña Laura y Doña Ana pudimos conversar sobre este tema, ya que forman parte de una organización abocada a la reivindicación de su cultura y debaten internamente estas cuestiones. Doña Laura no se considera ni campesina, ni colla, ni indígena, sino ‘originarias’:

“Hemos salido de Bolivia siendo campesinos, pero porque el gobierno nos ha llamado así. Tampoco somos indios porque los indios están en India. Y collas tampoco. Somos originarios” (Doña Laura)

Este tipo de auto-reconocimiento no es común a la mayoría de las migrantes con las que hemos dialogado. Si bien muchas de ellas sí reconocen su origen campesino, no han centrado su identificación en lo indígena u originario al momento del relato. A modo de supuesto, he pensado que esto puede deberse a que muchas de ellas emigraron de Bolivia cuando aún el discurso de la Revolución del ’52 de ‘lo campesino’ era hegemónico, como afirma Doña Laura.

En el caso de estas dos referentes sí se produce lo que Gustavo Cruz analiza como la reivindicación de la etnicidad vinculada a una posición política, es decir que hay una politización de lo indígena en pos de producir cambios en las relaciones de poder en el contexto actual (Cruz, 2009). A su vez, también puede comprenderse como explica María José Magliano respecto de la participación de migrantes en organizaciones de migrantes en Córdoba:

“La vinculación entre el tiempo de permanencia, la estabilidad socioeconómica y la mayor presencia pública en la sociedad de llegada parece relacionarse (...) con la necesidad de *implicarse* de modo más activo en todas las esferas de la vida nacional, con emprender una nueva relación con la sociedad de inmigración y, por tanto, con su propia condición de migrante. Esta necesidad de *implicarse* cada vez más no supone un abandono de su propia historia como nacional de otro país y migrante sino, al contrario, se asienta justamente en esa historia y en la propia condición migrante” (Magliano, 2013: 174)

A su vez, también es importante desencializar ciertas imágenes (con las que ‘arribé al campo’) “mistificadas de Bolivia como reservorio de lo andino ancestral” (Karasik, 2010: 278). Como afirma Karasik, es interesante reconocer que las etnicidades con guión fijo, o las ‘identidades hiper-reales’ impiden ver las formas reales de ser indio/a: “ese indio/india hiper-real no fue nunca asalariado, ni jamás estuvo en un piquete de desocupados, ni usa vaqueros o zapatillas ni baila cumbia” (Karasik, 2010: 280). A modo de ejemplificar este aspecto, cabe destacar todas nuestras entrevistadas visten de pantalón y no de pollera. En algunos relatos subyace el sentido de adoptar una estrategia de mimetización con la sociedad de destino para no llevar las marcas de la diferencia de manera tan evidente.

“B: En Bolivia tenemos nueve departamentos. Los nueve departamentos se visten diferente. Yo soy de La Paz. En la paz se visten, diremos, con una ropa... con una pollera larga.

A: Sí.

B: Con un sombrero, yo soy paceña (ella usa sombreo, aunque no de los típicos), con una manta, se ponen aros, se ponen prendedor de oro, todo eso. Eso es en La Paz. Y en Oruro se visten diferente (...).

A: ¿Y allá eso con el tiempo ha cambiado o se mantiene?

B: ¡No, no ha cambiado! Yo también cuando voy allá me cambio, yo también. Llego, diremos, a Bolivia” (Juana)

En otros casos me han explicado que en Bolivia ellas no se vestían de cholos, sino de *chotas*, que es una denominación quechua para las mujeres que visten de pantalón. Por lo tanto, son aspectos que nos acercan a una comprensión más amplia de las/os sujetas/os sociales.

Una de las entrevistadas de este trabajo, Ana María, relata cómo influyen algunos de los aspectos propios de la vida campesina en la migración. Ana María pertenece a uno de los *ayllus* de la nación Chicha, al sur de Potosí. Según Jilamita Murillo y Soto Quiroz (2005), esta nación preincaica se caracterizó por agrupar a pueblos guerreros que estaban dispersos y se ubica en tierras de gran altura que no son aptas para el cultivo y la ganadería (Jilamita Murillo y Soto Quiroz, 2005). Ella migró junto a su madre por las dificultades de la vida rural, así como por aspectos climáticos que afectaban no sólo su modo de vida, sino también la de muchos miembros de su comunidad.

“B: En invierno están en la chacra [los chivos], en las fincas que tenemos, ahí comen, en invierno. Ahora en verano suben a los cerros. Y vamos a campear ahí a los bichos. A verse saben caerse y morirse también y algunos se saben robar también. Pero bueno gracias dios... mis abuelos tuvieron chivos, dicen, yo poco conocí nomás pero habían mucho antes, cuando era joven mi mamá iba, antes que me tenga a mí y después se había cansado ella también de ir atrás de los chivos. Claro, el chivo como dicen tiene el diablo

A: Ah ¿sí?

B: así dicen. Lo que pasa es que el chivo dicen que anda por donde sea. Se mete por donde sea. A las peñas también

A: ¿qué son las peñas?

B: peñas son las que sola no puede subir, eso se llaman las peñas. Entonces ellos como sea tratan de bajar y se meten y se mueren ahí mismo, se resbalan. Entonces bueno después habían dicho sus amigas [a mi mamá], “Ah Elena”, Elena se llamaba, “andas tanto atrás de los chivos, si vos podés hacer cosas para vender, porque no te pones a hacer cosas y te venís al pueblo, más abajo?” por el peligro, había dicho. Entonces se ha venido. Del puesto se ha venido, había hablado con su mamá, con su papá, con mis abuelitos ¿no? Son sus padres. Entonces, “papi ya no quiero yo andar pasteando”. Y cuando dijo así, “bueno... bueno, qué haremos, lo demás lo venderemos y que sea más, menos. Y después ese menos le había dado a una persona que trabajaba en puesto. Mita y mita, para mí, mitad para usted, mitad para mí. Y claro, pero así sucesivamente se va perdiendo” (Ana María, nacida en Potosí, 52 años)

El relato de Ana María nos deja ver dos aspectos de la decisión migratoria: por un lado, las dificultades generales del territorio andino, alto y seco, determina un marco general que explica la migración de sus muchos/as miembros de sus comunidades. Por otro lado, en una escala microsocia, los peligros que supone pastar animales pequeños como los chivos, actividad que en la zona andina es realizada mayormente por mujeres. En un encuentro sobre interculturalidad, la misma entrevistada explicaba que muchos paisanos/as vienen

“porque la tierra es seca, hay años que no llueve. Buscamos a dónde ir para poder sobrevivir. Los que venían acá más antes decían ‘¡en Mendoza hay trabajo!’. Terminaban la cosecha en Norte y venían a Mendoza. ¿Qué venían a buscar? La plata, darle de comer a sus hijos (...) Trabajando donde nadie quiere ir a trabajar” (Ana María, nacida en Potosí, 52 años)

Podemos ver cómo las experiencias vinculadas al origen indígena y campesino en el contexto de la migración han pasado por distintas etapas vinculadas a la esfera política a un lado y otro de la frontera. Podemos decir que actualmente las/os propias/os migrantes están difundiendo diversos aspectos de las culturas andinas, lo cual contribuye a una revalorización de las mismas ante el conjunto de la sociedad de destino. Sin embargo las/os migrantes han debido pasar largas décadas de ocultamiento de lo propio en la sociedad de destino, tanto en las relaciones institucionales como interpersonales, así como por momentos de extrema vulnerabilidad, no sólo por ser migrantes, campesinas, quechua-parlantes, sino también por ser mujeres. En este sentido, es elocuente el relato de Ana María acerca de su embarazo y cuando dio a luz a su primera hija en Mendoza:

“B: Cuando llegamos al Lagomaggiore mi hijita por un lado, yo por otro lado... «¡Mi hijita, no quiero que me la lleven!»

A: ¿Por qué, te la llevaban para pesarla?

B: Sí... por que como nació en la ambulancia, en la calle, entonces la llevaron para vacunarla, todo eso, higienizarla, todo

A: Pero uno piensa como que no sabes dónde está

B: Sí, porque había esas épocas también que robaban bebés ¿vivo? cuando son más del campo decían que se robaban más, entonces eso era el susto, yo cada momento a la enfermera, por favor mi hijita, tráemela, decía, ‘ya va a venir, ya va a venir’, me decía (risas) y yo lloraba porque era mi primer hijita... así que hasta que me la hicieron llegar recién me tranquilicé

A: ¿y cuando la llevaron qué sentiste?

B: Ay ese susto ¡yo sentí un vacío! Más que todo, uno se... qué se yo esas cosas que te dicen la gente a veces que

B: ¿se han escuchado casos que...?

A: Sí, o cambios, esas cosas ¿vivo? Pero no... Después no, dice ‘vamos a analizar y todo eso para que te quedes tranquila’. La verdad que fue... bueno, ser mamá es muy lindo”

(Ana María, nacida en Potosí, 52 años)

Estos procesos son complejos y multidimensionales, y sólo podemos dividirlos a los fines del análisis. Sin embargo se puede advertir que muchas de las dificultades relatadas por las mujeres responden a toda una serie de procesos que están entrelazados, porque el racismo que han experimentado ha sido por ser de origen indígena, pero también de un origen nacional determinado, por sus rasgos físicos, por la manera de hablar, por pertenecer a los sectores populares y también por ser mujeres. Ahora bien, considero que no es acertado permanecer en la visión que sólo hace hincapié en los condicionamientos y subordinaciones producidas por las matrices de dominación. Esto sería caer en el universalismo metodológico del que habla Chandra Mohanty (2011) acerca de los estudios sobre los feminismos del tercer mundo que buscan corroborar la “universalidad transcultural del dominio de los hombres y la explotación de las mujeres” (Mohanty, 2011: 138). A su vez, sería reproducir una visión victimizante de las actoras que además de injusta no contribuye a dimensionar las disputas por el poder que ejercen en distintos ámbitos de la vida. El trabajo de campo ha mostrado diversas maneras de ejercer la insubordinación a partir de la organización en torno de agrupaciones de migrantes, de vivir las propias estéticas, de vincular esas estéticas con demandas políticas. Así, vemos que muchas de las mujeres entrevistadas de esta investigación se cuestionan su lugar social y político en la sociedad de destino y que están poniendo en valor sus formas de vivir la cultura, la política y en definitiva lo social buscando nuevas maneras de presentarse hacia la sociedad mendocina.

3.3. Las migraciones como experiencias sexuadas. Apuestas por la sobrevivencia frente al dominio patriarcal

Este apartado condensa algunos de los grandes interrogantes que dieron origen a esta investigación. Partiendo del supuesto inicial acerca de que el hecho de ser mujeres en sociedades patriarcales se traduce en desigualdades económicas, de poder, educativas, culturales, etc., me pregunté de qué maneras el ser mujeres dio forma a los proyectos migratorios de las entrevistadas. El apartado indaga en aspectos vinculados al ‘control

social' como dimensión explicativa de la migraciones de mujeres. Al respecto, procuramos mantener una mirada atenta a la cuestión al tiempo que evitamos caer, como analizamos en el capítulo I, en la ilusión etnocéntrica de pensar que las sociedades de destino liberan a las mujeres de las relaciones patriarcales (Juliano, 2000; Moujoud, 2008; Morokvasik, 2007; Magliano y Domenech (2008).

La pauta de entrevista fue cambiando a medida que aprendí a escuchar lo que las mujeres querían contar de sus experiencias de vida. Esto tiene que ver con los aportes de Irene Vasilachis (2006) mencionados en el Capítulo II acerca de que como investigadores/as cualitativos/as debemos evitar que nuestras preguntas, observaciones, representaciones e interpretaciones menoscaben la libertad de quienes contribuyen y hacen posible nuestros procesos de investigación (Vasilachis, 2006). De más está decir que no hay 'una' ni 'la' manera típica de vivir la migración por parte de las mujeres (como tampoco hay 'una' ni 'la' manera típica de 'ser mujeres'). Por el contrario, hay diversidad de experiencias y, si bien en este escrito acudo a los términos de 'la mayoría de las mujeres' o 'en gran parte', no ha sido con la intención de establecer generalidades ni tipos ideales. En los siguientes apartados haré hincapié, principalmente, en las maneras en que se gestaron los proyectos migratorios de algunas de las mujeres entrevistadas.

3.3.1. “Yo ya dije que te ibas a casar con él”. La experiencia del control social

Conocí a Isabel durante mis recorridos en la Feria Popular de Guaymallén, en 2015. Ella vendía condimentos en la Feria y la primera vez que conversamos fue cuando había surgido la idea de armar el proyecto de alfabetización. Cuando iniciamos el taller Isabel comenzó a participar y continúa hasta el día de hoy. He conversado con ella en numerosas ocasiones. En una de las clases, al comienzo del taller, les expliqué a las compañeras el trabajo que estaba realizando sobre las migraciones desde Bolivia y las

mujeres. Les propuse que quienes quisieran relatar sus historias nos podíamos juntar una tarde a conversar y tomar mate. Este fragmento corresponde a una entrevista realizada junto a ella y doña Rita, una tarde en que nos reunimos en la Unión Vecinal del Barrio Lihué:

“Nací en Sucre. Hace 43 años que vivo acá. Me fui a los 14 años y medio porque mi mamá me quería casar con un hombre de 35 años y yo no lo quería para nada... una vez él me estaba molestando y le pegué con una olla en la cabeza... Yo discutía con mi mamá porque yo no quería y mi mamá me decía “no, yo tengo palabra, yo ya dije que te ibas a casar con él”. Pero la madre del hombre ha dicho a mi mamá que eso no iba a funcionar. Así que agarré y me vine. Y al tiempo, a los 22 años volví a Sucre para ver si me gustaba, y no me ha gustado... La comida mal me ha caído. Tampoco... nada me gustó... una vez fui al mercado, grande, así como la feria de acá, ¿viste? Y he ido a comprar carne ¡y la mujer del mercado me ha dado una carne fea! Yo le dije que quería la otra, la que era buena. Entonces la mujer dice que cómo, si yo no tenía plata para comprar esa carne buena, que esa carne era para los médicos, los abogados. Así que yo le mostré la plata, que sí tenía. Y salí afuera, a otro mercado, grande también, y ahí había carne como la argentina y ahí he comprado” (Isabel, nacida en Sucre, 54 años)

El relato de Isabel hace referencia a uno de los motivos de las migraciones femeninas que han sido analizados en la literatura como el ‘control social’ hacia las mujeres en las sociedades de origen. Su proyecto migratorio surge como una alternativa frente a un casamiento concertado por su madre y la madre del supuesto futuro esposo. La situación deja ver una serie de relaciones de control entre mujeres, por un lado, y de cierta solidaridad, por otro. A su vez, deja ver también de qué manera específica el patriarcado moldea las relaciones entre mujeres. Isabel nació en Sucre, Chuquisaca, uno de los departamentos que venimos analizando como de los más golpeados por las crisis económicas y la sequía del suelo. A su vez, en su entorno más próximo vivió esta situación de intento de dominio sobre su decisión y sobre su futuro a la edad de 14 años. Así, decide emigrar a la Argentina. Su proyecto es uno de los que hemos

conceptualizado como 'individual' ya que su trayectoria migratoria, desencadenada por esta situación de control, se desarrolló junto a amigas que conoció durante el trayecto. Primero migró a Tarija, donde conoció a unas amigas, y de allí cruzaron la frontera y fueron al norte de Argentina, donde se quedó unos años trabajando en la zafra. Al cabo de un tiempo decidió volver a Sucre, pero una nueva situación con una mujer en el mercado la hizo repensar su decisión. Estos son los motivos que la entrevistada enlaza en su relato a los malestares y dificultades que le hicieron tomar la decisión de migrar a la Argentina. La situación del mercado que relata Isabel permite ver que también el racismo y el clasismo son matrices de dominación internalizadas en los/as sujetos/as y que emergen en diversas relaciones interpersonales. Considero que en las situaciones que relata Isabel hay una disputa por el poder de elegir: elegir con quien casarse, elegir dónde comprar y qué comprar, dejándonos ver que trata de pequeñas y grandes decisiones que van conformando su subjetividad.

En otro encuentro, Isabel me contó que tiene 9 hijos y que tuvo muchos problemas con el padre de sus hijos, a quien conoció trabajando en el campo, en Mendoza. Necesitó de intervenciones judiciales dada la preocupante relación con su ex esposo y la imposibilidad de negociar adecuadamente las condiciones de vivienda y de manutención de sus hijas/os. Dice que estuvo "24 años aguantando" esa situación. Su ex marido tenía muchos problemas con el alcohol, razón por la cual ella se fue de su casa con sus hijos/as, pero al cabo de un tiempo ya no podía seguir costeadando el alquiler, quería volver a su casa y su marido no la dejaba. Tuvo que acudir al juzgado provincial para que la pudieran ayudar a conseguir su vivienda y resolver esta situación con su ex marido. A su vez, relataba que la justicia no la atendió por mucho tiempo, por ser pobre, por tener muchos/as hijas/os. Al cabo de unos años consiguió volver a su casa y 'echar' a su ex marido, ya que una jueza tomó a su cargo el reclamo. Ahora vive más tranquila, en su propia casa y con sus hijos/as, pero fueron muchos años duros que tuvo pasar por situaciones de clara violencia machista e institucional. Este aspecto nos permite ver, entonces, como afirma Dolores Juliano (2000), que si bien la sociedad de destino puede ofrecer ciertas condiciones de mayor autonomía, "no hay que idealizar demasiado". Ciertamente, si bien la migración le permitió a Isabel evitar ese matrimonio concertado

por su mamá, el contexto migratorio no terminó de resolver la situación ya que tuvo que enfrentarse a la opresión patriarcal en su matrimonio. Considero, así, que las complejidades de las relaciones interpersonales y de las experiencias migratorias desafían las definiciones y exceden los conceptos. Asimismo considero fundamental repensar los marcos teóricos desde nuestros propios contextos con la finalidad de que puedan dar cuenta y aportar, desde diversos medios, a la transformación de las matrices de dominación en las que aún vivimos inmersos/as.

3.3.2. La violencia machista como causa de la migración

Como afirmaba anteriormente acerca de la apuesta por la sobrevivencia de las mujeres en el contexto de la colonización (Rivera Cusicanqui, 2010) y extrapolando esta pauta al tema migratorio, considero que los relatos de las entrevistadas dejan entrever que detrás de sus proyectos migratorios hay una ‘apuesta por la sobrevivencia’, y también una ‘apuesta por el poder’ (Rivera Cusicanqui, 2010) en el sentido de desafiar los lugares que el contexto les asigna para desarrollar la vida. Una de las entrevistadas se refiere explícitamente a la cuestión cuando afirma “Mi mamá cuando se murió sufrí mucho. Tenía que sobrevivir, ayudar a mis hermanas, yo era la mayor” (Juana). A su vez, como veíamos en apartados anteriores, muchas de las mujeres entrevistadas han migrado en el marco de proyectos familiares sin cónyuges y con hijas/os a su cargo, motivadas en muchos de los casos por escapar de situaciones conflictivas en el marco de la pareja:

“A: Entonces, ¿cuándo llegó por primera vez?

B: Y, yo estaba embarazada, mi hija nació en el '91. Claro, del '91. Decía, ‘estoy sola, mis hermanos están allá, tiene que ir a la escuela la niña’, qué se yo, por eso me vine y a partir de ahí me instalé.

C: ¿Vino con su marido o vino sola?

B: No, sola. Siempre sola. Lamentablemente...” (Érica, nacida en Potosí, 50 años)

“A: ¿Cuánto hace que se vino a Mendoza?

B: Yo me vine de Bolivia en el ‘84

A: ¿Y antes de venirse a Mendoza estuvo viajando por otros lugares, antes de asentarse acá?

B: Sí, por todos lados. Viví en Villazón, viví en la frontera de Brasil con mis tres hijos, porque mis hijos, me abandonó el padre de mis hijos, también es boliviano. Me agarré mis hijos, me vine, ojos cerrados, con una señora que me trajo como empleada a Salta. Y en Salta viví muchos años y me casé con un argentino. Hasta el día de hoy sigo viviendo con él. Y él me ayudó a criar mis hijos, gracias a él... mirá vivimos una vida muy triste, durmiendo en las calles, durmiendo encima de los cartones y gracias a Dios por la señora patrona me metí a un terreno fiscal y así viví en esa casa” (Marta, nacida en La Paz, 60 años).

“A: ¿Y allá en Bolivia qué hacías?

B: Eh... yo más estaba como ama de casa allá. Dependía de mi marido. Y alguna vez sí anduve de comerciante, pero después con los chicos ya no

A: ¿Cuántos...?

B: Yo tengo tres

A: ¿Nacieron allá?

B: Sí. Yo me separé con el papá, por problemas, no me llevaba bien y por eso es que ando acá A: ¿Y vos preferís la vida de ama de casa o la de...?

B: No, claro, es feo depender del hombre, pedirle para cualquier cosa, es feo. No, ahora yo que trabajo sé que voy a comprar lo que voy a comer. A veces hasta preguntan qué vas a cocinar porque él te da la plata. No, es feo depender de un hombre.

A: ¿Y ahora estás en pareja?

B: Salgo con alguien

A: Ah, pero no convivís

B: No. Lo bueno es que no es boliviano. El hombre boliviano es muy machista

A: ¿Sí? ¿Y en qué sentido es? ¿De mandar, como se...?

B: Y, por ejemplo, yo toda mi vida de casada me he sentido muy... como hija de él, muy dominada, no sé, no era libre de salir, charlar con una amiga, por ejemplo” (Lidia, nacida en Cochabamba, tiene 41 años).

Haber vivido situaciones de violencia de género es un tema relevante en los testimonios de muchas de las entrevistadas. De hecho, entre las mujeres que viajaron en el marco de familias mono-parentales siendo ellas jefas de hogar, la mayoría relataron que se debió a las experiencias de violencia sufridas con los cónyuges. Esto me lleva a considerar la violencia de género como un motivo de peso al momento de decidir migrar.

En la Feria conocí a Delia, quien también comenzó a participar en el taller de alfabetización. Cuando le pregunté si podía entrevistarla me dijo que sí y me invitó a su casa. Comparto las notas de campo del encuentro. Cabe destacar que la intención al visibilizar estas cuestiones no re-victimizar a las personas, sino por el contrario, mostrar su enorme capacidad de agencia, de estrategia y de proyectar una vida mejor para ella y sus hijos/as.

“Nos encontramos en su casa. Delia estaba lavando ropa a mano. Su vida es estar permanentemente trabajando. Hablaba despacito porque estaban sus hijos. Delia tiene dos hijos: una mujer de 16 años, que fue con quien migró, y un varón de 5, que nació en Mendoza. Tiene 38 años, ella es de Santa Cruz pero sus padres son de tierras altas. Vino a Argentina porque no había funcionado el matrimonio con el padre de su hija. Es la mayor de siete hermanos, sus padres viven en Santa Cruz y se dedican a la venta de mercadería en una feria. Ella es la única de su familia que vive en Argentina, y el principal motivo de su migración fue esa situación con su ex esposo. Comentó que su marido tenía otras mujeres y otros hijos, y que ella se cansó de eso. Con el transcurso de la conversación me contó que su ex marido la golpeaba reiteradamente. Hasta estando embarazada le pegó, la dejó tirada en un callejón y ella se despertó ahí en el medio de la noche. Esa situación se repetía y ella se refugiaba en lo de la madre. La madre le preguntaba por qué y ella le decía que era para ir a visitar, nunca dijo en su casa lo que le estaba pasando. Sus padres no lo querían a su ex marido, nunca les había gustado. Ella lo conoció de adolescente y nunca se casó. Tuvo a su hija a los 21 años y como esa

situación de maltrato continuaba decidió viajar a Argentina. Puntualmente a Mendoza, ya que estaban sus abuelos y tíos. Dice que no extrañó nada, que nunca fue ‘muy de la familia’, así que no le costó. Llegó en el 2005 y empezó a trabajar en el servicio doméstico. Al poco tiempo empezó a vender condimentos en la feria, su tía la llevó a lo de una señora para que le enseñara a hacer los condimentos. Empezó en la feria porque no tenía más opciones. Su vida es trabajar y estar con sus hijos. Al principio vivió en lo de una tía, pero ella estaba en una pieza aparte con sus hijos, donde comía con ellos porque ella sostiene que así es mejor para que los niños no estén incómodos y no tengan que estar pagándole la comida a otros niños o que otros se la paguen a ellos. Entonces sus palabras fueron ‘aunque comamos arroz blanco todos los días, yo prefiero estar sola con mis hijos’. Hoy por hoy su sueño es comprarse una casa, está en eso. Sigue trabajando mucho como empleada doméstica y en la feria, llevando a su niño a todos lados. Dice que eso los cansa a los niños también. Su gran prioridad son sus hijos. Ella está hace bastantes años con un novio, que ahora le ha propuesto casamiento y que le ha ido a pedir la mano a sus familiares de acá con su suegra. Con él se ha comprado un auto, pero dice que aun no ha querido convivir con él porque tiene a su hija adolescente, y prioriza la vida de sus chicos, que vayan a la escuela. Ella está conforme con haber migrado, ya que de lo contrario quizá su hija hubiese ya tenido hijos, o la maltrataría a ella, porque antes de venirse ‘la niña estaba muy caprichosa’, la amenazaba, porque el padre le compraba cosas y ella veía que no estaba siendo una buena educación para su hija” (notas de campo, septiembre de 2016).

El relato de Delia deja ver la trama de relaciones que originan la migración y otras que apoyan el proyecto migratorio en el contexto de llegada. Vemos nuevamente que la dominación patriarcal, esta vez en una de sus formas más extremas que es la violencia física, genera una situación de extrema desigualdad y vulnerabilidad. También podemos ver cómo, a partir de algunos relatos, los proyectos migratorios se han gestado en bastante soledad, más allá de que una vez tomada la decisión se contara con la presencia de vínculos dados por las redes. En estos casos se trata de proyectos originados en situaciones de violencia simbólica o física como una apuesta por la sobrevivencia individual y la del grupo familiar. En el caso de Delia vemos que las relaciones

horizontales dadas por las redes sociales han sido fundamentales tanto al momento de establecerse en Mendoza, ya que contaba con parientes que le proporcionaron vivienda y facilidades para insertarse como vendedora de condimentos en la feria. Tanto en el caso de Isabel como en el de Delia se destaca que la ayuda o colaboración fue recibida de parte de otras mujeres, ya sean amigas, tías, conocidas e incluso patronas. A su vez, es claro en el relato de Delia el hecho de que, aunque vivió en la casa de su tía un tiempo, siempre mantuvo su espacio, aunque fuera pequeño y con mínimas condiciones económicas, para estar con sus hijas/os. El hecho de procurar un propio hogar para desarrollar la propia vida familiar revela un importante sentido de la autonomía, como veíamos anteriormente a propósito de las redes. Por este motivo considero adecuada la sugerencia de Ana Inés Mallimaci mencionada en el Capítulo I de establecer mediaciones teóricas que permitan un adecuado abordaje de los procesos migratorios. Un ejemplo de ello podría ser encontrar los matices entre las categorías (en general importadas de otros contextos de análisis) para describir las migraciones de mujeres asociadas meramente a relaciones familiares, por un lado, y las migraciones de varones asociadas a imágenes de autonomía, por el otro (Mallimaci, 2011, 2012). Por último, cabe destacar, respecto de la relación entre el machismo y la violencia con la dimensión generacional, que las experiencias del control social y la violencia de género como desencadenantes de la migración están presentes tanto en los relatos de las mujeres más jóvenes de la muestra como de aquellas mayores. El aspecto que se destaca es al momento del relato, en el sentido de las mujeres más jóvenes se han mostrado más abiertas a relatar este tipo de experiencias. Por último, quiero destacar la centralidad de la agencia de las mujeres al emprender la migración ante situaciones de maltrato en el matrimonio, situación que hemos identificado que se da de manera transversal en las distintas generaciones.

4. Síntesis del Capítulo III

Este capítulo se dirigió, fundamentalmente, a comprender en profundidad las experiencias migratorias de las mujeres entrevistadas en relación a sus causas y al desarrollo de sus proyectos migratorios. Para tal fin, me propuse comprender el vínculo entre aspectos macro y micro-sociales. Como definí en el capítulo II tomado a Betrisey, he intentado analizar “las condiciones sociales e históricas en las que se producen dichas experiencias migratorias y el desarrollo de procesos identitarios creados a través de prácticas, relaciones sociales y campos de poder por los que atraviesan sus protagonistas” (Betrisey, 2009: 124) intentando, a su vez, no reducir la complejidad de estas cuestiones a ciertas categorías esencializadas. Por este motivo, acudí a análisis de investigaciones históricas acerca de la movilidad en comunidades andinas que se remontan a tiempos pre-incas, tales como los estudios de Alfonso Hinojosa Gordonava (2009), John Murra (1975) y María Rostowowsky (2014). Asimismo, basándome en los datos de campo, elaboré un acercamiento cuantitativo a los proyectos migratorios de las mujeres entrevistadas distinguiendo algunas de sus características, tales como con quiénes emprendieron la migración, en que años migraron y de qué lugares provienen. En este punto tomaron relevancia los conceptos de redes migratorias (Massey y otros, 2000; Arango, 2003; Pedone, 2005), de familia extendida (Weinerman y Geldstein, 1994; Molina, 2009), de reciprocidad (Lomnitz, 1987; Giménez, 2002; Pedone, 2005; Rostowowsky, 2014) y de *ayllu* (Rivera Cusicanqui, 20120; Rostowowsky, 2014), ya que todos estos aspectos entrelazados han dado forma a los proyectos migratorios de las entrevistadas.

En un segundo momento de análisis de los datos campo, interpreté testimonios de mujeres referentes de una organización de migrantes en Guaymallén, quienes me brindaron importantes datos históricos que han estado a la base de las migraciones desde tierras altas, como Potosí y Sucre. Así, a partir de los relatos de Doña Laura y Doña Ana, indagué en bibliografía específica acerca de la historia y las condiciones de vida de estos departamentos durante el Siglo XX, tanto en centros mineros como en comunidades

campesinas, así como en la historia de la colonización campesina en la región cocalera del Chapare.

Por último, basándome en la perspectiva de la interseccionalidad, analicé los relatos de algunas de las mujeres entrevistadas. Así, el origen campesino indígena ha condicionado de maneras particulares el surgimiento de la migración a la vez que ha condicionado también experiencias en la sociedad de destino vinculadas a la discriminación. Sin embargo, es posible ver mujeres que se han empoderado frente a estas situaciones formando parte de organizaciones de migrantes que, a partir de luchas concretas, como la revalorización y enseñanza del quechua, aportan a la transformación de esas experiencias y al empoderamiento a partir de la etnicidad. A la par de estos procesos planteo que persisten diversas maneras en que las instituciones definen los límites de la etnicidad y de las identidades. Por otro lado, propuse un acercamiento a cómo la violencia patriarcal y en su extremo, la violencia física ejercida por hombres en el marco de la conyugalidad han desencadenado la migración como una apuesta por la vida, es decir, por la sobrevivencia de las mujeres y sus hijas/os.

CAPÍTULO IV

Experiencias en el mundo del trabajo y experiencias educativas

En el presente capítulo me acercaré a la comprensión de vivencias, representaciones y sentidos en torno de las experiencias en el mundo del trabajo y de las experiencias educativas de las mujeres entrevistadas. El abordaje de estos temas responde a diversas experiencias transitadas durante el trabajo de campo. Gran parte del mismo tuvo lugar junto a las feriantes de la Feria Popular de Guaymallén, espacio de trabajo que sufrió grandes cambios en los últimos años a raíz de sucesivos desalojos, movilizaciones y organización de las trabajadoras feriantes. En ese contexto surgió, por iniciativa de asambleístas de la Feria, la idea de elaborar conjuntamente un proyecto para un taller de alfabetización destinado a las feriantes, la gran mayoría nacidas en Bolivia. En ese marco se planteó la alfabetización como una herramienta de empoderamiento para optimizar su participación en la vida pública y laboral y la reivindicación de sus derechos ciudadanos en general. Elaboramos el proyecto de manera conjunta entre las compañeras asambleístas de la Feria, estudiantes de grado de distintas carreras de la Universidad Nacional de Cuyo e investigadoras, y lo presentamos a una línea de financiamiento para proyectos sociales depende del Área de Articulación de la UNCuyo. Actualmente transitamos el tercer año de esta experiencia.

Conocer las experiencias laborales de muchas de las entrevistadas que, además de feriantes, participan de esta experiencia de educación no formal me ha permitido un acercamiento a la comprensión de las experiencias en el mundo del trabajo y las experiencias educativas de manera entrelazada. Empezaré describiendo algunas experiencias y sentidos de las mujeres en torno del trabajo. Asimismo, analizaré algunas particularidades de la Feria Popular de Guaymallén en tanto espacio de trabajo como de movilización política. Por último, dedicaré un apartado a la experiencia de El Carrito de Saberes con el objetivo de captar la interrelación entre estos dos tipos de experiencias en la vida de las mujeres que protagonizan estos procesos.

1. Experiencias en el mundo del trabajo

Las experiencias en el mundo del trabajo abarcan al conjunto de procesos vinculados a las actividades realizadas por las mujeres, tanto remuneradas como no remuneradas, que son necesarias para la reproducción individual, familiar y comunitaria de la vida. Según Cristina Carrasco (2006), estas actividades incluyen tanto la producción de bienes y servicios en la esfera familiar, así como también en actividades voluntarias en beneficio de la comunidad. Estos tipos de trabajos no remunerados han sido invisibilizados y es propio de las investigaciones feministas, tal como vimos en el Capítulo II (Smith, 1989; Harding, 1998; Bartra, 2012), visibilizar estas actividades, así como las relaciones de poder que establecen las desigualdades en el mundo del trabajo. Asimismo, incluyo en las experiencias en el mundo del trabajo las relaciones de dominación/explotación como de compañerismo/organización entre trabajadores/as.

El tema del trabajo es uno de los primeros temas que emergió durante los diálogos a lo largo de la investigación. En todos los casos las mujeres se reconocen trabajadoras y, además, consideran la capacidad de trabajo como un valor.

En efecto, las experiencias en el mundo del trabajo están presentes en la vida de las entrevistadas desde niñas, aspecto que no puede desligarse de una comprensión de las condiciones de vida de las familias campesinas en el contexto andino. En ese contexto, la organización para la reproducción social implica que cada miembro del grupo aporte con su fuerza de trabajo en alguna de las tareas necesarias para la vida. Este es un tema que podría originar debates, pero considero necesario abandonar el sociocentrismo para comprender qué se entiende por ‘trabajo’ en diferentes culturas y comunidades. De acuerdo a los relatos analizados, dadas las condiciones geográficas en que viven muchas de las comunidades andinas (tierras muy secas a en las que cuesta cultivar, clima muy frío y una altura de hasta 4000 msnm), el hecho de estar en permanente actividad para preservar la vida es una constante y un valor importante, y por lo tanto, la transmisión y

enseñanza de esas labores a los niños/as son fundamentales para cuando los mayores “ya no estén”³¹.

1.1. “El trabajo es sagrado”. Experiencias y sentidos en torno del trabajo según las mujeres entrevistadas

En el marco del taller de alfabetización, en ocasión del Día del Trabajo, propusimos reflexionar acerca de nuestros trabajos, contar al grupo a qué nos dedicábamos y qué significado tenía el trabajo para cada una/o. Así, entre los significados que las mujeres escribieron en torno del trabajo estaban los siguientes: “*El trabajo es sagrado*” (Elena), “*Me gusta trabajar*” (Tania), “*El trabajo es necesario*” (Marisa), “*Si no trabajo no como*” (Isabel). Así, para las mujeres entrevistadas ser trabajador/a es una virtud y un aspecto a tener en cuenta para discernir de quién rodearse, tanto en las relaciones matrimoniales como en las de amistad. Además, el trabajo ha estructurado las prácticas desde la infancia.

A: ¿Vos siempre viviste allá en el campo?

B: Sí, cerca de la ciudad, en el pueblito, cerca

A: ¿Y tu trabajo era en el campo o en la ciudad?

B: Mi trabajo de mí era en el campo, casi la mayor parte en el campo

A: ¿Y qué hacías ahí?

B: Yo hacía este... le ayudaba así en los terrenos, en las chacras, a arreglar, a sacar los yuyos, en la casa ayudaba mucho con los corderos por ahí, a sacar la leche, así” (Ema)

“Yo de chiquita me pusieron trabajito, porque yo no conozco mi padre. Así que yo vendía pan, caramelos, fruta, de todo me mandaba mi mamá. Así que yo iba junto con ella, pero mi mamá viajaba lejos, y con mi hermana viajamos lejos, ¡muy sufrido allá!

³¹ Esta comprensión fue hecha posible gracias a las fundamentales conversaciones mantenidas con Nancy Colque, hija de migrantes potosinos.

Acá estamos bien. Yo le dije a mis hijos, “ustedes se están criando como reyes acá”, les digo, yo, como lo sufrí yo, nadie puede sufrir. Porque yo conozco mi padre. Por eso no fui a la escuela, también. Mi hermana, ella me crió, como mi mamá, por eso la traemos, hace como 10 años que está” (Fátima)

“Y... sí, porque yo también era chiquita, aprendí a trabajar, vendí allá en Bolivia, siempre que tenía mi platita propia. Y ahora también, yo quiero, no, mi marido, no quiero pedirle plata a él. Y yo necesito para mi ropa, para cualquiera necesitamos, pero mi plata, mi plata quiero (Elba)

B: Ah sí, de mi niñez, yo desde mis 5 años siempre he trabajado, porque mi mamá estaba enferma, era minera. Entonces yo tenía mis seis años y ya empezaba yo a... Mi tío tenía un taller con mis abuelos, yo iba a practicar coser. Después mi otra abuela me decía “¿no quiere vender carne?”. Vendían carne de oveja, yo sabía vender. De ahí vivíamos de La Paz como a 100 kilómetros, yo salía y llevaba a La Paz a vender. Y así, entré grande a la escuela yo, entre como... a mis 10 años entré a primero. Y así estudié pero hasta... hasta primaria, terminé la primaria hasta los 14, 15 años” (Juana)

Varias de las entrevistadas que son las hermanas mayores de muchos hermanos/as relatan que desde niñas trabajan en la casa cuidando a los/as hermanos/as menores, cocinando, yendo a vender, pastando animales. Por su parte, las hermanas menores relatan también cómo han sido cuidadas por las hermanas mayores. Este aspecto nos habla de que la cuestión generacional al interior de la familia estructura las relaciones de autoridad, y a la vez de cuidado desde las hermanas mayores hacia las menores.

A partir del concepto amplio de trabajo planteado, podemos afirmar que el trabajo de las mujeres reviste dos dimensiones: las actividades no remuneradas y las remuneradas. En la actualidad, dentro de las actividades no remuneradas, las mujeres entrevistadas se dedican a múltiples tareas dentro del hogar. Principalmente han relatado las siguientes: preparación de alimentos; llevar y buscar a niños/as a/de la escuela (ya sean hijas/os o nietas/os); limpieza completa del hogar; lavado y planchado de ropa; elaboración de prendas de vestir para ellas y para miembros de la familia (costura, tejido); cuidado de

miembros de la familia con alguna enfermedad o discapacidad; cuidado de miembros de la familia ancianos/as.

Ema describe en su relato las actividades cotidianas que realiza en su hogar. La charla era acerca de las desigualdades entre varones y mujeres en general, y a raíz de que ella mencionó la cuestión de las actividades domésticas, le pregunté sobre su experiencia en ese sentido:

B: Por ahí, por ahí en la casa yo digo que más la mujer trabaja más que el hombre

A: ¿En la casa?

B: En la casa

A: ¿Cómo es en la casa?

B: La mujer, por ejemplo, en la casa, tiene que lavar, cocinar, planchar, limpiar, de limpieza y de... Y el hombre no tiene otra cosa más que trabajar y trabajar. Llega a las doce, siempre sale a las 7 de la mañana. Vos te tenés que levantar, hacer la limpieza y luego hacer el desayuno para que tome él, servir el café o té, lo que sea, hacer y preparar, servirle. Y a las... y toda la mañana tienes para los chicos, llevar a la escuela, traer y cocinar y hacer toda la casa, y si tienes tiempo tienes que ir a trabajar. La mujer va junto con el hombre ¿y sabes cuánto tiempo tiene la mujer para cocinar? Tiene media hora la mujer para cocinar. En media hora tiene, cuando él llega, digamos, él sale, por ejemplo, a las 12 y media, a las 12 y media tiene que estar la comida, tiene que estar todo listo, todo bien. Por ejemplo, así hacia yo (sonríe). Y uno no descansa nada

A: ¿Y a la noche, cuando llegás?

B: Y a la noche cuando llegas tienes que bañar, si tienes chicos tienes que bañar a los chicos, tienes que bañarte vos, tienes que lavar ropa si tienes tiempo

A: ¿Te ponés a cocinar o queda del mediodía?

B: Sí, hay que volver a cocinar. Nosotros sí, hay que volver a cocinar. Yo veo que acá no, no (ríe). [Nosotros] es más trabajo (ríe de nuevo)” (Ema, nacida en Potosí, 41 años)

Ema usa los verbos de ‘tener que’ y ‘servirle’ al hombre, expresiones que dan cuenta del ‘mandato social’. A su vez, usa el verbo ‘trabajar’ para describir las actividades no remuneradas de las mujeres dentro del hogar, así como las actividades remuneradas de

los hombres. Al respecto cabe destacar que he identificado en algunos relatos de las mujeres el uso de la palabra ‘trabajar’ para referirse a los quehaceres domésticos, como en el caso de Ema, pero no es posible generalizar este aspecto al total de la muestra.

Respecto del trabajo remunerado, las mujeres entrevistadas se han dedicado, mayoritariamente, a tres tipos de actividades: el servicio doméstico, el trabajo rural y el comercio. Dos mujeres han relatado experiencias laborales previas además de las ya mencionadas: una de ellas en una ladrillera en Las Heras, Mendoza, y otra en un taller de costura en Buenos Aires. De manera complementaria, algunas de las mujeres actualmente alquilan habitaciones que han construido en sus terrenos, ocupándose de administrar el alquiler y del mantenimiento de las habitaciones. Las mujeres no han relatado otras experiencias laborales, pero sí manifiestan gran interés y orgullo de que sus hijas estudien para poder desempeñarse en otras actividades mejor remuneradas económicamente y con un status social más elevado, tales como las profesiones relacionadas con la salud (enfermería, instrumentista, médicos/as, odontólogos/as), con la educación (docentes de distintos niveles), así como miembros de las fuerzas policiales.

Como afirma Cynthia Pizarro (2015), las trayectorias socio-económicas suelen estar condicionadas por mercados laborales segmentados por etnia-nacionalidad y género (Pizarro, 2015) a lo que hay que agregar el origen social o clase. En este sentido, encuentro semejanzas entre el análisis ya mencionado de Magliano (2013) sobre trayectorias laborales de mujeres bolivianas en Córdoba y mis datos de campo respecto de que la condición de mujeres y migrantes, la pertenencia de clase y el origen étnico explican la incorporación tradicional de las mujeres en sectores específicos del mercado laboral, tales como el mercado informal, la venta ambulante, el servicio doméstico, las tareas agrícolas, los cortaderos de ladrillos y las actividades textiles. Otro hallazgo similar con sus resultados es acerca de que las mujeres migrantes en edades económicamente productivas no inician sus experiencias en el mundo del trabajo con la migración, sino que “muchas de ellas han intervenido en el mercado laboral boliviano asumiendo un rol central en el mantenimiento de la unidad familiar desde muy temprana edad” (Magliano, 2013: 181)

1.2. Migrar y trabajar desde la infancia. La experiencia en el servicio doméstico según el relato de Blanca

Respecto de la inserción laboral de mujeres migrantes en el servicio doméstico, María Inés Pacecca y Corina Courtis (2010) explican que, desde el inicio de las migraciones limítrofes a la Argentina, la segmentación del mercado del trabajo mantuvo a las/os migrantes latinoamericanas/os como mano de obra complementaria a la nativa en puestos de trabajo inestables, mal pagos y al margen de las exigencias de la normativa laboral. Para las autoras, la relación entre trabajo doméstico y migración en Argentina merece especial atención, “ya que las migraciones internas y limítrofes hacia los grandes núcleos urbanos flexibilizaron el mercado del servicio doméstico y mantuvieron su valor en niveles accesibles para gran parte de los sectores medios” (Pacecca y Courtis, 2010: 161). Según los datos cuantitativos correspondientes al total del país, las autoras afirman que para el año 2001 “de un total de casi 700000 empleadas domésticas, 88.4 por ciento eran argentinas, en tanto que 11.6 por ciento provenía de países latinoamericanos, principalmente de Paraguay, Perú, Chile y Bolivia” (Pacecca y Courtis, 2010: 162). Cabe destacar que del total de trabajadoras en el servicio doméstico según nacionalidad, las mujeres bolivianas ocupan el cuarto lugar. Acuerdo con las autoras en que son variadas las explicaciones sobre la inserción diferencial de las mujeres migrantes de distintos países en el servicio doméstico. En relación a lo analizado en el Capítulo I sobre la feminización de las migraciones (Sassen, 2003, 2007; Pedone y Gil Araujo, 2008; Magliano y Domenech, 2008; Pacecca y Courtis, 2008, 2010), para el caso de las mujeres bolivianas, las autoras explican que

“La migración boliviana, tardíamente feminizada, tendió a ser durante décadas una migración de familias o grupos familiares que organizaban su traslado con la asistencia de cadenas de compadres y paisanos. Una vez en Argentina, estas redes —a menudo

transnacionales— contribuyeron de variadas maneras a la acumulación de capital y fueron generando nichos étnicos (en la horticultura a partir de la década de 1980 y en la confección de indumentaria a partir de la década de 1990) que se consolidaron en la medida en que podían acceder fácilmente a la mano de obra de nuevos inmigrantes. Puesto que los dos nichos de emprendimientos productivos incluyen la comercialización del producto (ferias para los textiles, verdulerías para la horticultura), buena parte de los migrantes provenientes de Bolivia tiene posibilidades de insertarse en la producción hortícola, en la manufactura y en la comercialización. Esto es cierto tanto para varones como para mujeres, quienes, además, pueden emplearse como trabajadoras domésticas. Sin embargo, esta última opción tal vez sea aquélla a la que menor acceso tengan en virtud de las redes sociales constituidas (ya que el servicio doméstico no parece ser una “tradicción laboral” entre las mujeres bolivianas migrantes, ni en Argentina ni en su lugar de origen) y la que más autonomía familiar y de la colectividad exija” (Pacecca y Courtis, 2010: 166-167)

La explicación de las autoras en relación a la potencia de las redes para organizar el trabajo y consecuentemente nichos laborales propios que emplean a mano de obra paisana es relevante para comprender la menor inserción en el servicio doméstico por parte de las mujeres bolivianas. A su vez, en un trabajo cualitativo realizado junto a Silvia Moreno (Moreno y Martínez, 2016) acerca de trayectorias laborales de mujeres bolivianas en Mendoza afirmábamos, de acuerdo a nuestros datos de campo, que estas mujeres consideran poco atractivo el trabajo en el servicio doméstico, debido a que es mal pago en relación al trabajo agrícola o en el comercio. Tanto trabajadoras rurales como urbanas manifestaban una clara preferencia por otras inserciones laborales:

“el servicio doméstico es una actividad en general desestimada por muchas trabajadoras agrícolas migrantes, permaneciendo como una alternativa solo en los momentos en que no surgen otras posibilidades de trabajo. En cambio, la venta ambulante o en las ferias, que tiene lugar los días domingo, resulta una opción alentadora para algunas trabajadoras agrícolas bolivianas que ya son mayores y llevan muchos años de residencia

en Ugarteche. En estos casos, la exigencia física impide continuar con el desempeño en la agricultura, al tiempo que el comercio va posicionándose como una salida que tiene a las mujeres como actoras privilegiadas (...) Respecto de las migrantes que residen en zonas urbanas, por lo general, el servicio doméstico constituyó una experiencia breve o realizada de manera estratégica como puente para ahorrar y poder emprender luego un proyecto propio” (Moreno y Martínez, 2016: 88-89)

Sin embargo, aunque existen marcadas preferencias por el trabajo en el comercio, muchas de las mujeres entrevistadas han encontrado en el servicio doméstica una entrada al mundo del trabajo. Inclusive en muchos casos, ha sido ‘un puente’ para emprender luego una actividad por cuenta propia. A continuación muestro las notas de campo tomadas durante el encuentro con Blanca, una de las compañeras del Taller de Alfabetización. Blanca se dedica desde hace varios años al trabajo en el servicio doméstico y, como muchas de sus paisanas, atiende un kiosco en su casa. A su vez, Blanca fue construyendo de a poco en su terreno unas habitaciones para alquilar, complementando así sus ingresos mensuales. Con gran hospitalidad nos recibió a mí y a un compañero extensionista en su casa, para conversar sobre su experiencia de vida y mostrarnos sus tejidos. Previamente, durante unas jornadas de intercambio de saberes en el Taller, Blanca nos había enseñado a todo el grupo a tejer a dos agujas. Nos contó que en realidad aprendió a tejer a dos agujas “por política” como contraprestación del Plan Jefas de Hogar. A su vez, Blanca teje en telar desde niña, gracias a las enseñanzas de su abuelita. Su relato condensa muchas vivencias similares a varias de las entrevistadas, como por ejemplo, la transmisión de abuelas a madres y a hijas de saberes como el tejido, la cocina, y diversas tareas domésticas.

“Blanca es la mayor de 13 hermanos, de los cuales 4 fallecieron. Sus padres viven en Potosí (Norchichas). Al ser tantos hermanos, ella siempre los ayudó, ya que es la mayor. Su mamá la sacó de la escuela “por un puyo” (tejido) porque tenía que pagar una multa por sacar a un niño de la escuela y la forma de pago fue un tejido. A la edad de 8 años, entonces, la sacan de la escuela. Ella sufrió por eso, la querían mandar a pastar y ella se

rebeló ante la voluntad de la madre y como su papá se iba a cosechar algodón a Santa Cruz ella pidió hacer eso, irse a Santa Cruz con el padre a la cosecha de algodón. Contó que era bastante duro vivir ahí, que había mucha gente en la cosecha y que era en el campo y a ella le llamaba la atención que eso fuera Santa Cruz (tenía una idea de ciudad moderna, urbanizada). Nos contó que ya a las 5 de la mañana se iban para el campo. Su papa llevaba el té en un termo, la cargaba a ella en la espalda y la dejaba durmiendo en un surco. A ella no le gustaba. Fueron dos años de ese trabajo. Su papá se volvía a Potosí, pero ella decidió que se quería quedar en Santa Cruz con unas amigas. El padre la dejó y se quedó en un pueblo trabajando de niñera. Después trabajó en servicio doméstico cama adentro. Al tiempo tuvo una hija. Ella dice que se enamoró del padre de la hija, pero que no era un amor correspondido, así que fue madre soltera. Dice que en Santa Cruz había mucho entretenimiento, pero que su patrona igual la tenía bastante controlada. Ya cuando tenía 20 años dice que quería venir a Argentina y casarse con un argentino. Y en Potosí conoció a su marido, hijo de boliviana y argentino de Salta. Su marido ya trabajaba acá en Mendoza, así que se vino para acá con él. Pero ella dice que nunca hubo verdadero amor, que siempre se han llevado como perro y gato porque tienen carácter muy fuerte. Y dice que ella ha tenido suerte porque desde que llegó a Mendoza ha tenido trabajo en servicio doméstico. También contó que ha ido algunos meses a trabajar a Buenos Aires cada tanto en servicio doméstico, donde vive una hermana de ella, y que también ha sido piquetera” (notas de campo de octubre de 2016, encuentro con Blanca en su casa, nacida en Potosí, 50 años).

Como podemos observar en el relato de Blanca, la migración por decisión propia empieza en la infancia. Las experiencias de migraciones internas en Bolivia previas a la migración internacional son comunes a varias de las entrevistadas. Sin embargo, la particularidad de la experiencia de Blanca es su migración temprana al departamento de Santa Cruz junto con su padre. Como en otros casos analizados, su migración fue una respuesta ante las constricciones del contexto. Puntualmente, el hecho de que su mamá haya decidido ‘sacarla de la escuela’ a cambio de un tejido para que ella se pudiera dedicar a pastar animales, despertó su deseo de buscar nuevos rumbos a la edad de 8 años. Ciertamente no migró sola, sino que emprendió el viaje con su padre. Pero al cabo de dos años, cuando su padre volvió a Potosí, ella decidió quedarse en Santa Cruz

trabajando. Así, además de su temprana experiencia migratoria, un segundo aspecto relevante de su relato y que nos ocupa en este apartado es el de las experiencias en el mundo del trabajo. Como ella nos contó, por ser la mayor de muchos/as hermanos/as, le tocaba cuidarlos. A su vez, desde los 10 años se desempeñó trabajando como niñera y luego como empleada doméstica en casa adentro. En el marco de esa experiencia laboral, Blanca da cuenta del ‘control social’ ejercido por su patrona, por un lado, y, por otro, de un cierto margen de elección de ser madre soltera por no tener un amor correspondido con su pareja de ese momento y de elegir luego el tipo de pareja que ella quería. A su vez, la experiencia de Blanca, deja ver claramente el entrelazamiento de las experiencias educativas con las experiencias en el mundo del trabajo a partir de la decisión de su madre de no enviarla a la escuela, y la migración de Blanca como una suerte de ‘rebeldía’ ante esa imposición.

Para comprender estas experiencias tempranas en el mundo del trabajo resulta esclarecedor el análisis de Patricia Ames (2013) acerca de las experiencias de niñas/os de comunidades rurales quechua-hablantes de Perú. En primer lugar, la autora señala que no es adecuado considerar a la infancia como una categoría homogénea y estática, ya que, por el contrario, es uno de los momentos vitales en los que se producen mayores cambios y transformaciones, tanto físicas como sociales. Por tanto, enfatiza en su carácter construido culturalmente:

“las etapas de vida reconocibles son construcciones socioculturales más que hechos biológicos. Esto se aplica sin lugar a dudas al caso de la infancia, cuya duración y contenidos son social y culturalmente construidos, lo que da lugar a una gran variedad de infancias en un territorio culturalmente diverso como el que nos ocupa” (Ames, 2013: 392)

Ames distingue tres etapas principales en la vida de niños/as andinos/as quechua-hablantes: una primera etapa que abarca desde el nacimiento hasta los 3 ó 4 años, que es cuando comienza una mayor autonomía; una segunda etapa que va desde la anterior

hasta los 7 años, la cual denomina ‘fase intermedia; una tercera etapa que se extiende desde los 7 hasta los 10 u 11 años; una última etapa que culmina a los 12 ó 13 años, cuando ya los/as niños/as participan completamente de la vida familiar y productiva (Ames, 2013). En este marco, la autora señala que la antropología identifica que estos cambios pueden darse a través de ‘ritos de pasaje’ o a partir de “procesos de aprendizaje cotidiano no necesariamente ritualizados” (Ames, 2013: 390). Según Ames, en las sociedades andinas estudiadas se dan ambos tipos de procesos. Cabe destacar que en los relatos analizados no fueron mencionados los ritos de pasaje a los que se refiere Ames. La autora considera que los cambios producidos en la infancia a través de la adquisición de conocimientos y destrezas son más sutiles que los demarcados por ritos de pasaje, y que es fundamental su análisis para comprender las interacciones que permiten las transiciones a la adultez. Desde su enfoque, el cual comparto en el marco de este trabajo, los cambios en la infancia a nivel individual no son estudiados como hechos aislados, sino como parte de procesos interpersonales y comunitarios. Así, la autora entiende al aprendizaje como una práctica socialmente situada que implica una progresiva participación de los/as niños/as en las prácticas culturales comunitarias.

Muchas de las entrevistadas se refirieron a la etapa que abarca desde los 7 años en adelante como una edad en la que ya se hacían cargo de muchas tareas domésticas, principalmente el cuidado de los/as niños/as menores de la familia o de otros niños/as, la plantación de semillas, el pastoreo de animales, la preparación de alimentos, la limpieza, la comercialización de productos de las economías familiares junto a mujeres mayores de la familia, el aprendizaje del tejido. En estos relatos destaca la importancia de madres y abuelas como las transmisoras de los aprendizajes. A su vez, ellas también han asumido esos roles con sus hijas y nietas. Como me contaba Rita,

“Ahora las chicas no hacen nada, no saben lo que es cocinar ¡Mi nieta está muy flaca! Eso es porque no cocina, yo le enseño. ¿Cómo va a hacer sino?” (Rita, nacida en Sucre, 70 años)

Otras mujeres resaltan la importancia de aprender estas actividades durante la niñez:

“A: Vos me contabas que por ahí si los niños van a aprender está bueno, pero cuando los hacen así...

B: Yo digo, está bien que los hagan trabajar para la capacidad de ellos, la capacidad de ellos, no esforzarlos, no esclavizarlos. Porque hay gente que esclaviza a los chicos a trabajar de sol a sol. Yo digo, está bueno que los hagan trabajar, pero despacio, a la capacidad de ellos, no, no esforzadamente. Porque también si los dejan en la casa así, los chicos se quedan y uno no sabe qué están haciendo, qué no están haciendo. Sale una a trabajar y ellos se quedan, hacen, por ahí se drogan, por ahí... tantas cosas que hay” (Ema, nacida en Potosí, 41 años)

A: ¿Cómo fue el cruce entre Bolivia y argentina? Vos me contaste que naciste acá en Mendoza

B: Sí, es que mirá, nosotros, bueno, mis abuelos fueron cañeros acá en el norte, ¿no? Acá en Ledesma. Entonces los hijos vamos... porque en la gente boliviana siempre desde chiquitos ya los niños tienen que trabajar. Ya a los 4 años le hacen agarrar el escardillo³². Nosotros trabajamos en chacras. Entonces desde chiquitos van enseñando. Por ejemplo el que vive en puestos, lo mismo van enseñando. Por ejemplo, los corderitos chiquitos los hacen pastear a los niños. Hasta cerca, hasta la vista nomás. Porque hay mucha montaña allá ¿no ve?” (Ana María, nacida en Potosí, 52 años)

Podemos ver que los datos de campo se condicen con los aspectos que señala Ames, tanto respecto de las edades en las que los niños empiezan a participar de estas actividades, como de las significaciones de responsabilidad y pertenencia que esto implica. Ames analiza las distintas etapas de la infancia en comunidades andinas, no como costumbres exóticas, sino como un modelo sistemático en la crianza que forma parte de un conocimiento local coherente sobre el desarrollo infantil acorde a condiciones geográficas, ecológicas y sociales. Por otro lado, la autora considera que las

³² Instrumento de labranza para limpiar la tierra y trasplantar.

distintas instancias del aprendizaje permiten a los niños el logro de la autonomía infantil, así como la interiorización de saberes y destrezas culturales y sociales.

“A partir de los 4 y 5 años ocurre un cambio gradual: la inclusión de los niños y niñas en un amplio rango de tareas, que se acompaña de evoluciones en sus roles y responsabilidades dentro de sus hogares (...) Este proceso posibilita una participación casi total en las actividades propias de la producción doméstica cerca de los 7 u 8 años, aunque algunas tareas (usualmente aquellas que involucran mayor fuerza física y destreza) tenían que esperar hasta los 10 u 11 años. Estas expectativas fueron confirmadas por observaciones y entrevistas con los niños de mayor edad (12 y 13 años), mientras que la observación de los niños menores mostró el inicio de dicho proceso” (Ames, 2013: 398)

Así, según Ames, la iniciación en las tareas domésticas es una manera de enseñar a los niños/as el sentido de la responsabilidad. Como afirma la autora, hay una dimensión moral y también de pertenencia al grupo o comunidad. Cabe destacar aquí que los principios morales de la cultura inca “*ama sua*” (no seas ladrón), “*ama llulla*” (no seas mentiroso) y “*ama quella*” (no seas vago) son lineamientos que han tenido influencia en la vida de las entrevistadas.

Volviendo al relato de Blanca, otro aspecto que se destaca y que es común a muchas de las entrevistadas es el hecho de que las madres no mandaban a la escuela a las mujeres, sino sólo a los hijos varones. Este aspecto es mencionado por la mayoría de las mujeres. Así, nuevamente el género y el origen social han condicionado de manera interrelacionada las experiencias de las mujeres en relación a la escuela. En su lugar, se dedicaron a las labores desde muy temprana edad. En este sentido acuerdo con Pizarro respecto de que es común en sectores campesinos, tanto en Bolivia como en Argentina, que el trabajo familiar en las unidades domésticas se organice en el marco de idearios patriarcales de género-generación (Pizarro, 2015).

1.3. *“La tierra me corrió al barrio”*. Experiencias en el trabajo rural según las mujeres entrevistadas

Como afirma Silvia Moreno (2015) en su análisis sobre trabajadores/as bolivianos/as en el mercado laboral agrícola de Mendoza, la provincia se constituyó como un polo de atracción laboral dentro del circuito estacional vinculado al noroeste argentino, dado el “incremento de la demanda de trabajadores estacionales para las cosechas hortícolas, frutícolas y en especial vitícolas, que no alcanzaba a cubrirse con aportes locales” (Moreno, 2015: 102). La autora explica que, desde mediados del siglo veinte, al tiempo que se consolidaba la industria vitícola provincial, se diversificaba la producción frutícola y hortícola, promoviendo un importante aumento en la demanda de trabajadores/as ‘golondrinas’ estacionales para los períodos de cosecha, fundamentalmente.

Este aspecto de carácter socio-económico relacionado a la importancia de las redes migratorias conformadas por la familia cercana, parientes y amigos a la hora de la inserción laboral, configuran un escenario de gran participación en el sector rural de la provincia. Cabe destacar que una amplia mayoría de las entrevistadas han trabajado en la cosecha de diversos cultivos, tanto hortícolas como frutícolas y algunas de ellas continúan trabajando en la cosecha de ajo. Así, han vivido durante largos periodos de tiempo en departamentos con fuerte producción agrícola, como Tunuyán, Tupungato, Maipú, San Carlos y Luján.

“Yo llegué a la Argentina a los 16 años. Siempre trabajé en la chacra. Aquí he conocido a mi marido, en Jujuy. Primero hemos estado en Orán, en la cosecha de banana. Después fuimos a Villazón... Después a Cañuelas, en Buenos Aires. Por el trabajo de mi marido hemos ido ahí porque él trabajaba en una ladrillera. Y después vinimos a Mendoza, a la chacra... Lo más fácil de cosechar por cajón es el pomelo, por el tamaño. Ese me gusta a mí. Y ya después, en el año '86 he empezado a vender ropa en bicicleta, cuando no había chorros (risas). Y siempre he vendido desde ahí” (Elena, nacida en Sucre, 63 años)

“Yo soy de Tupiza. Vine a Argentina a mis 15 años. Porque... mi papá falleció cuando yo tenía dos meses, así que no lo conocí. Y a mis 15 años falleció mí mamá. Ahí me vine, ¿qué iba a hacer sola? Mi hermano estaba acá en Mendoza, así que aquí directo vine. Y he estado trabajando en la chacra 17 años. ¡Uy es muy duro! En ese tiempo me ha pasado de todo. Por eso nunca más quise volver a trabajar la chacra” (Sonia, nacida en Potosí, 52 años)

“A: ¿Y en qué estuvo trabajando cuando estuvo en Ugarteche?

B: Yo estaba trabajando arrancando ajo, desollando ajo, después fui a cosechar uva, después fui a cosechar tomate, papa, ¡uh! He andado 7 años en el campo. Es feo trabajar el campo, feo trabajar, cansador” (Elba)

Los relatos de las entrevistadas sobre sus experiencias en el trabajo rural ponen de relieve la larga permanencia en el rubro, así como el gran sacrificio físico y emocional que conlleva. En un encuentro sobre interculturalidad al que fui invitada en un terciario de formación docente del departamento de San Carlos asistieron también algunas/os migrantes de Guaymallén a contar sus experiencias. El objetivo era generar una mayor sensibilización hacia las diversas problemáticas que enfrentan las/os trabajadoras/as rurales de la zona y que las/os docentes de las escuelas pudieran comprender los obstáculos que se presentan a la población boliviana recién llegada. En ese encuentro estaba Ana María, una de las mujeres entrevistadas en esta investigación, quien contó su experiencia como trabajadora rural:

“Aquí la gente viene porque [allá] la tierra es seca, hay años que no llueve. Buscamos a dónde ir para poder sobrevivir. Los que venían acá más antes decían ‘¡en Mendoza hay trabajo!’. Terminaban la cosecha en Norte y venían a Mendoza. ¿Qué venían a buscar? La plata, darle de comer a sus hijos (...) Trabajando donde nadie quiere ir a trabajar. Yo he terminado llorando del trabajo en la chacra porque cuando hay mal tiempo se pierde

todo el trabajo de todo el año y no nos queda nada para vender. Entiendo bien al campo. Es muy sacrificado... por eso digo yo que la tierra me corrió al barrio” (Ana María).

Las dificultades de la vida rural se refieren, principalmente, a las inclemencias climáticas, que son una constante en los cultivos agrícolas de Mendoza. Varias de las entrevistas usaron la expresión de haber estado años ‘rondando el campo’. Esta expresión remite a la experiencia extendida en el tiempo de haber recorrido y permanecido en el campo y haberlo conocido profundamente. En este sentido, la antropóloga Amanda Aguilera (2005) arroja resultados similares en su estudio histórico-antropológico sobre mujeres bolivianas en Ugarteche. De acuerdo a la población de su estudio, que son mujeres adultas mayores, la autora afirma que

“las mujeres han realizado desde jóvenes trabajos rurales. Ellas han cosechado, desherbado, sembrado, criado animales domésticos, etc. A la par han tenido que sobrellevar las tareas del hogar paterno cuando niñas y jóvenes y ahora a la vejez, aún realizando trabajos en la economía informal” (Aguilera, 2005: 39)

A su vez, considero que es este conocimiento el que llevó a las entrevistadas a optar por la vida urbana. Así, aunque algunas de las mujeres entrevistadas aún son trabajadoras en la cosecha de ajo, la cual es percibida como bien pagada y les ha permitido instalarse en Guaymallén, la mayoría de las entrevistadas no han querido volver a trabajar al campo. A su vez, la apuesta por vivir y trabajar en la ciudad también se relaciona con las mayores oportunidades de educación que ésta ofrece para sus hijos/as.

1.4. “Mi mamá me enseñaba cómo vender”. Experiencias en el comercio según las entrevistadas

*Señora chichera
Véndeme chichita
Si no tiene chicha
Cualquiera cosita
Huila palomita
Chihuanku chihuanku
Machayku chihuanku
China jampahatua
Kasayku chihuanku
Huila palomita*

La gran mayoría de las mujeres entrevistadas se dedican a la actividad comercial al momento del trabajo de campo. Algunas de ellas se dedican exclusivamente a vender, tanto en ferias los fines de semana como en los pequeños almacenes en sus casas o alquilando algún lugar en el barrio. Otras mujeres se dedican a vender durante los fines de semana en ferias y durante la semana trabajan en el servicio doméstico. De manera minoritaria, algunas mujeres sólo trabajan en la temporada de cosecha de ajo.

Como analicé anteriormente, la venta significa para muchas de las mujeres una mejora en las condiciones de vida respecto de las trayectorias previas en el trabajo rural y en el servicio doméstico. Actualmente sus experiencias laborales forman parte del pequeño comercio y se relacionan, como afirma Gabriela Karasik (1995), con la demanda de sectores populares. Entre sus formas más corrientes se distinguen “el pequeño comercio instalado en el propio domicilio; el puesto autorizado en ferias municipales (la actividad más estable); la venta ambulante ocasional en los barrios, y la venta callejera en puestos fijos” (Karasik, 1995: 67). Todas estas formas de comercio fueron observadas durante el trabajo de campo, excepto los puestos autorizados en ferias municipales. Por el contrario, se trata de una actividad que ha sido duramente perseguida por las autoridades municipales en el último tiempo, limitando las posibilidades laborales de este grupo. Analizaré este tema con más detalle en el apartado siguiente.

Los resultados de la presente investigación respecto de la actividad comercial coinciden en varios puntos con el análisis de Karasik (1995) sobre comerciantes bolivianas en el conurbano bonaerense. Según la autora, la actividad comercial para la población migrante boliviana es una actividad predominantemente de mujeres. Asimismo, se destaca la apreciación positiva de las mujeres de ser feriantes. Según Karasik, llegar a serlo “es una de las metas más enunciadas por la población boliviana en general, y es considerada la culminación exitosa de la carrera comercial por parte de las vendedoras ambulantes” (Karasik, 1995: 68). Los relatos manifiestan este aspecto:

“Primero yo había venido acá a Mendoza, porque tengo mi mamá y mis hermanos. Claro, viste que uno a veces no se acostumbra y hubo alguien que me dijo de la cosecha en el norte y he estado sola ahí. Luego volví acá, trabajé en limpieza hasta hacerme un poco de platita y ponerme aquí (se refiere al puesto de venta de ropa interior)” (entrevista a Lidia, 2010)

“Y ya después, en el año ’86 he empezado a vender ropa en bicicleta, cuando no había chorros (risas). Y siempre he vendido desde ahí” (Elena)

A: Cuando me vine del campo yo me empecé trabajar en el centro

B: ¿Vendiendo o...?

A: No, trabajé de empleada doméstica

B: Ah

A: Después empecé a vender también. Sábado y domingo vendía, a Ugarteche iba, por todos lados andábamos, así con las bolsitas, hasta Pareditas sabía ir a vender, pero antes se vendía bien” (Elba, nacida en Potosí, 53 años)

A: ¿hace cuánto que usted se dedica a vender?

B: ¿Yo? Hace mucho... desde mis 8 años. Vendí antes en Bolivia. Fui a Santa Cruz e igual vendí. Fui a Potosí e igual vendí. Y aquí, desde el día en que llegué vendí

A: ¿Siempre verduras? ¿O alguna otra cosa?

B: Siempre verduras (...) Eso nomás, yo vendo, no sé ser empleada, así, en casas, no sé trabajar” (Marcela, nacida en Sucre, 51 años)

“A: ¿Y usted antes de trabajar acá trabajó de otras cosas?

B: De empleada

A: Ah de empleada

B: Y toda la vida vendedora ambulante, por todas las casas íbamos a vender, vender, vender” (Marta, nacida en La Paz, 60 años)

A continuación reproduzco notas de campo tomadas durante algunos encuentros con Rita, una alumna del taller y residente en el Barrio Lihué. Rita trabajó durante muchos años vendiendo comida de su elaboración en una ‘feria persa’ en Guaymallén. Desde muy joven se dedicó al trabajo rural, y luego, ya viviendo en Guaymallén, también se dedicó a la elaboración y venta de chicha³³.

“Rita nació en Sucre, tiene 69 años, a los 8 vino con sus padres. Es la mayor de seis hermanos. Pasaron mucho tiempo por el norte, en Perico. Allí conoció a su marido y le dijo “si sos hombre, venite a Mendoza a trabajar”. Su idea era que “acá hay plata y que el que quiere, tiene”, que el que quiere trabajar consigue dinero. Cuenta que estuvo mucho tiempo “rondando el campo”. En Mendoza estuvo mucho tiempo en Tunuyán. Tiene 8 hijos/as. Sus hijos/as muestran preocupación por ella para que deje de trabajar. “Tanto sufrí durante toda mi vida para cuidarlos, para darles un techo”. Por eso ella decidió instalarse en un lote del Lihué “como sea para no perderlo” (ya que mucha gente estaba ocupando los terrenos). Su marido no estaba de acuerdo, porque le parecía muy incómodo todo. Pero como ella no quería seguir alquilando, se instaló igual con los/as hijos/as. Mientras, su marido se fue a trabajar a San Juan, iba y venía. Hace más de veinte años que Rita vive en el Lihué. Contó cómo hizo para llegar al barrio y quedarse ahí: alguien le comentó que en el barrio la misma gente estaba loteando, ocupando. Entonces ella cuenta que fue, puso tres palos, un alambre nomás, y ahí se quedó. Contó

³³ Bebida derivada de la fermentación no destilada de maíz.

que una vez pasaba justo un camión con palos de álamo y que ella solamente tenía diez pesos, “que en ese momento era plata”. Entonces les ofreció el dinero a los hombres del camión y ellos le bajaron todos los palos: “Hicieron como una carpita, ¿viste? Y yo como no soy tonta le puse un nylon arriba, y ahí me quedé como un mes así”. Después empezó a construir. Entre parientes y amigos la ayudaron a construir unas piezas al fondo, que todavía las conserva como “recuerdo”, no las ha querido tirar abajo. Con el tiempo levantó su casa de material, tiene departamentos arriba que alquila. Dice que muchos de los que llegaban al barrio no aguantaban la situación de vivir así, se empezaban a pelear entre ellos y se iban. Rita cuenta que ella no, ella resistió con todos sus hijos y se quedó en esas condiciones. Rita ha vendido comida en una feria persa de Guaymallén durante muchos años, y también ha sido una de las pocas elaboradoras de chicha en Mendoza. “Gracias a la chicha yo construí mi casa”, cuenta. A las 3 de la mañana se levantaba para cocinar y preparar la chicha, siendo que a la 1 de la madrugada se acostaba, después de hacer todas las actividades del día. Y a la mañana temprano salía con un fletero a vender chicha por todas las fincas donde había paisanos/as. Dice que el primer día de elaboración la chicha es riquísima, fresca, y que después con la fermentación ya hace doler la cabeza” (notas de campo de entrevistas con Rita, 2016)

El relato de Rita muestra varios aspectos importantes. Un primer aspecto que llama mi atención es el aspecto analizado en el Capítulo III respecto de lo que Silvia Rivera Cusicanqui denomina la ‘apuesta por la sobrevivencia’. Rita permaneció viviendo en su terreno en una edificación muy precaria. Su objetivo era tener su casa propia para asegurar estabilidad y ahorro para ella y sus ocho hijas/os. Pasó años viviendo en condiciones realmente sacrificadas durante la construcción ‘a pulmón’ de su casa.

Otro aspecto que emerge del relato de Rita es acerca de lo que Rivera Cusicanqui (2010) ‘trajín comercial’. La palabra trajinar, que no es muy corriente en el vocabulario actual, describe el intenso movimiento en torno de la actividad comercial. Cabe traerla a colación, ya que es una palabra significativa para caracterizar la actividad comercial de las mujeres entrevistadas, que en muchos casos implica, como lo hacía Rita, pasar todo el día yendo de un lado a otro con la mercadería para vender en las distintas fincas. Esta

situación de trajinar, de ir y venir, de recorrer largas distancias, ha sido relatada por varias de las entrevistadas:

“Yo, en mi parecer, que las mujeres argentinas son, digamos, ellas son muy caseras, muy hogareñas, no pueden... como nosotros, no pueden vender. Nosotros sí, de vender cualquier cosa, un pastelito. Yo mirá, en los parques me vendí pastelitos, buñuelos, cualquier cosa, manzanitas en dulce, acarameladas. Mirá, me vine de Bolivia, en Santa Cruz me iba vendiendo manzanas, me iba vendiendo naranjas, lo que venga” (Marta, nacida en La Paz, 60 años).

“Después mi otra abuela me decía ‘¿no quiere vender carne?’. Vendían carne de oveja, yo sabía vender. De ahí vivíamos de La Paz como a 100 kilómetros, yo salía y llevaba a La Paz a vender” (Juana, nacida en La Paz, 58 años)

“Después empecé a vender también. Sábado y domingo vendía, a Ugarteche iba, por todos lados andábamos, así con las bolsitas, hasta Pareditas sabía ir a vender” (Elba, nacida en Potosí, 53 años)

A: Así que desde muy niña se dedica a la venta de verduras ¿y usted cómo aprendió este oficio?

B: Porque mi hermana vendía y ella me... yo viajaba de Sucre a Potosí. Comprábamos por cantidad, con mi hermana

A: ¿Y qué llevaban?

B: Llevábamos de verdura, una camionada, con mi hermana. Por mayor allá llevábamos, a Potosí. Porque Potosí no se produce.

A: ¿Ustedes lo cosechaban? ¿Era de su producción?

B: Aja, aja. Cosechábamos, cargábamos y llevábamos a Potosí de Sucre. Yo soy de Sucre, a media hora de viaje al lado del valle queda” (Marcela, nacida en Sucre, 50 años)

Los relatos de las entrevistadas dejan ver la capacidad de vender recorriendo puntos distantes en el territorio. Rivera Cusicanqui menciona la importante y antigua presencia de las mujeres en las rutas comerciales andinas y su permanente desplazamiento en el territorio desde varios siglos atrás hasta la actualidad. Según su análisis, esta ubicua presencia de las mujeres en los mercados coloniales comprando y vendiendo sorprendía a los españoles, para quienes la presencia pública de mujeres solas era señal de prostitución:

“El comercio es el nexo de la comunidad con el mundo, entonces la colocación de las mujeres en la estructura de la sociedad indígena les otorga el poder de mediar con el exterior y con las fuerzas desconocidas y caóticas de la fertilidad, de lo silvestre y del mercado. Por eso, es comprensible la capacidad femenina de integrarse al mercado potosino y a los circuitos del trajín colonial. Históricamente tenemos esta presencia femenina en los mercados, que va a marcar muchos elementos que diferencian a la sociedad boliviana de sus vecinas. Bolivia se parece más a las sociedades africanas. El sólo hecho de ver tantas mujeres en las calles, ver la dinámica mercantil que ellas manejan y su contacto con el dinero, nos está hablando de una modernidad indígena de larga data, cuyo uso del dinero es ciertamente diferente al que propone la “ética protestante y el espíritu del capitalismo” (Rivera Cusicanqui, 2015: 63)

La autora señala, así, que las mujeres históricamente han incursionado en el mundo exterior a través del comercio en ferias y ciudades a escala nacional y transnacional, elaborando sus propios itinerarios de tránsito más allá de las fronteras étnicas. También explica cómo la compatibilidad de las mujeres con el mercado puede entenderse mejor atendiendo a los papeles rituales de las mujeres: mientras que los varones se especializan en los rituales propiciatorios localizados en el centro civilizado de la comunidad, las mujeres se especializan en los ritos de los márgenes. A su vez, Rivera Cusicanqui destaca la centralidad de las actividades realizadas por las mujeres en el sentido de creaciones que van más allá de la mera reproducción. Esta perspectiva es central para este trabajo, ya que si bien he hablado de actividades de reproducción, considero

necesario considerar la dimensión creadora de comunidad y de cultura que estas actividades constituyen:

“La labor agropecuaria o silvicultural que desarrollan las sociedades indígenas no es por ello una cosa banal. Es el eje de una visión del mundo, de una forma de sociabilidad diferente y alternativa a la occidental. El desconocimiento de este fenómeno ha llevado a jerarquizar la labor intelectual por encima de la manual, a definir las labores indígenas y femeninas como labores menores, que no alcanzan a ser productivas sino “meramente” reproductivas. Este aspecto del colonialismo interno incide en las relaciones de género de manera reduccionista, pues ve a las mujeres como madres, negando y eclipsando las actividades enormemente creativas del tejido, el pastoreo, la ritualidad, la astronomía, la narración y el canto: un conjunto de creaciones materiales y simbólicas que a la par que representan a la sociedad y a la naturaleza, las crean y recrean en su mutua e íntima relación” (Rivera Cusicanqui, 2015: 58)

Ahora bien, la autora también señala que paralelamente a esta mayoritaria presencia de las mujeres en el comercio y, por tanto, en el espacio público, se da su exclusión de otros espacios de participación ciudadana (Rivera Cusicanqui, 2015), como las instituciones educativas. Esta situación de exclusión de ciertos espacios e instituciones centrales de la vida ciudadana no hace más que aumentar las desigualdades. Entonces en este punto se advierte una brecha acerca de la participación de las mujeres en espacios que redundan en mayores derechos. Relacionando estos aspectos con nuestro caso de estudio, podemos afirmar que, si bien las mujeres entrevistadas han gozado desde sus lugares de origen de cierta autonomía económica, las desigualdades de género se hacen visibles en otros ámbitos, como por ejemplo, en el acceso a la escolarización y la consecuentemente debilitada participación política en espacios organizativos como asambleas de trabajadores/as, las dificultades para acceder a servicios básicos como la salud, entre otros.

1.4.1. “Esta boliviana es la que cosecha tus verduras”. Trabajo, desalojos y movilización desde la perspectiva de mujeres feriantes

Este apartado se dirige a conocer y comprender algunas de las particularidades que reviste la actividad feriante para muchas de las mujeres con las que entablamos diálogos durante la investigación. Esta dimensión de la vida de las mujeres entrelaza varios aspectos. Por un lado, la actividad feriante en sí misma nos permite abordar cuestiones relativas al trabajo en los lugares de origen de las mujeres y a las ferias como un tipo de institución social y económica de comunidades andinas. A su vez, el abordaje de la cuestión en este capítulo está mediado por una situación de tipo coyuntural que se dio a fines de 2014, cuando la “Feria del cuadrado” o “Bolishopping”, que se asentaba en un barrio de Guaymallén fue desalojada por autoridades municipales. En este punto retomaré algunos aspectos que fueron analizados junto a Nancy Colque, Silvia Moreno y Marianela Sánchez en algunos trabajos colectivos³⁴. Con este grupo de mujeres, entre las que nos encontramos investigadoras, estudiantes-feriantes y artistas emprendimos un trabajo de investigación, diálogo y registro fotográfico de la Feria Popular de Guaymallén. Agradezco a ellas la posibilidad de poner en práctica la construcción colectiva de conocimiento.

1.4.2. Las ferias como espacios de intercambios diversos

Las ferias comerciales no son sólo espacios de intercambios económicos, sino también de interacción social, de encuentro y de circulación de información (Busso, 2011).

³⁴ -Martínez Espínola, M. V., Moreno, S., Colque, N. y Sánchez, M. (2016) “Llevar la feria a las protestas. Análisis de fotografías y actos performáticos en torno a las movilizaciones de los feriantes de Guaymallén, Mendoza”. En RECIAL, Universidad Nacional de Córdoba, N°9.

-Colque, N., Martínez Espínola, M. V., Moreno, M. S. y Sánchez, M. (2015) “Representaciones en tensión: Análisis de registros fotográficos de las movilizaciones realizadas por los feriantes de Guaymallén (Mza, Arg.) durante el año 2014”. Ponencia en Actas de las *XI Jornadas de Sociología de la UBA: Cuerpos, tiempos, saberes*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Según Karina Bidaseca, promueven el encuentro de culturas y tienen incluso orígenes vinculados a celebraciones religiosas (Bidaseca, 2002: 67). Según Mariana Busso, las ferias comerciales se consolidaron durante el imperio romano y se esparcieron posteriormente en todas las ciudades del mundo: “conocer una feria es como entrar a la cocina de una casa, ya que desde ahí se hacen más fácilmente perceptibles los códigos propios de la cultura del lugar” (Busso, 2011: 109). En Argentina, fue la crisis del 2001 la que impulsó la aparición de ferias en diversos puntos del país como estrategia ante los despidos y la disminución de los ingresos. Para la autora, en tanto objeto de estudio, las ferias son fenómenos multidimensionales. Las dimensiones de análisis pueden ser físico-estructurales, sociodemográficas, legales/institucionales, comerciales, políticas e ideológico-culturales.

Esta investigación propone un abordaje de la Feria Popular de Guaymallén de tipo socio-económico, dado que busca comprender aspectos vinculados a “las clases sociales intervinientes, la condición de género predominante entre vendedores y clientes, las edades de los mismos, sus niveles educativos, y su procedencias (es decir si se trata de gente de la región o de inmigrantes)” (Busso, 2011: 114). Sin embargo, como afirma Busso, todas las dimensiones se presentan entrelazadas y sólo se pueden subdividir a los fines analíticos. Así, aunque el foco esté puesto inicialmente en los aspectos sociales, veremos que el análisis se desliza hacia la esfera política, cultural y económica.

Una primera caracterización que fácilmente se identifica en el análisis sobre economías populares y puntualmente sobre las ferias es su pertenencia al sector informal de la economía. En ese contexto, considero interesante cuestionar el término de informalidad a los fines de alcanzar una comprensión profunda de este ámbito, como también las significaciones de las personas que trabajan en este espacio socio-económico. Al mismo tiempo, he intentado comprender los sentidos de las feriantes de la Feria Popular de Guaymallén en torno a su actividad.

De acuerdo con la bibliografía consultada, el término ‘informal’ fue acuñado por el antropólogo inglés Keith Hart en 1973, a raíz de su investigación sobre el empleo urbano en Ghana. En ese trabajo, Hart hablaba de oportunidades informales de ingresos. La distinción entre oportunidades formales e informales de ingreso estaría basada en la

diferencia entre trabajo asalariado y auto-empleo, siendo la variable principal de diferenciación el grado de racionalización del trabajo (Hart, 1973). Hart se inspira en la teoría weberiana de la racionalización en el sentido de que sería la misma burocracia en tanto régimen global la que obligaría a los sectores marginalizados a adoptar prácticas institucionales alternativas. Así, la idea de una ‘economía informal’ sería el resultado del esfuerzo institucional por organizar a la sociedad en términos formales. La idea de que la ‘Forma’ es la regla implica una idea de lo que debe ser universal en la vida social (Hart, 1973).

Respecto del contexto del debate en el que se origina el concepto, Rabossi (2006) considera que el interés de Hart era establecer un diálogo con los economistas del desarrollo para introducir un universo de actividades que generalmente eran consideradas marginales al proceso económico. Sin embargo, señala que el debate aparece mejor a la luz de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), institución que retoma y ‘formaliza’ la noción de informalidad. Respecto al proceso de legitimación del concepto de ‘sector informal’, el autor explica que se da en la Conferencia Internacional de Trabajo de 1991, cuando aparece como aspecto principal a tratar en la agenda por parte de especialistas (Rabossi, 2006).

En el contexto latinoamericano, un equipo de investigación del Programa de Investigación Estratégica de Bolivia (PIEB) (2008) efectuó un informe sobre el Sector Informal Urbano (SIU) en la ciudad de La Paz. Allí se analiza la proliferación de los denominados comerciantes informales en las ciudades más importantes de América Latina entre las décadas de 1960 y 1970, y la transformación de los espacios públicos en mercados populares de gran magnitud. Como consecuencia, durante los años ’80 estos procesos captaron el interés de las/os científicas sociales, cuyas indagaciones desembocaron en distintas interpretaciones enmarcadas en dos líneas generales: por un lado, la del determinismo social, que evalúa el fenómeno como una respuesta ante la falta de una economía formal para absorber mano de obra disponible y por lo tanto, los actores del comercio informal serían los desplazados del sistema que se ubican en esta actividad comercial porque no tuvieron otra opción. El menor grado educativo y la presencia de mujeres sin pareja, son indicadores que respaldan esta lectura. Por otro

lado, la informalidad se interpreta como una opción de carácter individual, principalmente voluntaria. Ciertas ventajas relativas como la no dependencia, ser dueños de sí mismos y la administración propia del tiempo, se constituyen en motivos razonables para dicha adscripción (Informe Proyecto PIEB, 2008).

Durante los '90, cuando aparentemente el tema del comercio informal había perdido el interés por parte de los investigadores, se reabre nuevamente la discusión sobre los conceptos y enfoques de la informalidad laboral en América Latina. Algunas voces desde la academia, como el enfoque de Pires, proponen cuestiones novedosas sobre la dinámica y la regulación socioeconómica de la actividad informal, refutando la idea de este sector como marginal, autónomo y de fácil entrada. (Pires, 1998, en Informe Proyecto PIEB, 2008: 4). Por otro lado, Kraychete plantea como solución la economía popular o mercado popular y solidario. Según el autor, la llamada economía de los sectores populares es una acción de frontera generadora de nuevas formas de producción y de sociabilidades y una forma de resistencia a los modelos económicos estructuralmente excluyentes (Kraychete, 1998, en Informe Proyecto PIEB, 2008: 4).

Según los autores de este informe, la importancia de las lecturas económicas del fenómeno no debería minimizar ciertos aspectos socioculturales de gran importancia. En este sentido, consideran que los intercambios y encuentros ciudadanos en vías y plazas públicas donde se asientan los/as comerciantes informales, son una de las características de esta actividad que va más allá del comercio (Informe Proyecto PIEB, 2008). La investigación también menciona algunos antecedentes de estudios sobre la participación de las mujeres en el mercado informal. La mayoría de estos trabajos indagan acerca del aporte de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo en situaciones de crisis y llegan a la conclusión de que las mujeres intensifican su participación en actividades de mercado, especialmente en comercio y servicios. Esto se explica por el hecho de que el impacto del desempleo es selectivo por sexo y que, debido a la existencia de empleo mayoritariamente femenino en el sector de servicios, las mujeres resultan ser menos afectadas por el desempleo y aceptan más fácilmente este tipo de oportunidades laborales. En términos generales, son las mujeres jefas de hogar, esposas de los

trabajadores manuales, amas de casa de mayor edad sin escolaridad y jóvenes migrantes las que se dedican a la venta ambulante (Informe Proyecto PIEB, 2008: 16).

Otros aportes importantes para la comprensión de la participación de las mujeres en el comercio informal fueron los desarrollados por Silvia Rivera Cusicanqui y María Eugenia Choque sobre el papel hegemónico de las mujeres en los mercados paceños no sólo por su visibilidad, sino por la importancia en la actividad productiva, organizativa y femenina a la hora de garantizar el establecimiento, supervivencia y expansión de este tipo de negocios (Rivera y Choque, 1994, en Informe Proyecto PIEB, 2008: 16-17). En trabajos posteriores, Rivera Cusicanqui profundiza la idea de una feminización del mercado en la que se articulan elementos coloniales y patriarcales, según la cual los eslabones más bajos de la cadena laboral son ocupados por mujeres de origen rural e indígena (Rivera, 1996, 2002, en Informe Proyecto PIEB, 2008:17).

En sintonía con la interpretación de estas estrategias económicas como respuesta ante la ausencia de fuentes de trabajo formales, Hinojosa Gordonava (2009) destaca el sistemático proceso de urbanización en Bolivia durante el siglo XX, señalando como punto de inflexión el proceso de ‘relocalización’ entre 1984 y 1985 de miles de familias mineras que se vieron forzadas a emigrar en busca de nuevas posibilidades, dirigiéndose en su mayoría a los centros urbanos de La Paz, Santa Cruz y Cochabamba. La expansión del espacio urbano se produjo entonces de forma rápida, caótica y conflictiva como resultado de la migración interna y no de acuerdo a las capacidades productivas de las ciudades, lo que propició un enorme dinamismo en la economía informal como modalidad de reproducción social en los centros urbanos (Hinojosa, 2009:21-23).

En sintonía con este enfoque, María José Magliano (2017) explica que del último cuarto del siglo XX, se intensificó la migración interna femenina en Bolivia como resultado de los efectos de las políticas neoliberales. En ese contexto de aumento de la pobreza y el desempleo, la expansión del mercado informal ha generado un importante crecimiento de los mercados de La Paz y El Alto, estableciendo nuevas áreas feriales (Magliano, 2017: 93).

En el contexto nacional, las ferias y comercios informales han sido analizadas por algunos autores que profundizan en la migración laboral de bolivianos en Argentina. En esta línea, Benencia y Karasik (1995) remarcan la importancia de las redes migratorias y de paisanaje en la estructuración de estos mercados de trabajo, considerándolas como mediaciones institucionales que articulan la inserción en la estructura ocupacional en el lugar de destino, como sucede en la construcción, en la industria del vestido, en la horticultura y la venta ambulante. En este último caso, se combina la experiencia comercial previa de las mujeres y las redes asociadas con la comunidad de emigración. Para los autores, las mujeres campesinas bolivianas cuentan, en general, con una importante experiencia previa que se asocia con el buen desempeño posterior en la actividad (Benencia y Karasik, 1995).

En el contexto mendocino, un informe elaborado en 2009 por la Dirección de Estadísticas e Investigaciones Económicas (DEIE) aporta algunos elementos teóricos acerca de cómo es entendida esta actividad económica en la provincia. En el informe se retoma la perspectiva de la OIT, particularmente la Resolución de 2002, en la que se considera más apropiado hablar de 'economía informal' en lugar de 'sector informal', ya que las actividades de las/os trabajadoras/es y las empresas a los que se aplica no se pueden asociar con un único sector de la economía, sino que sus actividades abarcan diversos sectores (DEIE, 2009: 7). El informe destaca la complejidad y heterogeneidad que implica el análisis del trabajo informal, ya que éste no sólo se origina en unidades productivas informales sino también en las unidades productivas formales y en los hogares. De acuerdo a los datos que arroja, entre las/os trabajadoras/es independientes, la informalidad afecta algo más a las mujeres (49%) que a los varones (47%). Respecto a la edad, se registra que tanto en los trabajadores de edades intermedias (de 25 a 49 años) como en los mayores de 50 años, la incidencia de la informalidad alcanza casi el 50%, destacándose una importante participación entre los mayores de 50 años (42%). En cuanto al nivel educativo, se señala que la mayoría de los trabajadores independientes informales cuentan con bajos niveles de escolaridad (DEIE, 2009: 38-40).

Así, a partir de la problematización de las nociones de formalidad/informalidad, una de las conceptualizaciones que encuentro más adecuadas para comprender el fenómeno de

las ferias proviene de los estudios sobre economías populares. De acuerdo a esta línea, las economías populares presentan algunas características propias que les permiten diferenciarse de lo que se entiende como economía informal. Según Sarria Icaza y Tiribia (2004), la economía popular puede definirse como el conjunto de actividades económicas y prácticas sociales desarrolladas por los sectores populares con miras a garantizar, a través de la utilización de su propia fuerza de trabajo y de los recursos disponibles, la satisfacción de las necesidades básicas, tanto materiales como inmateriales. Entre diversas características, se destaca la mayor antigüedad de estas prácticas respecto de la economía capitalista y su vinculación con aspectos éticos, tales como la reciprocidad, la camaradería y la cooperación. Según este análisis, desde fines del siglo XX estas prácticas han sido analizadas por las/os científicas sociales como acciones de resistencia frente a las relaciones capitalistas hegemónicas. Para las autoras, una de las principales características que permiten distinguirlas de la racionalidad capitalista es que los/as trabajadores/as de la economía popular no intercambian su fuerza de trabajo por un salario, ya que tienen la posesión individual y/o asociativa de los medios de producción. Por lo tanto, es la utilización de la propia fuerza de trabajo la que permite garantizar la subsistencia y producir además un excedente que pueda ser intercambiado (Sarria Icaza y Tiribia, 2004: 177).

Esta perspectiva nos pone en sintonía con un abordaje de Verónica Gago (2014) sobre la ferias, y en particular sobre “La Salada” y su noción de ‘economías barrocas’. Gago entiende al conjunto de alternativas económicas que los sectores populares desarrollan frente a las crisis sucesivas del sistema en el marco de un neoliberalismo desde abajo (Gago, 2014: 12). Esta perspectiva reconoce la creatividad e inventiva permanente de los sectores populares, poniendo en primer plano los procesos de subjetivación y proponiendo una alternativa a definiciones clásicas que victimizan a las/os sujetas/os trabajadoras/es.

La autora enmarca la creciente pluralización de formas laborales en Argentina a partir de la crisis de 2001. Ante este escenario, Gago considera necesario ampliar la categoría de trabajadores/as y redefinir las categorías clásicas de lo ‘informal’ o periférico’ para dar cuenta de esas nuevas prácticas en las que sobresale el papel del trabajo migrante como

“recurso económico, político, discursivo, imaginario, de la recomposición laboral en curso” (Gago 2014: 13). En ese intento de reconceptualizar los términos clásicos, Gago define ‘lo informal’ no en relación a lo legal/ilegal, sino como “principio de creación de realidad” (Gago, 2014: 21).

“Toda la vitalidad involucrada en la creación de un espacio de comercio y consumo popular, con sus tácticas y sus jerarquías, con sus transacciones y sus apropiaciones, queda básicamente disuelto si sólo hay víctimas (del neoliberalismo, del desempleo, de las mafias, etc.). Esto no expulsa la violencia de las relaciones sociales ni romantiza sus transacciones, pero tampoco las unilateraliza” (Gago, 2014: 33)

Considero que desde este marco podemos acercarnos a una comprensión novedosa y pertinente de la emergencia de las ferias populares, y en particular de la Feria Popular de Guaymallén. Asimismo, teniendo en cuenta las dimensiones tanto estratégica de las sujetas, la dimensión creativa de sus prácticas y el vínculo histórico con prácticas previas similares en Bolivia podemos entender cuáles son las motivaciones, significaciones y experiencias de las entrevistadas en este espacio laboral.

1.4.3. Sentidos en torno a la feria por parte de las feriantes entrevistadas

Como hemos mencionado anteriormente, el proceso de desalojo de la Feria Popular de Guaymallén en 2014 dejó a las/os trabajadoras/as sin su fuente de sustento, a la vez que suscitó un importante proceso de organización y lucha que implicó movilizaciones y la constitución de la Asamblea Permanente de la Feria Popular de Guaymallén. La muestra de esta investigación está conformada en importante medida por mujeres que trabajaban en este espacio. Este apartado se orienta, entonces, a comprender la siguientes

cuestiones:¿qué significa para las mujeres ser feriantes?, ¿qué significado tiene para ellas la Feria Popular de Guaymallén?, ¿cómo vivieron el desalojo?

Entre los aspectos que surgieron de las entrevistas, uno de los más relevantes, que nos permite dimensionar el carácter histórico y cultural que reviste esta actividad, es que, en gran parte de los casos, se trata de una actividad transmitida de madres e hijas y realizado junto a otras mujeres de la familia:

“A:¿hace cuánto que usted se dedica a vender?

B: ¿Yo? Hace mucho... desde mis 8 años (41 años). Vendí antes en Bolivia. Fui a Santa Cruz e igual vendí. Fui a Potosí e igual vendí. Y aquí, desde el día en que llegué vendí

A: ¿Siempre verduras? ¿O alguna otra cosa?

B: Siempre verduras

A: Así que desde muy niña se dedica a la venta de verduras ¿y usted cómo aprendió este oficio?

B: Porque mi hermana vendía y ella me... yo viajaba de Sucre a Potosí. Comprábamos por cantidad, con mi hermana

A: ¿Y qué llevaban?

B: Llevábamos de verdura, una camionada, con mi hermana. Por mayor allá llevábamos, a Potosí. Porque Potosí no se produce.

A: ¿Ustedes lo cosechaban? ¿Era de su producción?

B: Aja, aja. Cosechábamos, cargábamos y llevábamos a Potosí de Sucre. Yo soy de Sucre, a media hora de viaje al lado del valle queda” (Marcela, nacida en Sucre, 50 años)

“A: ¿Allá te habías dedicado antes a vender?

B: Aja, allá vendía verduras, comidas caminando. A parte de trabajar en casa de familias.

A: ¿Ahora qué vendes?

B: Salchipapas.

A: ¿Cómo fue que aprendiste esto de vender?

B: De chica, teníamos una huerta allá en Bolivia, que sabíamos trabajar nosotros. Y a la venta me dediqué cuando mi mamá nos llevó una vez a Sucre a vender verduras, ella me

enseñaba como vender, cómo ofrecer a la gente, viste ese carisma, ese cariño que para vender siempre hay que tenerlo eso. Eso es lo que me enseñó mi mamá, y poco a poco me gustó eso.

A: ¿Y lo hacés todos los días Ruth?

B: Sólo los fines de semana. Porque cuando era chica estudiaba en la escuela y los sábados, viernes iba a recoger las verduras, sábado y domingo me iba a vender” (Ruth, nacida en Sucre, 35 años)

Otro aspecto que surgió en las entrevistas y que ha sido analizado en el trabajo citado se refiere a los inicios de la actividad feriante en Mendoza. Estas trayectorias son variadas. Mientras que algunas feriantes comenzaron a vender desde los orígenes de la feria, otras lo han hecho más recientemente. Entre los motivos que llevaron a las entrevistadas a realizar esta actividad destaca, en primer lugar, la necesidad de complementar los ingresos obtenidos en otras actividades que se realizan durante la semana. Las feriantes también consideran relevantes algunas ventajas que ofrece este tipo de trabajo en comparación con otras posibles inserciones en el servicio doméstico o en la agroindustria. En particular se valora el mayor margen de independencia horaria propia de un trabajo ‘sin patrones’, que además brinda la posibilidad de compatibilizar las actividades productivas con aquellas reproductivas, vinculadas con la crianza de los/as hijos/as pequeños. Pero además de estas ventajas, muchas de las entrevistadas encuentran un gusto especial en la realización su trabajo, dada la posibilidad de socializar con vecinos y compatriotas, ‘hacerse conocer en la zona’ y ‘sentirse parte de un grupo’. En algunos casos, estas preferencias entran en diálogo además con las dificultades propias del desempeño en otras actividades como el servicio doméstico. Por lo tanto, observamos que los factores que contribuyen a elegir esta actividad residen tanto en las necesidades económicas y materiales de las entrevistadas como jefas de familia, así como en la elección propia (Martínez et al., 2015).

A: ¿Y en la Feria Popular de Guaymallén, qué significa para vos ser vendedora de esa feria, cómo fue tu experiencia en esta feria?

B: Es importante porque para mí ha sido una ayuda, un apoyo, porque el sueldo no se alcanza, ahora que pago el alquiler es un poquito más caro, subieron la luz, agua, todo... Así que es ya una ayuda eso. La experiencia igual aquí es... primero tenía vergüenza, pero después comencé a manejar... es bueno para muchas personas, para las paisanas, nos ayuda muchísimo (...) Para mí la Feria es parte de tu vida, parte de lo que tú haces, es la misma rutina que tienes, vas donde ya te conocen, donde ya te sientes parte de esas personas” (Ruth, nacida en Sucre, 35 años).

“Lo que pasa es que uno ya tiene la costumbre con la gente, de cómo hay que atender, y alguno, toda la gente me conoce... y más bueno es estar en la calle que estar encerrada en la casa [...] yo vendo, no sé ser empleada, así, en casas, no sé trabajar así” (Miriam, nacida en Oruro, 50 años).

“Estar en la casa es mas estresante que afuera, la feria es divertida, te permite conversar con la gente. ¡Qué sería de mi sin la venta!” (Romina, Potosí, 30 años)

“A: ¿Usted puede definir una feria popular? ¿Cómo la definiría?

B: ¿Una feria popular? La verdad que no sé. Una feria popular es como decir una feria franca. Hacemos lo mismo. Franca es así, que se hace dos veces a la semana, una vez, un feriado. No como una feria que está adentro, o sea, como la feria cooperativa, cosas así. Que están cerrados, que ya están ahí. En cambio esto son ferias francas que, bueno para mí sirven para la gente que trabaja en la semana. Un fin de semana, bueno, salgo a media cuadra de mi casa está ahí la feria franca, yo sé que el sábado va a estar, el domingo también va a estar, cosas así” (Érica).

A su vez, en varios casos, las entrevistadas relatan que fue la necesidad la que les enseñó el oficio. Es decir, que no se trata exclusivamente de una actividad aprendida a partir de una transmisión generacional entre mujeres. La observación de cómo otros/as comerciantes han desarrollado sus negocios de manera exitosa también les ha mostrado el camino a algunas de las entrevistadas:

“A: ¿Y usted cómo aprendió el oficio de ser vendedora?

B: Y... todo fue por necesidad. Empecé con las medias, y bueno, y como vi que esto me daba, y más o menos ya me abrí la mente del restaurant [un restaurant de comidas típicas de Bolivia de larga tradición en Guaymallén], he visto cómo ellos han empezado también, entonces... pero yo era sola, sola con mi hija, mujercita, dos mujeres. Decía, ‘a ver si me va, no me va, qué hago’. Pero emprendí, me tuve que armar de valor, decir ‘para bien o para mal, no voy a desaprovechar esta oportunidad que me ofrece la dueña de casa [en referencia a la dueña del restaurant que le ofreció trabajo allí]’ (Érica, nacida en Potosí, 50 años).

En este marco, se comprende que la pérdida intempestiva de esta fuente de ingresos afectara notablemente a las entrevistadas, no sólo a nivel económico, sino también emocional. Sus relatos manifiestan la sensación de incertidumbre, de vulnerabilidad y de impotencia ante la violencia vivida. A su vez, es interesante destacar que esta situación no las inmovilizó, sino todo lo contrario. A partir de allí iniciaron procesos de fuerte movilización y lucha:

“A: ¿Cómo viviste la experiencia hace unos meses cuando sacaron la Feria acá del Barrio, y bueno la trasladaron?

B: Ha sido un problema muy grave, hemos caminado para aquí y para allá, con mucha gente, hemos ido por todas partes, hemos ido a marchar, todos. Esa temporada, mirá yo no vendía nada... no podíamos ir a vender, no nos dejaban salir ni aquí a la avenida, así que teníamos que luchar por eso, como es un apoyo para sostener a nuestra familia. Tres, cuatro meses estaba sin trabajo, tenía que tratar de economizar lo poco que gano en casa de familia, pero sin la feria es como si te hubieran atado tus pies y tus manos y como que no puedes hacer nada” (Ruth, Sucre, 35 años).

Muy afectadas por el maltrato que sufrieron de parte de las autoridades policiales, algunas de las entrevistadas encontraron su explicación en el hecho de que una gran parte de las/los feriantes son migrantes regionales, particularmente de Bolivia.

“A: ¿Cómo vivió la experiencia esta del desalojo? ¿Qué significó para usted que la sacaran de acá y que la trasladaran a otro lugar nuevo?

B: Uh, fue un golpe fatal, porque, ¿cómo te digo? En la vida nadie es perfecto, empecemos por ahí. ¿Por qué? Porque hay ladrones, en el barrio hay narcotraficantes, hay de todo, todo yo he visto en esta vida. Y capaz hay grandes narcotraficantes, grandes bandidos que están libres, tranquilos. Sin embargo, los que estábamos aquí, rebusándonos la vida, como por ejemplo yo. Yo, si no es el sudor de mi frente, no sé más otra plata qué plata es. Entonces cuando yo vi eso de la noche a la mañana, o sea, un viernes que han venido a excavar y para el sábado nosotros estábamos preparando, comprando nuestra mercaderiita pensando que íbamos a vender el sábado y el domingo, cuando nos vemos el sábado estábamos llenos de policías. Para mí fue, ¿cómo te puedo decir? Yo me sentí como el peor criminal del mundo, digamos. Porque vos amaneciste y saliste de tu puerta a la calle y estabas rodeada de policías. Entonces, ¿qué es esto, qué hemos hecho? ¿A quién hemos robado? ¿Tenemos antecedentes? O capaz hay miles que tienen antecedentes, ¿pero por qué no se ponen en el lugar de uno también? Yo por ejemplo no tengo un dedo marcado, no sé si nos merecíamos... seguro también hay malos y buenos, y la mayoría yo creo que estábamos, buenos, queriéndonos rebuscar la vida. Entonces en ese momento yo me sentí re humillada, re mal, dije ¿qué hemos hecho, qué delito hemos cometido para merecer tanto policía? No había visto un policía, acá he visto un montón de narcotraficantes y no he visto ese rodamiento de policías, de municipios, ahí mirándonos. Me he sentido bien discriminada, discriminada, capaz, ‘estos bolivianos de mierda que vienen a hacer acá’, o no sé, cosas así, me he sentido re mal, muy mal me he sentido. Pero siempre confiando en Dios. Bueno, si esto se va, será lo que quiera Dios. Y tanto no me preocupé, dije, ya está, mi hija está por recibirse, yo sigo en mis trabajos, conseguiré más trabajo si se va esto, conseguiré más trabajo, buscaré otro (risas).

A: ¿Cuándo dice lo de su nacionalidad, usted cree que tiene relación con esto que ha pasado, que existe una relación de discriminación con lo que sucedió?

B: No sé, no lo puedo especificar, pero yo creo que capaz, como siempre dicen, en cualquier país del mundo, siempre hay una discriminación. No sé si puede ser tan así, tan... si estoy en Bolivia me dirán ‘este argentino, este peruano’, o si estoy en Japón me dirán ‘estos sudamericanos’, o qué se yo, pero no sé...

A: ¿Usted se sintió así un poco?

B: Un poco también me sentí así, porque había rumores. No es que directamente me hayan dicho, pero sí, ‘estos bolivianos cochinos, que hacen esto, lo otro’. Entonces yo decía, cuando habían dicho eso, que ‘bolivianos cochinos’ o qué se yo, ¿por qué a cada uno no nos piden nuestros documentos y nos verifican quiénes somos y quiénes no somos, de qué vivimos o si estamos violando leyes o qué? ¿Para qué simplemente mandarnos y rodearnos de policías? Eso es lo que, o sea, me dolió en el alma. Pero bueno, pasó” (Érica, nacida en Potosí, 50 años).

El relato de Érica es elocuente al momento de describir tanto la desesperación como las preguntas que le quedaron ‘dando vueltas’ tras el violento desalojo. Érica siente que uno de los motivos de este hecho fue la discriminación por causa de su nacionalidad. Estas apreciaciones se condicen con los resultados de estudios sobre las prácticas discriminatorias que se ejercen hacia la población migrante en Argentina (Margulis, 1999; Caggiano, 2005) y en Mendoza (INADI, 2014), analizados en el Capítulo III. En este caso puntual, además, las entrevistadas se sienten víctimas de la violencia institucional, ya que son las mismas fuerzas policiales y las autoridades municipales las que las despojaron hasta de sus mercaderías. A su vez, también sufrieron la discriminación de vecinos/as del barrio que son argentinos/as.

Esta situación tal como es percibida por Érica se relaciona con la cuestión de la nación y de las configuraciones culturales, como analicé en el Capítulo I a partir de los aportes de Grimson (2015) y Segato (2002). Como afirma Segato (2002) la lógica estatal es la de desplegar estrategias de unificación hacia sus ‘partes’. Estas estrategias provocan reacciones entre ellas causando fracturas, que son las que dan lugar a la emergencia de “culturas distintivas” e ‘identidades relevantes’ en el juego de intereses políticos. A partir de esta dinámica, el Estado constituye formaciones nacionales de diversidad, dentro de las cuales existen las “alteridades históricas” (Segato, 2002: 115). En el caso del desalojo de las feriantes, podemos ver cómo el municipio a través de sus fuerzas policiales generó las fracturas internas hacia la población trabajadora en el barrio, reforzando, en el mismo momento, una alteridad histórica, que es la del conjunto de

población trabajadora migrante de un país limítrofe, en su mayoría mujeres que, aunque aportan y trabajan desde hace décadas en el marco del Estado-nación argentino, son discriminadas/os y racializadas/os. Es decir, es el mismo Estado el que se encarga de mostrar al resto de la comunidad, barrio y provincia que esa manera de ser otras/os, con su forma específica de trabajar, es reprimida, desautorizada, avasallada.

El relato de Érica también puede ser entendido a partir los aportes de Grimson (2015) mencionados en el Capítulo I acerca de la dimensión experiencialista y configuracional de la nación. En este sentido, las palabras de Érica reflejan el carácter configuracional y heterogéneo de la nación y su relación con la discriminación cuando afirma que “*en cualquier país del mundo, siempre hay una discriminación. No sé si puede ser tan así, tan... si estoy en Bolivia me dirán ‘este argentino, este peruano’, o si estoy en Japón me dirán ‘estos sudamericanos’, o qué se yo*”.

Es en este contexto cobra especial importancia la movilización de las feriantes. Es decir, en un contexto social adverso, en el que se traslapan mitos y prejuicios acerca de los derechos de la población migrante (prejuicios motivados por la discriminación y la ignorancia, entre otras cosas, de la Ley 25.871³⁵ y los derechos que contempla para la población migrante) este grupo de mujeres trabajadoras se dio a sí mismo una estrategia de movilización y de sensibilización hacia la población mendocina, exigiendo su derecho a trabajar. Gracias a ello pudieron ser reubicadas/os en otro espacio.

Sin embargo, la relativa estabilidad que habían encontrado las feriantes hacia fines de 2014 resultó ser precaria, ya que en enero de 2017 un nuevo desalojo arrasó con la feria nuevamente. Hubo feriantes detenidos/as y una importante resistencia y movilización de las/os trabajadoras/es. Una de sus principales reivindicaciones era continuar trabajando

³⁵ Para una profundización acerca del surgimiento y características de la Ley de Migración 25.871 sugiero consultar los siguientes trabajos de Susana Novick:

Novick, S. (2005) “La reciente política migratoria argentina en el contexto del Mercosur”. En *El proceso de integración Mercosur: de las políticas migratorias y de seguridad a las trayectorias de los inmigrantes*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Documento de Trabajo N° 46, pp. 6-59.

Novick, S. (2008) “Migración y políticas en Argentina: tres leyes para un país extenso”. En Novick, Susana (comp.) *Las migraciones en América Latina. Políticas, cultura y estrategias*. Buenos Aires: Catálogos. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100829033439/14_novick.pdf

en el espacio público, pero fue sobre este punto que el Municipio no sólo no brindó ninguna solución, sino que emitió una resolución por la que se prohibió que el departamento de Guaymallén hubiese mercados en espacios públicos. Las movilizaciones se sucedieron durante varios días seguidos. Como me contaba Isabel en uno de los reclamos pacíficos en la municipalidad de Guaymallén,

“Ocho días llevamos ya marchando y nada. No estamos pudiendo trabajar, ¿qué vamos a hacer? Y lo que más me molesta es la discriminación que hay. Porque muchos piensan ‘ay esas bolivianas de mierda’... y esta boliviana es la que cosecha tus verduras para que lleves a tu mesa” (Isabel, Sucre, 54 años)

Cabe destacar que una importante de las feriantes son adultas mayores que estuvieron reclamando por su derecho al trabajo sobrepasando incluso sus límites físicos, teniendo en cuenta no sólo la edad, sino también el excesivo calor, las largas horas de espera y el ninguneo por parte de las autoridades al no escuchar sus reclamos. Asimismo, durante los reclamos se destaca la dimensión estética que reafirma el origen migrante e indígena de las manifestantes, plasmada en las banderas de Bolivia, las whipalás y los carteles escritos en quechua reivindicando su derecho al trabajo:

“Con sombreros de cholitas, con whipalás y banderas de Bolivia, sentadas en el piso, compartiendo tortitas y mates con todos los que estaban movilizándose. También había momentos de compartir. La forma de estar en el mundo, en la calle, en el trabajo es visible en estas instancias de movilización también” (notas de campo, enero de 2017)

Este aspecto se puede relacionar con los aportes analizados en el Capítulo I de Gustavo Cruz (2009) respecto de la relación entre estética y política en el movimiento indígena-popular en Bolivia. El autor entiende a la estética como una filosofía de la sensibilidad-

corporalidad que se une a la lucha política, basándose en la idea de que “una conciencia crítica es impotente ante una sensibilidad colonizada” (Cruz, 2009: 20).

Lamentablemente, tras intensas semanas de movilización, las/os feriantes no lograron la negociación esperada con las autoridades. La situación se ‘resolvió’ de una manera que permitió a las/os feriantes seguir trabajando, pero con un costo económico y organizativo que modificó la organización que habían consolidado los años anteriores. En contra de una de las principales reivindicaciones del grupo, que era vender en espacios públicos los días sábados y domingos, a partir de la rotunda negativa de las autoridades, las/os feriantes en Asamblea decidieron alquilar un espacio privado. En relación a esto, en el transcurso de este año y medio la feria ha pasado por un fuerte ‘desgranamiento’, según los términos de algunos/as de sus principales referentes. Todos estos aspectos convocan a seguir reflexionando acerca del futuro de esta economía popular que ha sido clave para la reproducción de la vida de sus miembros y que además generó un espacio de intercambio económico, social y cultural novedoso y enriquecedor en la sociedad mendocina.

Junto con el argumento de la supuesta construcción de una escuela técnica (la cual vale aclarar que hasta el día de hoy ni siquiera se comenzó a construir, de hecho el terreno sigue baldío) las autoridades también apelaron a la cuestión de la ilegalidad. Un antecedente fundamental sobre el análisis de este tipo de conflictos es el trabajo de Gabriela Karasik (1995) sobre trabajadoras bolivianas en el conurbano bonaerense durante los ’70 y ’80. En ese contexto la autora da cuenta de los reiterados conflictos que han tenido las vendedoras bolivianas en Florencio Varela en torno al uso de las calles, abordando la cuestión en su dimensión económica y sociopolítica. En su análisis se vislumbra la importancia de la organización de las trabajadoras así como también las dificultades de la misma sobre todo a nivel sindical, dada la heterogeneidad y fragmentación (por cuestiones étnicas y políticas), al interior del grupo de vendedores/as. Según la autora, en estos contextos una de las características centrales de la actividad ambulante es su extrema vulnerabilidad e inestabilidad, la cual se traduce en el miedo permanente de las/os trabajadoras/es de ser expulsados y de que sus mercaderías sean decomisadas. Así, como señala Karasik, se trata de una actividad que

no sólo se ve afectada por los ciclos económicos, sino también por las coyunturas socio-políticas y las posibilidades que los gobiernos de turno brinden para la negociación:

“Hemos comprobado en un análisis pormenorizado de historias laborales de vendedoras bolivianas, cómo el contexto socio-político y las condiciones de articulación institucional de las demandas afectan –aunque no tanto como los ciclos de la economía– las posibilidades de la microempresa comercial de lograr cierta estabilización y, en situaciones muy particulares, capitalización” (Karasik, 1995: 80)

En el marco de la Feria Popular de Guaymallén, esta cuestión también es puesta en palabras por una de las feriantes entrevistadas. Érica relata, a partir de su experiencia como vendedora desde el año 2000, que su actividad está expuesta al clima político del momento y a las decisiones de los gobiernos de turno:

“Gracias a Dios ya se recibió mi hija, pero lo laburé de lunes a lunes. Por eso yo estaba agradecida de esto, a pesar de todas las molestias que hay, estaba agradecida. Y ahora también sigo agradecida, por eso yo quisiera que siga esto, que nos organicemos mejor, pero que tengamos un lugar fijo, aunque nos cobren, por decirte, el día 50 pesos o 80 pesos el municipio, donde nos deje y no estemos peleando entre nosotros o con ese miedo de decir, ‘a ver, a ver, hasta cuándo será, hasta cuándo no será, a ver qué dice el nuevo gobierno’ o cosas así, ¿viste? Porque uno está así, diciendo ‘ay, qué va a pasar, qué no va a pasar, a ver si este domingo ya nos echan’. Estamos, yo estoy así” (Érica, nacida en Potosí, 50 años)

Podemos apreciar así, tanto a partir del análisis de Karasik, que data de más de 20 años, como del relato de Érica en relación al desalojo de 2014, que se sigue reproduciendo este mismo tipo de conflicto entre trabajadores/as y Estado. Éstos no sólo se desencadenan por una disputa en torno al uso del espacio público, sino también por el

derecho a trabajar en una coyuntura política en que el Estado no garantiza los derechos básicos a los sectores populares.

2. Un acercamiento a las experiencias educativas de las entrevistadas

He vinculado en este capítulo el análisis de las experiencias en el mundo del trabajo con las experiencias educativas. Como definí en el Capítulo II, entiendo las experiencias educativas como el conjunto de procesos significativos vinculados a la participación (o no participación) en instituciones formales y no formales de enseñanza por parte de las mujeres. Oriento esta noción a partir de estudios que analizan experiencias escolares de estudiantes de sectores populares en contextos de desigualdad y fragmentación social (Tenti Fanfani, 2007; Dafuncho, 2011, Tedesco, 2012) y en particular sobre experiencias de mujeres de sectores populares (Molina, 2012; Fainsod, 2006). Dado que se trata de experiencias de mujeres adultas, muchas de las cuales transitan actualmente el ya mencionado proceso de alfabetización, merece un énfasis especial en el análisis la relación con las experiencias en el mundo del trabajo así como los aspectos de fortalecimiento de las subjetividades (Molina, 2012).

A modo de síntesis de lo analizado previamente sobre los contextos de vida de las entrevistadas en su niñez, podemos distinguir dimensiones espacio-temporales, económicas y socioculturales. Respecto de lo espacio-temporal, se trata de infancias vividas en contextos rurales de altura, con inclemencias climáticas particulares que afectan la subsistencia. A su vez, muchas de las entrevistadas eran niñas cuando recién se implementaba la Reforma Educativa en Bolivia y el acceso a la educación estaba lejos de ser masivo. Como mencioné en el Capítulo III, la vida campesina de hace 50 ó 60 años en Potosí o Sucre no es la misma que la de la actualidad. Por aquellos años, recién en 1953 se creaba la Comisión Nacional de Reforma Educacional y en 1955 se dictaba el código de Educación que determinaba modificaciones sustanciales en la estructura educativa boliviana, orientada a la masificación y a la creación de escuelas rurales. En lo

económico, se trata de modos de subsistencia familiar ligados a la economía familiar campesina. En lo sociocultural, las estructuras patriarcales priorizaban la escolarización sólo para los varones de la familia. Como afirma Bidaseca,

“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 lo tanto, no pueden dirigirse a extraños de la comunidad ni aspirar a un «cargo público»” (Bidaseca, 2010: 140)

Este entramado de dimensiones explica que los aprendizajes de las entrevistadas se refirieran a las actividades necesarias para contribuir a la reproducción social del grupo, tales como la preparación de alimentos, el cuidado de niños/as, el hilado de lana y el tejido, la colaboración con las tareas agrícolas y ganaderas, entre otras. Se trata de saberes que han sido transmitidos generacionalmente y en importante medida de mujeres (madres, abuelas, hermanas mayores) a mujeres (hijas, nietas, hermanas menores). Cabe destacar que algunas de estas actividades implican habilidades matemáticas (por ejemplo, en el conteo de animales), como de comunicación (por ejemplo, a partir de los dibujos plasmados en los tejidos, de la transmisión de las lenguas originarias, de la oralidad, por mencionar sólo algunas). Es oportuno dimensionar la importancia de estos conocimientos. Como explica Graciela Morgade,

“Si conocimiento es sólo aquello producido y transmitido en los ámbitos académicos, los saberes transmitidos de madres a hijas sólo serían «tradiciones» o «folclore», pintorescos a la hora de comprar recuerdos de viaje, pero inexistentes o poco valorados frente a la pregunta «¿Qué saben las mujeres?» (...) Si ampliamos la mirada «tradicional», veremos la participación de las mujeres y de los grupos no hegemónicos en la retaguardia, haciendo los saberes y la historia del día tras día de las comunidades” (Morgade, 2012: 114)

Paralelamente, de acuerdo a los relatos de las entrevistadas, claramente es relevante para ellas poder ir a la escuela y adquirir los conocimientos de lecto-escritura. Las experiencias restrictivas en torno de la escolarización son cuestionadas por las entrevistadas, no sólo porque consideran de suma importancia que sus hijos/as y nietos/as asistan a la escuela y avancen exitosamente, sino porque ellas también están desarrollando un proceso de escolarización en etapas de su vida en las que disponen de más tiempo.

2.1. El surgimiento de El Carrito de Saberes. Reconociendo experiencias educativas a partir de un diagnóstico participativo³⁶

Como he afirmando previamente a lo largo del escrito, parte importante del trabajo de campo de esta investigación se llevó a cabo en el marco de la práctica pedagógica como alfabetizadora junto a un grupo de extensionistas universitarios/as en un aula intercultural conformada, mayoritariamente, por estudiantes mujeres de Bolivia y por extensionistas argentinas/os, algunas hijas de padres bolivianos, y una compañera extensionista peruana. El taller, denominado “El Carrito de Saberes” (Colque y otros, 2016) fue delineado a partir de la demanda de un grupo de mujeres feriantes y de las delegadas de la Asamblea de la Feria Popular de Guaymallén, quienes advirtieron, en el marco de las Asambleas, la necesidad de algunas de sus compañeras feriantes de leer y escribir para poder participar de manera plena en sus actividades laborales y de defensa de sus puestos de trabajo. El acercamiento previo a la Feria como parte del trabajo de

³⁶Me basaré en algunos de los resultados presentados en los siguientes trabajos colectivos: Martínez Espínola, V., Moreno, S., Colque, N. y Sánchez, M. (2016) “Alfabetización y participación política: consideraciones a partir de un diagnóstico participativo”. Ponencia presentada en el *XIII Seminario Argentino Chileno y IV Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales*, realizado los días 9, 10 y 11 de marzo.

-Colque, N., Martínez Espínola, V., Maroa, L. y Sánchez, M. (2017) “Reflexiones en torno al empoderamiento a partir de un taller de alfabetización”. Ponencia presentada en el *Segundo Simposio Internacional sobre Narrativas Bolivianas*, organizado por el Grupo de Estudios sobre Narrativas Bolivianas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, los días 22 y 23 de marzo.

campo de esta investigación me permitió entablar una relación personal con las delegadas, y a partir de este vínculo comenzamos a idear esta propuesta de educación no formal.

El principal objetivo que nos planteamos como equipo de trabajo de extensionistas universitarios fue generar un espacio de aprendizajes mutuos a partir de la experiencia de alfabetización desde una perspectiva intercultural, entendiéndola como una herramienta para el empoderamiento individual y colectivo. Para conocer mejor a las destinatarias, sus trayectorias y sus necesidades, elaboramos un primer diagnóstico participativo que fue realizado en la misma Feria unos meses antes de dar comienzo a las actividades. Uno de los datos emergentes fue que las experiencias en el mundo del trabajo, tanto remunerado como no remunerado sumadas a la crianza de las/os hijas/os dificultaron la disponibilidad de tiempo de las mujeres para asistir a la escuela (Badgett y Folbre, 1999; Durán, 2007). Si bien para las mujeres entrevistadas ha sido fundamental que sus hijos/as avancen en sus estudios, siendo ésta, como afirma Pedone (2005) para el caso de ecuatorianas en España, una de las ventajas más importantes en la sociedad de destino, ellas no han tenido el tiempo para continuar exitosamente con sus proyectos de escolarización.

Otro de los datos relevantes fue que muchas de las mujeres no habían asistido a la escuela porque sus madres decidían que sólo los varones de la familia podían hacerlo y que las niñas debían permanecer “en la casa” realizando las tareas de cuidado de los/as hermanos/as menores, de alimentación y pastoreo, como explicábamos antes. En algunos casos, las mujeres pudieron hacer los primeros años de la escuela primaria hasta aproximadamente tercer grado, mientras que en otros casos no pudieron asistir a la escuela. En este punto considero que se entrelazan dos de las cuestiones ya analizadas. Por un lado, el origen rural de las entrevistadas. Emilio Tenti Fanfani (2007), a partir de datos sobre el capital escolar acumulado por la población adulta en América Latina, afirma que, aunque la escolarización es creciente, sigue existiendo mucha desigualdad en la región y particularmente en contextos rurales. Según el autor, para el caso de Bolivia, la cuarta parte de la población de 15 años en adelante posee un capital escolar de tres años de escolaridad como máximo. De acuerdo a su análisis, en casi todos los países de la región

“las probabilidades de la población de 15 o más años en las áreas rurales de tener un nivel extremadamente bajo son, por lo menos, dos veces mayores a las que presenta la población urbana. Tener como máximo tres años de escolaridad es sinónimo de analfabetismo funcional. Esta situación es proporcionalmente más frecuente en los grupos de edad más avanzada de la población, ya que los grupos más jóvenes se han visto beneficiados por una mayor permanencia en el sistema de escolarización formal” (Tenti Fanfani, 2007: 60-61)

Así, de acuerdo a los relatos de las entrevistadas, es claro que el hecho de ser mujeres ha generado estas experiencias de desigualdad en el acceso a la educación. Este aspecto, analizado bajo la óptica de la influencia del patriarcado y sumado a las desigualdades dadas por el origen rural y la generación, ha estructurado la vida de las entrevistadas colocándolas en una posición de desventaja.

“Las madres no mandaban a las hijas a la escuela. La abuela las mandaba a cocinar, a la escuela no” (Rita, nacida en Sucre, 70 años)

“Mi mamá a las hijas mujeres las mandaba a la cocina. A los varones nomás mandaba a la escuela” (Blanca, nacida en Potosí, 50 años)

“Yo me sufrí mucho también, yo me quedé huérfana, yo no me entré a la escuela. Nosotros éramos 5 hermanos, 5 hermanas y mi mamá los ponía en la escuela a los varones nomás. A nosotros no, otra hermana sabe ir también, a la escuela sabe ir. Mi hermana no sabe, ella es mayor, mayor que todos (refiriéndose a la hermana que vive con ella, quien sólo habla quechua). Pero así vinimos. Después, después fui de acá, traje mi sobrino, su hijo de él chiquitito traje, con 11 años, 10, 10 años traje, después lo crié acá, lo puse a la escuela” (Fátima, nacida en Potosí, años)

“Ah sí, de mi niñez, yo desde mis 5 años siempre he trabajado, porque mi mamá estaba enferma, porque era minera. Entonces yo tenía mis seis años y ya empezaba yo a... Mi tío tenía un taller con mis abuelos, yo iba a practicar coser. Después mi otra abuela me decía “¿no quiere vender carne?”. Vendían carne de oveja, yo sabía vender. De ahí vivíamos de La Paz como a 100 kilómetros, yo salía y llevaba a La Paz a vender. Y así, entré grande a la escuela yo, entre como... a mis 10 años entré a primero. Y así estudié pero hasta... hasta primaria, terminé la primaria hasta los 14, 15 años” (Juana, nacida en La Paz, 58 años)

De acuerdo a las palabras de las mujeres se puede observar que han sido las figuras femeninas (madres, abuelas) las que transmitían los saberes antes descritos, así como también las que decidían a qué miembros de la familia ‘mandar’ a la escuela. Cabe aclarar, sin embargo, que no es la intención responsabilizar a las madres de las actoras, sino más bien comprender estas cuestiones desde una lógica sociohistórica.

Otro de los datos emergentes del diagnóstico fue que la mayoría de las feriantes había hecho intentos previos de escolarización en espacios de educación formal para adultos. Sin embargo, estos intentos se habían interrumpido por las actividades domésticas, el cuidado de niños/as de la familia y de miembros del hogar con alguna enfermedad, así como también, por la escasa confianza con los/as educadoras/es para manifestar sus dudas durante el proceso de enseñanza y aprendizaje. Todos estos aspectos explican que los aprendizajes vinculados a instituciones escolares como la lecto-escritura hayan sido postergados para una etapa de sus vidas en la que disponen de mayor cantidad de tiempo: algunas mujeres son jubiladas, otras aún trabajan y cuidan de sus nietos/as pero la carga de trabajo (Durán, 2007) es menor que cuando tenían a todos sus hijas/os a cargo.

Como resultado de las reflexiones colectivas, la estrategia pedagógica diseñada tuvo como punto de partida la construcción de lazos de confianza y de empatía mutua. Uno de los referentes centrales para este diseño fue el método de Paulo Freire (1974, 1985, 1986). Así, a partir de las nociones de educación problematizadora y de la dimensión

dialógica de la relación entre educadores/as y educandos/as, en los sucesivos encuentros con las mujeres fuimos decodificando las palabras y los temas generadores para organizar el contenido (Freire, 1985: 137). Paralelamente a las clases de alfabetización, se planteó por iniciativa mutua entre extensionistas y participantes, la realización de encuentros extra-áulicos de ‘diálogo de saberes’ (Pérez Luna y Alfonso Moya, 2008) en los que invertimos los roles entre facilitadoras/es y participantes, siendo las mujeres quienes nos transmiten sus saberes. Algunas eligieron enseñarnos a cocinar platos típicos de Bolivia, otras a tejer, otras a pintar en tela y otras a hablar en quechua.

2.1.1. Coordenadas histórico-sociales del territorio de trabajo: el Barrio Lihué

La sede del taller de alfabetización es La Unión vecinal San Sebastián del Barrio Lihué, uno de los más barrios más poblados del departamento de Guaymallén. La unión vecinal no trabaja sólo en este barrio que tiene 1.021 casas, sino que nuclea a barrios próximos como San Jorge, Belgrano 1 y San Sebastián y los asentamientos “Espacio Verde”, “El martillo” y “Siete Vieja”. Entre todos suman unas 4 mil familias y más de 16 mil personas. Según el estudio de Cristina García Vázquez, en la década de los ’90 las familias bolivianas representaban aproximadamente un 25% sobre el total de las familias titulares de lotes que residía en el Barrio Lihué, lo que demuestra la gran influencia de la comunidad boliviana en la zona:

“Se trata de una población joven que emigró tempranamente de su lugar de origen (edad promedio migratoria 27,8) durante los años ’80; sobre todo, entre 1983 y 1989. Un elevado porcentaje procede del departamento de Potosí, presumiblemente de áreas mineras. Posee en su mayoría estudios primarios (incompletos y completos) lo que la ubicaría en el sector laboral correspondiente a la mano de obra no calificada que responde, en el caso de los hombres a la demanda laboral en el área de la construcción, y la convierte en un ejército de reserva para la época de cosechas en Mendoza” (García Vázquez, 2005: 84)

Otro aporte acerca del surgimiento de la unión vecinal es el informe elaborado por estudiantes de antropología de la Universidad Alberto Hurtado, quienes acompañaron al equipo alfabetizador durante un breve periodo durante octubre de 2016. De acuerdo a las charlas que las/os estudiantes mantuvieron con la presidenta de la Unión Vecinal, afirman que en los inicios de la organización, la cual se creó en 1989, uno de los problemas del barrio era su gran extensión, que era mucho mayor que los otros barrios donde el IPV construía un promedio de 70 casas. Por ese motivo, cuando esa cantidad se superó, se empezaron a trazar lotes y la gente que llegó al asentamiento empezó a dividir los terrenos sin previa medición, siendo la prioridad tener un lugar donde ubicar a sus familias.

“A partir del conflicto habitacional que significó instalarse en el asentamiento es que se forma la unión vecinal, ya que el IPV trabajaba con organizaciones vecinales. El asentamiento Lihué se forma en el 1983, pero la Unión Vecinal San Sebastián se formó en 1989, luego de un largo proceso, ya que este tipo de organizaciones las mantiene la misma gente y el Estado aporta sólo proyectos y programas. De esta manera, la organización empezó a trabajar con “manzaneras”, representantes elegidas democráticamente por manzana para elevar las situaciones a la unión vecinal. En principio, la unión vecinal apuntó a los problemas habitacionales y luego comenzó a trabajar las distintas demandas y necesidades de las personas del barrio, exigiéndoles recursos a las diferentes carteras del Estado. El trabajo de las manzaneras ha sido primordial, dado que ellas recolectan la opinión de la gente. A través de juntas semanales se exponen los requerimientos de las personas, y la gente se acostumbró a que en el cartel que da a la calle salga información de interés para la comunidad” (Coo, Figueroa y Fuentes, 2016).

En este marco, el proyecto tuvo por objeto alfabetizar a la comunidad migrante y feriante de la Feria Popular de Guaymallén, así como a todas las personas interesadas. El

mismo tuvo como resultado la participación mayoritaria de mujeres feriantes en edades adultas (de 50 a 70 años) que proceden en su mayoría de Bolivia y que comparten similares trayectorias migratorias y laborales, así como su actual residencia en el Barrio Lihué. El grupo ha oscilado en estos dos años de trabajo entre 10 y 20 estudiantes.

2.1.2. “Yo voy a ir a la escuela hasta que me muera”. Relatos y sentires de algunas de las participantes de El Carrito de Saberes

En el presente apartado interpretaré datos del trabajo de campo a la luz de los temas y conceptos analizados. Entre los testimonios analizados se pueden distinguir, a grandes rasgos, dos grupos de mujeres asistentes al taller. Por un lado, un grupo de mujeres que aún se encuentra en su etapa laboral activa, que viven con sus maridos, hijos/as y en algunos casos, nietos/as. Por otro, un grupo de mujeres que están separadas, divorciadas, en algunos casos jubiladas y aquellas que no tienen nietos/as pequeños/as a quienes cuidar. Una primera y central diferencia entre ambos grupos es el uso del tiempo libre. Mientras que para las mujeres del primer grupo el tiempo libre disponible es más acotado, las mujeres del segundo grupo no experimentan lo mismo, sino que encuentran en el taller una actividad para aprovechar su tiempo. Una segunda diferencia está dada por la relación con otros miembros de la familia, los compromisos asumidos con ellos/as y, por tanto, la negociación para asistir al taller. En este sentido, las mujeres del primer grupo han encontrado mayores dificultades, sobre todo con los cónyuges, quienes más a menudo muestran algunas resistencias a que las mujeres asistan a la escuela. De parte de los hijos/as, sin embargo, el apoyo y estímulo se ha dado en todos los casos. El cuidado de nietos/as ha sido un obstáculo que algunas mujeres han encontrado, sin embargo resultó sorprendente que muchas han redefinido sus tiempos en el seno de las familias con el objetivo de dar prioridad a su proyecto de asistir al Taller. Las siguientes notas de campo tomadas luego de un encuentro con Tania, una de las feriantes de la Feria Popular de Guaymallén y estudiante del Taller, antes de empezar el segundo año dan cuenta de este proceso. Ese día fuimos a la feria junto con Leandro Maroa, uno de los compañeros

extensionistas, para poder conversar con algunas de las feriantes asistentes al Taller sobre su experiencia durante el mismo:

“Tania nos cuenta que le ha servido ir al taller, pero que le sigue costando bastante escribir. En un momento nos dijo que no iba a ir más. Dice que le gusta ir, pero que con su nieto está ‘muy atada’, así que este año va a ver qué hace. Nosotros le insistimos que fuera. Dice que las chicas de la comisión de la Unión Vecinal también le insisten para que continúe. Ella se reía cuando le decíamos que la vamos a ir a buscar a su casa así sigue con la escuela. El marido no la apoya lo suficiente en su decisión de ir al taller, pero sus hijos e hijas sí e insisten en que continúe con la alfabetización. Dice que le gustaría usar la calculadora, y que le gustaría aprender a usar la calculadora del celular” (notas de campo de enero de 2017 sobre charla con Tania, nacida en Potosí, 53 años).

Este relato es de enero de 2017. Cuando comenzamos el segundo año del taller (unos meses después de esta conversación), afortunadamente Tania comenzó y continuó su participación. Ella y otras compañeras forman un grupo que ha tomado este espacio con mucho compromiso. Rara vez faltan a clase, incluso en pleno invierno, cuando algunas señoras deciden no ir a algunas clases a causa del frío. Otra de las compañeras que asiste con gran compromiso y con quien conversamos ese mismo día es Elena:

“Elena es feriante en la Feria Popular de Guaymallén. Tiene 52 años. Es madre de tres varones y dos mujeres. Aprendió a leer y escribir en el Taller. Nos cuenta que a veces tiene dificultades con algunas letras como la G. Dice que aprender le dio más seguridad. A su esposo no le interesaba que ella aprendiera, pero fue gracias al apoyo de sus hijos/as que empezó a ir y sostuvo el cursado. Habló de una situación en la que estaban sus hijos y su marido. El marido le decía a su hijo que trabaje en el negocio de la construcción de casas. Se trataba de una empresa familiar conformada por el marido de Elena y sus tres hijos; ellos construían casas para luego venderlas. Como Elena se oponía, su marido le decía que no participe de la charla: “Vos andá a la cocina, me

decía”, cuenta Elena. Como ahora la construcción está en crisis, su hijo se quedó sin trabajo y empezó a estudiar porque ella le paga la universidad privada. Ella le decía a su hijo que ese negocio no era seguro, que podía funcionar un año y al siguiente no. “Haceme caso a mí”, dice que le dijo. Y así fue, él ahora está en segundo año de enfermería. Dice que ella le va a pagar los estudios, que no se preocupe por la plata. Nos contó que se va de viaje sola a Bolivia en abril, que al marido no le gusta la idea pero que ella se va igual. Tiene a sus cuatro hermanas allá. Dice que nos va a dejar a sus cuadernos esos días que no esté así puede retomar cuando vuelva: “yo voy a ir a la escuela hasta que me muera”, nos dijo. Comentó que, además de aprender a leer, escribir y matemática, le gusta estar con las otras compañeras y las/os profes, para «divertirse». Cuando le preguntamos si le había hecho sentir mejor dice que sí, que le ha servido muchísimo para leer los noticieros y las etiquetas de lo que vende” (nota de campo, Feria Popular de Guaymallén, 11/03/2017)

En este relato se dejan entrever varios de los aspectos mencionados acerca de las desigualdades de poder entre varones y mujeres en el ámbito doméstico (Scott, 1990; Magliano, 2013; Wainerman, 2002) y el modo en el que la agencia de las mujeres toma protagonismo para dar continuidad a su decisión de asistir a la escuela y dar forma a sus proyectos de vida. Nuestro análisis encuentra eco con la perspectiva de Clara Murguialday cuando afirma que el empoderamiento es el “proceso por el cual las mujeres redefinen y extienden lo que es posible para ellas hacer y ser, en situaciones donde ellas habían tenido restricciones, en comparación con los hombres, para ser y hacer lo que desean” (Murguialday, 2006: 28). A su vez, podemos relacionar este ejercicio del propio poder de ‘cruzar las fronteras’ y negociar sus espacios de acción con los procesos que hemos analizado previamente para dar cuenta de otras experiencias de vida de las mujeres, como la de migrar (Capítulo III), o las experiencias en el mundo del trabajo (en este mismo Capítulo). En este sentido, considero que las protagonistas de esta investigación han ido construyendo sus subjetividades nómades con esos mapas que no están impresos, como dice Rosi Braidotti (2004) en su definición de subjetividades nómades retomada en el Capítulo II, dando cuenta de continuos procesos de búsqueda y construcción de ser lo que desean.

Por otra lado, las mujeres que no cuidan de nietos/as pequeños, y que no tienen que organizarse con otros/as miembros de la familia, sienten a este espacio como un ámbito para distraerse y compartir con el grupo. Este año, al comienzo de las clases realizamos una actividad para hablar de lo que el taller significa para cada. Como imagen disparadora, Nancy dibujó un carrito con varios objetos. Un breve diálogo mantenido en aquella oportunidad fue acerca de lo que ‘lleva’ este carrito, en referencia al proyecto del que todas formamos parte:

“-Nancy: ¿Y qué lleva el carrito?

-Silvia: Lleva historias, valores, sentimientos...

-Elena y Tania: ¡también lleva gaseosa, cerveza, cachivaches! (risas)” (notas de campo, mayo de 2017)

El nombre “El Carrito de saberes” se refiere a la práctica cotidiana de las feriantes, que transportan sus mercaderías en carritos. Algunas de ellas contaban que, cuando consiguieron automóviles para trabajar, sus familiares habían querido tirar sus carritos y que ellas se opusieron y aun los conservan como recuerdo. Las mujeres con las que trabajamos en el Taller tienen unas experiencias educativas particulares, pero además han vivido situaciones de exclusión a varios niveles (no sólo del sistema educativo, sino de varias instituciones y de derechos ciudadanos).

“Los condicionamientos materiales que atraviesan la vida de los alumnos explican gran parte de su desempeño; pero no explican cómo algunos sujetos generan estrategias que resisten o superan parte de los límites que se les imponen. Si las trayectorias estuvieran totalmente pre-fijadas de antemano (en función del origen social o de las pertenencias de género o étnicas, entre otros muchos factores objetivos), quedarían por fuera las historias que presentan «otros» finales” (Fainsod, 2006: 25).

Sin embargo, todas estas adversidades no han limitado la capacidad de las actoras y el deseo de proyectar nuevas experiencias a partir de su participación en el taller.

2.1.4. Desafiando determinismos y fortaleciendo la confianza

Una sistematización completa de la experiencia desarrollada en estos dos años junto al grupo de extensionistas y estudiantes de El Carrito de Saberes excedería los límites y objetivos de esta investigación. Sin embargo agregaré algunas reflexiones acerca de los supuestos a partir de los cuales planteamos este proyecto y orientamos la práctica. Considero que éstos permitieron que la propuesta pedagógica que desarrollamos grupalmente junto a las mujeres haya tenido una buena recepción, y que habilitan a seguir pensando este espacio para que sea un ámbito genuino que aporte a los procesos de aprendizaje y encuentro de las mujeres.

Uno de los aportes más importantes que recibimos antes de comenzar esta experiencia en el barrio fueron las sugerencias que nos hicieron Cristina Olguín (presidenta de la Unión Vecinal) y Natalia Montecino (miembro de la Comisión Directiva) de que las mujeres se sintieran escuchadas en el aula. El hecho de que las mujeres sintieran que era un ámbito amable permitió que pudieran contar sobre sus vidas. La idea ha sido primero conocernos, saber quiénes somos, qué espera cada una de este espacio. Durante las charlas grupales, muchas de las mujeres compararon este taller con otras aulas para adultos/as a las que habían asistido:

“En la otra escuela la maestra escribía en el pizarrón y nos hacía copiar como loros ¡No entendíamos nada! No tenía esa paciencia que tienen ustedes” (Marisa, nacida en Potosí, 60 años)

Estas situaciones particulares llevan a pensar, junto con Tenti Fanfani, que la escolarización creciente se ha desarrollado bajo una lógica de proliferación del modelo pedagógico institucional tradicional, pero que hay contextos determinados que requieren estrategias específicas:

“Es probable, entonces, que para «seguir progresando» hasta alcanzar la universalización de las coberturas no baste continuar con la lógica de la proliferación, sino que haya que intensificar la inversión en el desarrollo de nuevas modalidades pedagógicas (por ejemplo, para ofrecer educación efectiva a las pequeñas poblaciones rurales aisladas) que den respuestas adecuadas a las situaciones particulares que hay que resolver” (Tenti Fanfani, 2007: 69)

En línea con esto, Tedesco (2012) ha destacado que los procesos educativos edifican subjetividades, por lo cual no alcanza entonces con ofrecer “a todos lo mismo”, sino que es preciso comenzar a tomar en cuenta la dimensión subjetiva y las especificidades de la población que se está formando. A su vez, el diálogo permanente ha permitido que además de conocernos, se fortalezca la confianza en el grupo. A fines del año pasado, a raíz de una actividad participativa realizada en el aula junto a estudiantes de antropología de la ya mencionada Universidad Alberto Hurtado de Chile, surgió el tema de las situaciones de discriminación que habían sufrido las mujeres por no saber leer y escribir. La actividad partió de la pregunta acerca de si asistían a instituciones públicas como bancos, hospitales, escuelas y cómo actuaban en caso de tener que hacer trámites que precisan los conocimientos de lecto-escritura. Muchas de las mujeres dijeron que iban al banco a cobrar y a instituciones de la salud por cuestiones personales y de los/as niños/as. Muchas de ellas dijeron que les había sucedido reiteradamente de preguntar por oficinas, consultorios, y que las personas les respondían: “ahí está el cartel, ahí dice”. En esas situaciones contaron haberse sentido mal, discriminadas. Fanny contó que una de las veces que estuvo en esa situación se animó a pedir a una persona en un hospital que la ayudara:

“Yo no lo puedo leer porque yo no sé leer ni escribir, si vos podés decime lo que dice, sino podés, no” (Fanny, nacida en Potosí, 50 años)

Asimismo, la situación analizada previamente en el Capítulo III de muchas mujeres que llegaron a Argentina hablando solamente quechua, vuelve a manifestarse en relación a las experiencias educativas como un aspecto relacionado a las dificultades comunicativas:

“A mí me ha costado mucho hacerme entender. Yo llegué hablando quechua nomás a la Argentina” (Carmen, nacida en Oruro, tiene 54 años)

Varias de las mujeres contaron que habían pasado situaciones similares a las de Fanny y Carmen, por eso sienten que este espacio les brinda una herramienta para el ejercicio de una vida ciudadana en mejores condiciones. Una expresión utilizada por varias de las mujeres en esa jornada fue que querían aprender “para defenderse”. En este sentido Tedesco (2012) menciona la relación entre educación y subjetividad, y la importancia del esfuerzo de las actrices por transformar sus experiencias, protagonizando un proceso de transformación de sus experiencias y construyendo la propia subjetividad a partir de la adquisición de estas herramientas en el aula.

En este sentido, el taller de alfabetización ha intentado habilitar el “diálogo significativo con el otro” (Velázquez, 2003), en este caso con “otras”. Se trata de un espacio en el que las experiencias que implicaron sufrimiento para las mujeres, como no poder comprender los carteles dentro de un hospital o sentirse discriminadas por no saber leer, al ponerse en palabras en distintas instancias de charla, y al tiempo que ellas avanzan en las habilidades de lecto-escritura, se van subsanando o reparando. Si bien para Velázquez el diálogo significativo con el otro se da en un contexto terapéutico,

considero que la idea se adecua a este ámbito de aprendizaje en el que se intentan promover otros procesos además de enseñar y aprender, que a su vez retroalimentan a este último. Además, es una noción en estrecha relación con la ya comentada propuesta pedagógica de Paulo Freire que no ha orientado desde los inicios, basada en el diálogo y la problematización de las situaciones cotidianas de opresión:

“Al objetivar su mundo, el alfabetizando se reencuentra en él, reencontrándose *con* los otros y en los otros, compañeros de su pequeño «círculo de cultura». Se encuentran y reencuentran todos en el mismo mundo común y, de la coincidencia de las intenciones que los objetivan, surgen la comunicación, el diálogo que critica y promueve a los participantes del círculo. Así juntos recrean críticamente su mundo: lo que antes los absorbía, ahora lo pueden ver al revés (...) [El alfabetizando] cobra conciencia de la palabra como significación que se constituye en su intención significativa, coincidente con intenciones de otros que significan el mismo mundo. Éste, el mundo, es el lugar de encuentro de cada uno consigo mismo y con los demás” (Freire, 1985: 7, cursivas en el original)

Así, en relación a algunos de los resultados observados, se puede apreciar que no sólo las mujeres en términos subjetivos se transforman, sino que también se transforma el barrio e incluso la relación entre ellas en la medida en que se fortalecen los lazos entre las vecinas y feriantes. Por tanto, como afirman Dubet (2006) y Dubet y Martucchelli (1998), es importante destacar la idea de que la educación es al mismo tiempo un proceso de adquisición de competencias, de socialización y de subjetivación. Estos hallazgos van en la línea del estudio de Mercedes Molina (2012), aporte mencionado en el Capítulo II a propósito de las experiencias educativas de mujeres de sectores populares, cuando afirma que los procesos de subjetivación que se dan a partir de la escuela desarrollan un fortalecimiento emocional que contribuye en amplios sentidos a mejorar las condiciones de vida, incluso en condiciones de pobreza:

“El hecho de que, en la experiencia escolar, las identidades afectadas puedan comenzar a reconstituirse es un avance hacia escenarios sociales en los que los grupos humanos no solo vivan liberados de la condición de pobreza, sino también de sus consecuencias o efectos” (Molina, 2012: 123)

Por lo tanto, a partir esta enriquecedora experiencia de aprendizajes múltiples en la que no sólo las mujeres adquieren las competencias de lecto-escritura, sino que también las/os facilitadoras/es aprendemos continuamente del proceso y del diálogo, uno de los aspectos más relevantes del proceso ha sido la re-configuración de las subjetividades. En este sentido, por ejemplo, a partir del diálogo significativo con otras y otros en el taller, así como del avance en el aprendizaje de lectoescritura, de a poco las mujeres han resignificado sus identificaciones (en el sentido analizado de Grimson en el Capítulo I), sintiéndose ahora como sujetas que no son analfabetas sino que saben leer y escribir. A su vez, la revalorización de los saberes que cada una ‘traía’ de antes a partir de la perspectiva del diálogo de saberes, ha contribuido a una subjetivación como mujeres que saben y pueden transmitir múltiples aprendizajes. En última instancia, la educación en El Carrito de Saberes ha procurado ser, siguiendo a Freire (1974, 1985, 1986) una educación como práctica para la libertad.

3. Síntesis del Capítulo IV

A lo largo de estas páginas he tratado de comprender dos tipos de experiencias en la vida de las mujeres, las experiencias en el mundo del trabajo y las experiencias educativas. He intentado acercarme a ellas en su interrelación, ya que como se puede ver a partir del análisis, los aprendizajes adquiridos durante la niñez de las mujeres (Ames, 2013) han sido aprendizajes ligados al mundo del trabajo.

Como se desprende del análisis, las mujeres entrevistadas han desarrollado sus experiencias en el mundo del trabajo tanto en el ámbito remunerado como no

remunerado (Carrasco, 2006; Magliano, 2013) y tanto en el espacio rural como en el urbano. Respecto de las actividades remuneradas, se trata de experiencias en la cosecha de diversos productos agrícolas y frutícolas, tanto en Mendoza como en provincias del norte argentino (Aguilera, 2005, Moreno, 2015; Moreno y Martínez, 2016). Otra de las actividades predominantes es el servicio doméstico, la cual si bien no es de las actividades más ‘valoradas’ por las mujeres, ha sido y aún es para varias de ellas una de sus principales fuentes de sustento (Pacecca y Courtis, 2010). De manera minoritaria, algunas de las mujeres han trabajado en ladrilleras (en Mendoza) y en talleres textiles (en Buenos Aires). Asimismo, una gran mayoría de las entrevistadas han buscado priorizar, en la medida de las posibilidades, una alternativa cuentapropista a través del comercio en sus diversas formas: venta en ferias, venta ambulante, venta en negocios en las propias viviendas (Karasik, 1995; Colque y otras, 2015; Martínez y otras, 2015, 2016; Moreno y Martínez, 2016). En este sentido, cobró especial importancia la experiencia de las mujeres feriantes de la Feria Popular de Guaymallén, por ser un espacio en el que había comenzado el trabajo de campo justo cuando tuvieron que atravesar la situación del primer desalojo en 2014. Esta situación me llevó a indagar sobre este tipo de economía y sobre el cuestionamiento de algunas categorías para su abordaje, como las de formalidad/informalidad (Hart, 1974; Rabossi, 2006; Proyecto PIEB, 2008; Sarria Icaza y Tiribia, 2004; DEIE, 2002; Gago, 2014).

Por lo tanto, las experiencias en el mundo del trabajo de las entrevistadas han implicado un profundo conocimiento del espacio vivido y un transitar permanente en él. Así, respecto de los lugares en los que se desenvuelve la vida de las mujeres, Rivera Cusicanqui explica que, a pesar de la invisibilidad histórica de su intensa actividad laboral y social, las mujeres han conservado espacios de poder a través de su desempeño como agricultoras, organizadoras del ciclo doméstico, tejedoras y ritualistas (Rivera Cusicanqui, 2015).

Respecto de las experiencias educativas, su análisis surgió en relación a la coyuntura de la Feria Popular de Guaymallén, ya que fue gracias a la sugerencia de sus delegadas que empezamos a problematizar esta cuestión de manera sistemática. Como resultado surgió el proyecto de alfabetización “El Carrito de Saberes” (Colque y otros, 2016, 2017). En el

marco del mismo pude comprender de manera más acabada cómo las dimensiones analizadas a partir de la interseccionalidad, tales como la generación, el hecho de ser mujeres y el origen campesino-indígena han condicionado las experiencias de vida de las mujeres en torno a la educación. Así, a partir de estrategias pedagógicas vinculadas a la educación popular (Freire, 1974, 1985, 1986) y otras hacen hincapié en la dimensión subjetiva del proceso (Dubet y Martucceli, 1998; Dubet, 2006; Tedesco, 2012; Tenti Fanfani, 2007; Fainsod, 2006; Molina, 2012) y en el diálogo de saberes (Pérez Luna y Alfonzo Moya, 2008) pudimos diseñar una propuesta que ha sido muy bien recibida y permanente retroalimentada junto a las mujeres que protagonistas de este proceso.

CONCLUSIONES

Uno de los objetivos generales que guiaron esta investigación fue comprender las experiencias de vida de mujeres migrantes provenientes de Bolivia en torno de las migraciones, del mundo del trabajo y del ámbito educativo. La motivación por conocer estas experiencias no estuvo dada por una simple curiosidad, sino por comprender en profundidad las maneras en las que, como mujeres, generamos maneras diversas de renegociar roles en el marco de nuestra familias y comunidades, deseamos, planificamos y llevamos adelante proyectos de vida, a la vez que repensamos nuestra participación en la vida social en diversos espacios (políticos, económicos, educativos, entre otros).

Uno de los supuestos de sentido de la investigación es que esta diversidad de decisiones y proyectos de vida, tanto individuales como colectivos, no se desarrollan en el vacío, sino que emergen y se configuran en el marco de procesos históricos más amplios. En el marco de las sociedades actuales, considero que esos condicionamientos macrosociales están dados, en lo económico, por relaciones de producción capitalistas que dividen a sus miembros en clases sociales; en lo político, por la preeminencia de las fronteras nacionales como organizadoras de relaciones jerárquicas entre países y al interior de ellos, entre sus habitantes; en lo social por relaciones jerárquicas configuradas por matrices de dominación patriarcales y coloniales.

Es por esto que a partir de mis primeras lecturas feministas encontré interesante aquellas propuestas teóricas y políticas que tienen origen con el movimiento de mujeres negras en Estados Unidos desde la década de los '70 del siglo XX, quienes llamaron la atención al interior del movimiento feminista acerca de las experiencias de opresión en la vida de mujeres que, por su color de piel y su condición socioeconómica, sentían que no sólo el patriarcado era el generador de desigualdades sociales, sino también las sociedad de clases y las mentalidades coloniales y colonizadas. Posteriormente, y en diálogo con estos aportes, en Nuestra América también hay numerosos aportes, tanto desde la academia como de espacios de activismo político, acerca de las matrices de opresión que

generan desigualdades en la vida de mujeres se sectores populares, comunidades originarias, afrodescendientes y blancas que cuestionan las matrices occidentales y coloniales de poder.

Así, en relación a este supuesto de sentido, el primer capítulo de la tesis se orientó a construir un marco de análisis que permitiera relacionar las experiencias migratorias actuales de mujeres bolivianas a la provincia de Mendoza con las dimensiones macrosociales mencionadas. Un primer campo de estudios analizados fue el de los estudios sobre género y migraciones, el cual se viene desarrollando desde la década de 1970 a escala global y desde los 2000 en Argentina, a partir de los cambios teórico-políticos que introdujo el feminismo. Así, comenzó a analizarse la participación de las mujeres en diversas corrientes migratorias con el objeto de deconstruir estereotipos que se basaban en la idea de migrante/varón/autónomo, figura en sintonía con la del sujeto calculador de los enfoques economicistas liberales. Junto con la visibilización de las mujeres en las migraciones, se comienza a analizar la dimensión cualitativa de estos procesos. Como resultado se desprende que las motivaciones de las mujeres para migrar son distintas a las de los varones. A su vez, a partir de estudios cuantitativos, cristaliza la noción de la feminización de las migraciones. Este concepto se relaciona, a su vez, con estudios que analizan la especificidad de la participación de las mujeres en la economía globalizada a partir de las nociones de feminización de la supervivencia y feminización de la pobreza.

Ahora bien, dado que mi interés ha sido comprender las migraciones de mujeres provenientes de Bolivia, no eran suficientes los abordajes sobre género y migraciones para establecer relaciones entre éstos procesos y los procesos más amplios en los que éstos se enmarcan. Para ello necesitaba indagar en categorías que me permitieran dimensionar la incidencia de aspectos culturales, étnicos y políticos. El análisis de estas categorías fue central para dimensionar el carácter complejo, heterogéneo, construido y experiencial de la cultura, la nación y la etnicidad (Briones, 2006; Segato, 2002; Quijano, 2000; Terrén, 2002; Giménez, 2002; Grimson, 2015). Asimismo, estas lecturas llamaron mi atención acerca de no reificar estas categorías, sino tomarlas en cuenta en la medida en que emergieran durante el trabajo campo. Respecto de los modos de

relacionar estos aspectos en el análisis sobre las experiencias de vida, tanto de las mujeres que protagonizaron esta investigación como de mi propia experiencia en el trabajo de campo, han sido fundamentales los aportes feministas. Así, los enfoques feministas del Sur (Ciriza, 2015; Bidaseca, 2010), que retoman la perspectiva de la colonialidad del poder (Lugones, 2012, 2014; Segato, 2014) y de los feminismos de mujeres afroamericanas (Curiel, 2007; Hill Collins, 2012) constituyen una fundamental vía de comprensión para el tema de esta tesis, en el sentido de que entretejen los condicionamientos dados por el género, el color de la piel, la pertenencia étnica y de clase social en un marco explicativo claro y potente para ‘ver’ las experiencias de mujeres racializadas.

Asimismo, en relación a los aportes del feminismo negro, la interseccionalidad (Crenshaw, 2013) propone un acercamiento interrelacionado a las diversas dimensiones que constituyen las experiencias, tales como la clase social, la ‘raza’, la etnicidad, la generación, la condición migratoria, la sexualidad, etc. Con el objetivo de visibilizar y dar un lugar en el discurso y en la política a la diversidad de sujetos/as de la vida social, la perspectiva de la interseccionalidad toma distancia de los enfoques que analizan la ‘sumatoria’ de desigualdades. En su lugar propone pensar las dinámicas e interrelaciones entre las dimensiones que configuran las experiencias, tanto individuales como colectivas, dado que “hay múltiples puntos de subordinación, así como de privilegio, dependiendo del lugar preciso donde se produce la articulación de sistemas” (Ezquerria, 2008: 146).

Sin embargo, si bien estos aportes teóricos fueron fundamentales para comprender aspectos que luego encontraría durante el trabajo de campo, aún no imaginaba cómo los iba a relacionar con las experiencias de las mujeres. Era necesario conocer en profundidad sus experiencias para ponderar si estas categorías verdaderamente podían dar cuenta de aspectos significativos en sus vidas. Para este fin fue fundamental diseñar un abordaje cualitativo. A su vez, dentro de las múltiples técnicas de esta metodología, no imaginé que la técnica de la observación participante iba a ser tan importante en esta investigación. Así, se fue desarrollando paulatinamente un abordaje etnográfico, teniendo como uno de los ejes privilegiados de observación las experiencias, relaciones,

roles y representaciones de género en la vida de las mujeres. La participación inicial fue desencadenando otras sucesivas. Así, desde las primeras entrevistas realizadas en 2010 a mujeres vendedoras en el microcentro mendocino, tuve la posibilidad de conocer ferias asentadas en zonas rurales de la provincia, hasta que en 2014 intensifiqué mi observación en la Feria Popular de Guaymallén. A raíz de esas observaciones, y en relación a los aportes de Guber (1992, 2011), la técnica devino cada vez más en participación. Actualmente esta participación continúa en el marco de una comparsa de Morenada y del taller de alfabetización El Carrito de Saberes realizado en la Unión Vecinal San Sebastián del Barrio Lihué, espacio donde junto a compañeros/as extensionistas universitarios/as (algunas de ellas, a su vez, delegadas de la Feria) desarrollamos un proceso de alfabetización destinado a mujeres trabajadoras, en su gran mayoría provenientes de Bolivia y residentes en el Barrio.

Así, a partir de estos enfoques y de mi inserción en el campo, en el capítulo III me propuse comprender las experiencias migratorias de las mujeres a la luz de la interseccionalidad. El objetivo fue captar de qué maneras se entrelazaban en sus proyectos migratorios las condiciones de ser mujeres, de sectores populares y de procedencia mayoritariamente rural e indígena. A partir de diversos encuentros, diálogos grupales e individuales y de prolongadas instancias de participación en los espacios mencionados, pude enlazar el análisis de sus proyectos migratorios con estos condicionamientos. Como resultado, se desprende que la mayoría de las mujeres migró junto a miembros de la familia. Si bien algunas de las mujeres migraron en el marco de familias nucleares junto a cónyuges (con y sin hijas/os), muchas de ellas migraron en el marco de otros arreglos familiares. En este sentido, el concepto de familia que se adecua a las situaciones relatadas por las mujeres es el de familia extensa (Weinerman y Geldstein, 1994), por cuanto permite comprender las migraciones emprendidas junto a hijos/as sin cónyuges, madres, hermanos/as, primos/as. Asimismo, un concepto importante para comprender las experiencias migratorias fue el de 'redes migratorias' (Pedone, 2005), el cual permite comprender las estrategias tanto para obtener información relativa al contexto migratorio, como para emprender la migración y para sobrevivir en la sociedad de destino. Cabe destacar que, en el caso de la migración de

Bolivia, este hecho se articula con ciertos aspectos relativos a la etnicidad, tales como la importancia de la reciprocidad entre paisanos/as, parientes y miembros de la familia de familias, el *ayllu* (Rostwowsky, 2014; Rivera Cusicanqui, 2010).

En un segundo momento de análisis, en el mismo capítulo pude dar cuenta de aspectos que conocí gracias al diálogo con dos mujeres referentes de organizaciones de migrantes bolivianos/as en Guaymallén. En esa conversación, Doña Laura y Doña Ana me explicaron la incidencia de algunos aspectos históricos relativos a la política, la economía y la geografía de Bolivia durante el siglo XX en la configuración del escenario que dio lugar a la importante emigración en el país vecino. Entre ellos mencionaron el cierre de minas a partir de las sucesivas crisis que tuvieron lugar desde los '60, la erradicación forzosa de la coca durante los '80, el decreto 21060 de 1985 y las sequías en tierras altas. Paralelamente, estos aspectos se relacionan con el carácter periférico de la economía boliviana en la división internacional del trabajo y a su vez con la excesiva explotación de sus recursos, como por ejemplo, las minas de plata del Cerro Rico en Potosí y la consecuente conformación de empresas mineras monopólicas. Así, la nacionalización de las minas no generó mejoras en las condiciones de vida de amplios sectores de trabajadores/as y sobrevinieron grandes crisis económicas que afectaron particularmente al departamento de Potosí, uno de cuyos recursos básicos es la minería. Ante esta situación, y sumada a las recurrentes sequías que afectan a los valles interandinos, muchas familias campesinas de la región buscaron alternativas para la sobrevivencia en regiones más prósperas dentro de Bolivia (puntualmente en el Chapare o Trópico de Cochabamba), como en destinos internacionales, siendo Argentina el más relevante. Asimismo, como dejan ver algunos estudios históricos (Murra, 2009; Rostwowsky, 2014; Hinojosa, 2009) es interesante apreciar que algunas pautas de movilidad del país vecino forman parte de un repertorio de saberes antiguos por parte de las comunidades de altura, que desde tiempos remotos se han desplazado en pequeños grupos para encontrar los recursos necesarios para reproducir la vida de sus comunidades.

En un tercer momento del análisis en el capítulo III, analizo las experiencias migratorias de las mujeres a la luz de la interseccionalidad. Así, sus relatos acerca de que al llegar a

la Argentina debían ‘olvidar el idioma’ (ya que la mayoría de las mujeres son quechua-hablantes) y ‘ocultar el origen’ (en referencia al origen indígena) permiten ver cómo las mentalidades coloniales presentes en la sociedad de destino han condicionado las experiencias de las mujeres a partir de la discriminación basada en la racialización (Cruz, 2009; Margulis, 1999). Además de los claros efectos sobre la negación de derechos que es propia de la discriminación, estas vivencias han sido difíciles de atravesar a nivel subjetivo.

Respecto de las experiencias vinculadas a la etnicidad, es importante destacar que ha sido uno de los aspectos más difíciles de analizar. Considero que una de las dificultades para su abordaje estriba en que los discursos relativos a la identificación con pueblos originarios no son tan claramente manifestados. Así, mientras algunas de las mujeres con las que dialogué, que están vinculadas a organizaciones de migrantes y que están protagonizando acciones de revalorización de los saberes de pueblos originarios, sí se reivindicaban como pertenecientes a pueblos originarios, la mayoría de las entrevistadas no manifestó su pertenencia a algún pueblo indígena. Ahora bien, considero que esto puede deberse a varios motivos. Por un lado, a la reflexividad que se establece en la interacción cognitiva en el trabajo de campo. Es decir que, el hecho de que yo sea blanca, universitaria de clase media, quizá ‘clausuraba’ una posible charla sobre el tema. Por otro lado, también existen cuestiones como las que analiza Rivera Cusicanqui (2015) acerca de la variabilidad de los discursos en cuanto a la auto-representación indígena, ya que hay momentos históricos en los que manifestar la pertenencia a pueblos originarios es valorado, y otros periodos en los que no lo es. En síntesis, lo que incide en estos aspectos es el carácter abierto y cambiante de los procesos de identificación (Hall, 2003; Grimson, 2015) y particularmente de la identificación étnica (Terrén, 2002; Comaroff, 1994; Cruz, 2009). Asimismo, Rivera Cusicanqui (2015) advierte que, a la par de la dimensión creativa de las identificaciones y la pertenencia étnica, hay categorías identitarias impuestas por las instituciones estatales, y que actúan al modo de cárceles. Ahora bien, si bien a nivel de los discursos se presenta esta ‘opacidad’ de la identificación indígena, en las prácticas esto es diferente.

Gracias a la participación en distintas ocasiones festivas, ceremoniales, culturales y políticas a partir de la pertenencia a distintos grupos de danzas andinas, he podido analizar que la identificación con lo indígena es visible, tanto a través de la ornamentación y de la simbología presente en adornos, whipalás, carteles, como a través de momentos rituales específicos. A su vez, en estas ocasiones la participación de las mujeres es central, tanto en las instancias previas de organización de los distintos eventos, como en los momentos rituales.

Por otro lado, respecto de uno de los principales ejes de indagación durante este trabajo, que fue la incidencia de la matriz de dominación patriarcal en las experiencias migratorias de las mujeres, es relevante manifestar que, tal como han aportado los estudios sobre género y migraciones, el género es constitutivo de las migraciones desde el momento de la decisión migratoria como posteriormente, en el contexto migratorio. Así, muchos de los proyectos migratorios, sobre todo aquellos que fueron emprendidos junto a sus hijas/os pequeños sin sus cónyuges, se gestaron como manera de escapar a situaciones de violencia de género al interior de sus parejas. Ahora bien, como advierten algunos estudios dentro del campo (Juliano, 2000; Moujoud, 2008; Morokvasic, 2008; Magliano y Domenech, 2008), si bien la migración puede ser una alternativa para mujeres que se han encontrado en situaciones de violencia machista o de control social en sus lugares de origen, no es acertado pensar que las sociedades de destino ofrecen marcos más equitativos en cuanto a las relaciones entre géneros. Esto sería permanecer en marcos interpretativos etnocéntricos. Al respecto considero que, en esas situaciones, lo que ha garantizado la migración es un **alejamiento físico del foco de conflicto**. Sin embargo, las estructuras patriarcales están presentes también en la sociedad de destino. Por tanto, es interesante sumar esfuerzos a comprender cuáles son procesos que reproducen las desigualdades de género, con el objetivo de transformarlos en pos de un cambio profundo que avance hacia condiciones de vida equitativas entre varones y mujeres.

El análisis de las experiencias en el mundo del trabajo deja ver que éstas han estructurado la vida de las entrevistadas desde la niñez. Al respecto fue fundamental indagar en algunos de los sentidos en torno del trabajo en comunidades andinas, con la

finalidad de no reproducir marcos etnocéntricos en la interpretación de los datos. Así, es posible comprender que, en los lugares de origen de las entrevistadas, la realización de actividades diversas que contribuyen a la reproducción de la vida es aprendida desde la infancia a partir de la trasmisión generacional. Como señalan abordajes antropológicos, si bien esto se relaciona con las necesidades de la vida campesina, también tiene que ver con un modelo sistemático en la crianza que forma parte de un conocimiento local coherente sobre el desarrollo infantil acorde a condiciones geográficas, ecológicas y sociales (Ames, 2013). Así, ser trabajador/a es un valor central para las entrevistadas. Cabe destacar que sus experiencias en el mundo del trabajo incluyen tanto actividades remuneradas como no remuneradas (estas últimas son generalmente realizadas sólo por las mujeres del hogar y se trata principalmente de tareas domésticas, así como actividades voluntarias en beneficio de la comunidad) y que el inicio de sus trayectorias laborales no tiene lugar en la sociedad de destino, sino que ya en sus lugares de origen eran centrales.

En la sociedad de destino, las actividades remuneradas realizadas por las mujeres han consistido, principalmente, en el trabajo agrícola, el servicio doméstico y el comercio. Respecto de la valoración de estas actividades por parte de las mujeres emerge que el trabajo rural ha sido realizado por todas las entrevistadas y que es considerado como extremadamente esforzado y frustrante a nivel emocional debido a las inclemencias climáticas y las consecuentes pérdidas de la producción. Este motivo ha generado que las mujeres hayan buscado alternativas laborales en el contexto urbano. Entre ellas, el servicio doméstico ha sido una de las más importantes. Sin embargo, la actividad a la que han aspirado generalmente las entrevistadas y que significa un mejoramiento en sus condiciones de vida es el comercio, realizado tanto de manera ambulante, como en el marco de ferias o en pequeños negocios en sus viviendas. Por este motivo, las experiencias en el mundo del trabajo de mujeres feriantes fueron particularmente analizadas. Entre las ventajas que ellas han señalado de esta actividad se encuentran la independencia en el uso de los propios tiempos para trabajar, aspecto que facilita la crianza de los/as hijos/as. Asimismo, que es una actividad conocida, en muchos casos desde la infancia, a partir de la transmisión de madres o hermanas mayores. En tercer

lugar, que es una actividad que permite la interacción con las demás personas del barrio o la comunidad. Por último, que es una actividad que, al ser realizada con conocimiento y habilidad, redundará en mayores ganancias. Así, a partir de conocer la perspectiva de las mujeres vendedoras en torno de su actividad, se entiende aun más la etapa de organización que se generó entre las vendedoras cuando el municipio de Guaymallén decidió prohibir la actividad feriante de la Feria Popular de Guaymallén en 2014 y en enero de 2017.

El proceso de desalojo de la Feria ha permitido analizar cómo la discriminación es ejercida también desde las instituciones estatales cuando prohíben de su fuente de trabajo a grupos de personas que, además de pertenecer a sectores populares y desarrollar alternativas de sobrevivencia a partir de los propios conocimientos y recursos, son de origen migrante. Asimismo, a partir de este proceso de desalojo y de la consecuente organización asamblearia de las feriantes, emergió una situación problemática vislumbrada por algunas de las delegadas de la Feria, que eran los obstáculos para participar efectivamente de la asamblea por parte de mujeres que no sabían leer y escribir. Se trataba de mujeres provenientes de comunidades rurales de Bolivia, de entre 50 y 70 años. A partir de la lucidez de las delegadas y del contacto previo que habíamos establecido a raíz de esta investigación, a fines de 2015 surgió la posibilidad de proponer un taller de alfabetización para las mujeres organizadas en la asamblea.

El taller de alfabetización El Carrito de Saberes ha sido un espacio fundamental para una comprensión más profunda acerca de las cuestiones planteadas en esta investigación. Asimismo, gracias al diseño de una estrategia metodológica cualitativa, caracterizada por su flexibilidad ante lo que va surgiendo durante el trabajo de campo, es que pude plantear el objetivo de comprender las experiencias educativas de las mujeres. Esta es una de las cuestiones que, por haber surgido en la última etapa de la investigación, me han generado nuevas preguntas que serán retomadas en futuras investigaciones. Principalmente son preguntas que pretenden comprender las relaciones entre los aspectos pedagógicos y los condicionamientos, configurados a partir de lógicas de desigualdad social, tales como el género, el origen étnico, la clase social, la generación y

la condición migratoria. Estas preguntas surgen luego de un primer acercamiento durante la comentada experiencia en el ámbito de la educación no formal. En varios encuentros hemos podido realizar algunos diagnósticos participativos junto a las mujeres. Uno de los hallazgos fue que el hecho de ser mujeres había condicionado profundamente sus experiencias educativas, ya que sus madres y abuelas decidían enviar a la escuela sólo a los hijos varones. El lugar asignado socialmente a las niñas en ese contexto era el de colaborar en las actividades domésticas. Así, a partir de una comprensión sociohistórica con hincapié en los residuos de condiciones de vida coloniales que no garantizaban la educación a las comunidades campesinas y aun menos a las mujeres, sumados a las ya mencionadas condiciones económicas, se puede arribar a comprensiones más amplias de esos procesos. Sin embargo, son cuestiones que quedan abiertas a profundizar en futuros abordajes.

Cabe destacar que uno de los aspectos que más llamó mi atención a partir del análisis de las experiencias de vida de las mujeres ha sido la gran capacidad de agencia que han manifestado en los distintos ámbitos de la vida. Así, respecto de las experiencias migratorias, son relevantes las situaciones de opresión que muchas mujeres desafiaron, incluso con hijas/os pequeñas/os a cargo como alternativa a las situaciones de control social y de violencia que han vivido en sus contextos familiares. Respecto de las experiencias en el mundo del trabajo, el análisis en torno de la situación de las feriantes y su politización tras el desalojo, deja ver **procesos de subjetivación en tanto mujeres trabajadoras organizadas.** Por último, las experiencias de las mujeres a partir del taller de alfabetización sugiere también una apuesta por ‘pasar la frontera’, no en términos territoriales, sino metafóricos: desde el lugar de no saber leer y escribir, y las vivencias que eso ha implicado para las mujeres en términos de no acceso a derechos concretos, al lugar de una subjetividad re-articulada en torno a la adquisición de estos conocimientos. Así, las ideas de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) de ‘apuestas femeninas por la sobrevivencia y por el poder’ y de Rosi Braidotti (2004) de ‘subjetividades nómades’ y su énfasis en el devenir me resultaron altamente motivadoras para pensar los múltiples procesos de subjetivación que he podido conocer a partir de los relatos y de los conocimientos de las mujeres entrevistadas.

Asimismo, considero que la presente investigación plantea nuevas preguntas para profundizar a futuro. Una de estas líneas se refiere a los procesos de subjetivación política de las/os migrantes. En este sentido, el análisis de la politización de las trabajadoras feriantes abre nuevos interrogantes acerca de los procesos organizativos internos y de disputa con el Estado. En segundo lugar, la creciente participación de organizaciones de migrantes en eventos políticos de distintas tendencias también sugiere interrogantes nuevos acerca de la relación entre migración y participación política, y el rol de las identificaciones y la pertenencia étnica en ese contexto. Asimismo, el abordaje de la dimensión generacional plantea nuevas preguntas respecto de los modos de integrarla de manera sistemática a un análisis interseccional de las migraciones.

Por último, como señala Ameigeiras (2006) a propósito de la etnografía como un proceso de transformación desde la perspectiva de quien investiga, y retomando también la epistemología del sujeto conocido de Vasilachis (2006) en el capítulo II, no quisiera dejar de expresar el enorme aprendizaje que esta investigación ha significado en lo personal. Lo que he podido aprender junto a las mujeres entrevistadas excede ampliamente el abordaje científico. Los relatos, los diálogos y los momentos compartidos me han mostrado, entre otras cosas, que el empoderamiento se vive al cruzar una frontera sin saber qué hay del otro lado, sin conocer el idioma de la primera persona con la que una se puede cruzar, sin saber a dónde va una a vivir, ‘tener que olvidar la lengua’, y sin embargo, saber que se puede recordar la lengua y que es valiosa, trabajar, luchar, y también festejar, bailar y compartir la experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, A. (2005) *La mujer boliviana: enfoque histórico antropológico. Marco teórico general y análisis de caso Ugarteche*. Mendoza: Talleres gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo.

Ameigeiras, A. R. (2006) “El abordaje etnográfico en la investigación social”. En Vasilachis de Gialdino, I. (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, pp. 107-149.

Ames, P. (2013) “Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades”. En *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Vol. 42, N°3, pp. 389-409. Disponible en <http://bifea.revues.org/4166>.

Anthias, F. (2006) “Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional”. En Rodríguez, P. (Comp.) *Feminismos periféricos*. Granada: Alhulia, pp. 49-68.

Anzaldúa, G. (2004) “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, pp. 71-80.

Arango, J. (2003) “La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra”. En *Migración y Desarrollo*, N°1, pp.1-28.

Ataide, S. (2016) “Del tabaco a las hortalizas. El rol de los bolivianos en las transformaciones socio productivas de Apolinario Saravia y Gral. Pizarro (Anta)”. En *El desarrollo Rural en debate. Estudios en el espacio agrario salteño*. Buenos Aires: La Colmena, p. 201 – 226.

Ataide, S. (2016) “Inserción desigual de inmigrantes bolivianos en un mercado de trabajo segmentado. Estudio en municipios del este salteño. En *Revista Andes*. Salta: Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología. Universidad Nacional de Salta, p. 1-22.

Aubarell, G. (2000) “Una propuesta de recorrido bibliográfico por las migraciones femeninas en España”, en: *PAPERS. Revista de Sociología*, N° 60, UAB, Barcelona, pp. 391-413.

Bach, A. M. (2008) *La revalorización de la categoría de experiencia por parte de las teorías feministas norteamericanas: 1980-2000*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.

Badgett, M. V. Lee y Folbre, Nancy (1999) “¿Quién cuida de los demás? Normas sociosexuales y consecuencias económicas”. En *Revista Internacional del Trabajo*, vol. 118, N°3, pp.347-365.

Barragán, R. (2009) “Hegemonías y “Ejemonías”: las relaciones entre el Estado Central y las Regiones (Bolivia, 1825-1952)”. En *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. N°34. Quito: FLACSO, pp. 39-51

Barthes, R. (1995 [1982]) *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos voces*. Barcelona: Paidós.

Bartolomé, M. A. (1997) *Gente de Costumbre y gente de Razón*. México: Siglo XXI.

Bartra, E. (2012) “Acerca de la investigación y la metodología feminista”. En Blázquez Graf, N., Flores Palacios, F. y Ríos Everardo, M. (Coords.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología., pp. 67-78.

Beigel, F. (2005) “Las identidades periféricas en el fuego cruzado del cosmopolitismo y el nacionalismo”. En *Pensar a Contracorriente*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, p. 70 - 100

Bello, A. (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

Benencia, R. (1994) “Bolivianos en Buenos Aires: aspectos de su integración laboral y cultural”. En *Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, N°27. Buenos Aires: CEMLA.

Benencia, R. (1997) “De peones a patronos quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense”. En *Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 12, N°35. Buenos Aires: CEMLA.

Benencia, R. y Karasik, G. (1995) *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: CEAL.

Betrisey, D. (2009) “Experiencia migratoria y procesos identitarios de japoneses en Madrid”. En *Papeles de población*, N° 60, pp. 123-149.

Bidaseca, K. (2002) *Nómades sin tierra: de hombres y mujeres poblando León Rougés en tiempos de zafra y migraciones*. Tesis de maestría. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Argentina/iigg-uba/20110426033916/bidaseca.pdf>

Bidaseca, K. (2010) *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Paradigma indicial. Estudios poscoloniales.

Bidaseca, K. (2014) “Cartografías descoloniales de los feminismos del sur”. En *Estudios Feministas*, Florianópolis, N° 22, Vol. 2, p. 585-591.

Bidaseca, K. (Comp.) (2016) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO

Bidaseca, K. y Sierra, M. (2014) Políticas de lo mínimo: genealogías coloniales en los mapas del sur. En *Estudios Feministas*, Florianópolis, N° 22, Vol. 2, p. 617-625.

Bidaseca, K. y Vásquez Laba, V. (2011) “Feminismos y (des) colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur”. En *Temas de mujeres*. Año 7, N° 7, p. 24 - 42

Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Braidotti, R. (2004) *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.

Briones, C. (2008) “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En Briones, C. (Comp.) *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 9-39.

Busso, M. (2011) “Las ferias comerciales: también un espacio de trabajo y socialización. Aportes para su estudio”. En *Trabajo y Sociedad*, Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas del CONICET, N° 16, vol. XV, Santiago del Estero, Argentina, pp. 105-123. Disponible en <http://www.scielo.org.ar/pdf/tys/n16/n16a07.pdf>

Cabnal, L. (2010) “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias, pp. 11-25. Disponible en <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

Cacopardo, María Cristina (2004) “Crisis y mujeres migrantes en la argentina”. Ponencia en Actas del *II Seminario de la Red de Estudios de Población*. Centre d’Estudis Demogràfics, febrero. Disponible en línea en <http://www.ced.uab.cat/publicacions/PapersPDF/Text242.pdf>.

Cacopardo, María Cristina (2005) “Acerca de las mujeres migrantes en la Argentina: tendencias y mercado de trabajo”, en: “Migraciones, globalización y género en Argentina y Chile”, Programa Mujeres y Movimientos Sociales, Buenos Aires, pp. 31-55.

Caggiano, S. (2003) “Fronteras múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina” en *Cuadernos del IDES* (Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social).

Caggiano, S. (2005) *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y proceso identitarios* (Buenos Aires: Prometeo).

Caggiano, S. (2005) *Lo que no entra en el crisol*. Prometeo Libros, Buenos Aires.

Carrasco, C. (2006) “Hacia una nueva metodología para el estudio del tiempo y del trabajo”. En Colli, R. (Coord.) *Decir mujer es decir trabajo. Metodologías para la medición del uso del tiempo con perspectiva de género*. Buenos Aires: Consejo Nacional de la Mujer; Embajada de España en Argentina; Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 52-76.

Cassanello, C. A (2014) *Historia reciente de los inmigrantes bolivianos en la Argentina, 1970-2000. Trayectorias migrantes, redes sociales y transnacionalidad*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA Repositorio Institucional de Acceso Abierto <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/67>

Castañeda Salgado, M. P. (2012) “Etnografía feminista”. En Blázquez Graf, N., Flores Palacios, F. y Ríos Everardo, M. (Coords.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología, pp. 217-238.

Choque, M. E. (2006) “La participación de la mujer indígena en el contexto de la Asamblea Constituyente”. En *Reformas constitucionales y equidad de género. Informe final. Seminario internacional*. Santiago de Chile: CEPAL, p. 317-332.

Ciarallo, A. (2014) «*Se vamo' a la de dios*». *Migración y trabajo en la reproducción social de familias bolivianas hortícolas en el Alto Valle del Río Negro*. Córdoba: Editorial del Centro de Estudios Avanzados.

Ciriza, A. (2015) “Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones”. En *Millcayac. Revista Digital de Ciencias Sociales*, Vol. II, N° 3, p. 83-104.
Colque N., Martínez Espínola, M. V., Acosta, J., Mora, S., Maroa, L., Sánchez, M., y Moreno, S. (2016) “El Carrito de Saberes: alfabetización e interculturalidad”. En *Unidiversidad*. Disponible en línea en <http://www.unidiversidad.com.ar/el-carrito-de-saberes>

Colque, N., Martínez Espínola, M. V., Moreno, M. S. y Sánchez, M. (2015) “Representaciones en tensión: Análisis de registros fotográficos de las movilizaciones realizadas por los feriantes de Guaymallén (Mza, Arg.) durante el año 2014”. Ponencia en Actas de las *XI Jornadas de Sociología de la UBA: Cuerpos, tiempos, saberes*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Colque, N., Martínez Espínola, V., Maroa, L. y Sánchez M. (2017) “Reflexiones en torno al empoderamiento a partir de un taller de alfabetización para mujeres adultas”. Ponencia en prensa en *Actas del “Segundo Simposio Internacional sobre Narrativas Bolivianas”*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional.

Comaroff, J. (1994) “Etnicidad, violencia y política de identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas. En Fernández de Rota, J.A (Ed.) *Etnicidad y violencia*. Coruña: Universidad da Coruña, pp. 205-225.

Coo, S., Figueroa, C., y Fuentes, C. (2016). *Uj, iskay, kimsa "las mismas letras nos sirven para todo"*. Informe final. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Courtis, C. y Pacecca, M. I. (2010) “Género y trayectoria migratoria: mujeres migrantes y trabajo doméstico en el Área Metropolitana de Buenos Aires”. En *Papeles de Población*, Vol. 16, N° 63, pp. 155-185. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Crenshaw, K. (2013) “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”. En Platero, R. L. (ed.) *Intersecciones, cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. España: Edicions Bellaterra, pp. 87-122

Cruz, G. (2009) *La liberación indígena contemporánea en Bolivia*. Córdoba: EDDUC.

Cumes, A. (2012) “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. En *Anuario Hojas de Warmi*, N° 17.

Curiel, O. (2007) “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” En *Nómadas*, N° 26, p. 92-101.

Curiel, O. (2014) “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”. En Mendia Azkue, I., Luxán, M., Legarreta, M., Guzmán, G., Zirion, I. y Azpiazu Carballo, J. (Eds.) *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 45-60. Disponible en <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n66/02102862n66p45.pdf>.

Dafuncho, S. (2011) “La experiencia escolar de estudiantes de nivel medio en contextos de extrema pobreza urbana y degradación ambiental. Un estudio en José León Suárez”. Ponencia en Actas del *VIII Encuentro de Cátedras de Pedagogía de Universidades Nacionales Argentinas. Teoría, formación e intervención en Pedagogía*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

Davis, A. (2005) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.

Domenech, E. (2011) “La "nueva política migratoria" en la Argentina: las paradojas del programa "Patria Grande". En *Migraciones internacionales contemporáneas: Estudios para el debate*. Buenos Aires: CICCUS, p. 119 - 141

Domenech, E. (2013) “Escuela, pensamiento de Estado e inmigración boliviana: entre la nacionalización y la búsqueda de reconocimiento de la alteridad. En *Argumentos. Revista de Crítica Social*, p. 116 – 149.

Domenech, E. (2014) “"Bolivianos" en la "escuela argentina": representaciones acerca de los hijos de inmigrantes bolivianos en una escuela de la periferia urbana”. En *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, vol. 22 p. 171 – 188.

Domenech, E. (2017) Inmigración, legislación y políticas en la Argentina actual: Escenas etnográficas de prácticas de control y vigilancia. En *Migración, Estado y políticas. Cambios y continuidades en América del Sur*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia / CELAG, p. 13 - 43

Dreidemie, P. (2008) “Mapa etnolingüístico de los quechua-hablantes bolivianos en Buenos Aires (Argentina): sincretismo y liminaridad”. En *Revista Andina*, p. 85 – 113

Dreidemie, P. (2008) “Performatividad discursiva y espacio(s) social(es) liminar(es). Una propuesta de aproximación a las prácticas comunicativas de migrantes indígenas quechua-bolivianos en Buenos Aires (Argentina)”. En *RUNA*, p. 157 – 185.

Dubet, F. (2006) *El declive de la institución: Profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Dubet, F. y Martuccelli, D. (1998) *En la escuela: Sociología de la experiencia escolar*. Buenos Aires: Losada.

Durán, M. A. (2007) *El valor del tiempo. ¿Cuántas horas te faltan al día?* Madrid: Espasa Calpe.

Escrivá, Á. (2000) “¿Empleadas de por vida? Peruanas en el servicio doméstico de Barcelona”. En *Papers. Revista de Sociología*, N° 60, Universidad Autónoma de Barcelona, pp.327-342.

Ezquerria Samper, S. (2008) “Hacia un análisis interseccional de la regulación de las migraciones: la convergencia de género, raza y clase social”. En Santamaría, E. (ed.) *Los retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos, pp. 237-260.

Fainsod, P.Y. (2006) *Embarazo y maternidad adolescente en escuela media. Una discusión sobre las miradas deterministas de las trayectorias escolares de adolescentes embarazadas y madres en contextos de pobreza*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Falquet, J. (2014) “Las Feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias”. En *Universitas Humanística*, N° 78, pp. 39-63.

Fernández Nadal, E. (2016) “Pensadoras latinoamericanas. Aproximaciones a las filosofías críticas de Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui y Francesca Gargallo”. En *Revista Realidad*, N° 148, p.149-167.

Flores Palacios, F. (2012) “Representación social y género: una relación de sentido común”. En Blázquez Graf, N., Flores Palacios, F. y Ríos Everardo, M. (Coords.)

Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología, pp.

Freire, P. (1974) *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (1985) *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (1986) *Hacia una pedagogía de la pregunta. Conversaciones con Antonio Faúndez*. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora.

Gago, V. (2014) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

García Vázquez, C. (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza*. Mendoza: EDIUNC.

García, L. (2016) “Migraciones, estado y una política del derecho humano a migrar ¿hacia una nueva era en América Latina?”. En *Colombia Internacional*, p. 107 – 133

García, L. (2016) “Práctica y discurso de los operadores judiciales en sus decisiones de control migratorio: el caso de la justicia administrativa federal en la ciudad de Buenos Aires”. En *Estudios socio-jurídicos*, vol. 18.

Gargallo, F. (2008), “Feminismos no académicos, feminismos no estudiados. El “inconcebible” feminismo de las mujeres de los pueblos originarios”. En *II Coloquio de Filosofía Nuestroamericana “La modernidad pluritópica de América Latina”*, México. <http://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/feminismos-no-academicos-feminismos-no-estudiados-el-%E2%80%9Cinconcebible%E2%80%9D-feminismo-de-las-mujeres-de-los-pueblos-originarios/>

Gargallo, F. (2013) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Gavazzo, N. (2004) “Identidad boliviana en Buenos Aires. Las políticas de integración cultural”. En *Revista Theomai*, N° 9. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en <revista-theomai.unq.edu.ar/numero9/artgavazzo9.htm>

Gavazzo, N. (2006) “Las danzas de Oruro en Buenos Aires: tradición e innovación en el campo cultural boliviano”. En *Cuadernos FHyCS-UNJU*, vol. 31 p. 79 – 105.

Gavazzo, N. (2016) “Música y danza como espacios de participación de los jóvenes hijos de migrantes bolivianos y paraguayos en Buenos Aires”. En *Revista del Museo de Antropología*, Vol. 9, p. 83-94.

Geertz, C. (1973) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Geilfus, F. (2002) *80 herramientas para el desarrollo participativo: diagnóstico, planificación, monitoreo, evaluación*. San José: IICA.

Giarracca, N., Gras, C., Bidaseca, K., y Mariotti, D. (2000) *Tucumanos y tucumanas: zafra, trabajo, migraciones e identidad*. Buenos Aires: Editorial La Colmena.

Giménez, G. (2006) “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”. En *Identidades Étnicas. Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, vol. I, N° 1, pp. 129-144.

Gregorio Gil, C. (2003) “Revisiones feministas en el análisis de las migraciones”. Ponencia en Actas de las VII Jornadas de Historia de las Mujeres y II Congreso Latinoamericano de Estudios de las Mujeres y de Género, Salta.

Grimson, A. (1997) “Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires” en *Nueva Sociedad. Comunicación, culturas e identidades en el fin de siglo*, N° 147, Enero-Febrero.

Grimson, A. (2006) “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina” en Grimson, Alejandro y Jelin, Elizabeth (comps.) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencias, desigualdades y derechos* (Buenos Aires: Prometeo) en www.fmed.uba.ar/depto/saludpublica/3/sugeridos/GRIMSON.pdf.

Grimson, A. (2010) “Cultura e identidad: dos nociones distintas”. En *Social Identities*, vol. 16, N° 1. Disponible en <http://www.ram-wan.net/restrepo/identidad/Cultura%20e%20Identidad-grimson.pdf>

Grimson, Alejandro (1997) “Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires”, en: *Nueva Sociedad. Comunicación, culturas e identidades en el fin de siglo*, N° 147, pp. 96-107.

Grimson, Alejandro (2006) “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina”, en: Grimson, A. y Jelin, E. (Comps.) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencias, desigualdades y derechos*. Buenos Aires: Prometeo. Disponible en línea en <http://www.fmed.uba.ar/depto/saludpublica/3/sugeridos/GRIMSON.pdf>.

Grimson, A. (2015) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guaygua, G. y Castillo, B. (2008) *Identidades y religión. Fiesta, culto y la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto*. La Paz: ISEAT.

Guber, R. ([1991] 2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.

Guber, R. (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) (2003) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1998) “¿Existe un método feminista?”. En Eli Bartra (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma de Xochimilco, p. 9-34.
- Hart, K. (1973) “Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana”. En *The Journal of Modern African Studies*, Vol. II, N°I, pp. 61-89.
- Herrera, G. (2012) “Género y migración internacional en la experiencia latinoamericana. De la visibilización del campo a una presencia selectiva”. En *Política y Sociedad*, Vol. 49, N°1, pp. 35-46.
- Herrera, G. (2013) “Gender and International Migration: Contributions and Cross fertilizations”. En *Annual Review of Sociology*, Vol. 39, pp. 471-489.
- Hill Collins, P. (2012) “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”. En Jabardo, M. (Ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de Sueños, pp. 99-134.
- Hinojosa Gordonava, A. (2009) *Buscando la vida. Familias transnacionales en España*. La Paz: CLACSO.
- Hondagneu-Sotelo, P. (2011) “Gender and Migration Scholarship: An Overview from a 21st Century Perspective”. En *Migraciones Internacionales*, Vol. 6, Núm. 1, enero-junio de 2011, p. 219-233.
- Insa, C. y Martínez Espínola, M. V. (2015) “Trayectorias laborales de mujeres peruanas y bolivianas en el Área Metropolitana de Mendoza –AMM-, Argentina”. En *Iberoamérica Social. Revista-red de Estudios Sociales*, Año II, N° 4, pp. 55-72.
- Jilamita Murillo, L. J. y Soto Quiroz, V. G. (2005) *Los ayllus en el actual departamento de Potosí: una aproximación a la comprensión de su historia y situación contemporánea*. Lima: ITDG.
- Jiménez Julià, E. (1998) “Una revisión crítica de las teorías migratorias desde la perspectiva de género”. Documento de trabajo, Centre d'Estudis Demogràfics.
- Jodelet, D. (2008) “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”. En *Cultura y representaciones sociales*, N°5, pp. 32-63.
- Juliano, D. (2000) “Mujeres estructuralmente viajeras: estereotipos y estrategias”, en: *PAPERS. Revista de Sociología*, N° 60, UAB, Barcelona, pp. 381-389.

Karasik, G. (1995) “Trabajadoras bolivianas en el conurbano bonaerense. Pequeño comercio y conflicto social”. En Benencia, R. y Karasik, G. A. *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: CEAL, pp. 65-97.

Karasik, G. (2010) “Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy”. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones, pp. 259-282.

León, M. (1998). *Empoderamiento: relación de las mujeres con el poder*. En *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: Tercer mundo.

Levitt, P. (2010) “Los desafíos de la vida familiar transnacional”. En Grupo Interdisciplinario de Investigador@s Migrantes (coord.) *Familias, jóvenes, niños y niñas migrantes. Rompiendo estereotipos*. Madrid: IEPALA, pp. 17-30.

Lomnitz, L. (1987) “Cómo sobreviven los marginados”. México: Siglo XXI.

Lorde, A. (2003) *La hermana. La extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.

Lugones, M. (2012) “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”. En *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Colección Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, pp. 129-140.

Lugones, M. (2014) “Colonialidad y género”. En Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, p. 57-74.

Lutz, H., Herrera M. T., & Supik, L., (2011), “Framing intersectionality: An introduction”. En H. Lutz, M. T. Herrera, L. Supik, & N. Maehara (Eds.), *Framing intersectionality: debates on a multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Franham and Burlington, UK: Ashgate Publishing Company, pp.1-22.

Macusaya, C. (2017) “El surgimiento del año nuevo aymara”. En <http://carlosmacusaya.blogspot.com.ar/>

Magliano, M. J. (2007) “Migración de mujeres bolivianas hacia Argentina: cambios y continuidades en las relaciones de género”. En *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [Disponible en línea en <http://alhim.revues.org/index2102.html>].

Magliano, M. J. (2009) “El género y la historia oral en los estudios sobre las migraciones internacionales: aportes y desafíos”. En *Anuario N°22*, Escuela de Historia, Revista Digital N°1, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, pp. 81-99.

Magliano, M. J. (2011) “La sociedad civil y la gobernabilidad de las migraciones en la agenda política sudamericana: el refugio en los derechos humanos”. En *Espacio abierto*, vol. 20, N° 1, pp. 5-23.

Magliano, M. J. (2013) “Los significados de vivir *múltiples presencias*: Mujeres bolivianas en Argentina”. En *Migraciones internacionales*, vol. 7, N° 1, pp. 165-195.

Magliano, M. J. (2015) “Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos”. En *Estudios feministas*, N° 23 (3), Florianópolis, pp. 691-712.

Magliano, M. J. y Domenech, E. (2008) “Género, política y migración en la agenda global. Transformaciones recientes en la región sudamericana”. En Herrera, G. y Ramírez, J. (eds.) *América Latina migrante: estado, familias, identidades*. Quito: FLACSO, pp. 49-69.

Magliano, M.J. y Mallimaci, A. I. (Comps.) (2017) *Las mujeres latinoamericanas y sus migraciones*. Villa María: Eduvim, 2017.

Magliano, M.J. (2017) “Las migraciones de las mujeres bolivianas: proyectos familiares, roles de género y trayectorias migratorias en Córdoba”. En Magliano, M.J. y Mallimaci, A. I. (Comps.) (2017) *Las mujeres latinoamericanas y sus migraciones*. Villa María: Eduvim, 2017, p. 89-112.

Mallimaci Barral, A. I. (2009) “Estudios migratorios y perspectiva de género. Apuntes para una discusión sobre la relación entre los géneros y las migraciones”. En *Revista Estudios Digital*, N° 22.

Mallimaci Barral, A. I. (2011) “Migraciones y géneros. Formas de narrar los movimientos por parte de migrantes bolivianos/as en Argentina”. En *Revista Estudios Feministas*, Florianópolis, vol. 19, N°3, pp. 751-775.

Mallimaci, A. I. (2012). Revisitando la relación entre géneros y migraciones. Resultados de una investigación en Argentina en *mora*, N° 18. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 25-32.

Margulis, M. (1999) “La racialización de las relaciones de clase”. En M. Margulis, M. Urresti (Eds.), *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos, pp. 37-62.

Martínez Espínola, M. V. (2010) *Experiencias migratorias de mujeres bolivianas residentes en Mendoza*. Tesina de grado, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Mendoza. Disponible en <http://bdigital.uncu.edu.ar/4469>.

Martínez Espínola, M. V., Moreno, M. S., Colque, N. y Sánchez, M. (2015) “Ferias, trabajo y migración: una exploración conceptual a partir del caso de las/os feriantes del distrito de Belgrano, Guaymallén, Mendoza”. Ponencia presentada en las *XI Jornadas de*

Sociología: Coordinadas contemporáneas de la sociología: tiempos, cuerpos y saberes, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, entre el 13 y el 17 de julio de 2015.

Martínez Espínola, M. V., Moreno, S., Colque, N. y Sánchez, M. (2016) “Llevar la feria a las protestas. Análisis de fotografías y actos performáticos en torno a las movilizaciones de los feriantes de Guaymallén, Mendoza”. En *RECIAL*, Universidad Nacional de Córdoba, N°9.

Martínez Espínola, M.V. (2010) “Migraciones y género: una aproximación a partir de las experiencias de mujeres bolivianas residentes en Mendoza”. En Nicolás Hochman (ed.) *Pensar el afuera*, Mar del Plata, Kazak Ediciones, pp. 40-57, ISBN: 978-987-26573-0-7 [Disponible en <http://kazakediciones.blogspot.com/2011/01/pensar-el-afuera-n-hochman-coord.html>]

Martínez Espínola, M.V. (2015) “Acercamiento al concepto de etnicidad: notas sobre algunos debates y las potencialidades del cruce de categorías de etnicidad y género”, en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, Universidad Nacional de Córdoba, Vol. 4, N°8, ISSN 2250-6543, pp. 65-82.

Martínez Espínola, V., Moreno, S., Colque, N. y Sánchez, M. (2016) “Alfabetización y participación política: consideraciones a partir de un diagnóstico participativo”. Ponencia presentada en el *XIII Seminario Argentino Chileno y IV Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales*, realizado los días 9, 10 y 11 de marzo.

Massey, D., Arango, J., Graeme, H. y otros (2000) “Teorías sobre la migración internacional: Una reseña y una evaluación. En *Trabajo*, N° 3, pp. 5-50.

Méndez, A. (2008) *Trabajo, devoción y fiesta. Mendoza boliviana*. Mendoza: Ministerio de Cultura y Turismo de la Provincia de Mendoza.

Mendieta Ossio, M. y Martín Alarcón, D. (2008) “En busca de los determinantes del crecimiento económico boliviano”. Documento de trabajo para presentación en el Primer Encuentro de Economistas de Bolivia. Disponible en <http://www.inesad.edu.bo/bcde2009/B2%20Mendieta%20Martin.pdf>

Mendizábal, N. (2006) “Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En Vasilachis de Gialdino, I. (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, pp. 65-103.

Mohanty, Ch. (2008) “Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales”. En Suárez Navaz, L. y Herández Castillo, R. A. (Eds.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra, pp. 112-161.

Molina, M. (2009) *Estrategias de reproducción social: el aporte de mujeres protagonistas de trayectos de escolarización para personas adultas en Gran Mendoza*. Tesis doctoral. FLACSO, Argentina.

Molina, M. (2012) “La diada éxito/fracaso escolar en las trayectorias educativas de mujeres mendocinas de sectores populares”. En *Revista Electrónica Educare*, Vol. 16, N° 2. Heredia: Centro de Investigación y Docencia en Educación, Universidad Nacional de Costa Rica, pp. 143-161.

Molina, M. (2012) “Programas sociales con componente educativo: ¿una alternativa frente a la pobreza? El caso del Plan Jefas de Hogar en Mendoza, Argentina”. En Pérez Rubio, A. M. y Antequera Durán, N. (Comps.) *Viejos problemas, nuevas alternativas. Estrategias de lucha contra la pobreza gestadas desde el Sur*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 105-133.

Moreno, M. S. (2015) “Gente humilde, gente trabajadora. Identificaciones étnico-nacionales de los bolivianos en el mercado laboral agrícola de Mendoza”. En Pizarro, C. (Ed.) *Bolivianos y bolivianas en la vida cotidiana cordobesa. Trabajo, derechos e identidad en contextos migratorios*. Córdoba: EDDUC, pp. 101-129.

Moreno, M. S. y Martínez Espínola, M. V. (2016) “Trayectorias de mujeres bolivianas en áreas rurales y urbanas de Mendoza (Argentina)”. En *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, Vol. 16, N°2, pp. 73-99. Disponible en <http://www.sisomosamericanos.cl/index.php/sisomosamericanos/article/view/721/557>

Morgade, G. (2012) *Aprender a ser mujer, aprender a ser varón: relaciones de género y educación. Esbozo de un programa de acción*. Buenos Aires: Noveduc.

Morokvasic, M. (2008), “Femmes et genre dans l'étude des migrations: un regard rétrospectif”. En Falquet, J., Rabaud, A. et al *Femmes, genre, migrations et mondialisation: un état de problématiques*, Les cahiers du CEDREF, N° 16, Paris, Université Paris Diderot, pp. 21-35.

Moujoud, N. (2008), «Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe. Au-delà des visions binaires». En Falquet, J., Rabaud, A. et al. En *Femmes, genre, migrations et mondialisation: un état de problématiques*, Paris, Les cahiers du CEDREF, N° 16, Université Paris Diderot, pp. 36-49.

Mulenkai, L., Cunningham, M. y otras, (2005) “Visiones del feminismo desde las mujeres indígenas”. En *Buscando Camino*, año IV, N° 102, Panamá. Disponible en línea en <http://www.nodo50.org/caminoalternativo/boletin/102-16.htmn>.

Murguialday Martínez, C. (2006) *Empoderamiento de las mujeres. Conceptualización y estrategias*. Disponible en <http://www.vitoria-gasteiz.org/wb021/http/contenidosEstaticos/adjuntos/es/16/23/51623.pdf>

Murra, J. V. (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Novaro, G. (2016) “Migración boliviana, discursos civilizatorios y experiencias educativas en Argentina”. En *Nómadas (Colombia)*, p. 105 – 121.

Novaro, G. (2016) “Migración y educación en Argentina: inclusión, exclusión y diferenciación en la relación familias-escuelas”. En *Imigração atual: dilemas, inserção social e escolarização*, p. 111 – 131.

Novaro, G. (2018) “Mujeres bolivianas en Buenos Aires: ¿guardianas de la tradición y responsables de la integración?”. En *Novas Epistemes e narrativas contemporâneas*. Campo grande: Editando Sonhos.

Novick, S. (2005) “La reciente política migratoria Argentina en el contexto del Mercosur”. En *El proceso de integración Mercosur: de las políticas migratorias y de seguridad a las trayectorias de los inmigrantes*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Documento de Trabajo N° 46, pp. 6-59.

Novick, S. (2008) “Migración y políticas en Argentina: tres leyes para un país extenso”. En Novick, Susana (Comp.) *Las migraciones en América Latina. Políticas, cultura y estrategias*. Buenos Aires: Catálogos. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100829033439/14_novick.pdf

Novick, S. (2013) “Las migraciones en América Latina: un factor clave para la integración regional. Avances en la legislación de Argentina, Bolivia y Uruguay”. En IMEA-UNILA, vol. 1, p. 113 – 126.

Oso, L. y Ribas, N. (2012) “De la sorpresa a la incertidumbre: abriendo etapas en el estudio de la temática sobre género y migración en el contexto español”. En *Papers* N° 97, pp. 511-520.

Pacecca, M. I. y Curtis, C. (2008), *Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas*. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía, Naciones Unidas.

Padilla, B. (2013) “Género y Migraciones: Nuevas reconfiguraciones y protagonismos de las mujeres latinoamericanas. A modo de introducción”. En *Anuario Americanista Europeo*, N° 11, pp. 1-9.

Paiva, R. (2014) “Feminismo paritario indígena andino”. En Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, p. 295-308.

Paredes, J. (2008) “Hilando fino desde el feminismo comunitario”. La Paz: Comunidad

Mujeres Creando Comunidad, CEDEC. Disponible en <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julietta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>

Paredes, J. (2012) “Las trampas del patriarcado”. En *Pensando los feminismos en Bolivia*. En La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, p. 89-112.

Pedone, C. (2005) “«Tu siempre jalas a los tuyos». Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España”. En Herrera, G., Carrillo, M.C y Torres, A. (Eds.) *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO Ecuador, pp. 105-143.

Pedone, C. (2008) “«Lo de migrar me lo pensaría con calma»: representaciones sociales de jóvenes en torno al proyecto migratorio familiar”. García, A., Gadea, M. E. y Pedreño, A. (Coords.) *Tránsitos migratorios: Contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales*. Murcia: Universidad de Murcia.

Pedone, C. (2010) “Introducción. Más allá de los estereotipos: desafíos en torno al estudio de las familias migrantes”. En Grupo Interdisciplinario de Investigador@s Migrantes (coord.) *Familias, jóvenes, niños y niñas migrantes. Rompiendo estereotipos*. Madrid: IEPALA, pp. 11-16.

Pedone, C. y Gil Araujo, S. (2008) “Maternidades transnacionales entre América Latina y el Estado Español. El impacto de las políticas migratorias en las estrategias de reagrupación familiar”. En Solé, C.; Parella, S. y Cavalcanti, L. (Eds.) *Nuevos retos del Transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración.

Penchaszadeh, A. P. (2014) *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. CABA: EUDEBA.

Penchaszadeh, A. P. (2017) “Hospitalidades: Indagando el ser-con entre la deconstrucción y la teoría social”. En *Cuadernos de Teoría Social*, vol. 5, p. 35 – 52.

Pérez Luna, E. y Alfonso Moya, N. (2008) *Diálogo de saberes y proyectos de investigación en la escuela*. En *Educere*, Vol. 12, N° 42. Mérida: Universidad de los Andes, pp. 455-460. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35614569005>.

Pérez, E. (2013) ““Quiero que mis hijos estudien para que no trabajen a pico y pala como nosotros”: prácticas escolares de (des)marcación de la etnicidad boliviana”. En *Migraciones internacionales. Reflexiones y estudios sobre la movilidad territorial contemporánea*. Buenos Aires: CICCUS p. 9 – 41.

Pérez, E. (2015) ““Acá somos todos iguales”. Legislación y saberes docentes sobre la integración y la educación intercultural de los inmigrantes”. En *Bolivianos y bolivianas en la vida cotidiana cordobesa: Trabajo, derechos e identidad en contextos migratorios*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba p. 4 – 21.

Pizarro, C. (2007) “Inmigración y discriminación en el lugar de trabajo. El caso del mercado frutihortícola de la Colectividad Boliviana de Escobar”. En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Buenos Aires, p. 211 – 243.

Pizarro, C. (2011) “El racismo en los discursos de los patrones argentinos sobre inmigrantes laborales bolivianos. Estudio de caso en un lugar de trabajo en Córdoba, Argentina”. En *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, p. 255 – 285.

Pizarro, C. (2015) “El cruce de las fronteras y jerarquías sociales en las migraciones femeninas asociacionales. Trayectorias y experiencias de mujeres bolivianas en Córdoba”. En Pizarro, C. (Ed.) *Bolivianos y bolivianas en la vida cotidiana cordobesa. Trabajo, derechos e identidad en contextos migratorios*. Córdoba: EDDUC, pp. 23-48.

Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (2008) *Espacio compartido: espacio urbano y comercio informal en la ciudad de La Paz* [on line]. Disponible en http://www.pieb.org/espacios/archivos/avance_del_proyecto_texto.pdf.

Quijano, A. (2000) “¡Qué tal Raza!”. En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 1, N° 6, p. 37-45.

Quijano, A. (2014) “«Raza», «etnia» y «razón» en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 757-766. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>

Rabossi, F. (2006) “Los caminos de la informalidad”. Disponible en <http://es.scribd.com/doc/234400514/Rabossi-Los-caminos-de-la-informalidad-pdf#scribd>

Ramírez Plascencia, J. (2007) “Durkheim y las representaciones colectivas”. En Rodríguez Salazar, T. y García Curiel, N. L. (Coords.) *Representaciones sociales*.

Restrepo, E. (2010) “Cuerpos racializados”. En *Revista Javeriana: El Pensamiento cristiano en diálogo con el mundo. Medio ambiente universal y desarrollo sostenible*. Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, p. 16-23.

Rivera Cusicanqui, S. (2005) “Historias Alternativas. Un ensayo sobre dos «sociólogos de la imagen»”. Disponible en <https://es.scribd.com/doc/263993657/Silvia-Rivera-Historias-Alternativas>.

Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, S. (2015) “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”. En *Telar*, N°15, pp. 49-70.

Rivera Cusicanqui, S. (2015) *Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivero Sierra, F. (2008) “Comunidad Boliviana en Tucumán, una caracterización. Resultados del Censo de población de origen boliviano Lules-Tucumán 2004”. En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Buenos Aires; Año: 2008.

Rivero Sierra, F. (2012) “‘Cultura Migratoria’ y ‘Condiciones de Emigración’ en comunidades campesinas de Toropalca (Potosí, Bolivia). Miradas en Movimiento”. En *Revista de Migraciones Internacionales*, vol. VI. Buenos Aires, p. 103 – 133.

Rivero Sierra, F. (2012) “Pagos chicos y pagos grandes, articulación entre migraciones internas e internacionales. El caso de los campesinos potosinos de Toropalca”. En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Vol. 26. Buenos Aires: CEMLA, p. 51-74.

Rizzo, N. (2007) “Género y migración: sentidos e impactos de la experiencia migratoria en las biografías de mujeres latinas en Alemania”, en: “Forum Qualitative Sozialforschung /Forum: Qualitative Social Research”, vol. 8, N° 3, Art. 13.

Rosas, C. (2013) Discusiones, voces y silencios en torno a las migraciones de mujeres y varones latinoamericanos. Notas para una agenda analítica y política. En *Anuario Americanista Europeo*, N° 11, Sección Tema Central p. 127-148.

Rostwowsky, M. (2014) *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Salazar Ortuño, F. B. (2008) *De la coca al poder: políticas públicas de sustitución de la economía de la coca y pobreza en Bolivia, 1975-2004*. Buenos Aires: CLACSO.

Sarria Icaza, A. M. y Tiribia, L. (2004) “Economía Popular”. En Catani, A. (Org.), *La otra economía*. Buenos Aires: Altamira, pp. 173-186.

Sassen, S. (2003). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.

Sassen, S. (2007) *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

Sassone, S. M. (2009) “Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina”. En *Temas de patrimonio cultural N° 24: Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria*. Buenos Aires: Comisión para la

Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp. 389-402.

Scott, J. (1990) “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En Nash y Amelang (Eds.) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnanim, pp. 23-56. Disponible en <http://dsyr.cide.edu/documents/302584/303331/02.-Scott.pdf>

Scott, J. (2001) “Experiencia”. En *La ventana*, N° 13, México, pp. 42-73.

Scott, K. (2008) “Intersectionality as an Analytical Tool for Studying Young Children”. Disponible en <http://portal.oas.org/LinkClick.aspx?fileticket=kiYaSxfMbhU%3D&tabid=1282&mid=>

Segato, R. L. (2002) “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. En *Transnacionalismo, migraciones e identidades*, Revista *Nueva Sociedad*, N° 178. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, pp. 104-125.

Segato, R. L. (2014) “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”. En Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 75-90.

Silverblatt, I. (1990) *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Smith, D. (1989) *El mundo silenciado de las mujeres*. Santiago de Chile: Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación.

Spedding, A. (Comp.,) (2004) *Gracias a Dios y a los achachilas: ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT, Plural Editores.

Stone Mediatore, S. (1999) “Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia”. En *Revista Hiperquia*, Vol. 10, N°1. Buenos Aires: Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía. Disponible en <http://www.hiperquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volx/chandra-mohanty-y-la-revalorizacion-de-la-experiencia>

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

Tapia Ladino, M. (2011) “Género y migración: Trayectorias investigativas en Iberoamérica”. En *Revista Encrucijada Americana*, N° 4, pp. 115-147.

Tedesco, J. C. (2012) *Educación y justicia social en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Tenti Fanfani, E. (2007) *La escuela y la cuestión social. Ensayos de sociología de la educación*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Terrén, E. (2002) “La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica”. En *Papers*, vol. 66, pp. 45-57.

Trebisacce, C. (2016) “Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista”. En *Cinta moebio*, N°57, pp. 285-295.

Trpin, V. y Ciarallo, A. (Comps.) (2016) *Migraciones contemporáneas. Procesos, desigualdades y tensiones*. General Roca: Publifadecs.

Trpin, V. y Pizarro, C. (2017) movilidad territorial, circuitos laborales y desigualdades en producciones agrarias de argentina: abordajes interdisciplinarios y debates conceptuales. En *Revista Remhu*, Vol. 5. Brasilia: Centro Scalambrianiano de Estudios migratorios, p. 35-58.

Trpin, V. y Radonich, M. (2013) “Mujeres migrantes en la organización de territorios rurales en el Alto Valle de Río Negro”. En Karasik, G. (Coord.), *Migraciones internacionales, reflexiones y estudios sobre la movilidad territorial contemporánea*. Buenos Aires: CICCUS, pp.

Trpin, V., Abarzúa, F. y Brouchoud, S. (2016) “Producción de tomate para industria en el valle medio de Río Negro: una perspectiva desde los actores involucrados”. En *Revista interdisciplinaria de estudios agrarios*. Buenos Aires: Programa Interdisciplinario de Estudios Agrarios, p. 5-26.

Vargas, R. y Ríos Manríquez, M. (2011) “Feminismo indígena y cambio cultural”. En Biblioteca virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales de la Universidad de Málaga Disponible en <http://www.eumed.net/libros/2010c/747/Feminismo%20Indigena%20y%20Cambio%20Cultural.htm>

Vasilachis de Gialdino, I. (2006) “La investigación cualitativa”. En Vasilachis de Gialdino, I. (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, pp. 23-60.

Vazquez Laba, V., Risquez Buonaffina, M., Perazzolo, R. y Gimenez Mercado, C. “Resistencias desde los márgenes: la experiencia migratoria de las mujeres como forma de agencia social”. *La ventana* [online], p.59-87.

Velasco, L. y Gianturco, G. (2012) “Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica”. En Ariza, M. y Velasco, L. (Coords.) *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; El Colegio de la Frontera Norte, pp. 115-150.

Velázquez, S. (2003) *Violencias cotidianas, violencia de género: Escuchar, comprender, ayudar*. Buenos Aires: Paidós.

Viezzler, M. (2005) “«Si me permiten hablar...»: testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia”. México: Siglo XXI.

Vilas, C. M. (2004) *Pensar el Estado*. Universidad Nacional de Lanús.

Villaroel, G. E. (2007) “Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad”. En *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 17, N°. 49. Mérida: Universidad de los Andes pp. 434-454.

Wainerman, C. (2002) *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Wainerman, C. y Geldstein, R. (1994) "Viviendo en familia: ayer y hoy". En Wainerman, C. (comp.) *Vivir en familia*, Buenos Aires: Losada/UNICEF, pp. 202-252.

Wright, S. (1998) “La politización de la cultura”. En *Anthropology Today*, Vol. 14, N°1.

Yañez, S. (2011) “Develando la propuesta de Dorothy Smith: aportes epistemológicos y metodológicos para el abordaje de lo social”. En *Diálogos. Revista Científica de Psicología, Ciencias Sociales, Humanidades y ciencias de la Salud*. Universidad Nacional de San Luis, Vol, 2, N°1, pp. 111-126.

Zoomers, A. (1999) “Criterios opuestos en el sur andino de Bolivia. Instituciones, campesinos y opciones del desarrollo”. En *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica de Bolivia, pp. 93-108.

FUENTES CITADAS

Dirección de Estadísticas e Investigaciones Económicas (2009) *La economía informal en el Gran Mendoza. Resultados del Módulo de Trayectorias Laborales aplicado a la Encuesta Permanente de Hogares*. Ministerio de Producción, Tecnología e Innovación. Gobierno de Mendoza. Disponible en <http://www.deie.mendoza.gov.ar/publicaciones/investigaciones/Informalidad%20Laboral/Informalidad%20Laboral%20en%20el%20Gran%20Mendoza.pdf>

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) (2014) *Mapa de la discriminación en Mendoza*. Buenos Aires: INADI.

Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina.
<http://www.indec.gov.ar>.

Municipalidad de Guaymallén http://www.guaymallen.gob.ar/?page_id=107

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) <http://www.oim.org.co/node/13>

Rivera Cusicanqui, S. (2015) *Conferencia de Silvia Rivera Cusicanqui para el Cierre de las XI Jornadas de Sociología*, realizada en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA el 17 de Julio de 2015. Buenos Aires: Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Minuto 17 en adelante. Disponible en línea en <https://www.youtube.com/watch?v=pYXRvQ2J-6E>

Sanjinés, J. (1969) *Yawar Mallku (Sangre de Cóndor)*, Grupo Ukamau, La Paz. Disponible online en https://www.youtube.com/watch?v=h_FucC6cByM.

ANEXOS

ANEXOS

1. FRAGMENTOS DE ENTREVISTAS A MUJERES VENDEDORAS EN EL MICROCENTRO DE LA CIUDAD DE MENDOZA

Entrevista con Marta

Fecha: febrero de 2010

Lugar: Puesto de venta de la entrevistada. Calle Godoy Cruz, Mendoza Capital.

Referencias:

A: Entrevistadora.

B: Entrevistada.

Datos de la entrevistada: Migró en 1991 para reunirse con su ex marido. Es de Tupiza, Potosí. Tiene 40 años.

(...) A: ¿Vos siempre viviste allá en el campo?

B: Sí, cerca de la ciudad, en el pueblito, cerca

A: ¿Pero tu trabajo era en el campo o en la ciudad?

B: Mi trabajo de mí era en el campo, casi la mayor parte en el campo

A: ¿Y qué hacías ahí?

B: Yo hacía este... le ayudaba así en los terrenos, en las chacras, a arreglar, a sacar los yuyos, en la casa ayudaba mucho con los corderos por ahí, a sacar la leche, así

A: ¿Y alguna vez en Bolivia trabajaste en la ciudad también?

B: Sí, trabajé, trabajé

A: ¿Qué hacías allá?

B: Hacía primero, cuando era muy jovencita, hacía limpieza, en limpieza. Después, me gustaba cocinar, en cocina también, cocinaba

A: Ah, qué bueno. ¿Y lo de la cocina era restorán o...?

B: Ahá, de las comidas de allá

A: Claro

B: Después, este... lo que me gustaba también es negociar. Ya cuando estaba más grande ya me gustaba, así, vender, salir a vender

A: ¿Negociar dicen allá?

B: Negociar

A: ¿Qué vendías?

B: Vendía ropa también, así vendía un poco. Después le dejé porque estaba, me iba a venir para acá. Como tenía mi marido, iba a venir, dejaba todo acá

A: Ah, él se vino antes que vos

B: Claro, ya mucho más antes ya él acá ya estaba, 10 años ya se había venido

A: Ah... o sea, vos te viniste acá, pero él se vino para acá [primero] y vos después te viniste

B: Ahá, sí, sí

A: ¿Y ya tenías los hijos cuando te viniste?

B: No, no tenía ni uno

A: Nacieron acá

B: Nacieron acá los tres

A: ¿Qué edad tenías vos cuando viniste?

B: Y, tenía 18, 19 años, jovencita (sonríe)

A: Re joven. Y si no hubiese sido porque él se había venido, ¿vos te hubieses venido igual?

B: Sí, porque tenía la idea porque estaba aquí, estaba mi... mi prima estaba para acá, estaba por Buenos Aires, estaba. Ya han venido ya, ¿ve? Porque venían mis primos también, que tenían, trabajando acá en la uva, trabajaban.

A: Ahá

B: Ya vinieron ellos acá a Mendoza y era mi idea venir a conocer. Conocer y...

A: Y Mendoza y no Buenos Aires, vos ya habías pensado en Mendoza

B: Ahá, Mendoza

A: ¿Y por qué? ¿Vos te acordás por qué viniste?

B: Ay, no me acuerdo. No sé, me gustó porque me gustó el clima. Más que todo, el clima es casi como allá. En donde yo vivo así, casi como acá es el clima

B: Claro, que en Buenos Aires es...

A: Más frío, dice que es más frío mi hermano, no conozco

B: Más nublado, llueve más

A: Sí, llueve más. No sé, me gustó el clima, creo. Me quedé acá

A: Claro. Y acá, una vez acá, ¿trabajaste en muchas cosas?

B: Acá trabajé en el ladrillo, si te conté ya. Así cargando el ladrillo, así... así trabajé

A: ¿Y cuánto tiempo estuviste ahí?

B: Y... estaría dos años, por ahí, así trabajando. Es muy pesado, no, no me gustaba, no, no me gusta, muy pesado

A: ¿Y había muchas mujeres ahí trabajando?

B: Sí, había mujeres, había mujeres que trabajaban

A: ¿De Bolivia también, todas?

B: De Bolivia

A: ¿Y vos por qué creés que las mujeres de Bolivia trabajan, hacen esos trabajos tan...?

B: ¿Esforzados, más pesados?

A: Sí

B: ¿Qué te sabría decir? No sé, capaz por... por adquirir cosas, por tener cosas, por salir adelante uno, qué se yo... Porque otros trabajos capaz acá no consigues rápido, sin documento no te reciben, te discriminan, te miran mal, qué se yo, tantas cosas que...

A: Ah, y en ese tipo de trabajo no se piden documentos

B: Sí, ¿en qué? Ah no, no te piden, no te piden, no te piden. Te dicen, te agarran y te dan el trabajo para que trabajés vos. Y si no para ayudar a tu marido ¿ves?, a cargar, así, ladrillos

A: Claro, lo único que les importa es que haya gente trabajando, no importa si están... en qué situación están, ni nada

B: Nada, nada. No les interesa. Pero ahora bien, por una parte, porque están controlando, están controlando muchísimo, tanto así a las chacras, como así también en los hornos. Está bien, yo digo está bien porque hay mucha gente y muchos niños que trabajan

A: Claro. Vos me contabas que por ahí si los niños van a aprender está bueno, pero cuando los hacen así...

B: Yo digo, está bien que los hagan trabajar para la capacidad de ellos, la capacidad de ellos, no esforzarlos, no esclavizarlos. Porque hay gente que esclaviza a los chicos a

trabajar de sol a sol. Yo digo, está bueno que los hagan trabajar, pero despacio, a la capacidad de ellos, no, no esforzadamente. Porque también si los dejan en la casa así, los chicos se quedan y uno no sabe qué están haciendo, qué no están haciendo. Sale una a trabajar y ellos se quedan, hacen, por ahí se drogan, por ahí... tantas cosas que hay. Se acompañan con otros compañeros, vienen, les sacan y no sabe uno a dónde van a para ellos. Y cuando uno quiere darse cuenta, los chicos ya están drogados, ya están de todo ya

A: ¿Y las niñas, también?

B: Y las niñas también trabajan, sí. También hay niñas que trabajan. Hasta ahora nomás yo conozco niñas que trabajan también por ahí así, pero no mucho ya, no mucho, muy poco ya. Más estudian y les ayudan a los papás muy poco les ayudan ya, como están controlando, ya no mucho ya, como antes. Cuando yo he llegado era te digo hace trece años atrás, porque yo estoy hace mucho tiempo. En esa época sí era... pero ahora ya no ya. Ahora las chicas ya están aprendiendo a manejar hasta camiones, camioneta, auto, manejan ya así que ya, más se dedican a estudiar ya

(...)

A: Pero por otro lado también siempre se dice que la gente de Bolivia es muy trabajadora, o sea, como que están las dos cosas, ¿no?

B: Sí, las dos cosas y tienes que analizar bien para eso, ¿ve? Por ahí, siempre la mujer, el hombre. Por ahí, por ahí en la casa yo digo que más la mujer trabaja más que el hombre

A: ¿En la casa?

B: En la casa

A: ¿Cómo es en la casa?

B: La mujer, por ejemplo, en la casa, tiene que lavar, cocinar, planchar, limpiar, de limpieza y de... Y el hombre no tiene otra cosa más que trabajar y trabajar. Llega a las doce, siempre sale a las 7 de la mañana. Vos te tenés que levantar, hacer la limpieza y luego hacer el desayuno para que tome él, servir el café o té, lo que sea, hacer y preparar, servirle. Y a las... y toda la mañana tienes para los chicos, llevar a la escuela, traer y cocinar y hacer toda la casa, y si tienes tiempo tienes que ir a trabajar. La mujer va junto con el hombre ¿y sabes cuánto tiempo tiene la mujer para cocinar? Tiene media hora la mujer para cocinar. En media hora tiene, cuando él llega, digamos, él sale, por

ejemplo, a las 12 y media, a las 12 y media tiene que estar la comida, tiene que estar todo listo, todo bien. Por ejemplo, así hacia yo (sonríe). Y uno no descansa nada

A: ¿Y a la noche, cuando llegás?

B: Y a la noche cuando llegas tienes que bañar, si tienes chicos tienes que bañar a los chicos, tienes que bañarte vos, tienes que lavar ropa si tienes tiempo

A: ¿Te ponés a cocinar o queda del mediodía?

B: Sí, hay que volver a cocinar. Nosotros sí, hay que volver a cocinar. Yo veo que acá no, no (ríe). [Nosotros] es más trabajo (ríe de nuevo) (...)

Entrevista con Ema

Fecha: febrero de 2010

Lugar: Puesto de venta de la entrevistada. Esquina General Paz y España, Ciudad.

Referencias:

A: Entrevistadora (Victoria)

B: Entrevistada (Ema)

Datos de la entrevistada: Migró en 1984 con sus tres hijos por conflictos de pareja. Es de La Paz. Tiene 60 años.

Observación en terreno: el día anterior a esta entrevista, a eso de las 20 hs, caminaba por la calle General Paz, buscando a quién entrevista. Me acerqué al puesto de María Elena, quien ya estaba concluyendo su jornada laboral, empacando la mercadería. Le pregunté si era de Bolivia, y si aceptaría que la entreviste en algún momento, previa aclaración de mi interés investigativo. Me dijo que no, que se estaba yendo, y que ya sabía de qué se trataba, que anteriormente habían ido a entrevistarla. Pero luego me dijo que al otro día podía ser, a eso de la 11 de la mañana. Volví al otro día y su humor era distinto, más amable. Enseguida comenzamos la entrevista. Le pregunté si podía grabarla y me dijo que sí, que no había nada que esconder.

A: Bueno ahí empezamos, ¿cuánto hace que se vino a Mendoza?

B: Yo me vine de Bolivia en el '84

A: ¿Y antes de venirse a Mendoza estuvo viajando por otros lugares, antes de asentarse acá?

B: Sí, por todos lados. Viví en Villazón, viví en la frontera de Brasil con mis tres hijos, porque mis hijos, me abandonó el padre de mis hijos, también es boliviano. Me agarré mis hijos, me vine, ojos cerrados, con una señora que me trajo como empleada, a Salta. Y en Salta viví muchos años y me casé con un argentino. Hasta el día de hoy sigo viviendo con él. Y él me ayudó a criar mis hijos, gracias a él... mirá vivimos una vida muy triste, durmiendo en las calles, durmiendo encima de los cartones y gracias a Dios por la señora patrona me metí a un terreno fiscal y así viví en esa casa. Mi hijo se me enfermó, sufrió una parálisis, hasta que lo operaron 8 veces... gracias a dios salió adelante hasta el día de hoy...y todos vivimos tranquilos, tengo nietos, ya están casados mis hijos, tienen hogar, cada uno tienen sus casitas. Nosotros nos dedicamos a trabajar todos los días, nunca descansamos, ni los domingos. Los domingos mis hijos salen a las 6 de la mañana, vuelven a las 11 de la noche, todos los días. Acá estamos lo mismo, 6 de la mañana, acá estamos desde las 8 de la mañana hasta las 10 de la noche. Así que todos los días trabajo, trabajo para nosotros, no hay un día de descanso para nosotros.

A: ¿Y acá trabaja usted con sus hijos, también en el puesto?

B: Sí con mis hijos. Mi hijo trabaja ahí (señala puesto contiguo al de ella), yo acá trabajo yo, y mi otro hijo trabaja allá.

A: ¿Y usted antes de trabajar acá trabajó de otras cosas?

B: De empleada

A: Ah de empleada

B: Y toda la vida vendedora ambulante, por todas las casas íbamos a vender, vender, vender. Y mi marido también trabaja de albañil. Nos damos la vuelta a la casa, como sea. Hasta el día de hoy trabajamos así, honradamente, con la frente alto. Trabajamos tanto... estamos gracias a dios bien (...)

A: Y usted, digamos, como mujer, ¿no? ¿Considera que es mas fácil o es más difícil hacer todo ese viaje que usted hizo?

B: Uhhhh, yo hice una telenovela, lloré mucho en las calles, no pude conseguir un moneda muy fácil, era muy triste la vida para uno. Yo por eso digo, nunca le deseo que uno se separe, porque ser una madre soltera es muy, una vida, pagar una condena. Yo digo así, porque te pagás la culpa llevando a tu niño a la escuela, encima no tienen documentos los niños, tenés que sufrir mucho, y después todos los chicos te dicen “eh

boliviano, que esto...”. No podés hacer nada, ni un trámite, nada. Yo sufrí, por ese motivo he tenido que buscar mi pareja. Por eso me casé, ahora no... a mí nadie me dice nada, trabajamos tranquilos. Por ahí aquí los inspectores nos llevan presos, nos detienen, por haber trabajado, pero igual, salimos, estamos en la misma cosa, nos llevan, nos traen, estamos en la misma cosa. Y todos los días es el mismo rubro de nosotros, trabajando, todos los días. Para nosotros no tenemos un cumpleaños, navidad, un año nuevo, todos los días se trabaja acá. El único día, el 25 de diciembre, descansamos, no trabajamos. Nada más. Y estoy muy feliz yo. Agradecida a la vida por todo.

A: ¿Y agradece asimismo estar acá en Mendoza o le hubiese gustado volver?

B: No, yo agradezco mucho a la Argentina, porque yo siempre digo, en Bolivia yo casi, por ahí vienen, dicen “uh, hay votaciones”, yo por ahí digo “a mí no me importa, porque yo no vivo de Bolivia, yo vivo de la Argentina”, porque yo trabajo acá, tengo un pan, gracias a dios. Sufrí tanto, como en todos lados, no hay plata... pero yo gracias a dios, no tenemos riqueza, pero estamos bien, tranquila, trabajando. Nunca jamás hemos peleado ni con el vecino, nada... todos nos ven, “uh trabajan tanto”. Nunca. Hola, “buen día, buen día”, nada más.

A: Todo bien

B: Como todo bien. Nunca tuvimos problemas ni con la justicia, ni nada, es así...

A: Y en ese sentido que me decía recién de la discriminación, ¿usted como lo ha sentido acá?

B: Uhhh muy mal, porque siempre habrá, discúlpeme, siempre habrá la gente que “ahh bolivianos de mierda, bolivianos”. Yo siempre digo, no hay que meterse con la gente, que diga lo que diga, hay que trabajar. Yo siempre a mi hijo, “hay que ponerse ciega y sorda, y trabajar y trabajar”, porque esa gente que mira mal o habla de vos eso, no nos interesa, hay que trabajar con la frente alto y no pedir nada -pone énfasis en esa palabra- a nadie. Yo soy de eso. Yo como a mis hijos siempre les enseñé eso, ellos han ido a la escuela, tengo un hijo que le falta un año de abogacía y se casó, lo dejó. Ahora él quiere seguir, dice “mamá voy a seguir”, ya tiene 34 años mi hijo mayor, y así que él dice “voy a tratar”. Bien, tiene sus hijos, así que ahí andamos, gracias a dios, bien.

A: O sea que por más que sintieron esa discriminación, todo, con el trabajo, usted piensa que...

B: Uno, yo digo, a nosotros no nos importa, digo yo, que nos digan lo que digan, pero lo importante es que no pidas a nadie, trabajar con tu frente alto y... tranquilo. Yo soy de eso, yo acá mirá no me meto con nadie... siempre estamos tranquilos trabajando. Yo siempre digo, estoy atendiendo para mi hijo, para mi otro hijo, trabajamos, trabajamos, y chau. Viene la noche, nos vamos, mañana otro día y ya estamos... así, todos los días ¿ve? No nos interesa en nada, yo siempre digo “que digan lo que digan no nos importa”, ¿ve? Hay gente mala, viene otro, por ahí viene “ah estos bolivianos, que...”, y yo no digo nada, prefiero ponerme sorda, lo importante es trabajar.

Entrevista con Juana

Fecha: enero de 2010

Lugar: Puesto de venta de la entrevistada. Esquina 9 de julio y Godoy Cruz, Mendoza Ciudad.

Referencias:

A: Entrevistadora (Victoria)

B: Entrevistada (Juana)

Datos de la entrevistada: Migró en 1977 con sus hermanos después del fallecimiento de sus padres. Es de La Paz. Tiene 58 años.

Observación en terreno: me acerqué al puesto de Juana, le pregunte de dónde era. Cuando me dijo que era boliviana, le comenté cuál era mi interés, es decir, entrevistarla porque estudio sociología y quería conocer su experiencia como mujer procedente de Bolivia. Se mostró muy tranquila y dispuesta, me dijo que si quería podía ser en ese mismo momento y yo acepté. Le pregunté si podía grabar la conversación y me dijo que sí. Al finalizar la grabación me quedé un rato más charlando porque no se acercaban clientes, así que supuse que no molestaba. Ahí me contó que a ella le gustaría votar en las próximas elecciones presidenciales de su país, pero que no podía porque le habían robado sus documentos. Como había unos gendarmes sobre la calle 9 de julio, me comentó que ella nunca había tenido problemas con ellos, que nunca la habían desalojado del lugar, si no que estaban ahí para controlar a los vagos que a veces andan por la calle. También hablamos un poco más de su rutina. Yo le pregunté qué cocinaba. Me dijo que siempre hace sopas con muchas verduras, que cocina sano por la

enfermedad de su marido. Y que en Bolivia esa es la comida más común, sopa con verduras y a veces se le agrega arroz, o fideos. También me comentó de una vecina que tiene habilidad para conseguir subsidios, ya que tiene 7 hijos, y que como es ciega, también le pagan por eso, pero luego me dijo que en realidad no es ciega. Ella me dijo que le cuesta mucho conseguir subsidios porque tiene que hacer muchos trámites y sin documentación no puede. Cuando me estaba yendo me dijo que ella siempre está ahí y que podía volver si necesitaba algo más.

A: ¿Usted de dónde es?

B: De Bolivia, de La Paz.

A: De La Paz

B: Yo nací ahí y... me crecí pobre, con mi mamá, mi papá y mi familia. Yo tengo cuatro hermanos. Y... yo me vine porque mi mamá se murió. Yo me vine con mis hermanos, yo soy la mayor. Me vine y... me quedé aquí, me gustó Argentina y me quedé.

A: ¿Y hace cuánto fue eso?

B: Y, hace como 32 años

A: Ah, un montón

B: Tengo un hijo de 30 años, después tengo otra hija de 28, una de 22, y una de 14 y uno de 9. Tengo cinco hijos.

A: ¿Y usted, antes de venirse a Mendoza, estuvo por otras ciudades?

B: Sí, estuve en Buenos Aires, trabajando. Yo aprendía costura

A: Ahá

B: Y me quedé a trabajar 10 años en Buenos Aires

A: Bastante

B: Trabajaba con un chino. Después trabajaba con una señora de mi país, de Bolivia, él tenía un taller, trabajé también con él. Después me vine aquí a Mendoza, me dediqué a la cosecha de cebolla, de ajo, y a pelar ajo también. Después a... a esas cosas me dediqué y después me dediqué a vender. Estaba acostumbrada en vender porque mi mamá vendía así.

A: Ah...

B: Y yo viendo, y me dediqué a vender hasta hoy.

A: ¿Y hace mucho que empezó a vender?

B: Sí, y hace como 12 años, vendiendo.

A: Ah, ¿y prefiere más este trabajo que el de la cosecha?

B: Sí, porque ahí te pagan, antes te pagaban barato. Te pagaban por caja 30 centavos. Tenías que hacer como 50 cajas para ganar 15 pesos. Y ahora me dediqué en esto, y así, con los chicos. Tengo 5, tengo niños chiquitos.

A: ¿Y el papá es argentino?

B: No, mi esposo es de Bolivia también, de La Paz también. Pero él está enfermo ahora. Hace como 5 años se accidentó. Se accidentó, un auto lo atropelló cuando él estaba mareado. Le gustaba tomar y... se quedó. Le han sacado diabetes

A: Uh, pobre...

B: Lo han operado. No hace nada, está en la casa. Yo nomás les mantengo, a todos.

A: ¿A todos?

B: Sí. Dos son grandes, ya son casados. La otra niña tengo de 23, y la de 14 y de 9. Tres tengo. Para ellos yo trabajo.

A: ¿Y ellos viven con usted, salvo el que está casado?

B: Sí, conmigo. Conmigo viven todos. La cosa es que ya son ellos mayores, y viven con sus esposos, viven con sus maridos. Tengo 4 nietos también.

A: Qué bueno. Y.. ¿usted como mujer, usted siente que es más fácil o más difícil, eh... todo ese camino de venirse?

B: Sí, sí, sufrí mucho. Mi mamá cuando se murió sufrí mucho. Tenía que sobrevivir, ayudar a mis hermanas, yo era la mayor, y así... ya ellas son ellas grandes. La otra está en Brasil, la otra está en Buenos Aires y uno está aquí.

A: ¿Y alguna vez pensó en volverse a La Paz?

B: Ya no. He vuelto, me fui una vez, pero ya no me gustó, me acostumbré aquí a la Argentina.

A: ¿Y qué es lo que usted cree que tiene de bueno estar acá?

B: Porque me gusta aquí la gente, es buena. Después... en todo. Me acostumbré. En trabajar... Y eso ya no... cuando me fui allá una semana ya no quería estar más ya, venirme aquí, no... Ya me había acostumbrado. Y mis hijos son mayores, han nacido aquí, no quieren saber nada de Bolivia.

A: ¿No quieren?

B: No, dicen “no, no me gusta, vámonos para allá, vamos, vamos”. No quieren estar allá, porque ya han nacido aquí y no quieren salir. Estudian... mi hijo es profesor, profesor de matemática y física.

A: Qué bueno...

B: Y la otra, tengo... maestra jardinera.

A: Qué bueno...

B: Y la otra no estudió porque... tuvo un bebé y ya no estudió. La otra más chica está estudiando, está en noveno, tiene 14 años.

A: Es chiquita. ¿Y usted, si se hubiese quedado allá en La Paz, cree que las posibilidades hubiesen sido las mismas, de trabajo, todo?

B: Sí, sí, hubiesen sido las mismas porque... con lo que mi mamá se había muerto, yo no quería volver más. Mi papá se murió, mi mamá, entonces yo ya no quería saber. Y aquí ya me acostumbré y... hace como 10 años no salgo a Bolivia.

A: Uh, un montón

B: Salí cuando estaba embarazada de mi hijo, mi hijo ya tiene 9, ya no fui más.

A: Ya se quedó acá

B: Aquí nomás. Y con los chicos en la escuela no puedo. En la mañana les dejo en la escuela a las 8. Primero me levanto a las 5, tengo que limpiar, después tengo que hacer la comida para los chicos, dejo cocinando y voy a dejar a las 8, de ahí me vengo aquí.

A: ¿Y hasta qué hora está acá?

B: Yo estoy aquí a la 1:30, de ahí me voy, almuerzo, después vuelvo otra vez a las 4.

A: Hasta la noche

B: A las 8

A: O sea, usted en su casa hace todo

B: Sí, hago todo en la mañana. Tengo que cocinar listo la comida, llegan de la escuela y tienen que almorzar

A: ¿Y ellos no trabajan con usted acá?

B: No, no, estoy sola, no... no les gusta. La traigo a la otra nena, grandecita, no... no les puedo perjudicar, tienen que estudiar (...)

A: Y de su niñez, ¿me quiere contar algo, de allá de La Paz?

B: Ah sí, de mi niñez, yo desde mis 5 años siempre he trabajado.

A: ¿En serio?

B: Sí, porque mi mamá estaba enferma. Antes si que era minera. Entonces yo tenía mis seis años y ya empezaba yo a... Mi tío tenía un taller con mis abuelos, yo iba a practicar coser. Después mi otra abuela me decía “¿no quiere vender carne?”. Vendían carne de oveja, yo sabía vender. De ahí vivíamos de La Paz como a 100 kilómetros, yo salía y llevaba a La Paz a vender. Y así, entré grande a la escuela yo, entre como... a mis 10 años entré a primero. Y así estudié pero hasta... hasta primaria, terminé la primaria hasta los 14, 15 años

A: ¿Terminó la primaria y después la secundaria...?

B: Sí, la secundaria seguí, dos años.

A: Ahá... ¿y qué edad tenía usted cuando se vino?

B: Yo tenía, qui... quince, dieciséis

A: Ah, re joven

B: Sí, joven. Y a los 18 ya me junté y... tuve un hijo y...(...)

Entrevista con Lidia

Fecha: febrero de 2010

Lugar: Puesto de venta de la entrevistada. Calle Godoy Cruz, Mendoza Capital.

Referencias:

A: Entrevistadora (Victoria)

B: Entrevistada (Lidia)

Datos de la entrevistada: Migró en 2005 sola, se reencontró en Mendoza con su madre y hermanos/as. Es de Cochabamba. Tiene 41 años.

(...) A: ¿Hace cuánto te viniste a Mendoza?

B: Hace cuatro años

A: Ah, ¿y antes de estar en Mendoza estuviste en otros lugares?

B: Sí, he estado por La Rioja, Catamarca, Tucumán, trabajando en la cosecha

A: ¿En la cosecha? ¿De qué, allá?

B: Cosechando

A: No sé qué se cosecha en...

B: En Tucumán, por ejemplo, en la cosecha de frutilla. En La Rioja en la aceituna. Y en Catamarca, también la aceituna...

A: Y acá en Mendoza ¿llegaste hace cuánto?

B: Primero yo había venido acá a Mendoza, porque tengo mi mamá y mis hermanos. Claro, viste que uno a veces no se acostumbra y hubo alguien que me dijo de la cosecha en el norte y he estado sola. Luego volví acá, trabajé en limpieza hasta hacerme un poco de platita y ponerme aquí (se refiere al puesto de venta ambulante de ropa interior)

A: Buenísimo

B: Sí...

A: ¿Y allá en Bolivia qué hacías?

B: Eh... yo más estaba como ama de casa allá

A: Ah...

B: Dependía de mi marido. Y alguna vez sí ande de comerciante, pero después con los chicos ya no

A: ¿Cuántos...?

B: Yo tengo tres

A: ¿Nacieron allá?

B: Sí. Yo me separé con el papá, por problemas, no me llevaba bien y por eso es que ando acá

A: ¿Y vos preferís la vida de ama de casa o la de...?

B: No, claro, es feo depender del hombre, pedirle para cualquier cosa, es feo. No, ahora yo que trabajo sé que voy a comprar lo que voy a comer. A veces hasta preguntan qué vas a cocinar porque él te da la plata. No, es feo depender de un hombre.

A: ¿Y ahora estás en pareja?

B: Salgo con alguien

A: Ah, pero no convivís

B: No. Lo bueno es que no es boliviano. El hombre boliviano es muy machista

A: ¿Sí? ¿Y en qué sentido es? ¿De mandar, como se...?

B: Y, por ejemplo, yo toda mi vida de casada me he sentido muy... como hija de él, muy dominada, no sé, no era libre de salir, charlar con una amiga, por ejemplo. No digo que me duele que mis hijos no los tengo yo acá, están con el papá. Lo que no me gusta de

acá es cómo los chicos se echan a perder fácilmente. Y no quisiera traerlos por eso, porque ellos están estudiando allá y... no quiero perjudicarlos (...)

A: ¿Y allá vos creés que también hubieses tenido posibilidades de vender y todo, o no?

B: Eh... Yo trabajaba con... con las revistas de avón allá. También, si te las rebuscas, en todos lados yo creo que hay. Lo que pasa que yo me acerqué más a Mendoza porque tengo mi familia acá

A: Ah...

B: Y no quería estar más en Bolivia, y me acostumbré. Me encanta Mendoza

A: ¿Sí?

B: Es linda, es linda, me encanta. La belleza, todo, me encanta Mendoza. De todos los lugares que conocí, me quedo con Mendoza

A: Mira vos, que bueno

B: Sí

A: ¿Y acá, quiénes de tu familia están?

B: Acá en la calle tengo una hermana que vende allá en la esquina. Está ella hace 18 años, tiene dos hijos (...)

A: (Problema con el grabador, no grabé la pregunta siguiente. Era si ella alguna vez se había sentido discriminada en Mendoza por su nacionalidad. Se anuda la grabación)

B: Gracias a Dios no. Me tocaron gente muy buena, muy buena. Donde he ido me tocaron gente buena. Pero sí, acá una vez escuché a una señora que... o sea, como insultando a los bolivianos, o sea, “qué hacen acá, si deberían estar en su país, te quitan el trabajo”. Pero no, yo... Y otro, una vez en un remis. Subí a un remis y el remisero me preguntó de dónde era, por el tono.

A: Claro

B: Yo le dije que era boliviana. Mirá, el remisero se reconocía, era un señor ya grande y dice, eh... reconoce él, que la gente del campo es todo boliviano, es todo boliviano, es muy raro que veas gente de acá. Y yo creo que también por una parte les hacemos bien (Ríe)

A: Sí, más vale

B: Sí, en el campo es todo boliviano. Son gente trabajadora

A: Y sí

B: A veces dejan de comer y es duro el trabajo en el campo. Yo he estado ahí, y es durísimo. Por eso es que, que los quiero más a todos esos que están ahí en el campo. Pero acá andamos bien, acá andamos bien. Trabajar bajo el sol, transpirando, con la tierra, sobre el árbol, que se te presenten hasta víboras ahí, es feo

A: No, no, no. Y mucha gente de la que trabaja en el campo bien sólo a trabajar en el campo y se vuelve, o...

B: A veces vienen en familia también. Hay muchos que vienen en familia, cosa de reunir un poco más de dinero y se van. Y a algunos que les gustan se quedan, se quedan, o se conocen con alguien y se quedan acá (...)

Entrevista con Elba y Fátima

Fecha: febrero de 2010

Lugar: Departamento de Las Heras, en la casa de una de las entrevistadas

Referencias:

A: Entrevistadora (Victoria)

B: Entrevistada 1 (Elba)

C: Entrevistada 2 (Fátima)

Datos de las entrevistadas:

Elba: Migró en 1983 con su hijo de 3 años y amigos. Es de Potosí. Tiene 55 años.

Fátima: Migró en 1971 con su primo y la esposa. Es de Potosí. Tiene 61 años.

Observación en terreno: Fátima y Elba son vecinas. Hice el contacto con ellas dos semanas antes de entrevistarlas en la calle Godoy Cruz y Patricias Mendocinas, donde tenían un puesto ambulante de ropa interior. Sin embargo permanecieron muy poco allí porque priorizaron vender en la feria de Guaymallén. Para la entrevista nos reunimos las tres en la casa de Flora un martes a las seis de la tarde.

A: Bueno, Fátima, si me quiere empezar a contar usted y después Elba, o al revés (empieza Elba)

B: Yo le entré acá en Mendoza eh... '83. Acá 27 años voy a estar, porque 8 de enero salí de mi casa allá Bolivia

A: ¿De qué lugar?

B: Potosí, pero no Potosí, Potosí, el campo, digamos. No en ciudad, ciudad no, vivimos en el campo pero pertenecemos Potosí

A: Ahá

B: Sí. El 8 de enero salí acá en Mendoza

A: ¿Y usted sabía que quería venirse a Mendoza directamente o fue por otras ciudades antes de llegar a Mendoza?

B: Eh no, primera vez vine a Mendoza. Primera venimos con una... amigos, algo así, encontramos el camino. Con, con ellos venimos, con mi hijo, que tenía mi hijo 3 añitos, con él venimos

A: ¿Y su marido?

B: No, estoy separada

A: Ah

B: De allá Bolivia

A: Ahá

B: Eh... porque no podía dónde venirme y me vení acá. No, mi hermana vivía acá antes, ella me llamó, ella me llamó y por eso vení, sí

A: ¿Y llegó acá y en qué trabajó cuando llegó, cómo fue ese momento?

B: Llegué a Guaymallén. Guaymallén llegué, ahí había una... alojamiento, digamos, un alojamiento, un... ahí llegué. Y de ahí no sabía dónde irme, y dónde irme. Entonces pregunté la señora y mi hermana. Entonces ella me indicó qué micro tengo que tomar, todo eso me indicó, y a dónde tengo que tomar y vení y agarré micro. Antes Emilio Civit antes era hospital, ¿no ve?, de niños

A: Sí

B: Ahí bajé y no sabía qué voy a hacer, le pregunté al chófer

A: ¿Con su hijo, todo?

B: Con mi hijito, chiquito, ahora tiene, ya es grande ya, ya tiene señora. Y le bajé, “qué voy a hacer”, le pregunté. No, muy abajo bajé, más acá era. Caminando venía, con una bolsita, con eso vení, le pregunté y le encontré a mi hermana. Ahí en el Barrio Flores vivía ella, en la entrada a la universidad, ahí hay un barrio, ahí, ahí estaba mi hermana, la encontré

A: ¿De casualidad la encontró?

B: De casualidad, claro

C: *Pero ella ya tenía la dirección*

B: Ya tenía la dirección

A: Ah, ya tenía la dirección, claro

B: Claro, pero primera vez que yo empezaba a venir

A: Ahá

B: Primera vez, entonces, la encontré, encontré, con mi hermana encontramos, viví un tiempo con ella, ella tenía 3 hijos

A: Ah

B: No, 4 tenía. Uno era chiquito, el otro ya grandecito, entonces... y no podían vivir con mi hijo, peleaban, peleaban. Y estaba embarazada yo, estaba embarazada, que tengo un hijo, el... ahora tiene 27 años va a cumplir ya, el 22 de febrero. Así que ahí estaba, después separé, fui al campo a trabajar con mis hijos

A: ¿En la cosecha?

B: En la cosecha

A: ¿De qué, de ajo, de...?

B: Eh... el de arvejas, ya empecé con mi bebé, con mi hijo, el otro que tengo

A: Ahá

B: Y ahí trabajé, sufrí muchísimo (se emociona). Con mis hijos sufrí mucho, no tenía ni ollas, nada, no tenía ni... nada. Mi hermana dejó, pelea mucho los chicos. Entonces fui, traje dos frazadas y con eso y... de ahí me dijeron, vení. Vuelta volver a la casa de mi hermana, vuelta volver, ¿a dónde iba a llegar? Un tiempo nomás coseché arvejas, después se termina y vení. Ahí estaba y... entonces vuelta a volver a la casa de mi hermana, y ahí no podía volver con los chicos, pelea y pelea, mi primo vivía por ahí, en el Olivares, y ahí fui

A: ¿Alquilaba ahí?

B: No, me prestó una casita, una chiquita, una piecita. Ahí vivíamos, como 8 meses. Entonces yo trabajaba al centro, al servicio doméstico, en una panadería. Después, casi 8 meses, después ya también no, tenía que pagar alquiler, me dijo. Y gané poco, no me alcanzó plata y entonces

C: *¿A dónde nació su hijo, acá?*

B: Acá al Lagomaggiore nació

C: Ah...

B: Al Lagomaggiore nació, sí. Y entonces me dijo mi hermana “hacete ahí una casita, ahí atrás, que nosotros, hacete una piecita chiquita, conseguite algo, por lo menos, ladrillos”, me dijo, y le conseguí. Conseguí poquito a poquito, conseguí, hice una casita, una piecita chiquita, y ahí viví, ahí viví. Entonces ahí viví, viví tiempo sola y después encontramos con un señor, que trabajé en panadería, entonces ahí le encontramos

A: Ahá

B: Es mi marido, allá de mi pago también, no de mi pago, más allá, el Oruro, él. Sí, también de Potosí, pero

A: Ah, se encontró acá con un señor de Bolivia

B: Sí, sí, sí, sí

A: Ahá

B: Y con él juntamos

A: ¿Y cómo llegaron al barrio, acá, a este barrio? Porque usted vivió mucho tiempo ahí, en esa casita

B: Al Barrio Flores, allá, al lado de la universidad vivíamos

A: Sí

B: Entonces le encontramos, él también solo era, no tenía ni familia, no tenía nada
(En ese momento llegó el marido de Fátima del trabajo, me lo presentó y al cabo de un rato se sentó con nosotras)

Y así, y ahí viví, tranquilo, con mis hijos

A: ¿Y seguía trabajando en el servicio...?

B: Sí, seguía trabajando, seguía trabajando, sí. Después encontramos con mi marido, con mi señor y vivimos, sí vivimos. Vivimos, ahí aumentamos una piecita más y ahí vienen a agarrar el censo, qué se yo, y le hicimos anotar para la casa, sí. Y le tocó la casa

A: Ahá

B: Sí, le tocó y agarramos. Mi marido dice “para qué vamos a volver acá al barrio, que no conviene, vamos a pagar” decí, y le pagamos, y le tocó, sí

A: Y en toda esa experiencia de viajar y todo sola, ¿Cómo mujer, usted siente que eso fue, digo, que es más fácil o es más difícil, siendo mujer, hacer todo es o de... de venir?

B: No tanto difícil, ya, ya estaba ya, yo estaba a Buenos Aires antes vivía

A: Ah...

B: A los 16 años entré a Buenos Aires

A: Ah...

B: Sí, el documento también le saqué a Buenos Aires

A: Ahá

B: Sí, así que ya sabía cómo hay que... solamente no sabía hablara bien, bien, no sabía. Acá aprendí más que todo, acá en Mendoza

A: Porque usted hablaba en...

B: En quechua

A: En quechua

B: Claro, eso hablaba. Pero ahora sí. Ahora sí aprendí sola, nadie no me enseñó nadie, nadie

A: Escuchando

B: Escuchando, así, andaba por ahí, escuchar, andaba haciendo sola, donde sea, y... aprendí

A: ¿Y usted con la familia habla quechua, o sea, todavía lo mantiene de alguna manera o no?

B: Mmm, no. Mis hijos no sabe hablar, nada. No sabe ni saber, ni escuchar sabe. “Mamá, no hables esa aylluma”, me dijo, “no hables”, “¿por qué”, le digo, “si tienen que saber”, le digo, “algún día vamos a ir allá, también, capaz”, le digo, “nooo, mamá, que no hables”, me dijo. No, no, nadie sabe

C: *¿Ninguno sabe? mi hija habla*

B: Claro, habla, por eso. No, mis hijos, ninguno

C: *Hay uno, se enojaba, cuando vino mi hermana le dejé acá, yo me fui a Bolivia y ahí aprendió el otro, porque mi hermana entiende castellano, pero no puede hablar, entonces ella le ha enseñado. El Daniel no sabía, él se enojaba, entonces un día vino mi hermana, la dejé y me fui a Bolivia, me fui un mes, ahí aprendió, entendió. Ahora entiende, el otro más grande habla en quechua*

B: Ah! El más grande entiende, el Raúl, pero el Ezequiel no entiende nada. Tengo uno de 22 años y 20 años, tengo, dos, varones

A: ¿O sea, cuatro en total?

B: Tengo cinco en total

A: Ah, cinco

B: Cinco varones tengo, todos varones

A: ¡Todos varones!

B: Sí, sí, sí

C: *Ninguna nena*

B: Ninguna nena, no tengo nena

A: ¿Y usted en algún momento pensó en volver a Bolivia, o sea de extrañar o...?

B: No

A: No

B: Para nada, para nada, estoy contenta acá. En Buenos Aires, allá está mucho humedad, mucho cómo es... Acá yo ya me acostumbré, ya voy a vivir 27 años, acá a Mendoza

A: Mucho

B: Sí, mucho, así que... anteaño pasado fui a Bolivia, al 22 años fui

A: Ahá

C: *¡22 años!*

B: Sí, 22 años fui

C: *¡Tanto! Yo cada año voy*

B: Sí, porque sentí mal ya, sentí mal, no, no me gustó nada, nada. Y no sé, ya no me gustó nada, y la comida me ha hecho mal, no sé, no... estuvimos casi dos semanas, con mi hermana fuimos. Y no, no, ahora no voy a ir más, capaz voy a ir con mi marido este año, pero estamos pensando, no sé, no, no se sabe todavía

A: ¿Y con el tema de la votación, que ahora van a poder votar?

B: Y sí, con la carnet, con la cédula de Bolivia tenemos que votar, que mi cédula ya está vencida, ya. Allá no le dan definitiva, porque le dan para un tiempo, nomás

A: Claro

B: Así que no, no me sirve, dice, ya le pregunté, no me sirve, ¿Qué te dijo tu marido? (le pregunta a Fátima)

C: *Mi marido sí le va a votar, dice*

B: Pero él tiene documento

C: Documento, hace poco lo ha sacado. Pasaporte también para ir allá se lo sacó

B: Ah

C: Para ir a España, justo tenía que ir y cerraron ahí

B: Claro

C: No dejan más entrar a España de Bolivia

B: Sí, sí

C: Tiene el pasaporte, los documentos, todo. Yo también, hace rato me he sacado, me faltaba... cómo se llama, me faltaba certificado, no pude sacar

B: Ah...

C: Yo quería hacer para nacionalizarme, certificado

B: Para...

C: Para enrolarme

A: Eso no sé qué es enrolamiento

B: Es, volvés como argentino

C: Eso quiero hacer yo, no quiero ya, para qué tengo el documento de Bolivia, de ganas.

B: Claro

C: Ya no vivo ya desde 15 años ya. Voy pero así un rato nomás

A: ¿Me quiere contar usted, Fátima, cómo ha sido su experiencia?

C: Ah, yo, bueno yo me venía cuando era chica, cuando tenía, 16, 15 años, 16 estaba entrando, me vine yo sola con mi primo. Vení al norte, al norte estamos un mes, dos meses, casi, estamos

A: ¿En qué provincia?

C: En Monte Rico estaba (provincia de Jujuy)

A: Ah

C: Trabajando en la, cómo se llama, tabaco

A: Ahá

C: Después me vine acá. Estábamos casi tres meses estábamos al norte, con mi primo, acá vinimos con mi primo

B: ¿Quién será?

C: Mi compadre, su hermano, con él

B: Ah, el Juan

C: Ahá

B: Ah...

C: Con él, con su señora veníamos. Después del norte me vine acá. Y acá a Mendoza viví acá al Barrio Flores, justo llegué. Mis hermanos hace mucho estaban acá. Venían, iban, venían, entonces yo venía a buscar mis hermanos, pero no encontré. Uno encontré a Ugarteche. De ahí fui, acá llegué, unos día estaba acá al Barrio Flores, de ahí me fui a Ugarteche, de Ugarteche me fui a Tupungato, ah y andando así encontré mi marido (ríe)

B: ¿Ah, acá encontraron con su marido?

C: Sí

B: Yo pensaba que venían allá de Bolivia

C: No

A: ¿Y él es de Bolivia también?

C: Sí, de mi pago, también

A: Cómo se llamaba donde usted nació?

C: Potosí, no Llura, el río Llura,

A: Ah, ahá

C: Pertenece Potosí, viste que ella también dijo, pero todos pertenecemos a Potosí. Nada más. Después, yo tenía, después que me casé. Yo estoy acá, 34 años, 35 ya estoy acá, 35 años estoy acá

B: Ah... ¿Cuándo llegué ya estaba acá, ya?

C: Sí, ya estaba acá, allá estaba, allá al Barrio Flores estaba ya

B: Ah...

C: Sí, cuando estaba haciendo la casita ya estaba ya

B: Ah, ¿estaba ya?

C: Sí

B: Y no me acuerdo nada

C: Después encontramos con usted

B: Claro, después

A: ¿Y en qué estuvo trabajando cuando estuvo en Ugarteche?

C: Yo estaba trabajando arrancando ajo, desollando ajo, después fui a cosechar uva, después fui a cosechar tomate, papa, uh! He andado 7 años en el campo. Es feo trabajar el campo, feo trabajar, cansador

B: sí, yo también fui a cosechar tomate

C: Mi marido trabajaba en Ugarteche, nomás, en el campo, ahí le encontré

A: Ahá

B: De ahí que andado para acá, para allá, después me he venido. Tupungato me gusta a mí, muy bonito el Tupungato

A: Es hermoso

C: Hermoso es Tupungato. Yo quería quedar, pero es que mi marido no quería, veníamos peleando, no quería que... él quería venir acá, acá... cómo se llama, Corralitos, por ahí, cómo se llama el otro, otro lugar, cómo se llama, más allá, Corralitos...

B: Primavera

C: Primavera, ahí veníamos. De ahí no quería venir yo, de Tupungato no quería venir, pero mi marido dice “vamos, vamos”

B: Conozco Tupungato

C: Ahí, dice, vamos a ganar más. Después que venimos compramos casita en el Barrio Flores, ahí venimos

B: Ah!

C: Ahí nunca más, fuimos una vez más a la chacra

B: ¿Ah, sí?

C: Un año más fuimos, sí. Pero dejando la casa, así los niños iban a la escuela, estaba ahí

B: Ahá

C: Así estaba, después hace tiempo estábamos y después no quería venir mi marido acá, estábamos más abajo, después nosotros venimos

B: Después vinieron, claro

C: Nosotros, ellos primera manzana vivían. Porque queríamos pagar, queríamos pagar, porque nosotros no, para qué seguir viviendo ahí, no había ni agua, nada, mucho sufríamos ahí al Barrio Flores, entonces, eh... y acá vinimos, y tocó

A: ¿Y acá tienen agua, todo?

C: Todo tenemos, agua caliente, todo tenemos, gas natural ya tenemos

B: Es muy lindo

C: Sí, es lindo. Yo me sufrí mucho también, yo me quedé huérfana, yo no me entré a la escuela. Nosotros éramos 5 hermanos, 5 hermanos y mi mamá los ponía en la escuela a los varones nomás. A nosotros no, otra hermana sabe ir también, a la escuela sabe ir. Mi hermana no sabe, ella es mayor, mayor que todos (refiriéndose a la hermana que vive con ella). Pero así vinimos. Después, después fui de acá, traje mi sobrino, su hijo de él chiquitito traje, con 11 años, 10, 10 años traje, después lo crié acá, lo puse a la escuela. Cuando me vine del campo yo me empecé trabajar en el centro

A: ¿Vendiendo o...?

C: Ahá, no, trabajé de empleada doméstica

B: Ah

C: Después empecé a vender también. Sábado y domingo vendía, a Ugarteche iba, por todos lados andábamos, así con las bolsitas, hasta Pareditas sabía ir a vender, pero antes se vendía bien

A: ¿Qué vendía?

C: Yo vendía ropa. Yo tenía estudiando a mis hijos, mis hijos estudiaban, pero terminaron secundaria, nomás. Uno estaba entrando universidad, la chica

A: ¿Y siguió?

C: No siguió, se apareció con un hijo y seguía estudiando, seguía estudiando, entraba, “voy a seguir algo, mami”, decía, cuidando su niño. Después vino su novio y se los llevó a España

B: Está a España ahora

C: Tengo mi hija en España, con su sobrino de ella

B: Con mi sobrino

A: Ah... ¿Y cómo les va?

C: Bien, bien

A: ¿Hace mucho que están allá?

C: Hace cuatro años no los vi, yo tengo única hija

A: Mi sobrino está casi seis años está allá

C: Ahá, dos años antes

A: ¿Y les va bien a ellos, les gusta estar allá?

C: Sí, pero ahora no hay trabajo

B: *Sí, es bonito, dicen que es*

C: Me mandó un CD

B: *Mi hijo también ha ido, es el que tengo 27 años va a cumplir, él sí ha ido, pero ahora no quiere ir más, ahora ya jodió porque no hay trabajo ya, como antes*

A: No, con la crisis y todo eso que tuvieron, no sé si fue el año pasado...

C: Sí

A: Ahí, yo creo que no sé, debe haber sido difícil

C: Sí, así dice mi hija, no ha estado trabajando

B: *Pero ahora ahí tenemos al... mi hermana y sus hijos ahí están, cuatro están*

A: ¿En España todos?

C: Sí. El mayor, mayor, él ya ahí está con sus amigos, todo. También lo que sé, otro, allá a España también, tiene pareja. Cuatro de mis sobrinos están ahí. Sí, ya tienen tráfico, camioneta... pero viven alquilado, viven alquilado

A: Claro

B: *Sí*

A: ¿Es verdad que la gente en Bolivia se va mucho?

C: Muchos se han ido, por eso que no han dejado entrar más. Mi marido también quería ir a verlo a mi nietito

A: Pero no sólo a España sino a muchos lugares del mundo

C: Por todos lados, todos lados, sí, sí

A: ¿Y por qué se da eso de que la gente...?

C: Porque de Bolivia han venido vendiendo sus casas, vendiendo todo, camionetas, casas

B: *Claro, porque querían trabajar más, ganar más, la platita más quieren, no sé (...)*

A: ¿Y allá en Bolivia las mujeres trabajan?

C: Y, sí, de chiquitas

B: Ahá, de chiquitas trabajamos. Yo de chiquita me pusieron trabajito, yo no conozco mi padre, así que yo vendía pan, caramelos, fruta, de todo me mandaba mi mamá. Así que yo iba junto con ella, pero mi mamá viajaba lejos, y con mi hermana viajamos lejos,

¡muy sufrido allá! Acá estamos bien. Yo le dije a mis hijos, “ustedes se están criando como reyes acá”, les digo, yo, como lo sufrí yo, nadie puede sufrir. Porque yo conozco mi padre. Por eso no fui a la escuela, también. Mi hermana (la que vive con ella acá), ella me crió, como mi mamá, por eso la traemos, hace como 10 años que está

C: Y... sí, porque yo también era chiquita, aprendí a trabajar, vendí allá en Bolivia, siempre que tenía mi platita propia. Y ahora también, yo quiero, no, mi marido, no quiero pedirle plata a él. Y yo necesito para mi ropa, para cualquiera necesitamos, pero mi plata, mi plata quiero

A: Le da como una independencia

C: Claro, sí, sí, sí. Así que siempre voy a vender, siempre voy, algunas cosas siempre ayudo a mi marido, él también tiene que pagar todos los impuestos, eh... tenemos una camioneta. Tiene que pagar el seguro, el patente, todo, así que, por ahí no alcanza. Mi marido es changuero, no tiene trabajo fijo (...)

2. FRAGMENTOS DE ENTREVISTAS A MUJERES VENDEDORAS EN LA FERIA POPULAR DE GUAYMALLÉN, GUAYMALLÉN, MENDOZA

Entrevista de Nancy y Victoria con Marcela

Fecha: Julio de 2015

Lugar: Esquina de calles Sarmiento y Gomensoro, Guaymallén.

A: Entrevistadoras (Nancy y/o Vicky)

B: Entrevistada (Marcela)

Datos de la entrevistada: Migró en 2008 con su marido e hijas/os. Es de Sucre. Tiene 51 años.

(...) A: ¿Y usted de qué lugar es?

B: De Sucre

A: ¿Hace cuánto que está acá Doña Marcela?

B: 7 años

A: ¿7 años? ¿Llegó directo a Mendoza? ¿Pasó por otros lugares?

B: Directamente

A: Bueno vamos a hablar un poco de la actividad, del trabajo que usted realiza ¿hace cuánto que usted se dedica a vender?

B: ¿Yo? Hace mucho... desde mis 8 años (41 años). Vendí antes en Bolivia. Fui a Santa Cruz e igual vendí. Fui a Potosí e igual vendí. Y aquí, desde el día en que llegué vendí

A: ¿Siempre verduras? ¿O alguna otra cosa?

B: Siempre verduras

(Alguien viene a comprar y se interrumpe unos minutos la entrevista)

A: Así que desde muy niña se dedica a la venta de verduras ¿y usted cómo aprendió este oficio?

B: Porque mi hermana vendía y ella me... yo viajaba de Sucre a Potosí. Comprábamos por cantidad, con mi hermana

A: ¿Y qué llevaban?

B: Llevábamos de verdura, una camionada, con mi hermana. Por mayor allá llevábamos, a Potosí. Porque Potosí no se produce.

A: ¿Ustedes lo cosechaban? ¿Era de su producción?

B: Aja, aja. Cosechábamos, cargábamos y llevábamos a Potosí de Sucre. Yo soy de Sucre, a media hora de viaje al lado del valle queda

A: ¿Cómo se llama su pueblo?

B: Palma

A: Ahh Palma...

B: Hay haba, hay todo, ahí cosechábamos palta, mandarina, de todo hay ahí. Mi papá lo dejó. Se murió y de chicos nos ha dejado así. Y de eso nos hemos empezado a dedicar y trabajar

A: ¿Son muchas hermanas ustedes o dos nomás?

B: Somos, tres somos... y ya hemos trabajado en la huerta. A veces trabajado para un hombre. Por ese motivo, nos vinimos a trabajar, nos hemos hecho grandes

A: ¿Y qué significa para usted la Feria Popular de Guaymallén?

B: Mire cómo nos han echado de allá, yo vendía en plena esquina, vendía, y nada, queremos que vuelva, pero no creo que nos dejarán

A: Hay que lucharla (risas)

B: Hay que venir, porque yo pienso que cuando terminamos, vio como nos sobra y tenemos que salir sí o sí a terminar, porque las mandarinas son cosas delicadas. Sí o sí tengo que venir, una que otra cosita hay que vender para poder sacar, ¿cuánto vas a hacer? (...)

A: ¿Cómo vivió usted el desalojo?

B: Mal pues. Hasta ahora, a veces, yo le digo, si es que no nos pueden echar de ninguna parte. Hasta que nos den otro puesto no podemos salir a veces. Eso nomás, yo vendo, no sé ser empleada, así, en casas, no sé trabajar

A: ¿Se dedica a esto todos los días?

B: Sí, todos los días

A: ¿Qué es lo que le gusta a usted de vender, de hacer esto?

B: Vender es pesado, lo que pasa es que uno ya tiene la costumbre con la gente, de cómo hay que atender, y algunos toda la gente me conoce. En cambio, trabajando nadie... a mí todo el mundo me conoce, así, de aquí, todos me conocen. Así siempre me saludan, lo que sea... y más bueno es estar en la calle que estar encerrada en la casa

A: ¿A usted qué le gustaría que pasara con la feria? ¿Qué feria le gustaría? ¿Dónde? ¿Cómo?

B: Por mí, que nos den un lugar seguro. Por mí, nomás así, digo, podemos hacer como una cooperativa, así, de poco a poco, pero que nos den un lugar seguro. Podemos pagar de poco a poco, no todo, pero podemos pagar. Si dicen que en cooperativa, podemos, podemos pagar, pero no todo, poco a poco, siempre y cuando que nos aseguren, que nos den un lugar seguro para poder vender. Así, si estamos caminando de aquí para allá, la gente se desubica. Por ejemplo, mucho tiempo nos ha costado arribar, para que coopere la clientela, porque unos no saben dónde estamos vendiendo nosotros. Por ejemplo, vienen de otros lados, no saben en qué calles, dónde estamos. Hasta que aprendan tienen que andar sufriendo

A: ¿Y la gente del barrio llega para allá, a la feria de allá?

B: Algunos, algunos... no, no vienen, porque ya queda lejos, ya no es lo mismo, ya no es lo mismo. Allá ya son otra gente a la que vendes. Aquí nomás no sé a dónde van a comprar. En cambio, arriba, ya viene otra gente de más cerca, más del centro

A: O sea a usted ¿a dónde le gustaría que ubicaran de nuevo la feria? ¿Por acá?

B: Por acá, sí, por acá vienen, más que todo, gente boliviana, vienen de más adentro, del campo. Los criollos, no, no, una cosita te compran, poco compran, así es

A: Comemos mucho nosotros (risas)

B: Mucha papa, verduras, todo

A: ¿Alguna cosa que quiera agregar sobre la feria? ¿Qué visión tiene usted de algunas cosas de la feria?

B: Yo soy boliviana. Yo, por mí, si es que vuelven o no vuelven, con cualquiera que sea, yo de volver, vuelve siempre que nos instalen bien, pues. La señora de ayer, yo dije si es que otra gente que no cobre ¿no ve? Como tanto que reclaman con que mucho cobran, que esto que el otro. Entonces que nos den la municipalidad unos lugares, que nos de todo seguro. Y el que mande uno que cobre ¿no ve? Uno, como en Bolivia, así que cobra, del municipio cobra, el día sábado. Con eso paga el lugar, con tal de que tengamos baño, para la gente, no es por nosotros. Por ejemplo, yo ahí arriba no entro al baño, en la mañana hasta la tarde (...)

Entrevista de Nancy y Victoria con Ruth

Fecha: Julio de 2015

Lugar: Garaje de pensión donde vive Ruth, Guaymallén.

A: Entrevistadoras (Nancy y Victoria)

B: Entrevistada (Ruth)

Datos de la entrevistada: Migró en 2013 con sus hijas/os para reunirse con su mamá. Es de Sucre. Tiene 35 años.

(...) A: ¿Hace cuánto tiempo te dedicas a vender?

B: Recién llego, llevo dos años, estoy con mi hermana en la feria.

A: ¿De qué lugar de Bolivia venís?

B: De Sucre.

A: ¿Allá te habías dedicado antes a vender?

B: Aja, allá vendía verduras, comidas caminando. A parte de trabajar en casa de familias.

A: ¿Ahora qué vendes?

B: Salchipapas.

A: ¿Cómo fue que aprendiste esto de vender?

B: De chica, teníamos una huerta allá en Bolivia, que sabíamos trabajar nosotros. Y a la venta me dediqué cuando mi mamá nos llevó una vez a Sucre a vender verduras, ella me enseñaba como vender, cómo ofrecer a la gente, viste ese carisma, ese cariño que para vender siempre hay que tenerlo eso. Eso es lo que me enseñó mi mamá, y poco a poco me gustó eso... me dediqué a eso.

A: ¿Y lo hacés todos los días a eso?

B: Solo los fines de semana. Porque cuando era chica estudiaba en la escuela y los sábados, viernes iba a recoger las verduras, sábado y domingo me iba a vender,

A: ¿Cuánto hijos tenes?

B: Dos. Una es de ocho años, la otra de dos añitos, el pequeñito.

A: ¿Estás acompañada?

B: No exactamente, estoy sola, estoy con mi mamá. Mi marido está en Bolivia, separada soy, así es que estoy con mi familia.

A: ¿Y en la Feria Popular de Guaymallén, qué significa para vos ser vendedora de esa feria, cómo fue tu experiencia en esta feria?

B: Es importante porque para mí ha sido una ayuda, un apoyo, porque el sueldo no se alcanza, ahora que pago el alquiler es un poquito más caro, subieron la luz, agua, todo.. Asi que es ya una ayuda eso. La experiencia igual aquí es... primero tenía vergüenza, pero después comencé a manejar... es bueno para muchas personas, para las paisanas, nos ayuda muchísimo.

A: ¿Cómo viviste la experiencia hace unos meses cuando sacaron la Feria acá del Barrio, y bueno la trasladaron?

B: Ha sido un problema muy grave, hemos caminado para aquí para allá, con mucha gente, hemos ido por todas partes, hemos ido a marchar, todos. Esa temporada, mirá yo no vendía nada. No podíamos ir a vender, no nos dejaban salir ni aquí a la avenida, así que teníamos que luchar por eso, como es un apoyo para sostener a nuestra familia. Tres cuatro meses estaba sin trabajo, tenía que tratar de economizar lo poco que gano en casa de familia, pero sin la feria es como si te hubieran atado tus pies y tus manos y como que no podés hacer nada..-

A: ¿Y el traslado hacia allá qué significa para vos? Mejor, peor, más o menos.

B: Esta bien el traslado, pero más quisiéramos que esté aquí cerca, porque hay que pagar el flete, \$160 ida y vuelta. Hay fines de semana que se vende, fines de semana que no, al flete obligatorio hay que pagarlo. Así que sería más conveniente venirse aquí más cerca, donde la gente ya conocía, ya frecuentaba.

A: ¿Cuáles son tus deseos al futuro de la Feria?

B: Que nos den un lugar más seguro, que no nos tiren a los policías, que muchas veces se han enfrentado con algunas personas, nos han quitado cosas, yo pediría que nos den un lugar fijo, donde ... además arriba, en la nueva feria, hay muchos maleantes, ha habido robos, el anterior domingo robaron a una señora mayorcita, a los autos los atacan, porque estamos cerca a los vagos ahí viste... aquí no se escuchaba eso, yo pediría que sea un poquito más seguro... porque la verdad vivir con el miedo también de que te sacrificas un fin de semana y vuelves a tu casa y te están agarrando, están robándote. Eso es una pena la verdad. La otra vez una señora se largó a llorar, era un feriante que había vendido y cuando estaba volviendo a su casa, le robaron, le quitaron la cartera, y no había ni un policía, ni un seguridad, eso también es lo que yo quiero saber, pagamos para el seguridad, para los policías, pero no se quedan hasta el final. Nosotros nos quedamos hasta las 16.30 hs, 17hs la mayor parte ya están retirándose. Pero no hay nadie a esas horas.

A: ¿Para vos qué significa una feria donde puedas vender? ¿Venderías en cualquier tipo de Feria?

B: Para mí la Feria es parte de tu vida, parte de lo que tú haces, si vas a otra feria, es la misma rutina que tienes, vas donde ya te conocen, donde ya te sientes parte de esas personas, podes convivir, podes... si vas a otra feria, te ves extraña, rara... (risas)

Entrevista de Nancy y Victoria con Érica

Fecha: Julio de 2015

Lugar: casa de la entrevistada

A: Nancy (entrevistadora)

B: Victoria (entrevistadora)

C: Érica (entrevistada)

Datos de la entrevistada: Migró en 1991 con su hija pequeña. Es de Potosí. Tiene 50 años.

A: ¿Empezamos?

B: ¿Usted de qué lugar es?

C: Bueno, para empezar, yo soy boliviana.

B: ¿Y de dónde?

C: ¿De qué lugar de mi país? Potosí

B: ¿Y hace cuánto que está acá en Mendoza?

C: Y estoy del '95, 20 años más o menos, por ahí. Claro, del '95 estoy estable, pero antes estuve, cuando estaba embarazada de tres meses, tuve mi hijita, me fui y después volví.

A: Entonces, ¿cuándo llegó por primera vez?

C: Y, yo estaba embarazada, mi hija nació en el '91. Claro, del '91. Decía, 'estoy sola, mis hermanos están allá, tiene que ir a la escuela la niña', qué se yo, por eso me vine y a partir de ahí me instalé.

B: ¿Vino con su marido o vino sola?

C: No, sola. Siempre sola (risas). Lamentablemente...

A: Es la vida

C: Soltera, sí, sí.

B: Y de ese tiempo, ¿cuánto lleva usted dedicándose a la venta?

C: Ah, a la venta hace poquito. Bueno, hasta terminar de criar a mi hija he estado trabajando siempre doméstico. Pero siempre de lunes a lunes, pensando que yo no quería para mi hija el destino de mí. Así que estaba trabajando de lunes a lunes. Al centro iba de lunes a viernes. Sábado y domingo trabajaba en los 'Tres hermanos', que ya habían abierto. Y después, claro, ya había esta feria, ya se puso, ya estaba ahí. O sea, con el tiempo ya estaba, no me acuerdo cuánto tiempo, como tres años, pero ya tenía mucho tiempo. Y después el dueño de casa me dice: 'usted que sabe hacer comidas típicas, ¿por qué no se pone a vender?'. Claro, el domingo yo estaba ganando miseria, veinte pesos el día para aquel entonces, ¿viste? Y digo, 'bueno, puede ser'. Que me venía de diez, porque que el alquiler que el esto, que el otro, no me daba. Y así, probé. Probé ahí, la verdad que me fue bien.

A: ¿O sea que se dedica a la actividad de la feria a inicios del 2000, cuando estaba la feria acá? Como empleada, no como feriante, ¿no?

C: Ah, sí. Porque primero empezamos en la Sarmiento. Ahí empezaron, se metieron adentro, a donde tienen el restorán ahora. Porque yo había probado todo vendía en la Sarmiento ropa, medias, qué se yo y no me iba, así que digo, bueno me pongo a trabajar que es más seguro, que me da aunque sea diez pesos, son diez pesos. Y así, después bueno me avivé ya acá. Pero a última hora ya, como me han conocido ustedes. Y lamentablemente la feria se fue...

A: ¿Y usted realizaba esta actividad, así, de feria antes de venir a vivir acá a Argentina?

C ¿En Bolivia?

A: Ahá

C: No, no, no, no. Estaba trabajando y queriendo estudiar, pero en el última año de bachiller dejé

A: ¿Trabajaba de doméstica?

C: Doméstica, sí. Como soy huérfana tuve que mantenerme

A ¿Entonces cuando empezó a vender, vendía usted me decía, ropa?

C: Medias, ropa interior, me ponía aquí, allá. Trabajaba de doméstico y fin de semana me ponía en la Sarmiento. No me fue bien, así que tuve que dejar, me fui a los ‘Tres hermanos’. Después me fui con una mesita, así empecé. Gracias a Dios ya se recibió mi hija, pero lo laburé de lunes a lunes. Por eso yo estaba agradecida de esto, a pesar de todas las molestias que hay, estaba agradecida. Y ahora también sigo agradecida, por eso yo quisiera que siga esto, que nos organicemos mejor, pero que tengamos un lugar fijo, aunque nos cobren, por decirte, el día 50 o 80 el municipio, donde nos deje, bien, y no estemos peleando entre nosotros o con ese miedo de decir, ‘a ver, a ver, hasta cuándo será, hasta cuándo no será, a ver qué dice el nuevo gobierno’ o cosas así, ¿viste? Porque uno está así, diciendo ‘ay, qué va a pasar, qué no va a pasar, a ver si este domingo ya nos echan’. Estamos, yo estoy así. Ahora que se recibió mi hija, bueno, la solución no es, mi hija tiene su vida, tiene que hacer. Yo soy sola, alquilo, y necesito trabajar. Necesito seguir trabajando, manteniéndome, pagar. Hay que pagar el alquiler todos los meses.

A: Para usted es importante la feria entonces

C: Para mí es muy importante, muy importante. A mí me viene muy de diez porque, aparte yo sé hacer y entonces, mejor para mí.

B: ¿Qué vende ahora usted?

C: Comida, comida típica de Bolivia

A: ¿Y Doña Eva, usted cocinaba antes también vendiendo comida?

C: No, nunca. Antes de esto, no, nunca. Es más, no me gustaba. Pero la necesidad me obligó y si vi que pude vender, entonces, bueno, ahí recién ya me entusiasmé. Y ahora a mí me encantaría tener un lugar, si tuviera plata, me gustaría tener un local.

A: ¿Ah, un comedor?

C: La verdad que sueño con eso, a pesar de la edad que tengo, voy a cumplir mis cincuenta años, pero sueño. Porque me vino bien. Es más, no me gustaba hacer la comida, pero ahora me gusta. O sea, por lo menos el día que voy a cocinar para vender, me voy a ganar el pesito, creo que lo hago con ganas y me gusta, y a mis clientes les gusta

A: ¿Y la actividad así de comercializar, de ser vendedora, le gusta?

C: Sí, sí, me gusta. Sigo trabajando de lunes a viernes, pero sí, qué bueno sería para mí independizarme, dejar de trabajar y seguir con esto

B: ¿Y usted cómo aprendió el oficio de ser vendedora?

C: El oficio, y... todo fue por necesidad. Empecé con las medias, y bueno, y como vi que esto me daba, y más o menos ya me abrí la mente de los 'Tres hermanos', he visto cómo ellos han empezado también, entonces... pero yo era sola, sola con mi hija, mujercita, dos mujeres. Decía, 'a ver si me va, no me va, qué hago'. Pero emprendí, me tuve que armar de valor, decir 'para bien o para mal, no voy a desaprovechar esta oportunidad que me ofrece la dueña de casa'

A: ¿Usted cree que puede vender sus comidas en cualquier lugar, en qué tipo de feria? Por ejemplo, acá en esta feria usted tiene su puestito de venta. ¿Cree que lo puede vender en cualquier lugar o en algún tipo de feria en particular?

C: Y... yo creo que en cualquier lugar porque ya realmente, por decirte, si no es mi lugar, mi comida típica, yo creo que puede hacer, qué se yo, costeleta, como he aprendido, lo puedo aprender, pienso.

B: ¿Por ejemplo, la feria para usted tiene un sentido distinto de un mercado, de un persa, o sea, le parece que es algo particular la feria?

C: De un persa, ¿en qué se diferencia?

A: Por ejemplo, hay gente que hay cosas que las puede vender y en otros no, pero ¿usted cree que su producto, lo que usted hace, lo puede vender en cualquier lugar?

C: Sí, de acuerdo al lugar tendría que ponerme a hacer, digamos. Ponele que no vendo en otro lado mi picante de pollo, y si llevo pollo al horno, seguro. Algo así, ¿me entendés?

B: Claro...

A: Se adapta. ¿Cómo vivió la experiencia esta del desalojo? ¿Qué significó para usted que la sacaran de acá y que la trasladaran a otro lugar nuevo?

C: Uh, fue un golpe fatal, porque, ¿cómo te digo? En la vida nadie es perfecto, empecemos por ahí. ¿Por qué? Porque hay ladrones, en el barrio hay narcotraficantes, hay de todo, todo yo he visto en esta vida. Y capaz hay grandes narcotraficantes, grandes bandidos que están libres, tranquilos. Sin embargo, los que estábamos aquí, rebuscándonos la vida, como por ejemplo yo (yo, si no es el sudor de mi frente, no sé más otra plata qué plata es). Entonces cuando yo vi eso de la noche a la mañana, o sea, un viernes que han venido a excavar y para el sábado nosotros estábamos preparando comprando nuestra mercaderiíta pensando que íbamos a vender el sábado y el domingo, cuando nos vemos el sábado estábamos llenos de policías. Para mí fue, ¿cómo te puedo decir? Yo me sentí como el peor criminal del mundo, digamos. Porque vos amaneciste y saliste de tu puerta a la calle y estabas rodeada de policías. Entonces, ¿qué es esto, qué hemos hecho? ¿A quién hemos robado, tenemos antecedentes? O capaz hay miles que tienen antecedentes, ¿pero por qué no se ponen en el lugar de uno también? Yo por ejemplo no tengo un dedo marcado, no sé si nos merecíamos... seguro también hay malos y buenos, y la mayoría yo creo que estábamos, buenos, queriéndonos rebuscar la vida. Entonces en ese momento yo me sentí re humillada, re mal, dije ¿qué hemos hecho, qué delito hemos cometido para merecer tanto policía? No había visto un policía, acá he visto un montón de narcotraficantes y no he visto ese rodamiento de policías, de municipios, ahí mirándonos. Me sentido bien discriminada, discriminada, capaz, ‘estos bolivianos de mierda qué vienen a hacer acá’, o no sé, cosas así, me he sentido re mal,

muy mal me he sentido. Pero siempre confiando en Dios. Bueno, si esto se va, será lo que quiera Dios. Y tanto no me preocupe, dije, ya está mi hija por recibirse, yo sigo en mis trabajos, conseguiré más trabajo si se va esto, conseguiré más trabajo, buscaré otro (risas).

A: ¿Cuándo dice lo de su nacionalidad, usted cree que tiene relación con esto que ha pasado, que existe una relación de discriminación con lo que sucedió?

C: No sé, no lo puedo especificar, pero yo creo que capaz, como siempre dicen, en cualquier país del mundo, siempre hay una discriminación. No sé si puede ser tan así, tan... si estoy en Bolivia me dirán 'este argentino, este peruano', o si estoy en Japón me dirán 'estos sudamericanos', o qué se yo, pero no sé

A: ¿Usted se sintió así un poco?

C: Un poco también me sentí así, porque habían rumores. No es que directamente me hayan dicho, pero sí, 'estos bolivianos cochinos, que hacen esto, lo otro'. Entonces yo decía, cuando habían dicho eso, que 'bolivianos cochinos' o qué se yo, por qué a cada uno no nos piden nuestros documentos y nos verifican quiénes somos y quiénes no somos, de qué vivimos o si estamos violando leyes o qué. ¿Para qué simplemente mandarnos y rodearnos de policías? Eso es lo que, o sea, me dolió en el alma. Pero bueno, pasó

A: ¿Y cómo le gustaría a usted que fuera la feria en el futuro? ¿Qué feria le gustaría a usted el día de mañana?

C: El día de mañana, mirá, la feria franca, así como está, es buena, no sé, a mi parecer está bien para donde se vaya, digamos. Una feria franca así creo que es buena para cualquier lado. Y a mí me gustaría, por ejemplo, donde ya directamente tengamos un trato con el municipio que no diga 'miren, señores, este lugar tenemos para ofrecerles, se ponen acá y van a tener estas normas y demás', así. O sea, cosas bien controladas, así una feria me gustaría. Si nos cobra tanto, obviamente, nada es gratuito en la vida, obviamente. Por ejemplo, yo decía acá, si volviera la feria, que decían que volvía, bueno, ya que tienen el proyecto de decir que van a hacer una escuela, por qué no nos dicen, 'bueno, dentro, del predio repartimos lugares, cobramos tanto y esa plata junta el municipio para hacer su escuela', ejemplo, podría haber sido. Y en otro lado lo mismo podrían hacer, pero ya, ponernos ellos, marcarnos, decirnos, así. A mí en realidad me

gustaría una feria bien en regla, franca o lo que sea. Pero sería muy malo que nos despojen, por decirte, ‘bueno, ya, hasta acá, se terminó’. Ese sería un golpe fatal (...)

A: ¿Qué significa para usted que la feria esté en otro lugar más lejos?

C: Más lejos, bueno, como somos la mayoría bolivianos creo que no es tan beneficioso porque el argentino tiene otras costumbres, otras cosas, ¿viste? Por ejemplo el que vende api, yo por ejemplo, mi picante de pollo nadie lo conoce, no van a comprar, cosas así. En otro lado creo que no va a ser así. Todos tenemos que cambiar, darnos vuelta. En cambio, si nos ofrecen por acá, la mayoría somos bolivianos, o la gente argentinos, vecinos, ya nos conocen y por ahí prueban. Por ese tema me gustaría por acá. Por acá, por donde ya estamos, en un solo lugar.

A: ¿Usted puede definir una feria popular? ¿Cómo la definiría?

C: ¿Una feria popular? La verdad que no sé. Una feria popular es como decir una feria franca. Hacemos lo mismo. Franca es así, que se hace dos veces a la semana, una vez, un feriado. No como una feria que está adentro, o sea, como la feria cooperativa, cosas así. Que están cerrados, que ya están ahí. En cambio esto son ferias francas que, bueno para mí sirven para la gente que trabaja en la semana. Un fin de semana, bueno, salgo a media cuadra de mi casa está ahí la feria franca, yo sé que el sábado va a estar, el domingo también va a estar, cosas así (...).

3. NOTAS DE CAMPO. RELATOS, ENTREVISTAS Y OBSERVACIONES DURANTE “EL CARRITO DE SABERES”

Fecha: 4/08/2016

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Reunión en la unión vecinal a las 15 hs. Idea: conocer historias de vida y mejorar el taller. Gran ayuda de Nati para que fueran las mujeres, fueron también Yuli, Say y Lean. Rita e Isabel. Estuvimos conversando desde las 15:30 hasta las 19 hs.

Rita: nació en Sucre, tiene 69 años, a los 8 vino con sus padres. Es la mayor de seis hermanos. Pasaron mucho tiempo por el norte, en Perico. Ahí conoció a su marido y le dijo: “si sos hombre, venite a Mendoza a trabajar”. Su idea es que acá hay plata y que el que quiere, tiene, el que quiere trabajar consigue dinero. Dice que su marido era muy bueno, que murió hace 13 años, que estuvo 11 años enfermo y que sus hijos hasta el día de hoy lo extrañan. Contó que uno de sus hijos dormía en el cementerio, “arriba del padre” dijo. Dice que ella estuvo mucho tiempo “rondando el campo” una frase que también la uso Isabel, “rondando en el campo”, como esto de “dar vuelta”. Dice que en Mendoza estuvo mucho en Tunuyán. Tiene 8 hijos, de los cuales uno solo vive ahora con ella después de haberse separado, los/as otros/as viven en Tierra del Fuego, trabajando. Según ella se fueron porque lo extraña al padre. Sus hijos muestran preocupación por ella para que deje de trabajar, que tanto sufrió durante toda su vida para cuidarlos, para darles un techo. Me llamó la atención que en muchos momentos ella hablaba como si hubiera estaba sola con los/as niños/as, pero supuestamente tenía al marido (aunque estuvo enfermo mucho tiempo).*Esta duda la resolví en otra charla con ella. Resulta que ella decidió instalarse en el lote del Lihué para no perderlo (ya que mucha gente estaba ocupando los terrenos), mientras que su marido no estaba de acuerdo, porque le parecía muy incómodo. Pero como ella no quería seguir alquilando, se instaló igual con los/as hijos/as. Mientras, durante esos años, el marido se fue a trabajar a San Juan, iba y venía. Acá se ve la apuesta de ella por la sobrevivencia*. Hace más de veinte años que vive en el Lihué. Contó cómo hizo para llegar al barrio y quedarse ahí. Cuenta que alguien le comentó, no sé si un pariente o amigo, que en el barrio la misma agente estaba loteando, ocupando. Entonces cuenta ella que fue, que puso tres palos, un alambre nomás, y ahí se quedó. Contó que una vez pasaba justo un camión con palos de álamo, que ella solamente tenía diez pesos, que en ese momento era plata, que se los ofreció y los hombres del camión le bajaron todos los palos, se los hicieron como una carpita y después dijo: “yo como no soy tonta le puse un nylon arriba, y ahí me quedé como un mes así”. Después empezó a construir. La ayudaron a construir unas piezas al fondo que todavía las conserva, un poco como “recuerdo”, como que no las ha querido tirar abajo. Con el tiempo ya levantó su casa de material, tiene departamentos arriba. Dice que muchos de los que llegaban al barrio no aguantaban, se

empezaban a pelear entre ellos, se iban, y ella no, ella resistió con todos sus hijos y se quedó en esas condiciones.

Isabel: nació en Sucre, hace 43 años que vive acá. Ella se fue a los 14 años y medio porque su mamá la quería casar con un hombre de 35 años y ella no lo quería para nada, y una vez él la estaba “molestando” (usó esa palabra) y ella le pegó con una olla en la cabeza, entonces alguien de la familia (creo que la madre de él) le dijo a su mamá que eso no iba a funcionar. Ella discutía con la madre y la madre le decía “no, yo tengo palabra, yo ya dije que te ibas a casar con él”. Pero la madre del hombre dijo que eso no iba a funcionar. A los 22 años volvió a Sucre para ver si le gustaba, y no le gustó. La comida le cayó muy mal. Y contó una experiencia fea que le sucedió en el mercado, una vez que quiso comprar carne y la mujer del mercado le dio una carne fea, y ella le dijo que ella quería la otra, la que era buena. Entonces la vendedora le dijo que cómo, si ella no tenía plata para comprar esa carne buena, que esa carne era para los médicos, los abogados y ella le mostró la plata y le mostró que sí tenía. Y entonces cuenta que fue a otro mercado, y que ahí había carne como la argentina y que compró ahí. Y también contó que se hizo atender una vez que estaba muy mal de la comida, y que le preguntaron de dónde era, por qué decía “acá”, que allá no se dice, se dice “aquí”, entonces en ese momento se sintió extranjera. También contó que tiene 9 hijos, que tuvo muchos problemas con el padre de sus hijos, que estuvo con juez de por medio, que su ex marido estuvo internado en el sauce, que ocupó la casa mucho tiempo hasta que lo pudo echar, pero que la justicia no la atendía bien por mucho tiempo. Y que ella en un momento empezó a ir al baile y que una noche estaba la hija, y el juez le aconsejó que no la vieran en el baile los hijos. Otra de las cosas que contó fue en relación al trabajo, que durante mucho tiempo fue muy pobre y que después empezó con el ajo y ahí le empezó a ir bien, que recibió mucho dinero.

Del mismo encuentro con Rita e Isa – Continuación. Sobre la feria: En un momento Isa dijo: “a esa feria nunca la van a poder sacar”, por que cuando estaban en todo el proceso de movilización del antiguo predio, cuando estaban todas las personas y la policía, dice que ella estaba junto a una compañera y que vio que bajaba del cielo una luz azul, como celeste y blanca que se derramaba hacia toda la gente que estaba ahí, hacia todos los

feriantes. Entonces ella dijo que a esa feria nunca le iban a poder hacer nada malo. También ese día Isa nos hablaba de cómo tenía que funcionar una empresa según ella. Decía que seis personas tendrían que manejar todo.

Encuentro sobre las historias de cada una: Elena, Fanny, Tania, Isa, Blanca, Diana, María Rosa, Carmen.

Fecha: julio de 2016.

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Para organizar las actividades de intercambio de saberes armamos una charla entre todas y preguntamos qué sabían hacer, qué habían aprendido en la infancia, y que les gustaría compartir en el grupo y enseñar.

Fanny: jugar a la pelota, bailar, construcción, tareas “pesadas”. Tiene 50 años.

Diana: 42 años. Es del campo cerca de Sucre. Bordado, labores aprendidas en la escuela en Bolivia.

María Rosa: sus padres fueron los primeros paisanos que llegaron a Mendoza en 1940, alquilaban piezas para paisanos. Sus padres trabajaron en el campo, pero ella y sus dos hermanas no. Ella trabajó en servicio doméstico. Ella estaba interesada en compartir, hablar, expresarse, aprender pero no enseñar. Se emocionó, contó cosas importantes de los orígenes de la migración de Bolivia a Mendoza

Carmen: Viene del campo, de Oruro. Sabe hacer tejidos antiguos que se usan para fiestas como el 13 de octubre, Todos Santos y Carnaval, como chuspas, aguayos. Es un conocimiento que se transmite de abuelas y madres a nietas e hijas.

Rita: “Las madres no mandaban a las hijas a la escuela. La abuela la mandaba a cocinar, a la escuela no”. Por eso se ofreció a cocinar, con todos los ingredientes y que nos iría mostrando el paso a paso.

Blanca: su mamá era única hija, y tuvo 13 hijos. Se ofreció mostrar sus tejidos, que aprendió de su abuela, no de su mamá. Tejidos antiguos en telar (aguayos). Dos agujas aprendió acá, “por política”, por un programa social (plan trabajar). Contó que a sus 8 años se fue a Santa Cruz con su papá, y a los 10 años trabajaba en servicio doméstico como adentro. También señaló que su mamá “a las hijas mujeres no las quería, que las mandaban a la cocina y no a la escuela”.

Elena: “yo voy a contar mi historia”, llegó a la Argentina a los 16 años, siempre trabajó en la chacra (en otra ocasión conto que se vino caminando con unos amigos desde Bolivia para cruzar la frontera escondidos). Aquí formo pareja, se fueron a Orán, a la cosecha de banana. Después fueron a Villazón, después a cañuelas en bs as por el trabajo del marido en ladrillera. Volvieron a Mendoza, a la chacra. Dice que lo más fácil de cosechar por cajón es el pomelo, por el tamaño. Desde los '80 empezó a vender ropa en bicicleta “cuando no había chorros”, siempre vendió desde ahí.

Fecha: 27/09/2016

Lugar: casa de Delia.

Datos de la entrevistada: Delia migró con su hija pequeña. Es de Santa Cruz, tiene 38 años.

Encuentro con Delia.

Delia estaba lavando ropa a mano. Su vida es estar permanentemente trabajando. Hablaba despacito porque estaban sus hijos. Tiene 39 años, es de Santa Cruz. Se distinguió de la cultura andina. Vino a Argentina porque no había funcionado su matrimonio con el padre de su hija. Es la mayor de siete hermanos, sus padres viven aun en Santa Cruz, al lado de una empresa petrolera y se dedican a la venta de mercadería en una feria, ella es la única de su familia que vive en Argentina, y el principal motivo fue esa situación con su ex esposo. Comentó que su marido tenía aparentemente otras mujeres y otros hijos, y que ella se cansó de eso y después con el correr de la charla me fue contando que la golpeaba reiteradamente, hasta estando embarazada, el tipo le pegó una piña y la dejó tirada en un callejón, que se despertó de noche. Esa situación se repetía y ella se refugiaba en lo de la madre. La madre le preguntaba por qué y ella le decía que era para ir a visitar, nunca dijo en su casa lo que le estaba pasando. Sus padres no lo querían a su ex marido, nunca les había gustado. Ella lo conoció de adolescente y nunca se casó. Tuvo a su hija a los 21 años y como esa situación de maltrato se daba tanto ella se iba como por un mes a lo de la madre, después volvía, hasta que se cansó y decidió viajar a Argentina porque acá estaban sus abuelos y tíos, en Mendoza. Dice que no extrañó nada, que nunca fue ‘muy de la familia’, así que no le costó. Llegó en el 2005, empezó en trabajo doméstico, al poco tiempo empezó a vender condimentos en la

feria. Su tía la llevó a lo de una señora para que le enseñara a hacer los condimentos. Empezó en la feria porque no tenía más opciones. Su vida es trabajar y estar con sus hijos. Al principio vivió en lo de una tía, pero ella estaba en una pieza aparte con sus hijos, donde ella comía con ellos porque ella sostiene que así es mejor para que los niños no estén incómodos y no tengan que estar pagándole la comida a otros niños o que otros se lo paguen a ellos. Entonces sus palabras fueron ‘aunque comamos arroz blanco todos los días, yo prefiero estar sola con mis hijos’. Hoy por hoy su sueño es comprarse una casa, está en eso. Vive en un asentamiento en el barrio Lihué. Sigue trabajando mucho como empleada doméstica y en la feria, llevando a su niño a todos lados. Dice que eso los cansa a los niños también. Su gran prioridad son sus hijos. Ella está hace bastantes años con un novio, que ahora le ha propuesto casamiento y que le ha ido a pedir la mano a sus familiares de acá con su suegra. Con él se ha comprado un auto, pero dice que aun no ha querido convivir con él porque tiene a su hija adolescente, y prioriza al 100% la vida de sus chicos, que vayan a la escuela. Ella está conforme con haberse vendido acá. Dice que de lo contrario quizá su hija hubiese ya tenido hijos, o la maltrataría a ella, porque antes de venirse la niña estaba muy caprichosa, la amenazaba, que el padre le compraba cosas y ella venía que no estaba siendo una buena educación para su hija. Ese mismo día pasé por lo de Blanca, que me dijo que no había estado yendo al taller porque se sintió incómoda por Elena, que le criticó algo del evangelio. Ahí quedamos en que iba a ir a su casa, que me quería mostrar tejidos que ha hecho con sus manos ya que su abuelita le enseñó a tejer desde niña. En ese momento estaba su nieta, que decía, “claro, es como un regalo”, como que la abuelita le había dado un regalo al enseñarle a tejer, porque doña Blanca resalta que aprendió con su abuela, no con su mamá. Siempre cuenta que su mamá fue única hija y que tuvo 13 hijos, de los cuales vivieron 8. Todos los hermanos de Blanca viven en Argentina pero sus padres en Bolivia, en Norchichas, que está cerca de Tarija, que hay ríos, que hay mucha producción de fruta, que es un lugar muy tranquilo y que cuando ella va no se acostumbra tanto por lo que es tan tranquilo, que ya está acostumbrada acá.

Clase de El Carrito de Saberes

Fecha: 28/9/2016

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Los chicos de Chile hicieron una dinámica en la que repartieron a las mujeres muñequitos y pusieron un afiche: en el medio el carrito de saberes y en las 4 esquinas decía salud, burocracia, banco y unión vecinal. La pregunta era quiénes asistían a cada uno de esos espacios y en qué condiciones. Todas dijeron que muchas iban al banco a cobrar, a instituciones de salud también por cuestiones personales o de los niños (controles ginecológicos anuales). La pregunta era, en todas esas instancias, cómo se manejaban con la lecto-escritura. Ahí fueron saliendo cosas: muchas dijeron que les ha pasado de preguntar por oficinas, consultorios, y la gente les responde “ahí está el cartel, ahí dice”, situaciones por las que se han sentido mal, discriminadas. Soledad dijo que a ella no le había pasado, pero sí de haber escuchado gente a la que le había pasado. Ana dijo que sí le había pasado, y que respondió: “yo no lo puedo leer porque yo no sé leer ni escribir, si vos podés decime lo que dice, sino podés no”. Lo dijo con mucho carácter. Así fueron saliendo situaciones en las que muchas de las chicas habían sentido que por no saber leer ni escribir habían sido discriminadas.

Fecha: 29/09/2016

Lugar: Casa de Rita. Encuentro de intercambio de saberes

Hoy fue una jornada muy buena. Nos juntamos en lo de doña Rita. Ayer los chicos de Chile habían propuesto un almuerzo con todo el grupo. Rita ofreció su casa. Además Nancy propuso también festejar su cumpleaños y todas se re prendieron así que nos juntamos en lo de Doña Rita a eso de las 3 de la tarde. Llegué yo primera y estaba doña Jacinta, que siempre que nos juntamos en lo de Doña Rita la acompaña (ella o alguna otra compañera). ¡Estaban todas! Todas llevamos cosas para comer, los chicos de Chile también llevaron comida. A Nancy le hicieron el tipako (coser billetes en la ropa del/la agasajado/a). Cuando estábamos empezando a comer, doña Ana preguntó: ‘¿ya han rezado?’, dijimos que no y entonces ella hizo la oración, le pidió al papá dios que nos bendijera, bendijera el encuentro, la comida, que nos entendamos, puso esa intención, y doña Jacinta oraba también en vos más baja. Y ella siempre que saluda dice ‘bendición’.

Fecha: 6/10 2016

Entrevista a doña Blanca en su casa con Leandro

Estuvimos conversando con Blanca una hora y media. Estaban Ornella y una primita. Reconstruimos su historia. Ella es la mayor de 13 hermanos, de los cuales 4 fallecieron. Sus padres viven en Potosí (Norchichas). Al ser tantos hermanos, ella siempre los ayudó ya que es la mayor. Su mamá la sacó de la escuela por un *puyo* (tejido) porque tenía que pagar una multa por sacar a un niño de la escuela y la forma de pago fue un tejido. Ella también nos mostró un tejido que hizo en el '85. A la edad de 8 años, entonces, la sacan de la escuela. Ella sufrió por eso, la querían mandar a pastar y ella se rebeló ante la voluntad de la madre y como su papá se iba a cosechar algodón a Santa Cruz ella pidió hacer eso, irse con él a la cosecha de algodón. Allí contó que era bastante duro vivir ahí, que había mucha gente en la cosecha y que era en el campo y a ella le llamaba la atención que eso fuera Santa Cruz (tenía una idea de ciudad moderna, urbanizada). Nos contó que ya a las 5 de la mañana se iban para el campo. Su papá llevaba el té en un termo, la cargaba a ella en la espalda y la dejaba durmiendo en un surco. A ella no le gustaba. Fueron dos años de ese trabajo. Al cabo de ese tiempo su papá se volvía a Potosí, pero ella decidió que se quería quedar en Santa Cruz con unas amigas. El padre la dejó y se quedó en un pueblo trabajando de niñera, después trabajó en servicio doméstico cama adentro. Después tuvo una hija. Ella dice que se enamoró del padre de la hija pero que no era correspondido, y fue madre soltera. Dice que en Santa Cruz había mucho entretenimiento, pero que su patrona igual la tenía bastante controlada. Ya cuando tenía 20 años dice que quería venir a Argentina y casarse con un argentino. Y en Potosí conoce a su marido, hijo de boliviana y argentino de Salta. Él ya trabajaba en Mendoza, así que se viene par acá con él. Pero ella dice que nunca hubo verdadero amor, que siempre se han llevado como perro y gato porque tienen carácter muy fuerte. Dice que ella ha tenido suerte porque desde que llegó a Mendoza ha tenido trabajo en servicio doméstico. También nos cuenta que ha ido algunos meses a trabajar a Buenos Aires cada tanto en servicio doméstico, y que también ha sido piquetera.

Notas de Leandro: la relación con el marido no es muy buena y eso ha hecho en varias ocasiones que tengan discusiones fuertes y algunas separaciones de incluso varios meses en las cuales el marido se iba por tres meses, en la última separación se fue como por 4 meses a Bolivia y no supieron nada de él después de tres meses. En otras ocasiones

también tuvieron fuertes discusiones donde ella sufrió bastante la cuestión de violencia de género y doméstica. Él la golpeaba bastante porque tomaba, pero logró denunciarlo un par de veces cosa de que se tranquilizara. Su marido fue veterano de la guerra de Malvinas y se ve que después de eso quedó bastante agresivo, como que fue un shock que le quedó después de la guerra. Él actualmente se dedica a la colocación de cerámicos, tiene mucho trabajo y se fue a Bolivia porque tienen un terreno allá. Pero ella dice que no se llevan bien, que siente que nunca puede ser feliz, que siempre hay algo que de alguna manera no está bien, que tiene una linda casa y todo pero siempre tiene problemas con el marido, ahora con los hijos. Entonces ahora se está por ir de viaje un tiempo a Buenos Aires a acompañar a una de sus hermanas y después a Bolivia como para tomar un poco de aire de todas estas situaciones que no están bien en su vida. En cuanto a la escolarización: contó que su hermana más chica fue a Cuba a estudiar medicina, que se recibió allá. Que sus hermanos varones alcanzaron a estudiar la escuela secundaria en Bolivia y que después se vinieron a Argentina a trabajar, algunos a Buenos Aires y que una sola hermana también alcanzó a terminar la secundaria en Bolivia. Después que los hermanos trabajan uno con piedras para levantar paredes en las construcciones. Otro hermano es mecánico. Dice que de todos sus hermanos dos nomás tienen buenos matrimonios, porque nos contaba de la relación de sus padres que ellos siempre estaban jugando, disfrutando, que toda la vida se han llevado así y que ella pensaba que todos los matrimonios eran así y después hablábamos de que en realidad son la minoría, como que “de 10 uno es así”. Lo otro que nos comentó es que sus padres tienen chacra, que viven en un lugar muy lindo, lleno de frutales, que riegan con agua del río, que sólo hacen un pequeño desvío para regar la chacra y que no hay que pagar nada, y que de ahí una parte le corresponde a ella, y que sus padres reconocen esa parte y le manda dinero de lo que le corresponde de esas plantaciones.

Fecha: 13/10/2016

Lugar: Casa de Doña Rita. Encuentro de intercambio de saberes

Hoy estuvimos con las señoras del taller pintando los bolsitos, ya es la última etapa para coserlos y hacerlos. La idea era que estén para el día de la madre pero no llegamos por los tiempos. Fui yo sola porque los otros chicos ya habían ido a hacer la actividad un

feriado y solo fue doña Tania. Hoy estuvo bueno porque fueron casi todas. Incluida Naty (Rita, Jacinta, Ana María, Isabel, Fanny, Diana un ratito, Mili, Victoria, Sonia pasó un ratito). En el medio la Isa cantaba sus canciones tarijeñas. Volvió a hablar del tema de la frontera y a proponer que habláramos de eso. Habló del puente colgante que cruzaron en Sucre con todos los aguayos y que iban a cantando. Después comenzó a cantar otras canciones en ese mismo ritmo pero hacia Dios. Son alabanzas que ella canta. Le pregunté si ya son así o si se le van ocurriendo y me dijo que se le van ocurriendo. Les pregunté si estaban casadas. Doña Jacinta contó que iba y volvía con su marido. Que en un momento se había separado pero ahora está de nuevo con él. Hubo muchos momentos de silencio pintando. Tampoco hablamos tanto. Doña Rita, por ejemplo, quiere pegar su dibujo en tela en un bolso que se compró para su biblia. Este día emergió para mí el ‘dato’ de la importancia de la fe, de la espiritualidad en la vida de las mujeres, principalmente evangelista. El dibujo de Rita dice ‘Dios es amor’.

Fecha: Octubre de 2016

Entrevista con Ana María

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

A: Ana María (entrevistada)

V: Victoria (entrevistadora)

Datos de la entrevistada: Migró con su madre cuando era niña. Es de Potosí. Tiene 52 años.

A: Bajamos la San Martín y ahí tuvo que estacionarse el ambulanciero

V: Ahhh

A: Risas. Y cuando abrió la puerta el ambulanciero y mi bebé, como una pelotita, plim!

Jajaja

V: ay no te puedo creer

A: ay dios mío jajaja

V: Y vos sentiste todos los dolores

A: con el movimiento más me apuró la contracción, sufrí horas. Y decí que abrió la puerta

V: ¿ya salió re bien, re despierta?

A: ¡Sí! ¡Gracias a dios! Cuando llegamos al Lagomaggiore mi hijita por un lado, yo por otro lado... ¿Mi hijita no quiero que me la!

V: porque te la llevaban para pesarla

A: Sí... por que como nació en la ambulancia, en la calle, entonces la llevaron para vacunarla, todo eso, higienizarla todo

V: pero uno piensa como que no sabes dónde está

A: sí, porque había esas épocas también que robaban bebés vio? cuando son más del campo decía que se robaban más, entonces eso era el susto, yo cada momento a la enfermera, por favor mi hijita, tráemela, decía, ya va a venir, ya va a venir me decía (risas) y lloraba porque era mi primer hijita

V: ay qué bonito, que emoción

A: así que hasta que me la hicieron llegar recién me tranquilicé

V: ¿y cuando la llevaron sentiste...?

A: ¡ay ese susto yo sentí un vacío! Mas que todo uno se... qué se yo esas cosas que te dicen la gente a veces que

V: como que se han escuchado casos que..

A: si, o cambios, esas cosas vio? Pero no... después no, dice vamos a analizar y todo eso para que te quedes tranquila. La verdad que fue... bueno, ser mamá es muy lindo

V: qué lindo...

A: lo único que agradezco a dios, que mi hijita, mis hijos 5 son pero, está bien. Ella es la mayor

V: Ella es la mayor. ¿Y el mas chiquito cuanto tiene?

A: El más chiquito tengo de 15. ¡Pero es un grandote! Es, como te puedo decir, es gordito mi hijo. Esta de sobrepeso

V: ay mi amor

A: Ahá. Y me dijo que le haga tratamiento. Sí, estuve haciendo tratamiento cuando estuve viviendo con mi ex y después dejamos porque tenía que tomar dos micros para ir a hacer el tratamiento de mi hijo. Va a nadar, para aquel lado iba. Pero ya no puedo porque el pasaje, dos micros, se me hacía, ida y vuelta tres veces por semana era... así es. Pero gracias a Dios ahí estamos, siguiendo, remando... risas (...)

V: (introducción más larga) ¿cómo fue el cruce entre Bolivia y argentina? Vos me contaste que naciste acá en Mendoza

A: Sí, es que mira, nosotros, bueno, mis abuelos fueron cañeros acá en el norte, ¿no? Acá en Ledesma. Entonces los hijos vamos... porque en la gente boliviana siempre desde chiquitos ya los niños tienen que trabajar. Ya a los 4 años le hacen agarrar el escardillo o escullar. Nosotros trabajamos en chacras. Entonces desde chiquitos van enseñando. Por ejemplo el que vive en puestos, lo mismo van enseñando. Por ejemplo, los corderitos chiquitos los hacen pastear a los niños. Hasta cerca, hasta la vista nomás. Porque hay mucha montaña allá ¿no ve?

V: Claro porque ¿de qué lugar son tus abuelos?

A: Cerca de la frontera nomás. Pero más al norte son, mucho más campo, campo. Bastantes puestos hay. Por eso hay mucha pobreza porque por temporal nomás porque esa gente mucho más sufre porque están esperando que llueva

V: ¿Y no llueve mucho?

A: y no llueve, no tienen de que comer así que sí, pero..

V: ¿y los animales comen pasto?

A: Es temporal. En invierno están en la chacra, en las fincas que tenemos, ahí comen, en invierno. Ahora en verano suben a los cerros. Y vamos a campear ahí a los bichos. A veces saben caerse y morirse también y algunos se saben robar también. Pero bueno gracias dios... mis abuelos tuvieron chivos, dice, yo poco conocí nomás pero habían mucho antes, cuando era joven mi mamá iba, antes que me tenga a mí y después se había cansado ella también de ir atrás de los chivos. Claro, el chivo como dicen tiene diablo

V: Ah ¿sí?

A: así dicen. Lo que pasa es que el chivo dicen que anda por donde sea. Se mete por donde sea. A las peñas también

V: que son las peñas?

A: peñas son las que sola no puede subir, eso se llaman las peñas. Entonces ellos como sea tratan de bajar y se meten y se mueren ahí mismo, se resbalan. Entonces bueno después había dicho sus amigas, “Ah Elena”, Elena se llamaba, “andas tanto atrás de los chivos, si vos puedes hacer cosas para vender, porque no te pones a hacer cosas y te venís al pueblo, más abajo? por el peligro, había dicho. Entonces se ha venido. Del puesto se

ha venido, había hablado con mi mama, con mi papa, con sus abuelitos no? Son sus padres. Entonces, papi ya no quiero yo andar pasteando. Y cuando dijo así, bueno. Bueno, que haremos, lo demás lo venderemos y que sea mas menos. Y después ese menos le había dado a una persona que trabajaba en puesto. Mita y mita para mí, mitad para usted, mitad para mí. Y calor, pero así sucesivamente se va perdiendo (...)

Fecha: 15/10/2016

Lugar: Escuela de Ugarteche. Encuentro de las Escuelas Populares de Género organizadas por la FEC.

Fuimos al encuentro organizado por la ecuménica sobre 'Género y trabajo' en Ugarteche. Del grupo de alfabetización fueron varias (Ana María, Sonia, Diana, Fanny, Rita, Victoria). En el viaje de vuelta Sonia me contó que tiene 52 años, tiene 3 hijas que fueron a las jornadas y tiene dos hijos fallecidos. Su marido trabaja de sereno en un cementerio en Maipú, dice que está enfermo, y que ahora está complicado el tema de su trabajo. Ella es de Tupiza, vino a Argentina a sus 15 años. Su papá falleció cuando ella tenía dos meses, no lo conoció, y su mama falleció cuando ella tenía 15 años y ahí decidió venir. Se vino a Mendoza directamente porque acá tenía un hermano, que ya falleció. Estando acá trabajó 17 años en la chacra, que es un trabajo muy duro según ella. Ese mismo día Andrea me contó que ella terminó llorando del trabajo en la chacra porque cuando hay mal tiempo se pierde todo el trabajo de todo el año y no les queda nada para vender. Sonia me contó que estuvo 17 años en la chacra y que 'le pasó de todo', por eso nunca más quiso volver. Vive en el barrio Lihué. Otras de sus palabras fueron que se vino a los 15 años por la muerte de su madre y sus palabras textuales fueron: 'ahí empezó el calvario', como que desde ese momento empezaron muchos sacrificios en su vida.

Fecha: 20/10/2016

Lugar: Casa de Rita. Encuentro de intercambio de saberes

Hoy nos volvimos a juntar a pintar. Estaban Rita, Isa, Naty, Victoria, Nancy y yo. Isa no llegaba así que la fuimos a buscar con la Mili. Le compré tierra, me regalo una plantita, una cala. Le compré también locoto. Después fue a pintar. Esta vez contó más de la

historia con su ex marido, que estuvo ‘24 años aguantando’, estas fueron sus palabras. Y hace 17 que se separó. Tuvo 9 hijos. Trabajó en el ajo. Cuando empezó a trabajar ahí fue cuando sintió que la plata empezó a fluir y pudo vivir con sus hijos. Mucho tiempo pensó en dejarlos. Hasta fue a la casa cuna a averiguar qué hacer porque en un momento se tuvo que ir de la casa, por peleas con su ex marido. Él se quedó en la casa, estuvo con jueces mucho tiempo porque ella estaba pagando alquiler porque en su casa estaba el ex marido y eso le parecía injusto. Dice que una vez fue a la casa y estaba lleno de borrachos y que ahí, como los jueces no la escuchaban, volvió a reclamar y lo echaron de la casa. Dice que nunca le pegó, pero tenía muchos problemas con él. Hoy por hoy tienen una casa muy linda, de dos pisos. Su trayectoria laboral fue en el ajo, luego tuvo verdulería y dice que a raíz de eso muchos vecinos empezaron en el rubro, después alguien le dijo de los condimentos y empezó con eso, y ya lleva 17 años vendiendo condimentos.

Fecha: 11/03/2017

Conversaciones en la feria para empezar a armar las clases. Vicky – Lean

Charla con Elena

Sabe leer y escribir, por ahí tiene dificultades con algunas letras como la G entre otras. Aprender le dio más seguridad. A su esposo no le interesaba que ella aprendiera pero fue por sus hijos que empezó a ir y sostuvo el cursado. Habló de una situación en la que estaban sus hijos y su marido. El marido le sugería a su hijo que trabaje con él en el negocio de construcciones casas. Como ella se oponía por no considerarlo un buen negocio (unos años vendieron pero luego se detuvo la venta de casas) su marido le dice que no participe de la charla y que se fuera a la cocina. “Vos andá a la cocina”, me decía-cuenta Elena.

Como ahora la construcción está en crisis, el hijo se quedó sin trabajo y empezó a estudiar porque ella le paga la universidad privada. Ella le decía a su hijo que ese negocio no era seguro, que podía funcionar un año y al siguiente no. “Haceme caso a mí”, dice que le dijo. Y así fue, él ahora está en segundo año de enfermería. Dice que ella le va a pagar los estudios, que no se preocupe por la plata.

Nos contó que se va de viaje sola a Bolivia en abril, que al marido no le gusta la idea pero que ella se va igual. Tiene a sus cuatro hermanas allá. Dice que nos va a dejar a su cuaderno esos días que no esté así puede retomar cuando vuelva. Dijo que “yo voy a ir a la escuela hasta que me muera”. Comentó que le gusta ir a clases porque además de aprender le gusta estar con las otras compañeras y profes. No sólo le gusta aprender, sino también “para divertirse”. Cuando le preguntamos si le había hecho sentir mejor dice que sí. Sus hijos la apoyan. Dice que le ha servido muchísimo para leer los noticieros y las etiquetas de lo que vende.

Charla con Tania

Nos cuenta que le ha servido ir al taller pero que le sigue costando bastante lo escrito y matemática. Por un momento nos dijo que no iba a ir más. Dice que le gusta ir, pero que con su nieto está muy atada, así que este año va a ver qué hace. Nosotros le insistimos que fuera. Dice que Naty de la unión vecinal también le insistió para que continúe. Ella se reía cuando le decíamos que la vamos a ir a buscar a su casa así sigue con la escuela. El marido no la apoya lo suficiente en su decisión de ir al taller, pero sus hijos e hijas sí e insisten a que asista a alfabetización. Dice que le gustaría usar la calculadora, y que le gustaría aprender a usar la calculadora del celular. Dice que puede identificar todas las letras sueltas, pero lo que más le cuesta es la unión de esas letras para leer y para formar palabras.

Charla con Carmen

Contestó brevemente; dijo que le sirvió ir, que aprendió y que le gustaría aprender más matemática y usar la calculadora. Quiere continuar este año. Ella está vendiendo en la otra feria.

Fecha: 17/04/17

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Empezamos el Carrito de Saberes de nuevo. Fueron Tania, Elvira y Elena y dos chicos de 19 años con sus novias. Esto nos generó varias inquietudes relacionadas con cómo adaptarnos a una nueva población destinataria. Estuvimos haciendo dinámicas de juego con los nombres. Fuimos del equipo: Nancy, Yuli, Lean, Euge, Maca, Dani y yo.

Fecha: 19/04/17

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Segunda clase: fueron Tania, Elena y Silvia. Estuvimos charlando de lo que significa “El Carrito de Saberes *iskay*”. Nancy dibujó en el pizarrón un carrito con muchas cosas. Elena y Tania contaron de sus carritos, de que algunos de sus familias los querían tirar, y ellas dijeron que no. ¿Y que lleva el carrito? Preguntó Nancy. Lleva historias, valores, sentimientos (decía Silvia), ¡gaseosa, cerveza, cachivaches! decían Tania y Elena. Como Nancy dibujó a una cholita empujando el carro, Elena decía, “ah yo he siempre me he vestido de *chota* (pantalón), no de chola (pollera)”. Ahí me vine a enterar de que *chota* es una palabra en quechua para describir a las mujeres que usan pantalón, o ‘así nomás’ como me decían ellas.

Fecha: 24/04/17

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Estos días han sido bastante duros, Rita, nuestra gran amiga del El Carrito, que siempre nos abrió las puertas de su casa para que hagamos actividades del taller, para que nos juntemos, está muy enferma. Fanny, otra gran compañera del taller, también está con problemas de salud. Me planteo entonces, que esto también es parte de trabajar con mujeres adultas, y que no es sólo la parte tranquila del proceso. En el medio he hablado con Isa, me cuenta de que hay que hacer ayuno en el cerro por Rita.

Fecha: 28/04/2017

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Hoy estoy recordando una charla con Fanny. Ella trabaja actualmente en el ajo. Un día me contaba que a ella le gusta trabajar en la construcción y que en Bolivia sí la tomaban

pero aquí no. Entonces pensaba como los roles de género se estructuran diferencialmente en ambas sociedades, pudiendo cerrar o abrir las posibilidades de vida para las mujeres.

Fecha: 03/05/2014

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Ayer en la clase estuvimos haciendo actividades en relación al día del trabajador/as, conversamos sobre lo que significa el trabajo para todas, muchas dijeron palabras como sagrado, importante, necesario, para sobrevivir, “si no trabajo no como” decía Isa. En un momento leímos un fragmento sobre una cartonera. Ahí Omar conto una noticia que había salido, que los hijos de una viejita habían tirado cartones de debajo de su colchón donde ella guardaba plata y que lo encontró un cartonero. Eso era suerte. Y después Isa contó que cuando su mamá murió, ella y sus hermanos fueron a lavar todo al río Mendoza. Antes de ir, ella encontró un montón de plata, dólares, que su mama había guardado abajo del colchón, en cajas de remedios, en muchos lugares. Entonces se preguntó qué hacer, si dejárselos o repartirlo entre sus hermanos. Decidió esto último. Elena le decía que si no el espíritu de su mamá iba a quedar dando vueltas. Ella entregó esa plata a sus hermanos y conto que nunca le repartieron nada, así que se quedó con la duda de si hizo bien. Elena contó que a ella la agarró el corralito, y que desde ahí nunca más dejó plata en el banco.

Fecha: 14/05/2017

Lugar: Unión Vecinal San Sebastián

Ayer en la clase éramos varias (Isa, Inés, Tania, Elena, Mabel, Silvia, Marisa, más tarde llevo Victoria. Yo llevé una fábula, “el diablo y el pastor”, sin pensar en el tema religioso que iba a surgir. Hay algunas chicas que son evangélicas, hay católicas y ‘ateas’. Entonces Isa se puso hablar de su religión, a las evangélicas les encantó el cuento. Y las otras no se mostraron muy interesadas. Por suerte al final la fábula hablaba de la Pachamama. La actividad en general estuvo buena porque se tocó, al igual que el día del trabajador, un tema que va hacia lo personal, y desde allí pasar a la escritura es mejor. En clases como la de ayer, donde se habla, se conocen las personas y pueden manifestar sus pensamientos y creencias se termina con una sensación de energía, de

alegría para todas, de agradecimiento. Cuando hablábamos de los animales que aparecían en la historia, Doña Elena contó que su hermana tiene un montón de llamas. Tania dijo que había comido llama en Bolivia, que hacen charqui, que es rico y que se corta como las milanesas de acá.

IMÁGENES



La “Feria del Cuadrado”. Barrio 17 de Noviembre, Guaymallén. 2014. Fotógrafa: Nancy Colque



Vendedora de condimentos de “La Feria del Cuadrado”. Guaymallén. 2010. Fotógrafa: Valentina Martínez



Movilización de las feriantes de la Feria Popular de Guaymallén en Casa de Gobierno, Mendoza. Octubre de 2014.
Fotógrafa: Marianela Sánchez



Movilización de las feriantes de la Feria Popular de Guaymallén en Casa de Gobierno, Mendoza. Octubre de 2014.
Fotógrafa: Marianela Sánchez



Feriantes de la Feria Popular de Guaymallén en la Movilización “Ni una menos”. Mendoza. Junio de 2015. Fotógrafa: Victoria Martínez



La frase “Ni una menos” traducida en quechua por las feriantes. Feria Popular de Guaymallén, Guaymallén, Mendoza. Junio de 2015. Fotógrafa: Victoria Martínez



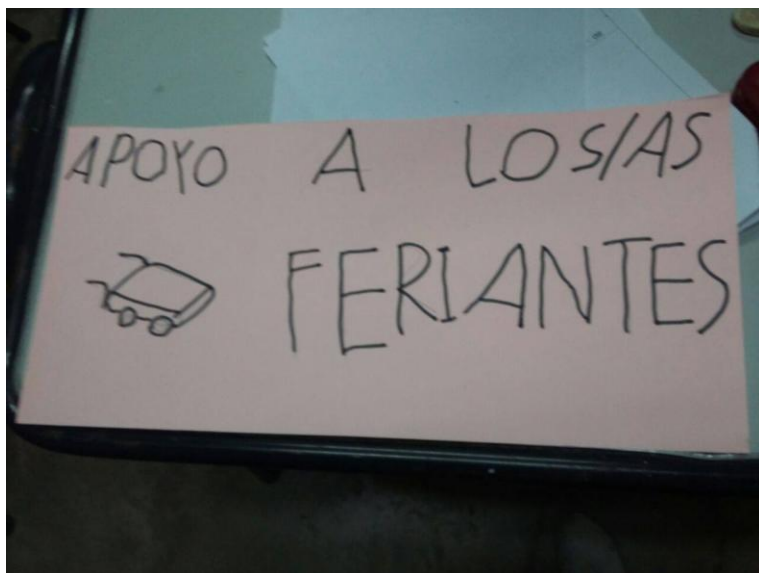
Entrada de la Virgen del Socavón en Carnaval junto a la Fraternidad Morenada Illimani, Guaymallén, Mendoza.
Febrero de 2015. Fotógrafa: Valentina Martínez



Una clase en el taller de alfabetización “El Carrito de Saberes”. Unión Vecinal San Sebastián, Guaymallén, Mendoza.
Junio de 2016. Fotógrafa: Marianela Sánchez



Una clase en el taller de alfabetización “El Carrito de Saberes”. Unión Vecinal San Sebastián, Guaymallén, Mendoza.
Octubre de 2016. Fotógrafa: Marianela Sánchez



Cartel elaborado por una de las feriantes y estudiantes de “El Carrito de Saberes” en apoyo a la Feria Popular de Guaymallén. Junio de 2016. Fotógrafa: Victoria Martínez



La Unión Vecinal San Sebastián del Barrio Lihué, sede de “El Carrito de Saberes”, Guaymallén, Mendoza. Octubre de 2016. Fotógrafa: Marianela Sánchez