



Descentrada, vol. 2, nº 2, e057, septiembre 2018. ISSN 2545-7284  
Universidad Nacional de La Plata  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG)

## El tiempo de las mujeres. Aproximaciones a la idea de *locus* de enunciación feminista a partir de experiencias de trabajo con mujeres-indígenas

Andrea Ivanna Gigena \*

\* Universidad Católica de Córdoba – CONICET, Argentina  
aigigena@yahoo.com.ar

**Cita sugerida:** Gigena, A. (2018). El tiempo de las mujeres. Aproximaciones a la idea de locus de enunciación feminista a partir de experiencias de trabajo con mujeres-indígenas. *Descentrada* 2 (2), e057. <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe057>

**Recibido:** 1 de noviembre de 2017 - **Aceptado:** 23 de mayo de 2018 - **Publicado:** 7 de septiembre de 2018



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional  
[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es\\_AR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR)

## El tiempo de las mujeres. Aproximaciones a la idea de *locus* de enunciación feminista a partir de experiencias de trabajo con mujeres-indígenas

Women's time. An approach to the idea of a feminist locus of enunciation based on the experiences of field work with indigenous women

*Andrea Ivanna Gigena*

*Universidad Católica de Córdoba – CONICET, Argentina*

*aigigena@yahoo.com.ar*

### RESUMEN:

A partir de las experiencias de trabajo de campo con mujeres-indígenas en el Estado –funcionarias electas, designadas temporalmente o, personal del servicio civil en Argentina, Bolivia, Chile y Panamá–, con este artículo me propongo reflexionar sobre la atemporalidad de las problemáticas de las mujeres y sobre las condiciones que aparecen como necesarias para su negación: un tiempo para las mujeres y un encuentro entre mujeres con intereses comunes. El análisis está basado en aquellos aspectos del proceso de investigación que coadyuvaron a que el tema de la atemporalidad se hiciera visible y; en la idea de que las "entrevistas" pueden constituirse en un locus intersticial de enunciación que evidencian el agenciamiento de las mujeres-indígenas y que permiten precisar aquello que Bartra denomina el "punto de vista feminista".

**PALABRAS CLAVE:** Atemporalidad; Locus de enunciación; Feminismo; Mujeres Indígenas.

### ABSTRACT:

This article reflects on the timelessness of female vindication and addresses the conditions for its negation - women's time and the meeting of women with shared interests- based on an extensive field work involving indigenous women in governmental functions (both elected officials and public servants) from Argentina, Bolivia, Chile and Panama. The proposed analysis draws upon two main points. Firstly, the aspects of the research process which have made timeless issues visible. Secondly, the idea that interviews may become an interstitial locus of enunciation showing the agency of indigenous women, all of which allows us to identify a "feminist point of view" in Bartra's terms.

**KEYWORDS:** Atemporality; Locus of enunciation; Feminism; Indigenous Women.

## 1. INTRODUCCIÓN

Una de las cuestiones que más me impactó de la obra de Urania Ungo Montenegro (2014) –feminista panameña que ha marcado profundamente, con su pensamiento y generosidad, mi hacer personal y académico– es la recuperación que hace de la siguiente idea de Julieta Kirkwood: "El problema de la atemporalidad es evidente: los problemas de las mujeres parecen estar ubicados fuera del tiempo, fuera de la historia, fuera del acontecer y la contingencia política" (1983, p. 20; 1986, p.179). Esto se asemeja a lo dicho por Gayatri Spivak, en la misma época pero desde otras latitudes y refiriendo, además, a la condición colonial: "Si en el contexto de la producción colonial el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese subalterno es una mujer se encuentra todavía más profundamente en las sombras" (Spivak, 2011 [1985], p. 52).

Estas nociones, junto a las invitaciones que me hicieran en los últimos dos años para hablar sobre mis experiencias de trabajo de campo con mujeres-indígenas en Argentina, Bolivia, Chile y Panamá (Gigena, 2016, 2017), me llevaron a reflexionar sobre la atemporalidad de las problemáticas de estas mujeres, particularmente cuando trascienden el ámbito familiar y comunitario e ingresan en la arena pública.

Así, en el ejercicio de recuperar analíticamente una serie de acontecimientos que sucedieron durante los trabajos de campo, evidencí ese “fuera” del tiempo y de la historia de las mujeres-indígenas; que se manifiesta con respecto de: las sociedades nacionales en las que viven, de otras mujeres, del feminismo y, de sus propios pueblos. Observé, también, que había gestos de ellas que buscaban “negar” esa atemporalidad.

Esto último es muy significativo si tenemos presente aquello que Kirkwood mencionaba como una de las acciones indispensables del quehacer femenino en el camino de su liberación: [la] “Negación de la atemporalidad real o atribuida a la reivindicación feminista. Negación del aislamiento, la atomización e individuación de los problemas de las mujeres y, consecuentemente, afirmación del nosotras” (Kirkwood, 1986, p. 199).

En el encuentro con las mujeres-indígenas, lo singular fue que la negación se manifestaba en los bares o las cafeterías, donde durante o después de una entrevista seguíamos dialogando. Se manifestaba, así, en un espacio donde las fronteras entre el “mundo interior privado” y el “mundo exterior público” (como los llamaba Kirkwood) son tan indeterminadas como ambiguas.

Percibir estas negaciones, me llevó a resignificar las entrevistas como un locus de enunciación y no como “fuente de información”. También, me indujo a pensar que si las entrevistas se conciben como una instancia de diálogo con la otra, de pensamiento conjunto basado en la confianza y la reciprocidad, pueden ser una punta de lanza para las negaciones femeninas.

El siguiente extracto de una conversación con una mujer-indígena *nägbe*,<sup>1</sup> que había ocupado cargos de alta jerarquía institucional en el Estado nacional panameño, me permitió ordenar analíticamente muchas de las ideas y discusiones (políticas, metodológicas, teóricas y epistémicas) que venía sosteniendo. Quiero decir: la negación de la atemporalidad requiere de a) un tiempo para las mujeres y; b) un encuentro entre mujeres con intereses comunes.

Pero a veces como una anda también, yo que ando a veces enredada en una y mil cosas, preparando conferencias, sacando artículos, escribiendo, atendiendo oficios domésticos no remunerados, atendiendo a los clientes, como que eso te quita tiempo también. Pero sí, todavía no pierdo la esperanza de poder involucrarme y también de conocer, vamos a decir, a través de otras redes, de otras formas de conocer cuáles son esas experiencias que se tienen de las mujeres, cuáles son las dificultades, por qué no avanzamos, hasta dónde hemos llegado... Pero eso requiere, a mi entender... me parece que eso requiere: sentar a las mujeres.

Yo creo que si Usted no me llama a mí y nos sentamos aquí, en un ambiente donde yo no tengo que pensar en el oficio doméstico no remunerado, que no tengo que pensar quién va a cocinar, que esto, lo otro; que nos hemos tomado un café; yo creo que es lo mismo y mire Usted todo lo que hemos conversado de interés!, tanto para Usted como para mí ¿Usted se imagina estas otras mujeres? (Ciudad de Panamá, Febrero de 2017, realizada por la autora).

Antes de comenzar a desandar el artículo, quisiera advertir que las reflexiones que presento no pretenden ser concluyentes. Lo que busco es aportar algunas notas a la discusión sobre los encuadres epistémicos y metodológicos de una investigación feminista de/sobre/con mujeres-indígenas a partir de reinterpretar algunos momentos del proceso de investigación. El corpus particular que sustenta este trabajo se compone de 15 entrevistas en profundidad o historias de vida todas realizadas por la autora. Fue constituido desde el año 2011 con mujeres-indígenas *kollas*, *mapuce*, *aymaras*, *quechuas* y *nägbe* que trabajaban o habían trabajado en el Estado,<sup>2</sup> en dependencias del nivel central/nacional de gobierno, en Argentina, Bolivia, Chile y Panamá (el detalle de los organismos de pertenencia de las indígenas se especifica en la nota al final del texto).<sup>3</sup>

## 2. “NOTAS DE CAMPO”: ENTREVISTAS CON AROMA DE CAFÉ

Como anticipé, todo lo que aquí planteo tienen su basamento en una serie de acontecimientos, muy similares, que sucedieron en mis trabajos de campo a partir del año 2011. Es decir, son reflexiones sustentadas predominantemente en un *proceso* antes que en los *contenidos* o *resultados* de las investigaciones (si es que esta diferenciación entre *proceso* y *resultados* es pertinente para el tipo de trabajo que abordé habitualmente).

Comencé a trabajar con indígenas en el norte de Argentina (en espacios rurales y urbanos) en el año 2006 con motivo de mi tesis doctoral.<sup>4</sup> Estudiaba la temática de la subjetivación política de indígenas y campesinos-as en condiciones de conflictividad territorial y el foco de observación analítica estaba en los grupos/movimientos organizados contra el despojo de sus tierras.

Desde un abordaje predominantemente basado en el método biográfico (Ferrarotti, 2007), primero buscaba construir un vínculo de reconocimiento y confianza con los grupos/movimientos que habían accedido a realizar la investigación. En un caso puntual, la relación estuvo ligada, además, a un proyecto de recuperación de la historia de la comunidad, actividad que pensamos en conjunto a partir de la primera instancia de mutuo conocimiento.<sup>5</sup>

Como se sabe, para una investigación con este tipo de orientación metodológica existen múltiples consensos y recomendaciones específicamente dirigidas a la generación de un buen *rapport*: "...una relación armónica, cordial y empática" (Guber, 2005, p. 163) entre el-la "investigador-a" y el-la "informante" (Guber, 2005; Saltalamacchia, 1992). Estas guías, si bien deben ser puestas bajo vigilancia epistémica feminista y descolonizadora, al menos entre quienes estudian las temáticas de "mujeres" e "indígenas", son valiosas y atendibles. Por esto yo dedicaba mucho tiempo en construir esa relación sobre la base de la reciprocidad.

Así, luego de varios viajes y actividades en conjunto, comenzaba la producción de materiales e información en "sentido estricto" –es decir: el material que se usa y se pide canónicamente para validar el análisis de una tesis– y esto incluía las entrevistas a diversxs referentes indígenas.

Cuando se trataba de mujeres-indígenas, en general, las entrevistas las hacía en sus ámbitos "domésticos", cuando las interrupciones eran mínimas y los varones no estaban en casa. Aprovechábamos los ratos libres que dejaban las actividades hogareñas o cuando realizaban algunas tareas domésticas, como rellenar empanadas o amasar el pan. Otras veces, muy pocas, concertaba entrevistas en algún local del grupo/movimiento.

Inicialmente, yo no había considerado las "diferencias de género" dentro de esos grupos/movimientos. Sin embargo, el tema fue emergiendo de modo evidente y comencé a reflexionarlo a partir de la historia de vida de una dirigente, historia que condensa una sedimentación y una cadena de subordinaciones e invisibilidades comunes a muchas otras mujeres-indígenas (Gigena, 2009). A partir de mi encuentro con esta mujer cambia mi modo de mirar los procesos políticos que estaba estudiando y; más tarde, finalizada mi tesis, me inspiran a reorientar las indagaciones hacia un nuevo tema de interés analítico: la participación política de las mujeres indígenas.

Así, a partir del 2011, comencé a estudiar la participación política de las mujeres-indígenas en el Estado. Esto me llevó a conversar con mujeres-indígenas electas o designadas en cargo públicos, a nivel ejecutivo y legislativo, y con funcionarias del servicio civil de organismos nacionales creados especialmente para la cuestión étnica ("corporaciones", "institutos", "viceministerios" indígenas) y de género (los "Mecanismos para el Adelanto de la Mujer") en varios países latinoamericanos.

En razón del mismo tema y para tener una pluralidad de representaciones, he conversado con varones-indígenas y con mujeres-no indígenas que trabajaban en esos organismos y; además, con mujeres de diversos pueblos que son referentes de organizaciones femeninas o de sus pueblos (sociales, territoriales y/o étnicas).

Este nuevo interés significó un cambio importante en el escenario y modalidad de trabajo: del ámbito urbano al rural, de la comunidad a la institucionalidad, de lo "privado" a lo "público". En muchos casos lo hice por medio de estancias breves de investigación y/o trabajo de campo. Así, los contextos/tiempos/lugares para hacer una entrevista ya no podían ser generados con tanta antelación. Lo habitual fue, entonces, entrevistar a mujeres al mismo tiempo que nos veíamos por primera vez.

De toda esta experiencia de campo, en términos comparativos, fue una constante que los hombres-indígenas accedieran a participar de una entrevista durante el horario laboral y en sus lugares de trabajo (oficinas que generalmente no comparten con otro-a funcionario-a). Una tendencia similar se dio con las mujeres-no indígenas. Las mujeres-indígenas, en cambio, accedieron a participar de la entrevista fuera del horario laboral o sobre el borde mismo de la finalización de la jornada, cuando en el Estado ya casi no quedan

trabajadores-as y ellas han terminado sus tareas cotidianas. Algunas veces, me recibieron en sus espacios de trabajo, oficinas compartidas; otras, debieron buscar algún espacio vacío porque no tenían lugar fijo/propio de trabajo y, otras veces, terminamos fuera del ámbito institucional, en un bar.

Pese a no haber hecho una “etnografía institucional”, parece claro que el Estado es un ámbito donde las relaciones de género y etno-raciales son muy evidentes. La distribución y la morfología de los espacios dentro de cada organismo son representaciones espaciales de las jerarquías propias de cada sociedad y Estado-nación. Así, es habitual encontrar que las mujeres-indígenas desarrollan sus labores en grandes salones abiertos, donde cohabitan con muchos-as empleados-as, en escritorios contiguos (literalmente pegados en algunos casos o separados por estructuras pre-armadas que mantienen la parte superior de sus cuerpos visibles); u oficinas con menor cantidad de agentes, pero parcialmente vidriadas. Es decir: están siempre bajo la mirada de quien quiera ver.

Cabe destacar, no obstante, una excepción. El único organismo, de los que pude visitar, donde las mujeres cuentan con un espacio para conversar en condiciones de relativa privacidad (salas de reuniones) es el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) - Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género en Chile. Pero allí, las mujeres-indígenas están ínfimamente representadas y la única a quien pude entrevistar me citó casi finalizando su horario de trabajo la primera vez y en un bar para la segunda y última ocasión.

### 3. CAFÉ MEDIANTE: SEÑALES DE LA NEGACIÓN

Puedo resumir el devenir de las conversaciones en los bares o las cafeterías en tres situaciones típicas. En la primera, las entrevistadas contradicen una parte significativa (¡cuando no toda!) de lo que me han dicho apenas un rato antes en el organismo estatal. Lo hacen *off the record* y sin que yo les pregunté nada. En la segunda, las entrevistadas comparten mucha información ampliatoria de temas que conversamos previamente; también *off the record* y sin que les inquiera nada. En la tercera situación, toda la entrevista se desarrolla en un bar, que lejos de ser un lugar incómodo –como lo es para mí, según indicaré en el apartado subsiguiente– las mujeres-indígenas parecen abstraídas del bullicio y la circulación de muchas personas, completamente concentradas en las “nuevas” narraciones. En estos casos, se entretejen con mayor fluidez lo técnico-descriptivo y lo personal-emotivo.

Resulta pertinente que aclare aquí que todos-as las personas que entrevisto saben, con mayor o menor grado de formalidad (explicitación y acuerdo verbal sobre las condiciones de la entrevista o firma de un consentimiento informado), que tienen el derecho, la libertad y (espero yo) la confianza de indicarme que apague el grabador en cualquier momento de la conversación o, también, que no se grabe. Esta última situación sólo ha sucedido a partir de que comencé a trabajar con indígenas en el Estado.

En las situaciones antes referidas, la instancia del bar o la cafetería es posterior a la realización de la entrevista. En algunos casos, son ellas mismas las que sugieren ir a “tomar algo”, mientras terminan de acomodar algunos papeles en su escritorio, toman sus elementos personales y marcan el horario de salida. En otros, lo sugiero yo cuando percibo que, luego de acompañarme hasta la puerta del organismo estatal, continuamos conversando en la vereda un largo rato. Finalmente, en otras ocasiones debimos ir a un bar porque el personal de maestranza o de seguridad nos pide que nos retiremos de la dependencia pública porque el horario laboral ha terminado.

En un primer momento, yo consideraba que continuar nuestra charla en un café era, simplemente, un momento de distensión o de despedida cordial entre ambas. Sin embargo, la densidad de esas conversaciones me permite afirmar que los bares y las cafeterías fueron el contexto que permitió que una entrevista se constituyera en el locus de enunciación.

Sustraídas tanto del panóptico del ámbito laboral como de las tareas no remuneradas<sup>6</sup> que sobrellevan en el hogar; sustraídas del “mundo interior privado” y del “mundo exterior público” (Kirkwood, 1983, p. 9), el momento del café se constituía un tiempo propio, de aclaraciones y confidencias. En esas conversaciones,

emergieron temas muy personales, vinculados tanto al ámbito comunitario y familiar como al contexto institucional y las condiciones laborales en el Estado. Así, podría decir que entre uno y otro lugar, nos desplazamos desde una conversación técnico-descriptiva a otra personal-emotiva.

#### 4. EL LOCUS INTERSTICIAL DE ENUNCIACIÓN

Luego de trabajar muchos años con grupos/movimientos indígenas en ámbitos rurales o periurbanos y en condiciones temporo-espaciales que para mí eran óptimas para conversar; un bar o una cafetería me resultaba un lugar poco propicio para una buena conversación. Sin intimidación, tratando de encontrar algún lugar para sentarnos, yo atendiendo al efecto del bullicio para escuchar bien el relato y para que el ruido no obturara la grabación (cuando podía hacer este registro). Todas las condiciones me parecían incómodas para ambas. En retrospectiva, sin embargo, debo valorar estas experiencias de modo muy diferente.

Ahora bien, cuando afirmo que los bares y las cafeterías son el contexto habilitante para que las entrevistas sean un *locus* intersticial de enunciación debo aclarar dos cuestiones: lo que significa la noción de *locus* de enunciación y su carácter intersticial.

En relación a la idea de *locus*, se sabe -porque se ha discutido bastante en las últimas décadas en las corrientes descoloniales y poscoloniales- que no remite a un lugar físico o geográfico sino a un lugar epistemológico (y algunos irán más allá y dirán: un lugar ideológico). Conuerdo con esta idea aunque voy a precisarla un poco más en función de mi experiencia de trabajo de campo.

Sin desconocer, pero sin poder precisar la condición y alcance epistémico de este *locus* de enunciación (porque excede el interés de este artículo), remito con el mismo a un lugar político, de agenciamiento político. El lugar del quehacer feminista, en palabras de Kirkwood. Esa atribución dada al *locus* devine del siguiente interrogante: ¿por qué estas mujeres-indígenas rectificaron y/o ampliaron la información dada previamente? Por el contenido de los testimonios, pienso que había dos razones. Por un lado, necesitaron dejar en evidencia que hacían mucho más de lo que habían dicho, por sus pueblos y por las mujeres-indígenas, desde sus minúsculas oficinas en el Estado y con muy escasos recursos. Y que, además, lo hacían bajo condiciones de trabajo marcadas por el acoso y la violencia de género y étnica-racial dentro y fuera del Estado. Por otro lado, creo que supieron que yo no utilizaría abiertamente esa nueva información para “fines académicos” por dos razones muy elementales: una ética y otra metodológica (por la validación de la información). Es decir, creo que pensaron (o supieron) que yo no podría decir la “verdad” pero que tampoco “mentiría” sobre la base de la información recibida en un primer momento.<sup>7</sup> Salvo en un caso, donde se me pidió expresamente que no callara el análisis crítico que venía haciendo sobre mis observaciones de campo (y que compartía con mi interlocutora en ocasión de la segunda entrevista), ninguna de las otras mujeres dijo nada sobre el uso de esa nueva información y yo tampoco pregunté (porque en esos momentos, siempre me ha ganado la sorpresa y la conmoción frente a la información adicional). Todos estos aspectos fueron implícitos.

Con mucha frecuencia reflexiono, con más inseguridad que certeza, qué hacer con toda esa información acumulada durante años. Las mujeres deberíamos establecer más claramente los puntos de complicidad y de alianzas en estas situaciones y frente a estas declaraciones.

Si se considera aquello que Eli Bartra plantea como por compromiso de una investigación feminista: “mejorar la condición de las mujeres” (Bartra, 2010, p. 68) y atendiendo específicamente a lo que ella denomina la “fase expositiva” de una investigación feminista (Bartra, 2010), creo que debiéramos desarrollar recursos más creativos para comunicar aquello que se analiza. Esto va mucho más allá, aunque también lo necesite, de una comunicación que rompa con el formato marcadamente androcéntrico que distingue a la academia. Se necesitan nuevos lenguajes de comunicación para nuestras observaciones y reflexiones, desde un artículo académico hasta una intervención artística o un relato “ficcional” que entreteja ese cúmulo de experiencias que no pueden ser puestas en relación con alguna enunciativa puntual pero que nos las borre

como protagonistas. Y esto requiere, sobretodo, que en el propio campo académico las feministas legitimen esos nuevos modos de escritura y expresión.

Respecto a la afirmación de que el *locus* de enunciación es “intersticial”, lo que quiero remarcar es que las fronteras entre lo público y lo privado son resignificadas, de modo contingente, durante el tiempo de la entrevista. En términos generales y en contraposición con el hogar, la comunidad (las diversas formas organizativas que se han dado los pueblos indígenas) y el Estado (en tanto espacio laboral y arena de la política); los bares y las cafeterías son un lugar público. O semi-públicos si se considera que media un derecho de admisión/consumición que, en algunos casos, ha sido prohibitivo para los y las indígenas.<sup>8</sup>

Sin embargo, durante la conversación, los bares o cafeterías no fungían ni como un espacio público ni como uno privado. Se constituían, más bien, como un espacio *íntimo*. Entre el ruido y la circulación contante de personas estaban/estábamos resguardadas del singular panóptico estatal, de espacios contiguos, abiertos o vidriados. También estaban/estábamos liberadas, durante el rato de la conversación, de las miradas, escuchas y/o demandas familiares y/o comunitarias, liberadas de “... pensar en el oficio doméstico no remunerado”... “tomando un café”.

Esto es el tiempo de las mujeres. Aquello mismo que, en *Un cuarto propio*, Virginia Woolf consideraba indispensable para la escritura femenina: ingresos –independencia económica– y un espacio propio que permitieran habitar un tiempo propio (que puede ser compartido con otras) y que, en definitiva, es un tiempo para poner en la historia a las mujeres y sus problemáticas.

Una apertura analítica inicial en clave feminista a la cuestión del tiempo de las mujeres lo tuve a partir del feminismo comunitario indígena de Bolivia. Lo plasmé en un escrito en el que reflexionaba sobre la posibilidad de extrapolar a la práctica de investigación aquello que esta corriente plantea como un marco conceptual para el diseño y análisis de las políticas públicas y la intervención comunitaria (Gigena, 2013).

Este marco conceptual articula cinco categorías o campos de acción: el cuerpo, el espacio, el movimiento, la memoria y el tiempo (Aldunate y Paredes, 2010). En ese momento, me planteaba una serie de interrogantes sobre cada una de esas categorías, a partir de una circunstancia personales que ponía en crisis mi concepción sobre mi trabajo de investigación y el feminismo en la academia. Actualmente, creo que es necesario volver a enhebrar algunos de esos planteos con estos nuevos emergentes empíricos. Reconocer que esas nuevas epistemes, que recuperaron temas y categorías fundamentales de las memorias de sus ancestras, hacen una contribución novedosa y disruptiva al marco de interpretación sobre el tiempo. Por ejemplo, ellas vinculan el tiempo al trabajo y la colonización del tiempo a la subordinación laboral. Por eso proponen: valorizar monetariamente el trabajo doméstico y liberar tiempo para la salud, el amor, el placer, la recreación, la maternidad, la participación política, etc. (Aldunate y Paredes, 2010).

Todo esto nos permite comprender que las mujeres-indígenas que actualmente trabajan en el Estado, han logrado ingresar a la arena pública y, seguramente alcanzan cierta autonomía económica o una condición mínima de supervivencia. Pero como las estructuras patriarcales se han mantenido impolutas, esta incorporación al mercado de trabajo, aunque se trate del Estado y la política, no les garantiza algún tiempo/espacio propio.

## 5. LOS INTERESES COMUNES: PISTAS PARA IMAGINARLOS

Dije inicialmente que la negación de la atemporalidad requiere, junto a un tiempo propio, de un encuentro entre mujeres con intereses comunes. Pero ¿En qué consiste un encuentro? ¿Cuáles son los intereses comunes y cómo se construyen? ¿Puede haber intereses comunes entre una mujer-indígena y una mujer-mestiza? ¿Podemos/debemos las mujeres-mestizas abordar (y de qué modo) alguna temática relativa a las mujeres-indígenas (u otra subalterna)?

Todos estos interrogantes deben ubicarse en los debates que han estado en la superficie de las producciones teóricas en las últimas décadas en Latinoamérica, por la mayor visibilidad y audibilidad de los grupos

subalternos marcados por su condición étnica y de género (indígenas, afrodescendientes, minorías sexuales, feministas).

Yo me he sentido interpelada por estos cuestionamientos desde dos instancias: los textos y debates académicos que abordan la cuestión y los comentarios que algunos hombres-indígenas me hicieron sobre la legitimidad de mis reflexiones sobre mujeres-indígenas, no siendo yo una de ellas. Y pese a ser (críticamente) receptiva a estas interpelaciones, considero que son cuestiones muy complejas y, para mí, aún irresueltas.

Para ser honestas, ni el Feminismo Latinoamericano en sus ya 40 años de trayectoria, ni los feminismos descoloniales y poscoloniales en sus trayectorias más cortas, han resuelto estos dilemas. Pero sí han dado sobradas muestras de que las diferencias entre las congéneres, lejos de negarse, son reconocidas como constitutivas de la historia del movimiento de mujeres y feministas en la región.

Y esto es así porque los feminismos son una construcción de largo plazo (siempre inacabada y amenazada) que no admite respuestas fáciles e inmediatas a problemas de subordinación(es), en un continente marcado por la desigualdad y la discriminación desde hace muchos siglos.

Bajo este derrotero, presento apenas unos ensayos de posibles de respuestas. El primero, es apuesta por la propuesta de reconocernos como mujeres-mestizas (no blancas) en el sentido que lo propone Silvia Rivera Cusicanqui (2014): como gesto de habitar la contradicción, asumir la tensión que implica el proceso de identificación en un contexto geográfico e histórico marcado por la conquista, la colonización, el colonialismo y, la imposibilidad de las identidades puras.

El segundo, recuperar la propuesta de Urania Ungo (2014), quien plantea la necesidad (ontológica y epistémica) de reconciliarnos con la «madre simbólica» de todos-as los-as latinoamericanos-as:

Para superar el trauma producido por el silencio, el olvido y la negación permanente debe haber en nuestras subjetividades una nueva relación entre la ancestral madre indígena y las mestizas de nuestra época, lo que llaman reconciliarse con la «madre simbólica», aquella que debió legar su subordinación a la que la hija se rebeló (Ungo, 2014, p. 74).

Frente a esta propuesta, he pensado, en reiteradas oportunidades, si tantos años de acercamiento, conversación y trabajo de investigación con las mujeres-indígenas no implicaron, en alguna medida, un ejercicio y una voluntad de reconciliación.

El tercero, mantener una vigilancia (política, epistémica y metodológica) sobre los privilegios que nos da nuestra condición de no-indígenas y hacernos responsables por los mismos. Esto, como señala Gargallo (2013), sólo puede alcanzarse cuando alguien privada de derechos, nos pone en evidencia nuestros privilegios. Es decir, la condición indispensable para aquella vigilancia es el encuentro y la conversación con otras mujeres.

Como mujer blanca yo vivo sin conciencia los privilegios que el sistema racista me ha reservado desde la infancia. Están tan interiorizados y normalizados que no me percató de ellos y, por ende, me abrogo el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale. Desde el momento en que ese señalamiento existe, sin embargo, yo me vuelvo responsable de los privilegios que las blancas gozamos en un mundo de racializaciones jerárquicas de las personas, según sus rasgos, sus pasaportes, su color de piel, su tipo de pelo, su estructura corporal. Ahí donde existe un privilegio, un derecho es negado, precisamente porque los privilegios no son universales, como son pensados los derechos (igualmente, ahí donde un derecho es negado, se construye un privilegio) (Gargallo, 2013, p. 32).

Finalmente, reflexionar más acabadamente sobre el punto de origen de los cuestionamientos por los que una que se considera interpelada. Hasta ahora, salvo en un solo caso en Chile, las mujeres-indígenas con quienes he conversado nunca me han planteado algún dilema relativo a la legitimidad de mis observaciones o reflexiones. Por supuesto que esto no significa que ellas no puedan estar pensando en similar sentido a lo planteado por los varones-indígenas y los textos académicos que abordan la cuestión. Pero cuando las entrevistas se conciben como un *locus* intersticial de enunciación es posible encontrar(se) y entretejer confianza; que no necesariamente significa tener coincidencias absolutas, pero sí permiten legitimar la palabra y la escucha entre mujeres diferentes.



En este sentido, tengo el recuerdo de muchas mujeres-indígenas que decidieron compartir retazos de sus vidas y experiencias políticas, en las circunstancias más disímiles e inverosímiles. Con todas creo haber conversado desde el reconocimiento de su agencia y con una escucha honesta: dejándome interpelar por sus vidas sin dejar de ejercer una interpretación crítica de sus relatos, aunque la crítica sea la parte de mi pensamiento más (auto)censurada en la escritura y las exposiciones públicas.

Tengo sobre todas esas historias una enorme responsabilidad que todavía no encuentra un punto de equilibrio aceptable entre el “tematizarlas” o el “invisibilizarlas”; cuestión que tan acertadamente me señalara Urania Ungo, una tensión nunca resuelta ni en una investigación académica ni en el activismo feminista.

Y tengo en mi haber el comentario de la mujer-indígena ngäbe: “...y ¡mire Usted todo lo que hemos conversado de interés!, tanto para Usted como para mí”.

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

La atemporalidad de las problemáticas de las mujeres-indígenas quedó enunciada en los bares y las cafeterías, cuando narraron el acoso, la discriminación y la violencia política, de género y étnica-racial que viven en el ámbito laboral. También, cuando aludieron a la soledad, a las presiones y a la falta de reconocimiento y apoyo familiar/comunitario por la tarea que desarrollan en el Estado.

La negación de la atemporalidad, por su parte, quedó manifiesta en las narraciones que las mujeres-indígenas hicieron de esas situaciones. Pero también, en la explicitación de las estrategias, tácticas y alianzas que despliegan e interponen para continuar en su trabajo y para lograr que con los procedimientos, programas, políticas y recursos disponibles (todos escasos) se logre algún avance o beneficio para los pueblos indígenas en general o las mujeres-indígenas en particular.

Los hechos y acontecimientos puntuales que me contaron no son fácilmente reproducibles (como dije, por razones éticas y metodológicas). Sólo quedan expuestos en un conjunto de ideas/conceptos que se abstraen de las historias singulares y de las referencias particulares; subsumidos en un conjunto de ideas/conceptos que esconden las historias de mujeres-indígenas concretas que están, algunas veces amarradas al tiempo de sus pueblos y/o de mujeres no-indígenas y, otras veces, habitando sus singulares temporalidades.

Frente a esto, y si asumimos que una investigación feminista debe necesariamente orientarse a “transformar la condición subalterna de las mujeres” (Bartra, 2010, p. 70), deberemos trabajar, creativamente, para que nuestros estudios (investigación, sistematización y exposición) logren reconstruir y mantener vigente la memoria del plural movimiento de mujeres en Latinoamérica, sin tener que apelar a hechos, acontecimientos, hazañas y resistencias anónimas.-

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldunate, Victoria y Paredes, Julieta (2010). *Construyendo movimientos*. La Paz: Solidaridad Internacional.
- Bartra, Eli (2010). Acerca de la investigación y la metodología feminista (pp. 67-77). En Blázquez Graf, Norma; Flores Palacios, Fátima y Ríos Everardo, Maribel (coords.). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México, D. F.: Universidad Autónoma de México.
- Ferrarotti, Franco (2007). Las historias de vida como método. *Revista convergencia* 14(44), 15-40.
- Gargallo, Francesca (2013). *Feminismos desde AbyaYala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Buenos Aires: América libre.
- Gigena, Andrea (2009). Descubrimiento y obliteración de la subjetividad indígena. *Revista nómadas*, 31, 227-239.
- Gigena, Andrea (2013). Ciencia y prácticas descolonizadoras y/o despatriarcalizadoras: reflexiones sobre la posibilidad de una metodología feminista a partir del heterogéneo campo femenino en Bolivia. En las VII Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos, Buenos Aires, Argentina.

- Gigena, Andrea (2016). Reciprocidad y Diálogo en los modos de producción de conocimiento con naciones/pueblos indígenas. En Coloquio en Métodos del Máster en Métodos para la Investigación Social de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, Chile.
- Gigena, Andrea (2017). Etnografía sabor a café: los lugares de enunciación de las mujeres-indígenas frente a lo 'público' y lo 'privado'. En Taller Etnografías en los Bordes del Lenguaje, Santiago de Chile, Chile.
- Guber, Rosana (2005). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kirkwood, Julieta (1983). *La política del feminismo en Chile*. Santiago de Chile: FLACSO.
- Kirkwood, Julieta (1986). *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: FLACSO.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2014). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizados*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Saltalamacchia, Homero (1992). *La historia de vida: reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. San Juan de Puerto Rico: CIJUP
- Spivak, Gayatri (2011). *¿Puede el subalterno hablar?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Ungo Montenegro, Urania (2014). Las mujeres indígenas en la constitución del nuevo orden, Panamá. *Revista tareas*, 147, 59-78.
- la Universidad Católica de Córdoba y la Comunidad Indígena Guaraní Estación El Tabacal/La Loma (2013). *El grito ancestral - Sapucay maitei*. Córdoba: Editorial EDDUC.
- Woolf, Virginia (2014). *Un cuarto propio*. Madrid: Lumen.

## NOTAS

- 1 Los Nāgbe, también mencionados como Nōgbe o Gōgbe, son uno de los siete Pueblos Indígenas reconocidos en Panamá. Son el pueblo más numeroso en este país y; si bien -por diferentes procesos migratorios- se encuentran en casi todo el territorio nacional, proceden del sector occidental de Panamá, cercano a la frontera con Costa Rica.
- 2 A diferencia de lo que ocurre en relación al nivel central de gobierno, en el que focalizo mis indagaciones, para los niveles locales (municipios o ayuntamientos) existe mayor cantidad de estudios que abordan la temática de la participación política y la inserción en el Estado de las mujeres-indígenas. El impulso teórico y práctico que durante los '90 tuvieron los procesos de descentralización en Latinoamérica y, en la misma época, la mayor visibilidad de las organizaciones indígenas explican en buena medida la relevancia que ha tenido este foco de interés. Asimismo, el hecho de que en el ámbito local la participación política de las indígenas es más visible y presenta, relativamente, menores obstáculos. La mayoría de los trabajos abocados a lo local remiten a experiencias mexicanas, aunque en los últimos años se fue sumando información sobre Ecuador y Bolivia. En algunos casos, el análisis sobre las mujeres-indígenas se obtiene en el marco de estudios más amplios relativos a: la participación de las mujeres en el ámbito local; las nuevas formas de gobiernos reconocidas para los indígenas (autonomías, autogobiernos, resguardos o municipios indígenas) y/o; la violencia política contra las mujeres (cuestión que fue puesta en evidencia particularmente a partir de la experiencia boliviana). En otros casos sí se trata de estudios que directamente abordan el tema de las mujeres-indígenas en el Estado y los gobiernos locales (participación y representación política, ciudadanía, liderazgos políticos, etc.). Algunas de las autoras de referencia en estas temáticas que pueden consultarse son: Alejandra Massolo, Delia Barrera Bassols, Paloma Bonfil Sánchez, Verónica Vázquez García, Andrea Pequeño. También, las producciones de la Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL).
- 3 En Argentina: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) e Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).  
En Bolivia: Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural; Unidad de Despatriarcalización del Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas y; Viceministerio de Igualdad de Oportunidades del Ministerio de Justicia.  
En Chile: Corporación Nacional de Asuntos Indígenas (CONADI) –delegaciones central y norte–; Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) - Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género –delegaciones norte, sur y metropolitana– y; Ministerio de Salud –delegación norte–.  
En Panamá: Viceministerio de Asuntos Indígenas; Instituto Nacional de la Mujer (INAMU) y; Asamblea Nacional.

- 4 Además de los planes de trabajo que el CONICET me ha aprobado, en calidad de Becaria Posdoctoral (año 2012 y 2013) e Investigadora (desde el año 2013), debo destacar: a) Beca CLACSO-ASDI de promoción de la investigación social para investigadores de América Latina y el Caribe; proyecto: “Subalternidad femenina y dinámicas político-estatales. Un estudio comparativo sobre la participación de mujeres indígenas y campesinas en las instituciones políticas estatales de Argentina y Bolivia”, año 2011; b) Estancia de Investigación en el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas CIIR e ICSO – Universidad Diego Portales de Chile, para desarrollar el proyecto de investigación: “Interculturalidad y Género en la ciudadanía de las mujeres-indígenas en Chile”, mayo a julio del año 2016; c) Beca Externa Postdoctoral. Programa de Becas en el Exterior para Jóvenes Investigadores del CONICET, para desarrollar el proyecto: “Ciudadanía y Género desde un enfoque feminista latinoamericano: estudio comparado de Argentina y Panamá”, enero a marzo de 2017.
- 5 Puede consultarse Universidad Católica de Córdoba y la Comunidad Indígena Guaraní Estación El Tabacal/La Loma (2013).
- 6 Nota de la editora: concepto que destaca la autora.
- 7 El uso de las palabras “verdad” y “mentira” es meramente ilustrativo. Sin dudas, no creo que existen narraciones “verdaderas” o “falsas” sobre un hecho. Más bien asumo que los relatos reflejan regímenes de veridicción, en el sentido foucaultiano del término: modos de saber que prefiguran los procesos de subjetivación y objetivación de, en este caso, las mujeres-indígenas y que son expresados por ellas de uno u otro modo.
- 8 Esto emergió en Bolivia, donde los bares o cafeterías de los alrededores de los edificios estatales tenían absolutamente restringido el acceso a los-as indígenas hasta hace pocos años. Y es tan reciente el proceso de ampliación de derechos – que supone poder entrar a una cafetería– que las primeras apreciaciones que hacían las mujeres-indígenas al ingresar a esos lugares, luego de registrar visualmente los detalles, era decir que hasta la llegada al poder de Evo Morales ellas nunca habían podido ingresar allí, por su condición étnica y la discriminación racial.