

FRONTERAS DE GÉNERO,  
SUBJETIVIDADES E INTERCULTURALIDAD



# FRONTERAS DE GÉNERO, SUBJETIVIDADES E INTERCULTURALIDAD

Natividad Gutiérrez Chong

Losandro Antonio Tedeschi

Compiladores



**IIS**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
SOCIALES



United Nations  
Educational, Scientific and  
Cultural Organization



UNESCO Chair in Cultural Diversity,  
Gender and Border Territories  
Brazil



Universidade Federal  
da Grande Dourados

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Sociales  
Universidade Federal Da Grande Dourados  
Ciudad de México, 2020

**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas**

**Nombres:** Gutiérrez, Natividad, editor. | Tedeschi, Losandro Antonio, editor.

**Título:** Fronteras de género, subjetividades e interculturalidad / Natividad Gutiérrez Chong, Losandro Antonio Tedeschi, compiladores.

**Descripción:** Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales ; [Brasil] : Universidade Federal Da Grande Dourados, 2020. | Textos en español y portugués.

**Identificadores:** LIBRUNAM | ISBN 9786073030441 (UNAM) | ISBN 9786599049705 (Universidade Federal Da Grande Dourados).

**Temas:** Mujeres inmigrantes – Región fronteriza México-Americana. | Mujeres inmigrantes – Brasil. | Multiculturalismo – México. | Multiculturalismo – Brasil.

**Clasificación:** LCC | DDC

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Los autores son responsables de la elección y presentación de las imágenes contenidas en este libro y de las opiniones expresadas, que no son necesariamente las mismas que las de la UNESCO y no comprometen a la organización.

Primera edición: marzo de 2020

D.R.© 2020, Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Sociales  
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

D.R.© Universidade Federal da Grande Dourados

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias  
Cuidado de la edición: David Monroy Gómez  
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán  
Formación de textos: Ricardo René Terrazas Torres

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-3044-1 (UNAM)

ISBN: 978-65-99049-70-5 (Universidade Federal Da Grande Dourados)

# Índice

- 7 Presentación

## PRIMERA PARTE HISTORIA Y METODOLOGÍA

- 15 Por uma história descolonial das mulheres indígenas  
*Paula Faustino Sampaio*
- 33 Interseccionalidad: identidades e intersticios  
*Natividad Gutiérrez Chong*
- 53 Cruzar y vivir la frontera: narrativas de la experiencia migratoria de mujeres migrantes fronterizas  
*Losandro Antonio Tedeschi*

## SEGUNDA PARTE CASOS DE FRONTERAS

- 81 Fronteiras transnacionais e interculturalidade em zonas de contato  
*Leandro Baller*

107 Género, subjetividades y procesos migratorios: experiencias de autonomía de mujeres mexicanas retornadas de Estados Unidos  
*Alethia Fernández de la Reguera*

127 Territorialidades en conflicto: de la cuestión de la demarcación de tierras indígenas en Brasil y la interculturalidad crítica como clave descolonizadora para la superación de los *impasses*  
*Thiago Leandro Vieira Cavalcante*

TERCERA PARTE  
POLÍTICA Y RESISTENCIA

153 A ditadura militar brasileira, as mulheres, seus corpos e a narrativa histórica  
*Ana Maria Colling*

173 Subjetividad rebelde: mujeres indígenas en Ecuador  
*Silvia Soriano Hernández*

197 “Quem ama não mata!” Feminismo e o debate público sobre violência de gênero no Brasil (1970-1980)  
*Natalia Pietra Méndez*

223 Comunicadoras indígenas en México y Brasil: movimientos, derechos y resistencias  
*Elena Nava Morales*

## Presentación

La frontera nunca fue un lugar cómodo para vivir. Es un lugar de contradicciones, marcado por violencias, prejuicios, explotación y discriminación. La frontera es un espacio de transición, un lugar de paso, de espera, de control, de intercambios, de sinergias, y también de transgresión. Para cada persona tiene significados distintos. Cruzar una frontera es vivir cambios, sobre todo en lo que se refiere a la creación, la experimentación y la invención de posibilidades, contra ese mortero fosilizado en la sociedad latinoamericana fijada por el sexismo, el prejuicio, el racismo, la homofobia.

La frontera también es el espacio móvil, polifónico, híbrido, hecho de incesantes travesías externas e internas, que permiten experimentar identidades, culturas que viven y transitan en la contemporaneidad. Sin embargo, también las barreras son rígidas e imponen restricciones a la movilidad; ciertamente, no son tránsitos de libertad. Las ciudadanías, en tanto derechos y obligaciones de los sujetos a ambos lados de la frontera, están ancladas a un Estado-nación, y a su soberanía. Ante todo, las fronteras físicas o subjetivas son construcciones que dependen de contextos histórico-sociales, y de las relaciones de poder que entrelazan a los sujetos.

Es necesario hacer experimentos en esos espacios. Un pensamiento nómada, asociado con el movimiento, que resbala, desvía y desliza, y que nos invita a ensanchar nuestro pensamiento para reflexionar de modo diferente en relación con la forma en que se piensa. En la frontera de nuestros géneros, de nuestros cuerpos, de nuestras culturas, aprendemos

a vivir con la contingencia, la historicidad, el ser incompleto. Las fronteras son lugares de devenir; creación que se hace a partir del contagio, el devenir es la especificidad resultante de la coexistencia de deseos, encuentros, duraciones, de las comunicaciones transversales entre grupos heterogéneos, de las sinergias comunes. Por eso también fungen como metáforas para significar las identidades y la interacción de ellas. Toda identidad está formada por múltiples subjetividades, pero toda identidad es soberana, finita y limitada, como recuerda Benedict Anderson. Cada identidad es original, y tiene su propia dinámica. La identidad sirve para marcar fronteras, líneas determinadas entre las subjetividades, y se construye con base en informaciones diversas, experiencias, saberes, aprendidos desde la socialización temprana hasta las instituciones. La identidad afirma el yo colectivo: ¿quiénes somos y a dónde vamos? Por lo tanto, todas las fronteras están marcadas por distinciones de nacionalidad, de etnicidad, de raza, de clase, de género, que dan contenido a las identidades que, si bien son dinámicas, no son cambiantes, pues un sujeto no puede cambiar de identidad ni de ciudadanía a voluntad.

Al pensar en esta obra, buscamos compartir experiencias comunes en los espacios fronterizos geográficos y subjetivos. Los enfoques sobre el cuerpo, las territorialidades, los sujetos, los desplazamientos, los géneros, las resistencias, lo femenino, son interseccionales, se articulan entre ellos y establecen dinámicas para comprender las fronteras. Las fronteras son exterioridades; en ellas imperan rostros, fisonomías, formas, lenguajes, gustos que permiten la teoría, el intercambio epistémico, la relación.

Una constante de esta obra, escrita a varias manos, es profundizar en el estudio que construye varios tipos de desigualdades de las mujeres frente a los varones y ante sus instituciones. Esto nos ha llevado a explorar categorías para conocer mejor cómo cerrar las brechas y reparar en la autonomía de las mujeres, en el empoderamiento y en la interseccionalidad. Reivindicamos a las mujeres silenciadas por su raza, su etnicidad, su pobreza, su necesidad de migrar, de cruzar fronteras por el deseo de tener una vida mejor o huir de la violencia del patriarcado.

En el libro también se abordan historias de mujeres indígenas que han buscado incansablemente formas para superar su condición silenciada y

marginada. Tal es el caso de algunas dirigentes del mundo andino o las comunicadoras indígenas, mexicanas y brasileñas, que están utilizando medios de comunicación digitales. También es el caso de los graves daños causados a las mujeres kiowa y guaraní por el crecimiento del latifundio y el colonialismo interno.

En este libro hay una imbricación de tres temas fundamentales. Uno: la importancia de hacer historia de mujeres, revertir a las más silenciadas, las mujeres indígenas y afrodescendientes. Dos: incursionar en metodologías que recojan las narrativas, los testimonios, la oralidad de mujeres que han cruzado las fronteras, recoger con cuidado esos pedazos de vida y buscar interpretarlos; asimismo, buscamos una metodología que dé cuenta de que la opresión, el machismo y el racismo responden a las divisiones sociales que lleva cada mujer como marcadores: la raza, la etnicidad, la clase, el género y la edad. Estos marcadores perpetúan la exclusión y son los causantes de oportunidades y privilegios. Esta interseccionalidad de marcadores permite conocer con mayor profundidad la gran diversidad de mujeres que interactúan en los espacios públicos y privados. Tres: hacer referencia a la autonomía y a la agencia de mujeres; no hay aquí lugar para victimizar a nadie, sino más bien para registrar y estudiar cómo van construyéndose su empoderamiento y la lucha por sus derechos, y esto es abordar el terreno de lo político, el ejercicio del poder y la toma de decisiones.

Así, el libro está dividido en tres partes. La primera es un abordaje metodológico sobre la historia, la interseccionalidad y las narrativas. La segunda reúne varios casos de mujeres que cruzan fronteras; se exploran sus decisiones y sus expectativas de retorno; también hay intervenciones que problematizan la experiencia fronteriza, pues nunca es homogénea ni lineal. En la tercera parte se agrupan los capítulos que hacen referencia a las luchas políticas, a la resistencia, pero también a la violencia que ejerce el poder sobre las mujeres en dictaduras y a la manera en que son nuevamente silenciadas por los medios de comunicación.

El texto de Paula Faustino Sampaio abre la primera parte y reflexiona sobre el enfoque dado por los campos de estudios “historia de las mujeres” y “estudios de género”, especialmente en Brasil, a los sujetos femeninos

indígenas; propone algunas categorías de análisis para una historia de las mujeres indígenas en este país. A continuación, Natividad Gutiérrez Chong escribe sobre el concepto de interseccionalidad, discute su surgimiento teórico-conceptual y analiza su aplicabilidad en contextos latinoamericanos; ofrece un ejercicio de su concreción en una experiencia mexicana, en el ámbito de formación de liderazgo y jóvenes. Por último, Losandro Antonio Tedeschi, al referirse a las memorias de mujeres migrantes en la frontera Brasil-Paraguay, conocidas como *brasiguayas*, *brasiguaias*, nos presenta otra historia, olvidada, silenciada: la de mujeres campesinas migrantes, *brasiguayas*, *brasiguaias*, en su trayectoria de supervivencia en tierras más allá de las fronteras.

En la segunda parte, la reflexión de Leandro Baller camina en el sentido de identificar que no es posible proponer un análisis cualitativo de las narrativas y de los sujetos que viven en las fronteras dadas como zonas de contactos, a partir de un referencial singular, homogéneo, uniforme, y que destaca sólo la unilateralidad de un movimiento humano que necesita ser encarado con un enfoque plural, polifónico e híbrido. Alethia Fernández de la Reguera presenta un capítulo acerca de las mujeres que han retornado de Estados Unidos, con un cuidadoso trabajo de recolección de narrativas de mujeres de Tlaxcala, México. Estas historias de vida nos informan de los deseos de ellas, que buscan acceso al conocimiento, a la libertad de movimiento, a la toma de decisiones y a la autonomía económica y emocional. Thiago Leandro Vieira Cavalcante, al abordar las territorialidades en conflicto en relación con la cuestión de la demarcación de tierras indígenas en Brasil, nos presenta la interculturalidad crítica como clave descolonizadora para la superación de los *impasses*, involucrando a esos pueblos.

En la última parte, Ana María Colling, al analizar la dictadura militar en Brasil desde la óptica de género, refleja que las mujeres fueron materia de prácticas discursivas y no discursivas que fueron silenciadas en la producción historiográfica de ese periodo. Silvia Soriano Hernández cuenta las historias de lideresas andinas, que son narrativas para entender la lucha de las mujeres indígenas y sus demandas de tierra y educación. La contribución de Natalia Pietra Méndez visibiliza una

discusión sobre las estrategias del movimiento feminista brasileño en las décadas de los setenta y los ochenta para publicitar el debate sobre la violencia contra las mujeres, tema que sufría fuerte censura en los medios de comunicación. Finalmente, Elena Nava Morales aporta varios casos de comunicación llevados a cabo por mujeres indígenas de México y Brasil, y muestra que las mujeres buscan ganar espacios de visibilidad para articular pensamientos y voces que contribuyan a fortalecer la identidad y la cultura de sus pueblos.

Esta obra es resultado de sinergias fronterizas entre investigadoras e investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidade Federal Da Grande Dourados, Programa de Posgrado en Historia y Cátedra UNESCO/UFGD, de Brasil; es una construcción cartográfica abierta, relacional, múltiple, necesaria. Los textos aquí seleccionados se refieren a sujetos, registros y temáticas diferentes; cada uno representa a su modo la experiencia ambigua y singular de la frontera, que trata de los diferentes cruces de posibilidades definidas por la experiencia propia de quien vive las realidades de esas intersecciones fronterizas.

Agradecemos los dictámenes anónimos que han fortalecido diversos aspectos de esta obra. Gracias a las autoridades del Instituto de Investigaciones Sociales, en particular a la gestión de la Coordinación de Libros, a cargo del doctor Hubert Carton de Grammont. Estamos en deuda con el Departamento de Publicaciones por su eficiencia en el cuidado editorial de David Monroy Gómez, en la formación de textos de Ricardo René Terrazas, y en el trabajo de diseño de Cynthia Trigos, bajo la coordinación editorial de Virginia Careaga.



PRIMERA PARTE  
HISTORIA Y METODOLOGÍA



# Por uma história decolonial das mulheres indígenas<sup>1</sup>

*Paula Faustino Sampaio*<sup>2</sup>

Em grande medida, o campo de estudo “história das mulheres” emergiu da crítica à ausência das mesmas na produção histórica francesa. Nos idos dos anos 1960 a historiadora Michelle Perrot e outras estudiosas realizaram críticas à abordagem positivista e à da Escola dos *Annales* nos estudos históricos, e denunciaram a historiografia francesa por escrever a História tendo o homem como sujeito universal, por silenciar e por excluir mulheres desta narrativa. As estudiosas ancoradas em pressupostos feministas evidenciaram as operações da “longa historiografia do silêncio” (Perrot, 2015: 14) para exclusão das mulheres da História.

De lá para cá, muitos estudos sobre mulheres surgiram na França e em diversos países, tributários ou não da historiografia francesa. Nos anos 1980 e 1990, estudiosas feministas perturbaram novamente os cânones historiográficos ao questionar as balizas tanto da História quanto do campo “história das mulheres”. As críticas voltaram-se às dicotomias herói/

<sup>1</sup> A escrita deste artigo deu-se no âmbito das leituras e reflexões propostas nas disciplinas “Povos Indígenas: História e Historiografia”, ministrada pelo professor Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD/Brasil); “História e Estudos de Gênero”, ministrada pelo professor Losandro Antonio Tedeschi (UFGD/Brasil), e “Mujeres: nacionalismo e identidad nacional”, professora Natividad Gutiérrez Chong (UNAM/México), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados. Aos (às) professores (as) e colegas agradeço os estudos e debates. Toda a responsabilidade pelas ideias expressas aqui é minha.

<sup>2</sup> Professora da Universidade Federal de Mato Grosso/Câmpus Rondonópolis. Estudante do Programa de Pós-Graduação em História (Doutorado), Universidade Federal da Grande Dourados. Rondonópolis, MT, Brasil.

heroína *versus* vítima, espaço público *versus* espaço privado e natureza *versus* cultura; à hierarquia de sexo; ao essencialismo e universalismo contido nos termos: homem, mulher, classe, raça, sexo, etc., bem como a narrativa cronológica e linear da História.

Houve também discussões efetivadas por várias historiadoras, entre elas, a historiadora estadunidense Joan Scott, que apontou as necessidades política e epistemológica de teorizar os estudos sobre relações de gênero em História para fortalecer o campo, bem como refletir sobre conceitos e categorias centrais nos estudos históricos. Destes questionamentos emergiu o campo “Estudos de Gênero” com ênfase na problemática da construção social, cultural e histórica de gênero. Para Joan Scott (2008: 20), o trabalho das historiadoras constitui-se, entre outros, em “prestar mucha atención a los supuestos, las prácticas y la retórica de la disciplina, a cosas que, o bien se dan por sentadas, o bien están tan fuera de las prácticas habituales que normalmente no llaman la atención de los historiadores”.

Hoje, os campos de estudos “história das mulheres” e “estudos de gênero”, cujas fronteiras são fluídas, constroem suas histórias e as das relações de gênero. Permanecem as tensões entre ativismo político e estudos acadêmicos, entre regras tidas como próprias da disciplina história e a interdisciplinaridade no fazer histórico, entre uma escrita supostamente atórica, mais empírica, e uma narrativa calcada em teorias feministas, conforme ponderam em suas obras Perrot (2013, 2005) e Scott (1995, 2008).

Apesar de profícuos e com intenções estimulantes, estes dois campos não contemplam as diversas formas de fazerem-se mulheres, assim continua “[...] o continente perdido das vidas tragadas pelo esquecimento em que se aniquila a massa da humanidade”. (Perrot, 2005: 11). De modos específicos, cada um destes dois campos elegeu e ainda elege sujeitos femininos prioritários para reflexão histórica. No ordenamento hierárquico destes sujeitos, as mulheres indígenas estão em último lugar. Por quê?

Neste artigo, a intenção é refletir sobre a abordagem dada pelos campos de estudos “história das mulheres” e “estudos de gênero”, especialmente no Brasil, aos sujeitos femininos indígenas e propor algumas categorias de análise para uma história das mulheres indígenas neste país. Nós historiadoras (es) devemos problematizar a ausência e a presença

das mulheres indígenas na historiografia brasileira na interface com os atos de produção deste conhecimento histórico para torná-las (in)visíveis.

\*\*\*

A historiadora brasilianista June E. Hahner abriu o seu livro *A mulher no Brasil* (1978) com o capítulo intitulado “Período Colonial”, no qual descreve o modo de vida das indígenas. Partindo de relatos de viajantes, em especial da narrativa de Hans Staden, viajante que foi prisioneiro dos Tupinambás, Hahner afirmou que:

A área que veio a se transformar no Brasil pode ser vista como um vasto laboratório para experiências quanto aos papéis da mulher. Entre povos diferentes, como os Gês e os Tupis, os costumes diferiam nitidamente. As mulheres podiam ser virtualmente escravas de seus maridos, ou companheiras, ou até mesmo dar ordens em alguns grupos. As tribos podiam ser monogâmicas ou praticar a poligamia. Em algumas as mulheres possuíam casas e campos, mas entre outras as propriedades eram dos homens. Eram as mulheres que mais comumente se ocupavam da plantação e da colheita. Muitas das tribos costeiras, de dialetos Tupi-Guarani, descobertas pelos portugueses, eram canibais (Hahner, 1978: 21).

E, ao advogar a necessidade da produção histórica sobre mulheres no Brasil, Hahner (1978: 11) afirmou que o “nosso conhecimento das mulheres dessas sociedades indígenas ao tempo dos primeiros contatos com os portugueses é insuficiente.” Para a historiadora, esta insuficiência dá-se em função dos poucos relatos dos viajantes do século XVI disponíveis e da não possibilidade de equiparação dos estudos antropológicos realizados sobre sociedades indígenas nos séculos XIX e XX com as sociedades indígenas no século XVI.

Apesar de conhecer estudos antropológicos sobre povos indígenas relativos a diversos momentos da história do Brasil, que possibilitariam a autora mostrar mais aspectos dos modos de viver de mulheres indígenas ao longo do tempo, Hahner (1978) localizou temporalmente alguns fatos

acerca das mulheres Tupinambás apenas no primeiro século da colonização e do processo de miscigenação. Sua opção metodológica atrela-se a ideia do desaparecimento dos povos indígenas por miscigenação ou por morte, como vem defendendo a historiografia tradicional nos termos do historiador Francisco Adolfo Varnhagen desde o século XIX, e a prática historiográfica de restringir a história dos povos indígenas ao passado colonial com fins de atender o discurso fundacional da nação em seu viés racista e eurocêntrico. Em sua obra *História Geral do Brasil*, de 1854, Francisco Adolfo de Varnhagen afirmou que para os índios “não há história, há apenas etnografia”. (Varnhagen *apud* Monteiro, 1995: 221).

Embora reconheça a diversidade de grupos étnicos no Brasil e os diversos papéis femininos na sociedade brasileira desde a colonização portuguesa, Harner (1978) reduziu a representação das mulheres indígenas à dicotomia Jê *versus* Tupi e descreveu os costumes das mulheres em relação ao marido, ao casamento, ao trabalho, à propriedade e aos costumes. Trata-se de mais uma característica da perspectiva colonialista na obra *A mulher no Brasil*.

Para a crítica literária Gayatri C. Spivak (2010: 121), nos jogos discursivos da produção do conhecimento, há o desaparecimento da figura da mulher do Terceiro Mundo, lançada violentamente para a dicotomia tradição *versus* modernidade. Deste modo, “não há nenhum espaço a partir do qual o sujeito subalterno sexuado possa falar”, por isso, para a autora, o olhar acadêmico para os sujeitos da colonização é eurocêntrico, colonizador e patriarcal. Este olhar é parte fundamental do projeto colonial, que também é epistêmico, de impedimento e de silenciamento da fala das mulheres do terceiro mundo.

Concordando com Spivak (2010), para quem nos jogos entre o patriarcado e o imperialismo dá-se a constituição do sujeito colonial e a formação do objeto do pensamento colonial, penso que Hahner (1978) descreveu mulheres indígenas como sujeitos de um passado distante cujo viver era incivilizado, logo, o contrário do viver *civilizado* das mulheres brancas na Europa do século XVI, estas consideradas as fundadoras da nação naquele continente, e aqui, na América.

Na compreensão de Edward W. Said (2007) o projeto cultural empreendido por britânicos e franceses no Oriente inclui a invenção de identidades coletivas para os indivíduos alvos da colonização. Para o autor, o projeto colonizador orientalista desconsiderava as realidades socioculturais dos territórios ocupados em nome do imaginário construído por britânicos, franceses, nos séculos XVIII e XIX, e pelos Estados Unidos da América, ao longo do século XX, sobre o oriente e os orientais. Assim, a invenção unilateral de identidade constitui uma das marcas das violências físicas e simbólicas do projeto colonial e imperialista.

O estudo de Edward W. Said (2007) contribui para pensar o projeto português e espanhol para a América, e o projeto de nação formulado após a independência, no caso do Brasil em 1889, sob o ponto de vista das operações epistêmicas da invenção de identidade para os povos indígenas.

Conforme defende o historiador John Manuel Monteiro (2001), a historiografia brasileira tradicional relativa aos povos indígenas trabalha dentro da dicotomia Jê *versus* Tupi, privilegiando a etnia Tupi como representante positiva da matriz da nação, e construindo entorno da etnia Jê como representação negativa. Harner (1978) fez a mesma opção, pois é a mulher da etnia Tupi o modelo da mulher primeva do Brasil. Desta maneira, a autora operou a sua história da mulher indígena dentro da episteme colonial.

No campo “história das mulheres”, a opção pela mulher Tupi não foi somente feita por Hahner (1978). Anos depois, no âmbito de uma historiografia crítica de suas opções teóricas e revisora da produção histórica do Brasil, o livro *História das Mulheres no Brasil*, organizado por Mary del Priore, publicado em 1997, um projeto editorial da Editora Contexto com o objetivo de criar uma “obra de referência como já existe em outras partes do mundo” (Del Priore, 1997: 7), o capítulo de abertura, dedica a mulher indígena, apresenta desde o título a primazia da “Eva Tupinambá”. Escrito pelo historiador Ronald Raminelli (2012), este capítulo é emblemático. Ele contém elementos que reforçam as ideias que venho defendendo aqui, ou seja, a de que na história das mulheres no Brasil a mulher da etnia Tupi é tida como modelo da mulher índia deste país, e de que esta história foi construída sobre perspectiva colonialista.

Em abordagem teórica e metodológica oposta a realizada por Hahner (1978), Raminelli (2012) mostra que os cronistas, os viajantes, entre eles Hans Staden, e os padres da Companhia de Jesus que escreveram sobre o Brasil e sua gente, ao longo dos séculos XVI e XVII, deixando um *corpus* documental importante, apresentaram a mulher indígena como selvagem, feiticeira, lasciva e luxuriosa. Lendo a contrapelo esta representação, Raminelli compreende que a mulher da etnia Tupinambá foi vista pelos cronistas como a mulher primordial da América, a nossa Eva, a representante da mulher indígena do Brasil colonial.

Também, contrariando a tese da mulher índia submissa aos desejos do colonizador e ventre da nação mestiça, conforme tese do sociólogo Gilberto Freyre (2006), Raminelli (2012) defende que frente à colonização e à conversão ao cristianismo, a manutenção do cotidiano pelas mulheres tupinambá, em especial das velhas índias, pode ser compreendida como resistência indígena ao projeto colonial europeu, porém as resistências das mulheres foram estereotipadas duplamente pelos cronistas, viajantes e padres. Deste modo, o autor concluiu que:

As velhas índias, portanto, encarnam esse estado avançado da decrepitude, ressaltado em seu pendor para os prazeres da carne. Os *desvios* da sexualidade e o gosto pelo repasto canibal constituem indícios inegáveis da degeneração. Os homens, por sua vez, foram poupados pelos missionários e viajantes e não eram vistos dessa mesma forma. Em relação às representações do sexo masculino, as das velhas receberam uma dupla carga estereotipada: primeiro, por serem mulheres; segundo, por suas idades avançadas. Em suma, elas simbolizavam o afastamento das comunidades ameríndias da crmandade e, sobretudo, a inviabilidade de se prosseguir com os trabalhos de catequese e colonização. Esses seres degenerados eram incapazes de participar da nova comunidade que se inaugurava no Novo Mundo. A irreversibilidade dos costumes e de sua moral tornava-as um entrave aos avanços da colonização. As velhas de seios caídos personificavam, nessa perspectiva, a resistência indígena contra os empreendimentos coloniais europeus (Raminelli, 2012: 43)

Este é um dos poucos estudos referentes ao Brasil Colonial que reconhece mulheres indígenas como agentes sociais, e descreve em detalhes um dos modos de viver das mulheres indígenas. No capítulo escrito por Raminelli (2012), a participação das mulheres indígenas dá-se pela história da colonização, da conquista e do domínio, uma história proeminente do homem como o conquistador, o desbravador e o dominador. Em que pese a profícua ênfase na resistência das mulheres indígenas tupinambás, é uma história que se dá em linhas colonialistas de gênero, explico.

No entender de María Lugones (2014: 28), no que diz respeito às mulheres, “la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género.” Neste processo, as mulheres indígenas foram categorizadas como duplamente inferiores. Em primeiro lugar foram inferiorizadas por ser mulher; em segundo lugar, a inferioridade foi atribuída por ser indígena. Assim, estava em funcionamento a naturalização da mulher dos povos da América como não humanos, portanto, como selvagens, irracionais e lascivas.

Trata-se da colonialidade do poder em perspectiva de gênero na qual as categorias existem para legitimar as relações de dominação do sistema colonial, e para excluir as mulheres da chamada esfera pública colonial. Na esteira do pensamento de Lugones (*Ibid.*), “la transformación del poder del estado en poder masculino se logró excluyendo a las mujeres de las estructuras estatales.” E para excluir as mulheres indígenas da história.

No Brasil, alguns estados da arte (Matos, 2000; Gonçalves, 2006; Soihet e Pedro, 2007; Pedro, 2011; Rago, 1998) acerca dos estudos de mulheres e das relações de gênero em história, não obstante, mostrem os enfrentamentos, os deslocamentos e as produções na historiografia no Brasil a partir da perspectiva dos estudos de gênero e das teorias feministas, apenas em um destes estados da arte há referência aos sujeitos indígenas:

Sem dúvida alguma, os resultados das inúmeras perspectivas abertas têm sido dos mais criativos e instigantes. O olhar feminista permite reler a história da Colonização no Brasil, no século 16, a exemplo do que realiza a historiadora Tânia Navarro Swain, desconstruindo as imagens e representações construídas pelos viajantes sobre as formas de organização dos indígenas,

sobre a sexualidade das mulheres, supostamente fogosas e promíscuas, instituindo sua amoralidade. Num excelente trabalho genealógico, a historiadora revela como os documentos foram apropriados e re-interpretados pela historiografia masculina, através de conceitos extremamente misóginos, cristalizando-se imagens profundamente negativas a respeito dos primeiros habitantes da terra, considerados para sempre incivilizados e incapazes de cidadania (Rago, 2015: 16; grifo meu).

Para Margareth Rago (2015), a incorporação da categoria de análise gênero em história, juntamente com o redimensionamento de conceitos como cidadania, memória e direito à história nos movimentos sociais desde os anos 1970, contribuíram para a ampliação do campo das experiências históricas autorizadas a sair do silêncio. Neste sentido, novos sujeitos femininos foram incluídos no discurso histórico. Por ordem de entrada no campo historiográfico das mulheres, temos em maior número os estudos sobre trabalhadoras das atividades liberais, notadamente na produção industrial. Em seguida, ficam os estudos sobre atividades ligadas a diversas dimensões sociais e culturais, por exemplo, as pesquisas sobre bruxas, prostitutas, freiras, parteiras, loucas, domésticas e professoras. Avaliando este campo de produção do conhecimento pela perspectiva étnico-racial, em primeiro lugar está uma história das mulheres brancas; em segundo lugar, fica uma história que vem incluindo as negras, mostrando as marcas do racismo e do machismo em relação às mulheres negras na narrativa histórica. Uma história das mulheres poderia estar inclusa nestas discussões, mas não, pois que fica evidente é ausência de uma história das mulheres indígenas.

Audre Lorde (1979) denunciou as ferramentas “do amo” usadas pelo próprio feminismo para continuar a excluir mulheres negras, pobres, lésbicas, do “terceiro mundo” dos debates feministas: “En el ámbito académico se tiene la peculiar arrogancia de emprender debates sobre teoría feminista sin entrar a analizar nuestras numerosas diferencias y sin conceder espacio a las significativas aportaciones de las mujeres pobres, negras, del tercer mundo y lesbianas”.

Neste discurso, Lorde (1979) mostra a omissão de espaço às mulheres pobres, negras, de terceiro mundo e lésbicas nas teorias feministas, e negação às diferenças nos feminismos daquela época. Um dos objetivos de Lorde foi desestabilizar as bases feministas, construídas entorno do sujeito feminino universal, branco, classe média, do primeiro mundo e heterossexual, com o objetivo de mostrar as diferenças entre as mulheres, sobretudo, as hierarquias dos sujeitos nos feminismos.

No que lhe concerne, Gloria Anzaldúa (2012) também foi enfática ao mostrar o silenciamento da “mujer de piel oscura”:

La mujer de piel oscura ha sido silenciada, amordazada, enjaulada, destinada a la esclavitud con el matrimonio, aporreada durante 300 años, esterilizada y castrada en el siglo xx. [...] Permaneció sin rostro y sin voz, aunque una luz brilló a través de su velo de silencio. [...] El espíritu del fuego la impulsa a luchar por su propia piel y por un pedazo de tierra en que pararse, una tierra desde donde ver el mundo [...] (Anzaldúa, 2012: 81).

Conquanto as diferenças de abordagem histórica e de densidade das discussões, Raminelli (2012) e Hahner (1978) nos informam mais sobre a mulher Tupinambá, tomada como representante da diversidade indígena, do que acerca da diversidade do fazer-se mulher em diferentes contextos socioculturais dos grupos étnicos no Brasil e nas relações interétnicas intrínsecas ao processo de colonização e do colonialismo. Deste modo, há a elaboração da mulher indígena histórica, a construção de uma identidade histórica sobre ela.

Assim narrada, estas histórias das mulheres indígenas na colonização não têm dado conta de “desmontarán la casa del amo” (Lorde, 1979); as suas faces restringem-se a generalizações entorno das práticas das mulheres indígenas Tupinambás.

Diante disso, é preciso considerar na escrita de uma história das mulheres indígenas: “Las fronteras se establecen para definir los lugares que son seguros e inseguros, para distinguirnos a nosotros de ellos.” (Anzaldúa, 2012: 61). Dito de outro modo, uma história das mulheres indígenas reflexiva sobre as experiências desde as fronteiras instituidoras

de lugares e identidades desiguais para as mulheres, mostrando as diferenças de fazer-se mulheres, bem como problematizando os estereótipos universalizantes do próprio pensamento feminista. Esta é uma história que ainda precisa ser construída. A problematização da produção histórica dos campos de estudos que advogam a construção da história das mulheres em perspectiva de gênero é, a meu ver, uma contribuição para evidenciar os procedimentos colonialistas desta produção, os quais são barreiras que dificultam a pensar sobre mulheres indígenas como sujeitos da história do passado e do presente. Estas barreiras, nós historiadoras (es), devemos enfrentar em nossas produções futuras.

No âmbito dos estudos decoloniais, objetivando descolonizar e despatriarcalizar o pensamento, Chandra Mohanty afirma que as discussões sobre a produção acadêmica e política dos chamados “feminismos do terceiro mundo” devem abarcar concomitantemente a crítica interna dos feminismos hegemônicos e a elaboração de estratégias feministas considerando autonomia, geografia, história e cultura. Para a autora, estes procedimentos são necessários, embora pareçam contraditórios, “pero a menos que sus labores respectivas se aborden de forma simultánea, los feminismos del ‘tercer mundo’ corren el riesgo de verse marginados y ghettizados tanto en las tendencias principales (de derecha e izquierda) del discurso feminista como en el discurso feminista de occidente” (Mohanty, 2008: 69).

No entender de Edgardo Lander (2005), há duas dimensões constitutivas dos saberes modernos que contribuem para explicar sua *eficácia neutralizadora*: a primeira diz respeito “separações ou partições do mundo real” e como se vai construindo o conhecimento sobre as bases desse processo de sucessivas separações; a segunda relaciona-se ao modo de articulação dos saberes modernos, especialmente as *relações coloniais/imperiais de poder* partes do mundo moderno, com a organização do poder.

De acordo com o autor supracitado, na esteira de Walter Mignolo (1995) e Aníbal Quijano (2005), cujo giro epistêmico põe em evidência a colonialidade do poder e do saber, com a conquista de Portugal e Espanha da América tem-se o momento inaugural de dois processos, a organização colonial do mundo e a constituição colonial dos saberes, das linguagens,

da memória, tendo a Europa como centro geográfico e da formação discursiva.

Dentro deste processo colonial, as ciências sociais têm impeditivas. Segundo Lander:

Ao naturalizar e universalizar as regiões ontológicas da cosmovisão liberal que servem de base a suas constrições disciplinares, as ciências sociais estão impossibilitadas de abordar processos histórico-culturais diferentes daqueles postulados por essa cosmovisão. Caracterizando as expressões culturais como tradicionais ou não-modernas, como em processo de transição em direção à modernidade, nega-se-lhes toda possibilidade de lógicas culturais ou cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade (Lander, 2005: 14-15).

A obra *Nova história das mulheres*, organizada por Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Pedro, publicada em 2012, apresenta vinte e dois capítulos contando uma história das mulheres nos séculos XX e XXI. No capítulo dezoito, intitulado “Indígenas. Depoimentos de uma militante”, a socióloga e militante Azelene Kaingang analisa os papéis dos homens e das mulheres, as mudanças de comportamento e conflitos, a importância da língua, a organização política indígena e das mulheres indígenas na sociedade Kaingang. Este capítulo apresenta uma compreensão acerca das mulheres indígenas na contemporaneidade como expressão de resistência, mas com marcas de colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2005).

Bassanezi Pinsky e Pedro (2012: 13) compreendem o capítulo de Kaingang como “prova que as indígenas são capazes de falar sobre si mesmas, sem intermediários, a respeito de papéis sexuais, espaços políticos, tradições, mudanças de comportamento e sua luta por reconhecimento social”. Este capítulo é um dos primeiros a abordar mulheres indígenas na história contemporânea do Brasil nos campos “história das mulheres” e “estudos de gênero”. Ele foi construído por Kaingang (2012) na interface entre vivência, militância e conhecimento acadêmico.

Diferentemente das duas obras apreciadas anteriormente, nesta, uma mulher indígena é sujeito da história contemporânea do Brasil e autora

de uma escrita da história das mulheres, muito embora sejam discutíveis as afirmações quanto atuações das mulheres indígenas consideradas por Kaingang (2012) como restritas e sob chancela dos homens:

Mesmo com toda a responsabilidade que têm dentro grupo, só recentemente as mulheres indígenas passaram a atuar como militantes no movimento indígena. Atuação ainda muito restrita e complicada. Quando nós chegamos a ocupar espaços políticos e de representação é como se isso se desse porque contamos com a chancela dos homens —uma espécie de “ela está lá porque os homens permitiram”—, pois os espaços de protagonismo são uma exclusividade masculina (Kaingang, 2012: 412)

Os estudos antropológicos em gênero e povos indígenas realizados por Ângela Sacchi Monagas e Márcia Gramkow (2012), que discutem os espaços políticos das mulheres indígenas na América Latina, em especial na Amazônia Brasileira, apontam outro cenário. Estes estudos enfatizam os percursos do movimento indígena na Amazônia Legal Brasileira, o processo de associativismo feminino, os perfis das lideranças das organizações na Amazônia Brasileira, as representações contidas nos mitos, as implicações das entradas das destas na política frente a pouca visibilidade da participação dos sujeitos femininos no movimento indígena, problematizando a ideia do desaparecimento das mulheres indígenas.

Sobre a organização de mulheres indígenas, Sacchi Monagas afirma que:

No final dos anos 1980 inicia-se a realização dos primeiros encontros de mulheres indígenas no país, e a próxima década assiste a criação da maior parte das organizações de mulheres indígenas na Amazônia Brasileira. E em fins da década de 1990 as mulheres indígenas começaram a participar de fóruns e conferências nacionais e internacionais e nos últimos anos esta experiência tem se dado de maneira mais frequente (Sacchi Monagas, 2006: 103).

Outra diferença entre às três obras aqui estudadas diz respeito ao grupo étnico, enquanto a mulher indígena primeva de Raminelli (2012) e Hahner

(1978) é Tupinambá, do tronco Tupi; a mulher indígena contemporânea de Kainganga, é da própria etnia da autora, do tronco Macro-jê. Acresce que permanece a dicotomia Tupi *versus* Jê da historiografia tradicional na narrativa histórica acerca dos sujeitos femininos indígenas. Segundo Monteiro (2001), a construção do Tupi e do seu contraponto, o não-Tupi, no século XIX, deu-se no âmbito do processo de construção de uma dada nacionalidade “[...] onde se contrapunha índios históricos aos atuais, índios assimiláveis aos recalcitrantes, que as teorias raciais dialogavam com o pensamento brasileiro” (Monteiro, 2001: 172).

Carlos Walter Porto-Gonçalves (2005: 3) afirma que existe um legado epistemológico do eurocentrismo que se soma ao legado de desigualdade e injustiça sociais do colonialismo e do imperialismo. Este legado epistemológico é um dos impedimentos para compreensão do mundo vivido e dos saberes deste mundo. Daí porque “a crítica ao eurocentrismo é uma crítica à sua *episteme* e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários”.

Para Lander, é preciso um esforço de desconstrução amplo e potente da naturalização da sociedade liberal como forma mais avançada e normal da existência humana, ou seja, é preciso descolonizar o pensamento. Neste sentido, o autor defende o “questionamento das pretensões de objetividade e neutralidade dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social: o conjunto de saberes que conhecemos globalmente como ciências sociais” (Lander, 2005: 8).

No feminismo hegemônico, notadamente neoliberal, mulheres indígenas são consideradas do terceiro mundo, mulheres de pele escura, sujeitos que não podem falar, para ecoar Spivak, e que se falam é por meio de vozes autorizadas politicamente seja por dada militância ou pelo saber acadêmico, ou pelo lugar ocupado na política indigenista. Assim, além de pensar o que se diz e o que não se diz acerca da experiência histórica de mulheres indígenas é preciso também considerar as razões e os sujeitos autorizados (as) a construir explicações históricas.

Por isso, as reflexões sobre o processo de silenciamento epistêmico e de representação das mulheres indígenas devem evidenciar os mecanismos utilizados numa história que apesar de apresentar sujeitos indígenas

femininos o faz dentro da colonialidade do poder e do saber. Deste modo, é preciso descolonizar a história das mulheres no Brasil ao tentar escrever uma história das mulheres indígenas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos limites deste artigo, tentei focar na discussão sobre os silêncios na historiografia brasileira acerca de uma história de mulheres indígenas e nos possíveis porquês da negação destas mulheres como sujeitos históricos, defendendo que as marcas da colonialidade presentes nos estudos históricos, e as limitações dos campos “história das mulheres” e “estudos de gênero” em romper com a matriz eurocêntrica, são elementos da *episteme* colonial que ora restringe, ora elimina mulheres indígenas da narrativa histórica. As características da presença e da ausência de mulheres indígenas em obras sínteses e de referência nos estudos históricos sobre mulheres no Brasil mostram muito mais a permanência de uma história colonialista do que a ruptura deste modelo.

A minha intenção foi, e é, provocar o debate sobre a necessidade de descolonização do pensamento. Realizar a crítica ao feminismo hegemônico, que sustenta a historiografia da história das mulheres e dos estudos de gênero, é fundamental para a produção de uma história das mulheres com sujeitos indígenas. Passados quinhentos e dezoito anos seguimos com os silêncios sobre as mulheres indígenas, com as representações caçadas em estereótipos e com a negação da diferença étnica. Seguimos com a história da colonização sob viés da miscigenação, que, em grande medida, evidencia a violência do projeto colonial também no campo epistêmico.

Especialmente, busquei dialogar mais com as críticas e a violência epistêmica do projeto colonial na América, efetivadas por estudiosos (as) pós-coloniais e decoloniais que vem possibilitando atenção especial ao modo como este projeto incidiu sobre mulheres, como tentei resumidamente mostrar sua operação nos campos “história das mulheres” e “estudos de gênero” na análise de obra de referência para o público acadêmico e não acadêmico.

A escolha pelas leituras pós-coloniais e decoloniais com inspirações para uma história das mulheres indígenas deu-se em função dos desconfortos gerados no campo da história quanto à legitimidade de tais leituras para os fazeres históricos, e a meu objetivo de pôr em questão a expressão usada por estudiosos (as) para referir-se a tais leituras como o “canto da sereia”.

Para alguns (as) estudiosos (as), os estudos pós-coloniais e decoloniais são o “canto da sereia”. Na minha compreensão trata-se de uma acusação preconceituosa fundada na ideia colonialista, eurocêntrica, machista e misógina que funda um imaginário sobre “o canto da sereia” como aquele que enganava os navegadores, fazendo-os desviar da rota para a América, desorientar-se e perder-se em alto mar, não efetivando ações do projeto colonizador.

Contrariamente, penso que os estudos pós-coloniais e decoloniais são desestabilizadores das certezas do projeto colonizador, críticos das construções epistêmicas, problematizadores do feminismo liberal, defensores de leituras históricas a contrapelo do projeto neoliberal.

Estes estudos têm provocado sair das interpretações impostas pela rota do pensamento colonial como verdade única; orientar-se por instrumentos diferentes dos instrumentos metodológicos do (a) estudioso (a)/ navegador habitual no mar da colonialidade do saber e do poder; e, principalmente, tentar descolonizar o pensamento que encerrou a sereia e seu cantar na narrativa histórica única da colonialidade. Por isso, proponho pensar uma história das mulheres indígenas ao som do canto da sereia decolonializado. Sem dúvida, ainda uma história por ser construída.

Sendo assim, no enfrentamento das barreiras coloniais, defendo uma história decolonial das mulheres indígenas.

## BIBLIOGRAFIA

- Anzaldúa, Gloria (2012). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Bassanezi Pinsky, Carla, e Joana Maria Pedro (orgs.) (2012). *Nova história das mulheres*. São Paulo: Editora Contexto.
- Freyre, Gilberto (2006). *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- Gonçalves, Lisley Andréa (2006). *História e Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Hahner, June E. (1978). *A mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Kaingang, Azelene (2012). “Índigenas. Índigena. Depoimento de uma militante”. In *Nova história das mulheres no Brasil*, organizada por Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Pedro São Paulo: Contexto.
- Lander, Edgardo (2005). “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos”. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Lorde, Audre (1979). “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo” In *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, coordenado por Cherrie Moraga y Ana Castillo. San Francisco: Ism Press. Disponível em <<https://we.riseup.net/assets/168533/este%20puente%20mi%20oespalda.pdf>> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial”. En *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. Disponível em <[http://www.lrmcidii.org/wpcontent/uploads/2015/05/Genero\\_y\\_Descolonialidad.pdf](http://www.lrmcidii.org/wpcontent/uploads/2015/05/Genero_y_Descolonialidad.pdf)> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Lugones, María (2014). “Rumo a um feminismo descolonial”. *Estudos Feministas* 22 (3): 320.
- Matos, Maria Izilda S. de (2000). *Por uma história da mulher*. Bauru: Edusc.
- Mignolo, Walter (1995). “Occidentalización, imperislismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”. *Revista Ibero-Americana* LXI (170-171).
- Mohanty, Chandra (2008). “Bajo los ojos de Occidente: saber académico y discursos coloniales”. In *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Monteiro, John Manuel (1995). “O desafio da história indígena no Brasil”. In *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 e 2 graus*, coordenado por Luiz Donizete Benzi Grupioni e Aracy Lopes da Silva. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.
- Monteiro, John Manuel (2001). “Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo”. Tese. Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

- Pedro, Joana Maria (2011). “Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea”. *Revista Topoi* 12 (22): 270-283. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v12n22/1518-3319-topoi-12-22-00270.pdf>> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Perrot, Michelle (2005). *As mulheres e os silêncios da história*. Bauru: Edusc.
- Perrot, Michelle (2013). *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2005). “Apresentação da edição em português”. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciênciassociais. Perspectivas latino-americanas*. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Priore, Mary del (org.) (2012). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto.
- Quijano, Anibal (2005). “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciênciassociais. Perspectivas latino-americanas*. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Rago, Margareth (1998). “Epistemologia feminista, gênero e história”. In *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Mulheres.
- Rago, Margareth (2015). “Epistemologia feminista, gênero e história”. Disponível em <<https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/07/20/881>> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Raminelli, Ronald (2012). “Eva Tupinambá”. In *História das Mulheres no Brasil*, organizado por Mary del Priore. São Paulo: Contexto.
- Sacchi Monagas, Ângela (2006). “União, Luta, Liberdade e Resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira”. Tese de doutorado em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco.
- Sacchi Monagas, Ângela, e Márcia Maria Gramkow (2012). *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.
- Said, Edward W. (2007). *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Scott, Joan W. (2008). *Gênero e história*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, Joan W. (1995). “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. *Educação e Realidade* 20 (2): 71-99. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Soihet, Rachel, e Joana Maria Pedro (2007). “Emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero”. *Revista Brasileira de História* 54: 281-300. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010201882007000200015&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010201882007000200015&script=sci_abstract&tlng=pt)> (consulta: 4 de abril de 2018).
- Spivak, Gayatri C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.



# Interseccionalidad: identidades e intersticios

*Natividad Gutiérrez Chong*<sup>1</sup>

Mi interés por el estudio del racismo y el sexismo me ha llevado a realizar algunas investigaciones específicas para encontrar cómo y por qué ocurren la trata de personas (Gutiérrez Chong, 2014, 2019) y la violencia obstétrica (2016). Al involucrarme en estos temas, he constatado que el racismo crea mayor sufrimiento entre las mujeres y aún más entre las mujeres jóvenes. El racismo es una forma de violencia que se despliega en el daño físico y estructural, pero también en la amenaza simbólica. Como no se puede estudiar el racismo y el sexismo de manera aislada, planteo aquí la vigencia de la interseccionalidad, es decir, la construcción de divisiones sociales, cómo forjan identidad, y cómo la interacción de identidades genera intersticios. Hay incontables ejemplos de la vida cotidiana e institucional que son marcados por divisiones sociales. Mencionaré algunos que anota la italomexicana Francesa Gargallo (s/f):

La lengua, los comportamientos sociales, las sutiles discriminaciones en la elección del personal para un trabajo, las facilidades que un banco ofrece para otorgar un préstamo, la atención que un docente presta a sus alumnos, los contratos de arrendamiento, la rapidez en la atención médica hospitalaria y mucho otros elementos de la vida cotidiana son atravesados por el sexismo o el racismo.

<sup>1</sup> Profesora-investigadora titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

De manera que la sexualidad, las características físicas y biológicas que dividen a los seres humanos, está interconectada con la raza, la etnicidad y el género, y esta triada se explica mejor con el concepto que aquí analizamos, el de interseccionalidad o, como se conoce originalmente, *intersectionality*.

La búsqueda por encontrar una explicación a la correlación entre raza, género y etnia dio lugar inicialmente a la identificación de la triple opresión que fue develada por Kimberle Crenshaw en 1989, en relación con la situación de empleo de las mujeres negras de clase trabajadora en Estados Unidos.

Crenshaw mostró la multiplicidad de opresiones desde la subalternidad afrodescendiente de Estados Unidos, lo que se ha constituido en una crítica inicial al feminismo expresado por los derechos de las mujeres blancas, que no tomaban en cuenta cómo se experimenta el género con las divisiones de “color” y “raza”.

La siguiente cita hace referencia muy elocuente a las múltiples barreras que encuentra una mujer que pertenece a un grupo minoritario. Una mujer y un hombre de color enfrentan colonialismo y racismo, pero además la mujer negra se enfrenta al patriarcado:

La interseccionalidad es lo que ocurre cuando una mujer de un grupo minoritario [...] trata de navegar por el cruce principal de la ciudad [...]. La carretera principal es la “carretera del racismo”. Una calle transversal puede ser Colonialismo, luego Patriarcado [...]. Tiene que tratar no sólo con una forma de opresión, sino con todas las formas, las llamadas señales de tráfico, que se unen para formar una doble, triple, múltiple, un manto de opresión de muchas capas (Crenshaw, 2001; traducción mía).

La interseccionalidad es un concepto acuñado por la teoría feminista; incluye la denuncia de la opresión y la subordinación, así como un llamado a los gobiernos a adoptar prácticas para construir la dignidad de las mujeres. El concepto tiene mucho potencial porque no sólo se trata de una herramienta teórica, sino también de un dispositivo para ser implantado por políticas públicas que buscan construir el reconocimiento de los otros

(Fraser, 1998). La interseccionalidad se discutió en el Grupo de Trabajo sobre Mujeres y Derechos Humanos del Centro para el Liderazgo Global de la Universidad de Rutgers, y en la Liga Internacional de Mujeres para la Paz y la Libertad, sección Reino Unido, así como en la Plataforma de Acción de Naciones Unidas en Beijing.

El enfoque intersectorial para analizar el empoderamiento de las mujeres marginadas intenta captar las consecuencias de la interacción entre dos o más formas de subordinación. Aborda la forma en que el racismo, el patriarcado, la opresión de clase y otros sistemas discriminatorios crean desigualdades que estructuran las posiciones relativas de las mujeres, las razas, las etnias, las clases y otros factores similares. Además, la interseccionalidad se refiere a la forma en que actos y políticas específicos operan juntos para crear un mayor empoderamiento (Center for Women's Global Leadership, 2001: 1; traducción mía).

La interseccionalidad se condensa en un asunto central: ¿Quién está siendo construido como diferente, con qué propósito y con qué consecuencias? (Lutz, Herrera y Supik, 2011).

Hay mucho que decir sobre esta herramienta de análisis, pero para entrar en los giros del pensamiento feminista sobre la interseccionalidad es valioso conocer el recorrido teórico-conceptual que hace la académica colombiana Mara Viveros (2016). Voy a limitar mi exposición a dos temas principales: la interseccionalidad desde el feminismo europeo y desde América Latina, y una metodología específica para México; se verán algunos casos de la interseccionalidad con las políticas públicas. Al final del capítulo se muestra la puesta en escena de las identidades y los intersticios.

Desde 1989 ha habido una vasta producción teórica y metodológica sobre el concepto de interseccionalidad. Incluyo las advertencias muy pertinentes de la socióloga británica Nira Yuval-Davis. La producción de esta autora es un referente académico imprescindible sobre el desarrollo del concepto. Es una notable activista que ataca todos los frentes de cualquier fundamentalismo. Además, he tenido la oportunidad de colaborar con Nira, lo que hizo que empezara a familiarizarme con el concepto antes

de que se convirtiera, como dije antes, en un objetivo de políticas públicas y de discurso de derechos humanos, aspectos que, por supuesto, deben celebrarse como un logro más del feminismo.

## INTERSECCIONALIDAD Y FEMINISMO EUROPEO

Para Yuval-Davis, la interseccionalidad se refiere a las múltiples *divisiones sociales* que son construidas: género, clase, raza, etnicidad. Fueron tres divisiones las que originaron el concepto una vez que arribó a los círculos académicos feministas londinenses desde Estados Unidos; se añadió “clase”, pues se conocía solamente como “la triple opresión”. Esto significa que con el contacto trasatlántico se inicia un amplio debate, y se genera mucho interés académico por la novedad de reparar en las dimensiones que significan las divisiones sociales para conocer más sobre las causas de la subordinación. Así, el concepto se va flexibilizando porque deja de ser una etiqueta exclusiva para las mujeres negras de Estados Unidos, y con ello se va allanando el camino para dejar de lado todo tipo de esencialismos.

Nuestra colega ha sostenido que el punto central del debate es poner a discusión *los diferentes niveles analíticos del concepto y otorgarles su especificidad*. Precisamente, dejar a un lado el esencialismo de las mujeres negras trabajadoras es lo que da origen al análisis interseccional. “*Essentialism thus refers to the existence of fixed characteristic, given attributes, and ahistorical functions that limit the possibilities of change and thus of social reorganization*” (Grosz, 1995).

Más tarde, Nira y Philomena Essed, elaborando sobre la importancia de observar la interrelación entre los distintos niveles, exponen que cada uno de estos niveles tiene su propia historia y dinámica, generando múltiples formaciones separadas o juntas de la triada raza, etnicidad y género. Es decir, si hablamos de divisiones sociales, éstas tienen formas propias de organización, son intersubjetivas, tienen experiencias, vivencias, representaciones, y esto afecta la manera en que se teorizan las divisiones y sus conexiones entre los distintos niveles.

Las divisiones se expresan en instituciones y organizaciones como el Estado, sindicatos, sociedad civil, familia; es decir, son específicas. Tam-

bién las relaciones de poder y las afectivas, las formales e informales, son y deben ser específicas. Aquí recuerdo a Nira insistiendo en que para el análisis interseccional se debe tomar en cuenta la especificidad de cada división. Así, por ejemplo, es claro que no se puede abordar el caso de las mujeres indígenas pobres con el análisis de las mujeres negras de clase trabajadora. La especificidad es el antídoto contra los esencialismos, porque éstos imponen rigidez, inflexibilidad, pasividad, con lo cual se construyen y refuerzan los estereotipos. Estereotipos y arquetipos sirven para fijar características y atributos, y evitan reconocer la dinámica cambiante de los sujetos. Por ejemplo, “los indígenas siempre han sido pobres porque son flojos”. Pero también son comunes otros esencialismos “positivos”: *Black is beautiful* o “los adultos mayores son sabios”.

Las divisiones sociales también existen en la manera en que la gente experimenta subjetivamente su vida diaria en términos de inclusión, exclusión, discriminación, aspiraciones, todas ellas específicas. También, cómo se piensa y se ve uno mismo, cuáles son las actitudes y prejuicios entre unos y otros. Igualmente, al nivel de las representaciones en imágenes, textos, ideologías, marcos jurídicos. Todo importa en el análisis interseccional, sea material o simbólico de esas divisiones sociales, todo tiene causas y efectos, todo es relacional y, sobre todo: ninguna división social está por encima de la otra: ¿Qué pesa más para una mujer: ser pobre o ser indígena?

Raza, etnicidad, género y clase han sido los vectores básicos de la discriminación, pero también los que otorgan privilegios. Años más tarde, la socióloga alemana Helma Lutz y sus colegas (Lutz, Herrera y Supik, 2011) encontrarían hasta 16 divisiones sociales o vectores que propician discriminación; algunos de ellos: sexualidad, habilidades, edad, ciclo de vida. Estas divisiones sociales muestran una jerarquía de acceso diferencial a una variedad de recursos económicos-políticos-culturales, lo cual se convierte en un campo de acción de las políticas públicas.

La interseccionalidad también es fructífera para analizar las divisiones sociales que generan y reproducen oportunidades y privilegios. Si bien todas las mujeres portamos marcadores de raza, etnia, clase o edad, la interseccionalidad, hemos dicho, contribuye a profundizar en los contextos socioculturales de las mujeres indígenas, pero también sirve

para estudiar cómo la piel blanca, el fenotipo, la juventud, hacen que las personas tengan más éxito laboral y emocional (Gutiérrez Chong, 2014). En un estudio que realicé con los catálogos de Internet sobre las mujeres indígenas, la industria del sexo y la trata, encontré varios ejemplos de cómo las mujeres blancas resaltan su superioridad sobre las indígenas, haciendo notar al consumidor que ellas sí son reales, en alusión a que no son trampas, son bellas y deseables. Algunas frases dicen: “Yo sí soy güerita”, “No te conformes con gatas”, “No tengo cara de indígena” (Gutiérrez Chong, 2019). Estos “regímenes de diferencia” (Moreno Figueroa, 2012), contruidos en la primacía de la belleza y el deseo, atributos de las mujeres blancas en contraste con la fealdad y la accesibilidad sin límites (naturaleza salvaje) de las mujeres indígenas y afrodescendientes, pero establecidos como diferencias entre las mismas mujeres, demuestran cuán importantes son la raza y la etnia en la industria del sexo y la trata de mujeres.

De hecho, investigando la interseccionalidad de los vectores que son dominantes o deseables, se pueden entender mejor el racismo, el patriarcado y el machismo, pues estas ideologías y prácticas, de origen colonial, que se han prolongado hasta la modernidad de la nación, han orillado a las mujeres indígenas y a las afrodescendientes a la domesticidad y al servilismo, pero las más blancas, en abrumador contraste, siguen siendo las mujeres que incitan al deseo, que inspiran confianza y se ganan el respeto. En la América Latina colonial, cuando las castas delineaban la estratificación social, era común el dicho “las mujeres indias para limpiar, las mujeres negras para la cama y las blancas para casar”; en nuestro siglo permanece sin cambio tal interseccionalidad, combinada con regímenes de diferencia.

El análisis interseccional no es reducir una categoría a otra. No sólo se trata de una diferenciación unidimensional entre los dominantes y los dominados, sino de buscar conocer más profundamente a los otros. ¿Ser negra o mujer es otra forma de pertenecer a la clase trabajadora? De otra forma: hay estudios sobre indígenas, pero ¿si añadimos a las mujeres y a las mujeres jóvenes y niñas, los podremos conocer de otra manera?

## LA METODOLOGÍA DE LA INTERSECCIONALIDAD

Hay que analizar las posiciones específicas (aunque a veces no correspondan) entre identidades, y valores políticos construidos e interrelaciones que se afectan entre sí en situaciones y lugares específicos y en contextos concretos,<sup>2</sup> y cómo estas divisiones se juntan o separan (*intermeshed*). La investigación específica de todo elemento que genera división social es de lo más relevante. Cada división es autónoma y cada una da prioridad a las diferentes esferas de las relaciones sociales.

Si bien estamos hablando de *especificidades*, hicimos un ejercicio empírico con un grupo diverso de personas en el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (abril de 2017),<sup>3</sup> con el fin de poner a prueba la interseccionalidad en contexto mexicano. El procedimiento para este ejercicio fue el siguiente: se explicaron al grupo la definición, la utilidad y los alcances del concepto; posteriormente, el grupo se dividió en equipos y cada equipo exploró los vectores que cada individuo en sus distintas experiencias podía nombrar; al final, hicimos una exposición conjunta de los vectores encontrados. Además, se solicitó a cada individuo elaborar un ejemplo autorreferencial. He elegido cinco ejemplos. Para este capítulo recojo y enumero la suma de los vectores que propician divisiones sociales. El grupo estuvo compuesto por 24 personas: 20 mujeres y cuatro hombres. Las edades de los participantes fueron de 25 a 35 años. Se incluían personas extranjeras, indígenas, afrodescendientes y discapacitadas.

Abajo muestro los resultados, en una técnica conocida como “nube de palabras”, que permite agrupar y organizar datos cualitativos que parecen aislados pero que están interconectados. El objetivo de este ejercicio y el vaciado de los indicadores autorreferenciales de cada participante en una “nube de palabras” es mostrar los múltiples contextos involucrados en la interseccionalidad.

<sup>2</sup> Otro ámbito del análisis interseccional incluye considerar las diferencias entre niveles locales y regionales, hasta nacionales y globales, pues la operatividad de éstos es determinante en las desigualdades (Bustelo, 2008).

<sup>3</sup> Fui invitada a exponer aspectos centrales del concepto interseccionalidad, y con el grupo receptor hicimos un ejercicio que me permitió ilustrar el concepto en una dinámica participativa.



En los siguientes ejemplos, el análisis interseccional se puede aplicar a todo grupo de personas con o sin privilegios. Esto hace que sea una herramienta efectiva que desafía formas de estudio hegemónicas sobre estratificación e identidades.

## LOS EJEMPLOS

### Ejemplo 1

Mujer indígena, pobre, joven, situación familiar baja (SB)<sup>5</sup>



indígena, morena clara, oscura, estatura); Orientación sexual (heterosexual, bisexual, *queer*, demisexual); Clase/posición socioeconómica (media, baja, alta); Situación socioeconómica familiar (media, baja, alta); Condición física (saludable, enferma); Compleción física (media, baja, alta); Ciclo de vida (juventud, madurez, vejez); Condición de vida (embarazo, maternidad, cuidados maternos); Estado civil (soltera, casada, unión libre); Edad (infancia, adolescencia, juventud, madurez, vejez); Educación (licenciatura, pasante, maestría); Lugar de origen (Veracruz, Oaxaca, Ciudad de México, Quito); Lugar de residencia (Ecatepec, Tláhuac, Benito Juárez); Extranjería; Estatus migratorio (visa de trabajo, ciudadana, estudiante, sin visa); Lengua (español, inglés, italiano, ayüük); Procedencia (ayüük, Veracruz, Ciudad de México, ciudadana del mundo); Ascendencia (afro, ayüük, ecuatoriana, indígena, italiana, española, cubana, hñähñu (otomí)); Señas particulares (tatuajes, aretes, piercing); Antecedentes penales; Arquetipos de belleza (latina, indígena, güera); Familia; Religión; Idioma; Habilidades; Campos de formación; Parentesco.

<sup>5</sup> En todos los ejemplos se utilizan iniciales de nombres ficticios.

Ejemplo 2

Mujer mestiza, clase media, extranjera, demisexual, educada, blanca (LK)



Ejemplo 3

Mujer blanca, ascendencia extranjera, heterosexual, casada, educación (MB)



Ejemplo 4

Mujer afro, bisexual, clase media, ascendencia europea (RT)



A word cloud representing the identity of a woman. The words are arranged in a circular pattern, with 'Afrodescendiente' and 'Bisexual' being the largest and most prominent. Other words include 'Mujer Soltera', 'Clase Media', 'Español', 'Veracruz', 'Licenciatura', 'Femenino', 'Afro', and 'Tláhuac'. The words are in various shades of gray and are tilted at different angles.

Ejemplo 5

Hombre, mestizo, clase baja heterosexual, soltero, discapacitado (MN)



A word cloud representing the identity of a man. The words are arranged in a circular pattern, with 'Mestizo' and 'Masculino' being the largest and most prominent. Other words include 'Hombre', 'Clase Baja', 'Cdmx', 'Español', 'Discapacidad', 'Soltero', 'Licenciatura', 'Heterosexual', and 'Humilde'. The words are in various shades of gray and are tilted at different angles.

Las divisiones sociales construidas de este grupo corresponden estructuralmente, al igual que si enunciamos, por ejemplo: Las mujeres blancas de clase alta o las mujeres indígenas pobres. Ser blanca o ser negra expresa divisiones sociales. El análisis interseccional contribuye al estudio de éstas en las formas específicas de discriminación o en las formas específicas de dominación. Con frecuencia son una confluencia entre vectores de discriminación y diferencia entre las identidades de grupo.

Las divisiones sociales son naturalizadas por proyectos hegemónicos para excluir y marginar a ciertos grupos o para favorecer a otros. El punto no es “encontrar diferentes y múltiples identidades dentro de una”. Las feministas rechazan el simplismo de añadir, de adherir vectores al modelo: “Mujer indígena, pobre, lesbiana, discapacitada, joven”. Éste es el modelo de opresión en el que se añaden vectores y se esencializan las identidades sociales.

Un enfoque interseccional implica analizar las diferentes maneras en que las divisiones sociales, concretamente, se juntan o separan, y cómo se relacionan con las construcciones subjetivas y políticas de las identidades. Ahora es útil recuperar a Leslie McCall (2005), quien complementa la metodología para llevar a cabo análisis interseccional:

- a. Un acercamiento inter-categorico: se trata de analizar las intersecciones de las diferentes categorías sociales, como raza, género, etnia, clase, y ver cómo afectan o influyen en conductas sociales o en la distribución de recursos.
- b. Un acercamiento intra-categorico: problematiza los mecanismos y los límites de las categorías mismas, como incluir la división negro o blanco en la categoría mujer, o cuáles son los límites de quien se considera es negro o blanco en determinado lugar y tiempo.

Hasta aquí algunas consideraciones útiles para mirar la interseccionalidad desde su doble cuna de origen: Estados Unidos y Europa.

## INTERSECCIONALIDAD Y POLÍTICAS AFIRMATIVAS

A través de sus divisiones sociales, la interseccionalidad muestra una jerarquía de acceso diferencial a una variedad de recursos económicos-políticos-culturales, lo cual se convierte en un campo de acción de las políticas públicas, asunto del cual nos encargaremos a continuación.

Es un hecho que las mujeres son mayoría demográfica y son económicamente activas, pero ganan menos y tienen peores condiciones laborales que los hombres; además, se concentran en las actividades informales. Los marcadores de etnia y raza establecen una gran distancia con respecto a las mujeres blancas. De ahí que las políticas públicas encaminadas a generar equidad, igualdad y paridad se sustenten en un abordaje combinado que apunta al combate de las desigualdades interconectadas. Así, la implantación de acciones afirmativas ha sido una medida muy extendida en el mundo para generar igualdad de oportunidades y reducir los privilegios concentrados en determinados grupos (“interseccionalidad en políticas públicas”). Por ejemplo, hombres blancos de ascendencia europea, cristianos, y mujeres blancas. Las políticas afirmativas, en consecuencia, han identificado que las mujeres con identidad étnica y racial han sido objeto de atención institucional; asimismo, la edad para estas mujeres es de gran impacto. El reconocimiento de que niñas y jóvenes indígenas y afrodescendientes son objeto de vulnerabilidad más acentuada es otro resultado de un abordaje interseccional. En este rubro, la discriminación y las violencias se intensifican en las más jóvenes, es decir, en las niñas, las adolescentes y la juventud. Las acciones afirmativas son medidas correctivas para generar igualdad y equidad, buscando dismantelar la feminización de la pobreza y construir empoderamiento (“acciones afirmativas”). Ahora es el momento de hacer referencia a la importancia de construir mecanismos para que las mujeres tengan oportunidades de competir por cualquier puesto para la toma de decisiones o el ejercicio del poder; me refiero a la paridad (Iniciativa SUMA. Democracia es Igualdad. Modelo para la Participación Política y el Empoderamiento Económico de las Mujeres).

Se han desarrollado múltiples programas nacionales e internacionales para que las mujeres desarrollen liderazgo dentro de sus ámbitos y adquieran habilidades empresariales, de producción, de organización, entre otras. América Latina se encuentra muy rezagada con respecto a que las mujeres indígenas o afrodescendientes incursionen en las vías para ejercer poder. México aportó una sentencia del Tribunal Electoral que indica a los partidos políticos que deben participar con cuotas de género y étnica, de manera que en la competencia electoral de 2018 se vio por primera vez la participación de mujeres indígenas de distintas etnias en las contiendas electorales para ocupar escaños en las diputaciones federales en los distritos indígenas (NVI Noticias, 2017).

Con la participación de mujeres indígenas para ser elegidas y ocupar lugares en diputaciones y senadurías, se constata una medida real para garantizar la paridad de género. También se ve el efecto de la violencia política que han sufrido las mujeres indígenas cuando sus triunfos políticos no son respetados. Cierto es que la candidata independiente para la elección presidencial, la indígena nahua de Jalisco, Marichuy, no gozó de ninguna acción afirmativa de corte institucional para figurar en la boleta electoral. Pues si bien hablamos de mujeres, no es la misma interseccionalidad la que le da contexto a la mujer de un ex presidente, Margarita Zavala, que, como ha dicho, siempre ha vivido de la política, que la de una indígena desconocida tanto para indígenas como para el resto de la sociedad. Para lograr el reconocimiento de las mujeres y construir oportunidades para las más desprotegidas, los esfuerzos no han sido aislados; la Agenda 2030 y sus objetivos de desarrollo sostenible contienen numerosas acciones conjuntas interseccionales que deben acatar los Estados-nación.

## INTERSECCIONALIDAD EN AMÉRICA LATINA

La formación de los Estados-nación de América Latina es un campo propicio y fructífero para el análisis interseccional y la historia de conquista y dominación. El control de la sexualidad dota de especificidad al análisis, porque prevalece la superioridad del vencedor. Así, por ejemplo, aun cuando el mestizaje es el eje central de la identidad nacional, nadie ha

sabido dónde poner a las violadas que dieron origen al mestizaje y cuyas narraciones nadie recogió, nos recuerda Gargallo.

Sueli Carneiro (2005) hace referencia a la violencia sexual de la Colonia, que dejó su huella específica en la interseccionalidad de las mujeres negras de América Latina. Se refiere a la “gran teoría del esperma en la conformación nacional”, que excluye a las negras de formar parte de la nación; la desigualdad entre hombre y mujer es erotizada y la violencia sexual contra la mujer negra ha sido convertida en romance.

Una fuerte crítica a la heterosexualidad como norma obligatoria e incluso como régimen político es la de Ochy Curiel. La arraigada creencia de que la heterosexualidad es la norma ha llevado a dos condiciones muy visibles en nuestras sociedades: 1. Que las mujeres están convencidas de que el matrimonio es inevitable, y 2. Favorece la violencia de proxenetas en las redes de prostitución y tráfico. La domesticación de la sexualidad es una forma de poder, una imposición institucionalizada para asegurar el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional de las mujeres.

Mara Viveros (2017) hace referencia a la interrelación de sexismo y racismo tan vigente y tan profunda en nuestras sociedades; indica que sólo un análisis interseccional puede dar cuenta de la multiplicidad de posibilidades, como un desafío al modelo hegemónico de la mujer y del hombre universal. Sabemos que el mestizaje es un contexto favorable donde se juntan o separan las divisiones sociales, y por ello “es un ocultamiento de un dominio racial fundamentado en el control de la sexualidad construida en un marco de relaciones de género asimétricas”, y “la experiencia del privilegio racial y del racismo varía según el género”.

### ¿CÓMO SE CONCRETA LA INTERSECCIONALIDAD CON LA IDENTIDAD?

Ya hemos visto que es simplista reducir la interseccionalidad a la identidad. La identidad es un sistema de información complejo, cambiante y dinámico. En tanto sistema de información individual o colectivo incluye valores, símbolos, representaciones, percepciones, subjetividad, realidad. La identidad es un llamado poderoso para la visibilidad y, por ende, al reconocimiento, lo que supone una base generadora de conciencia para

encaminar negociaciones por los derechos, por el reconocimiento; de ahí que la identidad sea una efectiva arma para la politización. Anterior a la identidad, se ha construido la división social. La construcción (fortalecimiento, reinención, reconstrucción, fabricación) de identidades es un proceso de complejidad cultural alentado por el deseo de reconocimiento, de emancipación de la opresión minoritaria e invisibilizada. Es un juego de alteridades y agencias, en espacios, y de articulación entre resquicios. El estudio de la identidad como arena de la interseccionalidad supone una observación fina de la enorme capacidad de creaciones culturales infinitas de mujeres y hombres.

Surge otro ángulo de análisis que hace referencia a los espacios, a los intersticios, a lo que se conoce como *in-between*, entre las divisiones sociales que generan diferenciación e identidad. Homi K. Bhabha (2004) se refiere a estos espacios intermedios que tienen movilidad y carácter fluido, se expresan en forma de identidades múltiples en resistencia (lesbianas negras, zapatistas gays, transvestistas discapacitados) que proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad y sitios innovadores de colaboración (comunidad LGTB). Para Bhabha, la interseccionalidad equivale a un espacio de intersección en tres (o más) campos, y a observar el ejercicio de la agencia en identidades disidentes.

Me parece que los intersticios son reflejos de una aguda observación sobre lo que ocurre entre las fronteras de las identidades, pues son cambiantes, dinámicas, imprecisas e impredecibles. Equivalen a ver todas las tonalidades de los grises. Empecé a darme cuenta de dónde y cómo ocurre un intersticio cuando escuché la conferencia de José Manuel Valenzuela Arce sobre interculturalidad en las zonas fronterizas (Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales, abril de 2016). Si bien Benedict Anderson (1983) nos recuerda que toda identidad que agrupa a una “comunidad imaginada” es finita y limitada, en las fronteras territoriales las identidades se vuelven más complejas. La identidad nacional se inculca desde la escuela, pero se recuerda todos los días con símbolos, mitos, con un calendario cívico que invoca rituales de lealtad; es finita, limitada y no cambia mucho, mientras que, al contacto con otras identidades fronterizas, se produce un desbordamiento y un entrecruzamiento

de sistemas de información. Tal movimiento se debe a que el ser humano elabora estrategias de aislamiento y comprensión de cara a otras identidades en un contexto de intercomunicación y socialización. Así que la metáfora de Valenzuela Arce es saber caminar por las dos vías o mirar para todos lados.

## CONCLUSIÓN

El análisis interseccional permite observar las múltiples opresiones creadas por divisiones sociales que han arrojado al fondo a grupos específicos por género, sexo, raza, etnicidad, pero también demuestra que esos vectores construyen privilegios y oportunidades. Con esta lente múltiple se pueden construir los pisos necesarios que aseguren retribución, distribución y reconocimiento a la manera de Nancy Fraser (1998), para buscar sociedades más equitativas, igualitarias y respetuosas de la pluralidad y la diversidad de maneras de ser.

No es posible estudiar el género, la raza, la etnia, la clase, de forma aislada. Sus íntimas interconexiones producen diferentes desigualdades y múltiples discriminaciones. Una observación crítica de Yuval-Davis es que la interseccionalidad se reduzca al plano de las identidades; es decir, que la raza, la etnia, el género, son generadores de identidad y viceversa, pero la interseccionalidad, que carga diferentes identidades, tiene que ser negociada. Si no media una negociación, se reduce la interseccionalidad a una cuestión de experiencia personal. Es una metodología que separa y examina cuidadosamente cada división, ve los diferentes niveles en que la división social opera. Sólo cuando tal análisis contextual se lleva a cabo puede haber una revisión intersectorial de una política y de su forma de implantación.

Las sociedades del siglo XXI están encaminadas ya en este proceso, y desde la academia nos corresponde realizar más investigación sobre la interseccionalidad de la gran diversidad de mujeres. No podemos conformarnos con el modelo adherente: mujeres indígenas pobres, mujeres negras de clase trabajadora, mujeres blancas de clase alta. Asimismo, en la juventud convergen y se intensifican las distintas identidades y contextos

futuros de oportunidades y privilegios, un reto de estudio más que nos planteamos adelante.

(Este texto es parte de una investigación más amplia: “Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas”, 2016-2019, Fronteras de la Ciencia. Conacyt. Proyecto 2368.)

## BIBLIOGRAFÍA

- Acción Afirmativa. Comisión Interamericana de Mujeres. <<http://portal.oas.org/Portal/Topic/Comisi%C3%B3nInteramericanadeMujeres/AccionesAfirmativas/tabid/960/Default.aspx#03>> (consulta: 20 de abril de 2018).
- Agenda 2030. <<https://www.gob.mx/agenda2030>> (consulta: 20 de abril de 2018).
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Bhabha, Homi K. (2004). *The Location of Culture*. Abingdon: Routledge.
- Bustelo, María (2008). “A better performer in gender than in intersectionality”. Fourth Pan-European Conference on EU Politics. Riga (Latvia), del 25 al 27 de septiembre. <<http://www.jhubc.it/ecpr-riga/virtualpaperroom/115.pdf>> (consulta: 20 de octubre de 2018).
- Carneiro, Sueli (2005). “Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género”. *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone* 24 (2): 21-26.
- Center for Women’s Global Leadership (2001). <<http://www.cwgl.rutgers.edu/>>.
- Crenshaw, Kimberle (1989). “Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”. *University of Chicago Legal Forum* 1. Disponible en <<http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>> (consulta: 17 de noviembre de 2017).
- Curiel, Ochy (s/f). “Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos” [en línea]. Disponible en <<http://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>> (consulta: 17 de noviembre de 2017).
- Falcon, Sylvanna M. (2012). “Trasnational feminism and contextualized intersectionality at the 2001 World Conference Against Racism”. *Journal of Women’s History* 24 (4): 99-120.
- Fraser, Nancy (1998). “From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a post socialist age”. En *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, coordinado por Cynthia Willett. Oxford: Blackwell.

- Gargallo, Francesca (s/f). "Feminismo y racismo en América Latina" [en línea]. Disponible en <<https://www.aporrea.org/ideologia/a30189.html>> (consulta: 17 de noviembre de 2017).
- Gutiérrez Chong, Natividad (2014). "Human trafficking and sex industry: Does ethnicity and race matter?" *Journal of Intercultural Studies* 35 (2): 196–213.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2016). "Violencia obstétrica en madres indígenas: un caso de racismo". En *¡A toda madre! Una mirada multidisciplinaria a las maternidades en México*, coordinado por Abril Saldaña Tejeda, Lilia Venegas Aguilera y Tine Davids. México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guanajuato/Ítaca.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2019). "Indigenous women in trafficking: Links between race, ethnicity and class". *The Sage Handbook of Human Trafficking and Modern Day Slavery*, coordinado por Jenny Bryson Clark y Shasha Poucki. Londres: Sage.
- Grosz, Elizabeth (1995). *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. Nueva York: Routledge.
- Iniciativa SUMA. Democracia es Igualdad. Modelo para la Participación Política y el Empoderamiento Económico de las Mujeres. ONU Mujeres México. <<http://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2014/04/iniciativa-suma-democracias-es-igualdad>> (consulta: 20 de abril de 2018).
- Interseccionalidad en Políticas Públicas-América Latina Genera. <[americalatinagenera.org/.../SINTESIS\\_webinar\\_interseccionalidad](http://americalatinagenera.org/.../SINTESIS_webinar_interseccionalidad)>, <[http://americalatinagenera.org/newsite/images/documents/SINTESIS\\_webinar\\_interseccionalidad.pdf](http://americalatinagenera.org/newsite/images/documents/SINTESIS_webinar_interseccionalidad.pdf)> (consulta: 20 de abril de 2018).
- Jordan-Zachery, Julia S. (2007). "Am I a black woman or a woman who is black? A few thoughts on the meaning of intersectionality". *Politics and Gender* 3 (2): 254–263.
- Lutz, Helma, María Teresa Herrera y Linda Supik (coords.) (2011). *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*. Farnham: Ashgate.
- McCall, Leslie (2005). "The complexity of intersectionality". *Signs* 30 (3): 1771–1800.
- Moreno Figueroa, Mónica (2012). "'Linda morenita': Skin colour, beauty and the politics of mestizaje in Mexico". En *Cultures of Colour. Visual, Material, Textual*, coordinado por Chris Horrocks. Oxford: Berghahn.
- McCall, Leslie (2005). "The complexity of intersectionality". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30 (31): 1771–1802.
- NVI Noticias (2017). "Ordena el Trife postular mínimo 13 indígenas para diputados" <<http://www.nvinoticias.com/nota/79118/ordena-el-trife-postular-minimo-13-indigenas-para-diputados>> (consulta: 20 de abril de 2018).
- Viveros, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada en la dominación". *Debate Feminista* 52: 1–17.

- Viveros, Mara (2017): "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual" [en línea]. <<http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/la-sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad.pdf>> (consulta: 17 de noviembre de 2017).
- Weber, Lynn (2009). *Understanding Race, Class, Gender, and Sexuality. A Conceptual Framework*. Oxford: Oxford University Press.
- Yuval-Davis, Nira (2006). "Intersectionality and feminist politics". *European Journal of Women's Studies* 13 (3): 193-209.
- Yuval-Davis, Nira (2015). "Situated intersectionality: A reflection on Ange-Marie Hancock's forthcoming book: *Intersectionality: An Intellectual History*". *New Political Science* 37 (4): 637-642.

# Cruzar y vivir la frontera: narrativas de la experiencia migratoria de mujeres migrantes fronterizas

*Losandro Antonio Tedeschi<sup>1</sup>*

## INTRODUCCIÓN

Este texto apunta algunas cuestiones sobre la historia de mujeres migrantes en la búsqueda de tierra en la frontera con Paraguay. A partir de la memoria de mujeres que protagonizaron la migración brasileña en la segunda mitad del siglo xx, por el camino metodológico de la historia oral discutiremos los relatos de esas mujeres migrantes que vivieron ese proceso marcado por el dislocamiento itinerante. El periodo en estudio está marcado por profundas transformaciones del paisaje brasileño, derivado de la ampliación de las regiones de frontera agrícola y de urbanización. Tales experiencias marcaron profundamente sus historias de vida y posibilitan una lectura actual del panorama social, cultural y de género. Tal lectura posee rasgos que, al mismo tiempo que imprimen características de subjetividad, contribuyen a través de la intersubjetividad a la composición de la identidad de esos sujetos.

En el ámbito de la subjetividad, presentaremos algunos elementos de las historias de vida. En lo que se refiere a la intersubjetividad, serán explicitados entendimientos del espacio social vivido. A partir de esa perspectiva, se construirán algunas reflexiones, teniendo como referencias las narrativas de las mujeres migrantes. Esta pesquisa, desde su inicio,

<sup>1</sup> Profesor de Estudios de Pregrado y Posgrado en la Universidade Federal Da Grande Dourados; coordinador de la Cátedra Género y Fronteras-UNESCO.

pretende hacer una relectura de la historia de ocupación y organización social en el proceso de lucha por la tierra, a través de las trayectorias individuales y colectivas de las mujeres migrantes, enfatizando que la construcción de los diversos espacios sociales en la historia de esa región fue y es marcada por la presencia de la mujer.

El análisis de las trayectorias de esas mujeres permitirá distinguir las variables y las implicaciones de las condiciones de migración del país de origen y del país de llegada. De esta forma, se evita reproducir una visión parcial y etnocéntrica del proceso migratorio.

Por esta vía, las historias de vida de las mujeres, personajes de esta investigación, nos permitirán reconstituir el tiempo histórico de la migración familiar —que envuelve la época de la llegada a la frontera en territorio paraguayo—, las trayectorias familiares e individuales, hasta el periodo del abandono de las tierras en el país vecino. Sus relatos transponen los espacios y tiempos cronológicos y revelan una realidad multifacética que traspasa el orden secuencial y sistemática del proyecto oficial de colonización. Las formas de organización familiar, de trabajo y de socialización adoptadas por las familias migrantes apuntan a la creación de diferentes estrategias de producción y de reproducción social; mostrando que, a pesar de que todas las familias se encuentran insertas en un mismo programa de colonización, sus trayectorias se diversifican, lo que abre espacio a la diversidad de experiencias y a posicionamientos individuales y colectivos, permeados por las relaciones de género.

Esta realidad se hará evidente en las historias narradas por las mujeres, sobre todo cuando recuerdan minuciosamente la travesía de la migración, desde el momento en que tomaron conocimiento de las tierras más allá de la frontera, los arreglos familiares y las preguntas sobre un viaje cuyo itinerario era totalmente ignorado. Algunas narrativas muestran cuáles fueron los mecanismos utilizados en el proceso de dislocamiento, poblamiento y acampamiento.

Además de eso, nuestra intención es conocer un poco más del universo de esas mujeres, hoy asentadas, que se aventuraron por años en campamentos en Paraguay en la búsqueda de mejores condiciones de vida. En la construcción de la memoria, lo que se inscribe no es sólo el presente, sino

también lo representado. En el acto de evocar los recuerdos, historias de vida son rescatadas, trayendo en su seno lo más significativo que permaneció en la memoria, desvelando en ese proceso lazos afectivos, alegrías, tristezas, conquistas, pérdidas y, sobre todo, vivencias. Algunas veces, esas imágenes y vivencias emergen de los “escombros” de la memoria como un rescate de lo que se vivió o se piensa que se vivió, o fue vivido, pero no exactamente de aquella forma que se explicita. Individuos y grupos interactúan dinámicamente, formando una red de relaciones sociales constituida por conflictos y formas de superación de los mismos, vínculos de vecindad y vivencias de un cotidiano común.

Las entrevistas e investigaciones fueron realizadas en la región de frontera del sur de Mato Grosso do Sul, y en tierras paraguayas, que concentran la mayor producción de soya para exportación de Paraguay, y que también es la región donde vive el mayor número de brasileños y brasiguayos. Es asimismo la región donde se registra el mayor número de casos de violencia, coerción y expulsión de campesinos brasiguayos pobres de su tierra de trabajo, lo que provoca que esos trabajadores retornen a Brasil con la esperanza de continuar su reproducción en la condición campesina.<sup>2</sup> Una parcela significativa está en la actualidad en el Asentamiento Rural Itamarati, que fue creado por el Instituto de Colonización y Reforma Agraria (Incra) en mayo de 2001, como resultado de la compra, para fines de reforma agraria, de un total de 50 000 hectáreas de la hacienda del Grupo Itamarati, del empresario Olacir de Moraes (en la época conocido como el “Rey de la Soya”). El asentamiento se localiza a 25 km de la línea de frontera con Paraguay, a 40 km de la ciudad de Ponta Porã y a 70 km de Dourados, con 4 150 familias asentadas, el mayor asentamiento rural de América Latina.

<sup>2</sup> Ver: disertación de Maestría en Geografía Humana de Luiz Carlos Batista, denominada “Brasiguaios na fronteira: caminhos e lutas pela liberdade”, defendida en la Universidade de São Paulo en 1990. También: Carlos Wagner, “Brasiguaios: homens sem pátria”, texto en el cual expone las entrañas del poder político, económico y social paraguayo, y su relación con los 350 000 campesinos brasileños atraídos hasta allá por las promesas de tierras abundantes y facilidades para el trabajo.

En mis investigaciones sobre las migraciones femeninas hacia Paraguay, la narrativa de la vida de las protagonistas del proceso —filtradas por las relaciones de género, subjetividades construidas y la memoria individual y colectiva— posee una marca propia. Las historias relatadas tienen como objeto una historia pasada, que guarda impresiones sobre el devenir femenino en el mundo. Estas historias son distintas entre ellas, en lo que se refiere al momento en que los hechos fueron vividos. La experiencia nos demuestra que la memoria es marcada por temporalidades y hay cosas que no se pueden decir; mi objeto no era saber por qué migraron, sino la memoria sobre la migración, cómo es percibida y relatada por ellas. Como apunta Alessandro Portelli:

Es aquí (en la historia) que la percepción del objeto nos escapa, y por otro lado es el precio de ella misma. Se nos escapa porque, naturalmente, la historia es un intersticio artificial, hecho de palabras convencionales, que está entre nosotros y el objeto, que sustituye la experiencia vivida y que, dentro del objeto en sí, como mediación interna al sujeto que habla, a través de la opacidad del lenguaje y de su memoria (1989: 3).

Así, los traumas de vida de las narradoras ganan aquí el primer plano, remitiendo a un amplio escenario y a múltiples actores sociales, en una rememoración no siempre lineal, como es característico del acto de recordar, desconectado de la estricta sucesión del calendario. No se trata de biografías lineares ni de imposición de linealidad a las narrativas.

De hecho, son valoradas las reminiscencias, con sus silencios, amnesias y sombras, portadoras de condicionamientos múltiples y mediación simbólica en la construcción de los significados. Teóricamente, el interés por el desplazamiento de las mujeres brasiguayas es intentar descubrir cómo se ubican los espacios privado y público y los roles de género, caminando al encuentro, al comienzo, en el que Michelle Perrot (2007) se refiere a las mujeres como “voceras de la vida privada en la rememoración”.

## MEMORIAS, SUEÑOS E ITINERARIOS

Existe una selección de la memoria en la exposición de lo dicho por las mujeres migrantes campesinas; hay inclusive aquella que, involuntariamente, sin el control preciso, hace emerger valores que la selectividad no consigue resguardar. Por eso es que trabajar con las fuentes orales implica la comprensión de los silencios, de las pausas, de las risas, y también de la mezcla de razón y emoción, lo que contribuye a delinear la memoria y la historia de esas agricultoras en medio de un proceso de luchas y movilización social.

El uso de la categoría género como herramienta de análisis nos permite entender los contextos en que los sujetos están insertos, y los consideramos como operadores de diferencias, pensando en un medio por el cual se pueda comprender cómo se organizan las relaciones sociales y sexuales, marcando experiencias y trayectorias de vida. Quien narra sus reminiscencias recrea y comunica experiencias marcadas por las diferenciaciones establecidas por las construcciones de género. Sin embargo, decir que recordar es recrear experiencias marcadas también por el género es algo muy distante de afirmar una especificidad de la memoria femenina, anclada en la naturaleza, en el ámbito de lo social o en los papeles sexuales.

Afirmar que el género marca las memorias en narrativas biográficas o en tradiciones orales no es lo mismo que afirmar que las mujeres tienen recuerdos específicos por el hecho de ser mujeres o los hombres como hombres, porque la biología así lo determina o porque la división sexual de papeles así los define. Perrot (2008: 39) apunta que la historia impuso un estatuto de silencio a las memorias femeninas, y añade que “la memoria de las mujeres es vestida”; asegura que la historia oral y su trayectoria en el campo de los estudios de la “historia de las mujeres” son una revancha en contra de la historia tradicional, pues torna posible la reconstitución de la historia haciendo que afloren las desigualdades de género.

Por medio de un análisis cuidadoso de las memorias de las mujeres campesinas brasiguayas en territorios de frontera entre los años 2012 a

2015,<sup>3</sup> fue siendo posible tejer una colcha de significados que pudiera dar cohesión y vida a los relatos, todavía muchos de ellos pasibles de análisis minucioso para próximas pesquisas. Para eso, buscamos concatenarlos intentando reconstruir las relaciones multifacéticas de la memoria individual de las mujeres agricultoras, descendientes de inmigrantes, que participaron en ese proceso migratorio y que, más tarde, acabaron en campamentos del Movimiento Sin-Tierra, insertas en una lucha colectiva.

El contexto político y social en que se dieron las experiencias de esas mujeres inmigrantes al otro lado de la frontera brasileña es resultado del modelo *stroessnista*,<sup>4</sup> que posibilitó la ocupación de su propio país e impulsó la discriminación con el incremento demográfico, agrícola y económico brasileño en tierras paraguayas durante décadas.

Este proceso es visto como resultado de la política migratoria implantada por el gobierno dictatorial paraguayo y comúnmente aceptada por el gobierno brasileño, los dos haciendo de la frontera una válvula de escape, de la misma manera que Frederick Jackson Turner<sup>5</sup> nombró las fronteras del oeste estadounidense al final del siglo XIX.

<sup>3</sup> Estas entrevistas formaron parte de un proyecto de investigación financiado por el CNPq en Brasil, titulado “Vivir para contar el otro lado de la frontera: miradas sobre género, identidades y memorias de la migración femenina campesina hacia Paraguay”.

<sup>4</sup> El gobierno del general Alfredo Stroessner Matiauda en Paraguay (1954-1989) garantizó plenamente el desarrollo del latifundio cuando trabajó por la manutención de las grandes propiedades, y realizaba la distribución de tierras *fiscais*. En el momento en que propuso cambios, solamente las cambió de manos, como ocurrió con las antiguas *obrages* en el lado paraguayo, donde básicamente transfirió grandes porciones de tierras recuperadas por el Estado para que extranjeros las ocuparan; también posibilitó la entrada y la apropiación concedida en Ley de Tierras en territorio de frontera, lo que provocó la concentración de propiedades en manos de brasileños en la región de frontera oriental del país. Fomentó la entrada de alrededor de 500 000 inmigrantes brasileños, la mayoría pequeños propietarios, *meeiros*, *parceleros*, arrendatarios, poseros, *porcenteiros*, *boias-frias* que estaban siendo excluidos del proceso de modernización agrícola en el sur y el sureste brasileños (Baller, 2015: 57).

<sup>5</sup> “Al final del siglo XIX, surgen nuevas disposiciones teóricas sobre los significados de frontera, con el estadounidense Frederick Jackson Turner (1893); son investigaciones fundamentadas en las conquistas del oeste norteamericano. La tesis de frontera de Turner se difundió por casi medio siglo como un modelo universal de la comprensión de la frontera, influyendo la academia norteamericana y mundial, y también formando redes de investigaciones análogas a la suya, sea para difundir sus disposiciones, sea para criticarlas” (Baller, 2015: 25). “Para pensar en la definición de frontera, para Turner, presente en la tesis titulada *O significado da fronteira na História Americana*

En esto contexto, Brasil disminuía las tensiones rurales en el sur enviando su contingente al este paraguayo; Paraguay, a su vez, desplegaba su plan de poblamiento de la región este, históricamente poco poblada y explorada. Esa política impulsó la inmigración indiscriminada al este paraguayo, pero no sin el control de sus gobiernos, lo que permitió así su poblamiento por brasileños, con una pequeña participación de la población paraguaya.

Las políticas dirigidas al incremento demográfico de los parajes de frontera entre los dos países —la Marcha al Oeste en Brasil y la Marcha al Este en Paraguay— no sólo hicieron viable el incremento de personas, sino el de todo el conjunto sociocultural que abarca la sociedad, tornándola un espacio plural, heterogéneo, múltiple en significado y en significaciones, donde Paraguay se asemeja más a Brasil, donde se mezclan las culturas entre las actividades de uno y otros. En estos espacios fronterizos transnacionales, las identidades y las nacionalidades son resignificadas en todo momento.

Es importante explorar y comprender estas demandas demográficas locales, pues influyen directamente en la cotidianidad de las personas que allí coexisten. Según José de Souza Martins:

¿Cuáles son los límites de la difusión de la vida privada en la frontera y cuáles son las dificultades de que la vida cotidiana salga de los estrechos límites de la rutina y de la costumbre para desdoblarse en lo que se podría propiamente llamar de expresiones de la cotidianidad? (De Souza Martins, 2002: 681).

---

(1893), se torna crucial comprenderla bajo dos perspectivas: como división administrativa y política específicamente (*border*), y como idea de conquista y expansión (*frontier*), frontera que está en movimiento y es un espacio a ser explorado [...]. Es importante subrayar el libro coordinado por Paulo Knauss, llamado *Oeste americano: quatro ensaios de história dos Estados Unidos da América, de Frederick Jackson Turner*. En él, Knauss (2004) sistematiza las conferencias de Turner al final del siglo XIX para mostrar que el discurso originado en Estados Unidos representa la novedad en la historiografía mundial sobre la frontera. El libro de Knauss ayuda a la reflexión, pues elabora un panel historiográfico importante para la teoría turnerniana sobre el tema” (Baller, 2015: 28).

Esas fronteras son marcadas por la dualidad de alejamientos y encuentros, son áreas de transición y cambios, barreras que van tornándose permeables a lo largo del tiempo. Esa lógica de relación dicotómica fronteriza abarca lo que el sociólogo Lindomar C. Albuquerque denomina:

Comunidades humanas [que] se organizan territorialmente en dos imperativos contradictorios: la búsqueda de seguridad, de un lado, que dicta las formas de organización del espacio y conduce a la delimitación y, por otro, el uso de “oportunidades”, que incentiva el contacto e incentiva la apertura (2009: 154).

Las cuestiones identitarias pasan, entonces, por una adaptabilidad cultural que permea idioma, religión, etnicidad, una amplia gradación de costumbres, hábitos, prácticas y representaciones. Entendemos que la identidad social erigida para abarcar la sustentación de las relaciones sociales, antropológicamente, permite que alguien se torne similar a él mismo y distinto de otros, lo que implica todo un sistema de representación del pasado, de comportamientos del presente y de formación de ideas para un posible futuro.

La formación de la identidad en un espacio fronterizo<sup>6</sup> exige la existencia, o no, de reconocimiento. Eso coincide con lo que ya fue apuntado por Kathryn Woodward (1999), cuando afirmó que la identidad se apoya

<sup>6</sup> Tomamos en este texto el concepto de frontera de De Souza Martins (2002: 24): “A fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. É isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas, o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos. O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História. Por isso, a fronteira tem sido cenário de encontros extremamente similares aos de Colombo com os índios da América: as narrativas das testemunhas de hoje, cinco séculos depois, nos falam das mesmas recíprocas visões e concepções do outro. A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o outro se torna a parte antagonica do nós”.

en el reconocimiento de la diferencia, en el reconocimiento del otro. Los contextos y las prácticas culturales diferentes en la frontera Brasil-Paraguay coexisten y, de cierta manera, los individuos se involucran y son expuestos a pensamientos y comportamientos variados, redibujando la identidad, que se construye y reconstruye constantemente en el interior de las prácticas culturales y sociales. Las relaciones y prácticas sociales son móviles y dinámicas en el transcurrir de la historia, provocando una adaptación de comportamientos y pensamientos. La identidad cultural en la frontera es el resultado de este encuentro entre los diferentes individuos. En todos los casos se percibe que la identidad no existe y no puede ser construida sin la diferencia, sin el otro.

La frontera es permeable por muchos aspectos: frontera de la civilización, frontera espacial, frontera de cultura y de puntos de vista sobre el mundo, frontera étnica, frontera de la Historia y de la historicidad de los grupos que ahí habitan. Es también un espacio liminar y un proceso de interacción simbólica, el tejido de vínculos que construyen la diferencia y la memoria, en este caso la de las mujeres migrantes.

Oyendo cada testimonio, constatamos que las mujeres tienen habilidades, un arte propio de desarrollar la memoria, sin recordar una u otra imagen sino evocando, dando voz, haciendo hablar, diciendo de nuevo el contenido de sus vivencias. Mientras evocan, están viviendo actualmente y con nueva intensidad su experiencia. La memoria y la conservación de ellas mismas emergen de los relatos. Al oír la voz de las mujeres en los relatos, revivimos momentos cruciales junto a ellas, observamos conversaciones, historias, que producen imágenes y narrativas de un tiempo pasado de extrema importancia en sus vidas.

Allí reside la importancia de las investigaciones sobre las mujeres en la historia, identificándolas en los numerosos momentos en los que estuvieron presentes, su importancia y el papel que ejercieron. A este respecto, Pierre Bourdieu advierte que “es necesario reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistoricización” (Bourdieu, 1998: 90).<sup>7</sup> Se trata

<sup>7</sup> “[...] ou se preferirmos, a história da recriação continuada das estruturas objetivas e subjetivas da dominação masculina que é realizada em permanência, desde quando há homens e

de oír a estas mujeres, como los hombres son oídos, en el sindicato, en el partido, en la calle, en casa; así, sus historias pueden revelar otras facetas de los acontecimientos de esta saga de colonización, expulsión y reconquista de su pedazo de suelo en tierras brasileñas, además de reconstruir las historias de vida de sus partidas y llegadas a territorio brasileño.

Este marco de referencia muestra que la memoria es estructurada por los papeles sociales y que existe todo un conjunto de elementos que intervienen en la construcción del pasado, como las diferentes trayectorias personales y los factores objetivos y subjetivos, que no pueden dejar de tomarse en consideración. Así, las mujeres, como los hombres que compusieron la historia de colonización/ocupación de tierras “más allá de las fronteras”, construyeron de forma diferenciada sus historias y sus memorias sobre lo que vieron y vivieron en ese periodo.

Se trata de un presente que, al ser narrado, reconstituido, recordado, atrae el pasado vivido en las reminiscencias del proceso migratorio de esas mujeres, que se muestra rico en la exposición de lo cotidiano de la lucha, de la vida en casa y en el campo. Para romper con la historia del silencio, los(as) investigadores(as) buscan un nuevo conjunto de herramientas teóricas para realizar estudios con y sobre los silenciados. El conocimiento puede y debe ser construido, utilizado y apropiado por las personas comunes que hasta ahora han sido excluidas de las narrativas de la historia.

A través de la historia oral y de su relación con los estudios de género se descubre un proceso de socialización de una visión del pasado, del presente y del futuro que las mujeres desarrollan de forma consciente/inconsciente. Sin embargo, la adquisición de la capacidad de hablar, de exponer sus ideas y sentimientos, es un elemento determinante de esa historicidad. Una historicidad de lucha, resistencia, consentimientos, violencias que, evidentemente, tienen sus marcas de conformismo y reproducción en las relaciones de género.

---

mulheres, e por meio da qual a ordem masculina é reproduzida a cada época histórica. Em outras palavras, uma história de mulheres, que revela, apesar dela mesma, permanência e constância, deve, ao se querer consequente, abrir espaço prioritariamente para a história de agentes e instituições: Igreja, Estado, Escola, que podem ser diferentes em diferentes épocas, quanto ao seu peso relativo e suas funções” (Bourdieu, 1998: 90)

Vale destacar también que el trabajo de la historia oral junto a las mujeres migrantes campesinas produce un nivel de historicidad (Pedro, 2005: 77-98) que no existía. En el momento en que las acciones femeninas en el campo eran visibilizadas, comúnmente eran conocidas a través de la versión producida por la historiografía oficial, androcéntrica y patriarcal.

En tanto narrativa, la Historia se constituye como tradición y canon, en los cuales las mujeres no participaron de modo visible por los caminos tradicionales del quehacer histórico. En la medida en que los discursos son grabados, transcritos y publicados, se hace posible conocer la propia visión que las mujeres campesinas tienen de sus vidas y del mundo alrededor.

Entendiendo la memoria como algo elaborado a partir de relaciones reales que incluyen, entre otros elementos, lo masculino y lo femenino, y que las diferencias existen a partir de estas relaciones, construidas históricamente, la diferenciación de la memoria vivida incluye la distinción por género. En esta perspectiva, para Perrot (1988) la memoria es un prolongamiento de la existencia, ambas formas de relación en el tiempo y en el espacio, luego también sexuada (1988: 27). La memoria de las mujeres migrantes brasiguayas más antiguas en los asentamientos y sus historias por el poder de la palabra pueden servir de mediación entre nuestra generación y las pasadas, como un intermediario formal de la cultura.

No obstante, la memoria femenina de un acontecimiento difícilmente aparece, porque predomina, en general, el relato masculino que desconsidera la presencia femenina que, así, no es memorizada. De aquí la preocupación por reintroducir las mujeres en la historia, no haciendo la historia de las mujeres, sino identificándolas en los numerosos momentos en los cuales estuvieron presentes, su importancia, el papel que ejercieron.

Las mujeres migrantes brasiguayas que retornaron entre los años de 2010 hasta 2015 a diferentes puntos de Brasil y del estado de Mato Grosso Sul cargan consigo un equipaje de conocimiento y cultura propia. Estas mujeres resistieron al periodo del proceso migratorio de diversas formas. Cada una escribió como pudo un capítulo de la historia. Estas experiencias vividas tienen reflejos en nuestro cotidiano de vida y, principalmente, en la educación de las futuras generaciones en los asentamientos.

En su proceso de producción social, estas mujeres construyeron significados por los cuales enuncian y narran su historia. Es a partir de los discursos que pretendemos descubrir cómo se instituyen, cómo se describen, cómo se revelan en sus “nuevos” papeles. Es en ese proceso de constitución como sujetos que las mujeres construyen una narrativa que conduce significados, revelaciones e identidades de género.

La historia de vida capta la dinámica, las características y los parámetros de la cultura individual. A través de ella es posible percibir cómo el sistema sociocultural afecta el comportamiento individual, los valores y la autoimagen. Por otro lado, el individuo afecta a la comunidad en que vive, actuando como una fuente de transformaciones culturales significativas. La historia de vida proporciona el aspecto social, el psicológico y la interfaz entre ambos.

De las narrativas podemos extraer las bases sociales que forman la identidad, el poder de la sociedad en presionar para el conformismo, reforzando los tradicionales papeles de género. Los sin-voz fueron silenciados sin consentimiento. “Son personas no escuchadas porque sus puntos de vista son considerados como no importantes. Callados debido a un estigma social o estatus inferior: pobres, mujeres, niños, deficientes, homosexuales, minorías étnicas, religiosas y un eterno etcétera” (Perrot, 1988: 30).

El uso de la categoría de análisis “género” en la narrativa histórica permitió que las investigadoras y los investigadores se concentraran en las relaciones entre hombres y mujeres, analizando cómo, en diferentes momentos del pasado, las tensiones y los acontecimientos fueron productores de género, y como esos hechos acabaron marcando la escritura de la historia y la validez de la narrativa histórica dentro de condiciones de poder específicamente masculinas.

En las memorias de muchas mujeres migrantes brasiguayas, que participaron del proceso de migración en tierras paraguayas, son comunes las referencias al sufrimiento por la falta de dinero o por satisfacer la voluntad del marido, demostrando un sentimiento de indignación y

revuelta. Son historias de mujeres que “sintieron en la piel”, como ellas mismas dicen:<sup>8</sup>

A casa foi construída com lasca de taboca [lasca de madeira mole] é tipo marfim, dava caruncho que nem milho e a cobertura era de tabuinha mais os esteio era de angico uma madeira boa, pesada, o piso era de bosta de vaca com barro [...] mesmo assim eu cozinhava, eu mexia naquelas panelonas encima do fogão, muitas vezes eu pegava e enrolava o nenê e levava na roça pra minha mãe dar mama e daí eu trazia de novo pra casa e daí foi assim que eu fui crescendo e fui trabalhar de bóia fria eu e meus irmãos, trabalhamos bastante também ajudando os pais, nos trabalhávamos e no final de semana vinha o cheque e nem sequer dava para comprar a comida.<sup>9</sup>

Al analizar un discurso, cuando el documento considerado sea la reproducción de un simple acto de expresión individual, lo entendemos no como una manifestación de un sujeto, sino que nos encontramos con un lugar de dispersión y de discontinuidad, ya que “o sujeito da linguagem não é um sujeito em si, idealizado, essencial: ele é ao mesmo tempo falante e falado, porque através dele outros ditos se dizem” (Foucault, 1986: 84).

También cabe indagar sobre el lugar de donde las mujeres brasiguayas hablan, el lugar específico de su percepción, la fuente del discurso del hablante, y sobre su efectiva posición de sujeto, sus acciones concretas, básicamente como sujeto productor de saberes. Es así que, según Michel Foucault (1986), se destruye la idea de discurso como expresión de algo, traducción de alguna cosa que estaría en otro lugar, tal vez en un sujeto, algo que preexiste a la propia palabra.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> He decidido mantener los discursos en la lengua en la cual fueron originalmente pronunciados. Busco mantener la fidelidad de los giros lingüísticos característicos de la región, concibiendo que su traducción podría incorporar ángulos que interfieran en la comprensión de los mismos.

<sup>9</sup> Maria Celina Azarias David, 48 años, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Itamaraty-Ponta Porá-MS/Brasil, 10 de noviembre de 2011.

<sup>10</sup> En vez de identificar poder con opresión, Foucault lo considera como creador de significados, valores, saberes y prácticas.

Quando saímos do sul e partimos para o Paraguai, não tínhamos nada [...] apenas as roupas do corpo, uma dúzia de galinhas, um guarda roupa e minha máquina de costura. Ao chegar no Paraguai a tristeza tomou conta de nós [...] não havia nada, apenas mato, sofremos muito [...] me lembro que aos 12 anos a minha mãe me tirou da escola, porque menina com mais idade não é bonito estudar. Mais tarde começou as ameaças de invasores dizendo que aquelas terras eram deles [...] começou ai por volta de 1986 a nossa tentativa de retorno ao Brasil.<sup>11</sup>

En ese modelo, los aspectos que históricamente lo representan son responsabilidad de las mujeres. En la dimensión precaria de vivienda (o barraca) no existe la plenitud del cuidado, ya sea internamente o en su entorno, y por eso aumentó el tiempo libre, lo que permitió la participación de ellas en las acciones de lucha. Además de eso, había la necesidad de que todas las personas de cada familia, hombres, mujeres, jóvenes y niños, unieran fuerzas y crearan múltiples estrategias que volvieran posible la convivencia en ese pasaje de un vivir provisorio para un vivir definitivo e tranquilo.

A pior coisa na vida de uma mulher é você acordar no barraco de manhã e ver que você não tem nada para dar de comer aos seus filhos [...] apenas um pão seco [...] é uma experiência que jamais quero passar de novo [...] a fome é a pior coisa que vivi nesse tempo de transferência do Paraguai para o acampamento, a pior coisa nesse mundo.<sup>12</sup>

Ese sufrimiento, según Marta, iba durar dos años más en el campamento, mientras esperaba el posible lote en la hacienda Itamaraty. Su condición física y psicológica cada día mostraba señales de cansancio; según ella, la angustia era mucha y se hacía más grave por la falta de condiciones de

<sup>11</sup> Ilse Schneider, 60 años, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Itamaraty-Ponta Porã-MS/Brasil, 10 de noviembre de 2011.

<sup>12</sup> Marta Cléa Mariano Pontes Cortes, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Itamaraty-Ponta Porã-MS/Brasil, 10 de noviembre de 2011.

higiene y privacidad en el campamento. Su relato muestra una trayectoria migrante y revela un sentido a través del lenguaje y del significado que los testimonios indican, explicitando las intenciones y las prácticas de las mujeres migrantes brasiguayas en torno de sus papeles de género y poder en la esfera familiar, reflejando las condiciones socioculturales de la producción y reproducción de los discursos.

A pesar de las dificultades y de la inevitable extrañeza en la vida del campamento, había algo más que las unía a esa situación: la posibilidad de mejorar de vida y, principalmente, la certidumbre de tener comida para los hijos, sin la vieja amenaza que las perseguía desde las tierras paraguayas ni el miedo de ver a los hijos pasar hambre. La confianza de que si conquistasen un pedazo de tierra y tuvieran comida abundante superarían las dificultades. También hacía falta una escuela, y durante los primeros años los niños no pudieron estudiar. Marta, emocionada, recuerda que se quedaba con el corazón en un puño al ver a sus hijos sin poder estudiar, y muchas veces sin comer.

Algunas memorias de las mujeres migrantes más versadas expresan un conformismo: “siempre fue así” y “no cambiará” ese “cansancio” originado de esa vida en el campo. Algunas mujeres salieron de sus lugares de origen todavía solteras; expresan su enojo y también su soledad cuando afirman que han sido “criadas por el mundo”, con una especie de autoelogio y reconocimiento de su propia capacidad.

Fomos para o Paraguai, porque o meu pai com 11 filhos não tinha terra para todos, e ficamos nove anos rodando com a mala, até conseguir um pedaço de terra no Paraguai. O local que conseguimos era chamado de “fundo do sacco” porque depois dessa região não havia mais nada. Não tinha remédio, hospital, não tinha nada [...] de tanto sofrer, nós nos acostumamos [...] me lembro que peguei um quilo de arroz e fui vender de casa em casa para conseguir um dinheiro para levar minha filha no hospital que só havia em Sete Quedas, no Brasil [...] muito sofrido [...] Separei porque eu não agüentava mais [...] e fomos para Catuete, também no Paraguai [...] lá não tinha o que comer [...] Trabalhei na serraria, carregava carreta, trabalhei de cozinheira, diarista na roça, foi nos anos de 1988 com minha três filhas, a mais nova com 3 anos e

mais velha 9 [...] sozinha, lá não havia serviço [...] lá a “cobra fumou” [...] rocei mato, tiramos madeira, eu fazia queijo, vendia galinhas [...] morei três anos lá [...] foram os piores [...].<sup>13</sup>

Las historias de María Zelita y Marta revelan las precarias condiciones sociales y económicas en que ellas se encontraban en Paraguay y en su trayectoria migratoria hasta la conquista de la tierra. Al salir rumbo al campamento en Brasil, en el estado de Mato Grosso do Sul, ellas no dejaron ningún bien material atrás, y en todo el periodo de vida en el país vecino, como migrantes, pasaron hambre, desempleo y humillación.

Muchas de las familias que migraron a Paraguay apenas poseían un contrato de compra y venta, sin poseer escritura pública de la tierra. Las tierras paraguayas eran tierras sin documentación, atravesadas por una fuerte corrupción dentro de las empresas colonizadoras que llevaban allá a las familias brasileñas.

La situación de opresión y las limitaciones que rodeaban a Marta y a María Zelita no eran ocasionales en la trayectoria de esos personajes, sino una situación recurrente para la mayoría de las mujeres y familias brasiguayas.

Así como relató Marta, otras mujeres migrantes brasiguayas me contaron que sus maridos salían para trabajar, algunas veces, de “bóia-fria”<sup>14</sup> en haciendas para poder ganar un dinero extra para atender las necesidades de la familia. Mientras tanto, ellas se quedaban en el lote, administrando y trabajando con los hijos.

En otras conversaciones, destacaban que la partida es un momento singular, tanto para aquellos que parten como para aquellos que se quedan; según las mujeres, muchas veces sirve como un momento de catarsis, de purificación de la subjetividad, de las emociones que ambos viven.

<sup>13</sup> Maria Zelita Dalsoto, 55 años, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Santo Antonio-Itaquiraí-MS/Brasil, 9 de diciembre de 2011

<sup>14</sup> Esta expresión lingüística brasileña se refiere al trabajador rural temporal, frecuentemente empleado para el plantío o la cosecha. La composición de las palabras “bóia”, que significa comida, vinculada a “fria” describe la realidad del campesino que sale muy temprano al trabajo y que se alimenta con comida que trae de su hogar o que llega al local de trabajo en esas condiciones.

Hay trechos de despedida presente en los discursos de las mujeres, que relatan emocionadas que los rencores o conflictos que tenían con algún vecino o pariente se diluyeron cuando migraron; esta es una sensación, un sentimiento que las marcó mucho, según ellas.

Otro aspecto en los discursos de las mujeres permite comprender que ellas valoran las transformaciones que ocurrieron en sus vidas, después del proceso migratorio y del campamento, al afirmar que “ya sufrieron mucho”, en contraposición al “no sufrimiento” después de la lucha por la tierra. El “sufrimiento” se refiere a la falta de certeza en cuanto al trabajo, a la vivienda y a la falta de perspectiva para el futuro, debido a la crisis financiera de la agricultura.

El lugar de las mujeres migrantes es el espacio donde ellas consiguen y pueden construir lazos de familiaridad y sociabilidad; de ahí las referencias sociales y afectivas presentes en las memorias, que contribuyen, antes de cualquier cosa, a que ellas se agreguen con mayor facilidad a los nuevos espacios culturales y sociales donde van a vivir y actuar.

Es oportuno destacar que muchas migrantes brasiguayas guardan consigo algunos objetos de valor subjetivo, emocional: algunos bordados, una máquina de coser, fotografías, una especie de patrimonio material/inmaterial que cuenta un poco sus historias, que cubre las lagunas de ese proceso de desplazamiento, que estaría vacío de sentido sin esto.

Ellas también relatan la dificultad de adaptación, tanto en los primeros tiempos de vida en tierras paraguayas como en el proceso de acampamiento, una especie de desenraizamiento, un sentimiento de pérdida de sus “orígenes”. Muchas veces afirman que no pudieron cargar todo lo que les hubiera gustado en sus equipajes, como objetos simbólicos y afectivos, de significación en sus vidas, pues no tenían cómo llevarlos al lugar donde iban.

Quando eu sai de Santa Rosa, me lembro como fosse hoje, com 13 anos, de caminhão [...] era pelos idos de 1973, cinco famílias em um caminhão [...] só levamos a roupa do corpo e os forros de cama [...]. Levamos 05 dias pra chegar ao Paraguai [...] deixamos tudo no Rio Grande do Sul, desde as porcelanas que minha mãe havia ganhado no casamento, até uns armários antigos de meus

avós [...]. Saímos por promessas de melhores condições de vida de amigos de meu pai [...] quando chegamos lá, só encontramos mato e muito mosquito. Sofremos muito lá, sem estudo, não havia escola [...].<sup>15</sup>

El relato de Noemi nos muestra que migrar es ir al encuentro de una posibilidad de vida mejor. Esta condición primordial se despliega en diversas situaciones y contextos muy particulares del sujeto que migra: la búsqueda de tierra, trabajo, condiciones de vida, la fuga de situaciones de discriminación, etcétera. Entender y registrar las razones por las cuales las mujeres migran a través de sus memorias es explorar los sentidos, los significados, las lecturas que ellas elaboraron de sus historias. A través de las narrativas podemos componer un abanico de significados, que precisan ser analizados, interpretados y visibilizados para la historia.

La “tranquilidad” que hoy ellas relatan en cuanto a su familia trae algunos indicadores de mejoría de calidad de vida: casa, lugar para sembrar, acceso a escuela, asistencia en salud. Al resaltar que “no sufren más”, se refieren a la situación de extrema necesidad por la que pasaron; están ahora en mejores condiciones, como resultado de la conquista de su lote de tierra.

Esa percepción que las mujeres migrantes brasiguayas tienen de los acontecimientos y de lo cotidiano vivido rumbo a tierras paraguayas, y posteriormente, la vida en campamentos, nos hace comprender que el presente y el pasado están siempre en una constante reinterpretación. A partir del momento en que el tiempo pasa, va posibilitando una mejor lectura y una comprensión de las experiencias que vivieron. El pasado es sentido con los ojos en el presente, con el sufrimiento de la experiencia migratoria vivida y de un tiempo de reflexión. Ese proceso de evocar el pasado a través de la memoria genera imágenes y entendimientos sobre sus vidas y las de sus familias.

La imagen que construyen hoy sobre sí mismas (como ciudadanas, sujetos de derechos, etcétera) muchas veces no modificó el abismo exis-

<sup>15</sup> Noemi Poersch, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Itamarty-Ponta Porá-MS/Brasil, 12 de noviembre de 2011

tente en las relaciones de género y trabajo en la vida familiar rural. El ejercicio del poder en la agricultura familiar, después de todo ese proceso migratorio, continúa concentrado muchas veces en la figura del padre de familia, aquel que reúne todas las condiciones para participar de todo el proceso de trabajo, y que es la fuerza definitoria de las relaciones de poder.

Comida em cima do fogão à lenha, e eu ia para a roça, tinha que ir; lavar louça e roupa, fazer pão, e ia na roça de novo, quando voltava além da lida com os animais, ainda tinha que recolher a roupa porque o homem não podia ajudar a mulher, era uma vergonha, mas a mulher podia e tinha que ajudar o homem na roça, [...] tudo ficou para mim: casa, roupa, comida, roça e filhos, foi difícil, mas passou [...].<sup>16</sup>

El testimonio alimenta un autorreconocimiento de la capacidad de administrar la familia y la propiedad, valores que refuerzan la identidad de la mujer de “ser para los otros”. Esta racionalidad es la que otorga y define los espacios femeninos, territorializa sus mundos, para no pensar en en sí mismas.

El retorno a Brasil de muchas mujeres brasiguayas, en la década de los años noventa, comprende un amplio espectro de situaciones que implican el retorno. Hilda, al decir que tenía que hacer de todo en su casa, nos señala una situación económica y familiar difícil. Hay una suerte de hechos probablemente culturales, económicos y redes de relaciones familiares que contribuyen al retorno a Brasil, como el género, que va desde la educación de las hijas hasta la tentativa de autonomía de sus vidas y de sus cuerpos. Es importante señalar que muchas veces el retorno al país de origen está limitado por estrategias de dominación social marcadas por un conjunto de representaciones, creencias, valores, ideas y prejuicios provocados por la sociedad patriarcal: “Tengo mucho miedo de regresar a Brasil”.

Hay un amplio espectro de experiencias femeninas en el proceso migratorio marcado por la violencia de género que impacta directamente

<sup>16</sup> Hilda Laura Teixeira, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Santo Antonio, Itaquiraí-MS/Brasil, 23 de octubre de 2011.

en las decisiones del presente, teniendo que regresar a un lugar que en el pasado fue, o está aún, marcado por un modelo desigual de género. Jones Dari Goeter  |

La migración también es un acto de violencia, tanto por las condiciones coyunturales y estructurales que impiden la opción, como también por la desigualdad entre aquellas y aquellos que deciden y que participan de la movilidad. Unas y unos deciden más que otras y otros. La familia es, así, también un *locus* de una violencia un poquito silenciosa, sobre todo para aquellas y aquellos que todavía no logran la mayoría (2006: 363).

Muchas mujeres, al no aceptar en un primer momento la ida “a las barracas de Brasil”, expresan un proceso de integración en el “otro lado”, con las “otras gentes”. Es posible percibir que la posibilidad de retorno también provoca autoconfianza, autoestima, una manera de cambiar la vida y avanzar más. El proyecto de volver, motivado muchas veces por sus familiares, es posible para ellas y también para los demás inmigrantes, pues la experiencia migratoria es una manera de colocarse en escena, como una prueba, pertenecer a un grupo social, una comunidad, y también es un termómetro para poner la fuerza de la cultura y del protagonismo femenino a la búsqueda de reunir los lazos con la comunidad de origen/local, es decir, nuevas perspectivas en un viejo lugar.

Glaucia Assis (1996) y Parry Scott (2011) señalan que las cuestiones relacionadas con la movilidad y el regreso de las mujeres migrante demuestran que las migraciones femeninas, realizadas solas o a través de redes de solidaridad, están formadas por estrategias que son colectivas con distintas finalidades, siempre marcadas por la búsqueda de autonomía y libertad en la tentativa de redefinir las relaciones de poder y de género. Por lo tanto, la dinámica de las mujeres investigadas está vinculada con los movimientos y los cambios que ocurren, vía las redes, entre sus miembros, ubicados en distintos espacios geográficos en la frontera. Estos elementos —desplazamientos, redes y cambios— se presentan como ejes importantes en la investigación, cuando consideramos las narrativas femeninas de desplazamientos.

José de Souza Martins (1988), al estudiar las migraciones en Brasil, destaca que migrar es más que ir y regresar, es vivir en distintos espacios, que destacan como “entre-lugares”, temporalidades desgarradas por las contradicciones sociales y culturales (1988: 45). Ser una mujer migrante es vivir las contradicciones en duplicidad; es ser dos personas al mismo tiempo, cada una constituida por relaciones sociales históricamente definidas, marcadas por las representaciones de género; es vivir con el presente y soñar con el pasado, es “hacerse, deshacerse y rehacerse migrante” (Goetertd, 2006: 102). Se consideran a ellas mismas “fuera de la casa”, “fuera del lugar”, ausentes, y lo mismo cuando en términos demográficos hayan migrado definitivamente. Doña María, al migrar y al quedarse décadas en Paraguay, no cumplió y no terminó con su proceso de migración en sus dos momentos extremos y excluyentes: la des-socialización en las relaciones sociales de origen y la re-socialización en las relaciones del nuevo lugar.

Las mujeres campesinas brasiguayas actualmente piensan cada vez menos en términos históricos, sobre todo después del proceso de migración, de acampamiento y lucha por la tierra. La superación de la movilización migratoria las lleva no a rechazar, sino a valorar su papel en el espacio “privado”. Sin duda, ellas trabajan y, salvo casos particulares, con los recursos del abono por maternidad, conservan y quieren conservar la superioridad que les es otorgada por el poder de dar a luz. La familia, para la mujer campesina migrante, es una fuente de poder, y sus relatos prueban eso.

Son las mujeres campesinas que conducen y sustentan las transformaciones culturales actuales en el mundo rural. Las mujeres, cuando se tornan dominantes, afirman la propia superioridad por su complejidad, por su capacidad de resolver diversas tareas al mismo tiempo (Tedeschi, 2008). Las evidencias conseguidas en los relatos orales del proceso migratorio nos revelan un protagonismo y una fuerza femenina sin medida en la historia de las migraciones brasileñas del siglo xx.

## CONCLUSIONES

Las memorias construidas por esas mujeres migrantes, por más incompletas que algunas veces puedan parecer —porque tienen que ver con una multiplicidad de experiencias vividas por la familia, por el colectivo que migró— no están detenidas en el tiempo, sino en continua transformación. Para Maurice Halbwachs (2006), la memoria es fruto de interacciones sociales que ocurren en el tiempo presente; en ese proceso dialéctico se da la constitución de la imagen de cada “uno” en el “otro”, y la identidad de los sujetos se forma en esos contextos interactivos, de realidades múltiples, fragmentadas.

En ese sentido, disponerse a escuchar es, en mi opinión, el primer deber del (la) historiador(a). En lugar de contentarse con la utilización de archivos, el (ella) debería, antes de todo, crearlos y contribuir a su constitución: investigar, interrogar a aquellos que nunca han tenido derecho al discurso, que no pueden dar su testimonio. El (la) historiador(a) tiene por deber despojar los aparatos y mecanismos del monopolio que se atribuyeron a sí mismos y que hacen que sean la única fuente de la historia. No satisfechos con dominar la sociedad, esos aparatos (gobiernos, partidos políticos, iglesias o sindicatos) creen ser su conciencia.

El (la) historiador(a) debe ayudar a la sociedad a tomar conciencia de esa mistificación. Considerando estas reflexiones, hemos hecho esfuerzos en el sentido de producir tales documentos, con el objetivo de crear archivos de fuentes orales e imaginistas que permitan ampliar aspectos de la reflexión a propósito de las especificidades de esos grupos y contribuir al conocimiento de nuevas experiencias en la historia brasileña.

El discurso es un instrumento decisivo para las mujeres migrantes pobres de los asentamientos, que viven la radicalidad cotidiana de la lucha por la permanencia en la tierra. Las mujeres viven jornadas combinadas, cuando están en el terreno, con las labores fuera del terreno, en el empleo doméstico o en la feria; en este caso, todavía hay una continuidad del trabajo: cuando exponen y venden sus productos, tornándolos mercancía, las mujeres ejecutan un trabajo cuya naturaleza es diferente, por ser de comercialización, pero que es la continuidad y la finalización, con lo que obtienen rendimiento. En esas jornadas, ellas concilian el papel de la

mujer que sale de casa para vender su fuerza de trabajo y sus productos en la feria con el de la mujer tradicional, la que cuida, lava, plancha y usa sus saberes tradicionales para conseguir dinero.

Para nosotros, parece que el camino más completo para la construcción de ese proceso de conocimiento y análisis de las historias de vida de mujeres migrantes brasiguayas es a través del escrutinio de sus memorias, incluyendo el examen crítico por la perspectiva de género. Los análisis que pretendemos efectuar bajo la óptica de las relaciones de género, por medio de la memoria de mujeres migrantes, podrán revelar conflictos, permitiendo soslayar un sentido doble en las interpretaciones de las historias de vida de esas mujeres, contribuyendo así a visibilizar nuevas herramientas de lectura de la historia; cabe a todos(as) reelaborar los sentidos y “pensar” el peso de las palabras, hacer hablar el acontecimiento de sujetos que precisan ser oídos y entendidos.

Las narrativas destacadas, memorizadas, gesticuladas, sentidas o contadas por las mujeres, disuelven estos límites arbitrarios impuestos por las fronteras de la historia universal masculina. Cruzamos constantemente fronteras culturales, de género, sociales, políticas, muchas veces sin darnos cuenta. La historia descrita y analizada es sólo un pequeño punto dentro de un mosaico de otras historias que construye la narrativa colectiva de estos grupos de mujeres migrantes que, al ser visibilizadas, posibilitan que todas traspasen esta frontera.

La reflexión y la traducción de una historia de vida en un pequeño artículo es siempre un ejercicio hermenéutico, que desestabiliza, desterritorializa al relatar las historias oídas. Este trabajo es la traducción de una “historia menor”<sup>17</sup> del proceso de desplazamiento, dispersión, resis-

<sup>17</sup> Propongo el término “historia menor” en comparación con el término “literatura menor”, en la dimensión que le fue atribuida por Gilles Deleuze y Felix Guattari (1975), basada en la noción de desterritorialización. La acción de desterritorializar se asocia con la problemática de la “literatura menor”, implica un desplazamiento provocado por una des-caracterización cultural, en lo que se refiere al espacio y a la lengua, manejada por grupos o subgrupos étnicos, raciales o culturales que, en un determinado momento histórico, están sometidos a un proceso de marginalización. Construir la historia, la narrativa, la conciencia de la minoría, es desviar el padrón, extrapolar el criterio de medida ya conocido. El “menor” en la historia de las mujeres representa la variación, la diferencia, la contestación.

tencia y lucha por una historia narrada compartida de desplazamientos, dispersiones, dolor y alegría. Fue pensado por el deseo de oír otra voz, otra historia, otro espacio, una historia de vida de estas mujeres consideradas como “invisibles”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Verena (2003). *O fascínio do vivido, ou o que atrai na história oral*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil.
- Alberti, Verena (2004). *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Alvarez, Marcos Cezar (1993). *Sociedade, Conhecimento e Poder*. São Paulo: Seminário Temático IV.
- Albuquerque, J. Lindomar C. (2009). “Fronteiras em movimento e identidades nacionais: a imigração brasileira no Paraguai”. Tese de Doutorado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- Amado, Janaina, y Marieta Ferreira (1996). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Arantes, Antonio Augusto (1984). *Produzindo o passado*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Assis, Glaucia (1996). “Estar aqui, estar lá... O retorno dos emigrantes valadarenses ou a construção de uma identidade transnacional?” *Caderno de Ciências Sociais* 4 (7): 36-47.
- Baller, Leandro (2015). *Fronteira e Fronteiriços: a construção das relações socioculturais entre brasileiros e paraguaios (1954-2014)*. Curitiba: Editora CRV.
- Bakhtin, Mikhail (2008). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec.
- Bosi, Ecléa (1995). *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bourdieu, Pierre (1998). *A dominação simbólica*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Camargo, Aspasia (1984). “Os usos da história oral e da história de vida: trabalhando com elites políticas”. *Dados, Revista de Ciências Sociais* 27 (1).
- Certeau, Michel (1994). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Clastres, Pierre (1982). *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- Deere, Carmen Diana, y Magdalena León (2002). *O empoderamento da mulher: direito à terra e direitos de propriedade na América Latina*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari (1975). *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autentica.
- Dias, Maria Odila da Silva (1994). “Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças”. *Revista de Estudos Feministas* 2 (2).
- Foucault, Michel (1986). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Giddens, Anthony (1989). *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Goutert, Jones Dari (2006). *O espaço e o vento: olhares da migração gaúcha para Mato Grosso de quem partiu e de quem ficou*. Dourados: Editora UFGD.
- Halbwachs, Maurice (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice/Editora dos Tribunais.
- Martins, José de Souza (2002). *Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano*. 2ª edição, rev. e atualizada. Brasil: Contexto.
- Martins, José de Souza (2002). “A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira”. En *História da vida privada no Brasil 4: contrastes da intimidade contemporânea*, coordenado por Fernando A. Novais y Lilia Moritz Schwarz. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pedro, Joana Maria (2005). “Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica”. *Revista de História* 24 (1): 77-98.
- Perrot, Michelle (1988). *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- Perrot, Michelle (2007). *As mulheres ou os silêncios da história*. São Paulo: Editora de Universidade do Sagrado Coração.
- Portelli, Alessandro (1989). “Historia y memoria. La muerte de Luigi Trastulli”. *Historia y Fuente Oral* 1: 5-32.
- Scott, Parry (2011). “Fluxos migratórios femininos, desigualdades, automização e violência”. Em *Diásporas, mobilidades e migrações*, organizado por Silvia Arendt e Joana Pedro. Florianópolis: Mulheres.
- Tedeschi, Losandro Antonio (2008). *História das mulheres e as representações sobre o feminino*. Campinas: Kurt Nimuendaju.
- Woodward, Kathryn (1999). “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. En *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, coordenado por Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes.

## FUENTES ORALES

Maria Celina Azarias David, 48 años, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Itamaraty-Ponta Porá-MS/Brasil, 10 de noviembre de 2011.

Ilse Schneider, 60 años, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Itamaraty-Ponta Porá-MS/Brasil, 10 de noviembre de 2011.

Marta Cléa Mariano Pontes Cortes, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Itamaraty-Ponta Porá-MS/Brasil, 10 de noviembre de 2011.

Maria Zelita Dalsoto, 55 años, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Santo Antonio-Itaquiraí-MS/Brasil, 9 de diciembre de 2011.

Noemi Poersch, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Itamaraty-Ponta Porá-MS/Brasil, 12 de noviembre de 2011.

Hilda Laura Teixeira, inmigrante campesina brasiguaya. Asentamiento Santo Antonio-Itaquiraí-MS/Brasil, 23 de octubre de 2011.

SEGUNDA PARTE  
CASOS DE FRONTERAS



# Fronteiras transnacionais e interculturalidade: zonas de contato<sup>1</sup>

*Leandro Baller*<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

Fronteiras, interculturalidades e zonas de contato aparecem aqui como categorias de análise que necessitam de um olhar crítico acerca das ocorrências históricas que permeiam locais transnacionais. Iniciar esse diálogo no campo historiográfico se torna mais sólido ao evidenciar o debate que o leva a discutir a operacionalização teórica dessas categorias interdisciplinares e centrais do texto, em especial aqui as fronteiras e a interculturalidade que caminharão *pari passo* com as narrativas dos sujeitos históricos.

Cada análise, cada projeto, escrita, reflexão, entre outras formas de apresentação textual sobre uma determinada temática, possuem suas próprias problemáticas, dinâmicas e exercem relações de saber/poder sobre um determinado campo das ciências, a abordagem intercultural

<sup>1</sup> O texto é parte integrante do projeto de pesquisa “Fronteiras: a produção da memória e a construção histórico-social entre Mato Grosso do Sul, Paraná e Paraguai”, cadastrado na PROPP/COPOQ/UFGD, desenvolvido na Faculdade de Ciências Humanas (2016-2018). O tema em questão vem ao longo do projeto de pesquisa sendo apresentado em eventos de natureza científica e no sentido de aprimorar a compreensão em torno da proposta. A apreensão teórica acerca da *interculturalidade* é alçada pela primeira vez para discussão.

<sup>2</sup> Docente do Curso de História (Graduação e Pós-Graduação) na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Doutor em História pela UFGD, como estágio doutoral na Universidad Nacional de Asunción (UNA/Capes/PDSE). Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade, Cultura e Fronteiras, na Unioeste/Capes/PNPD, Campus de Foz do Iguaçu.

sobre as ambiências de fronteiras não aparecem com frequência nos escritos acadêmicos. Esse é um campo interdisciplinar de estudos e que cada área evidencia suas particularidades acerca das problemáticas que a circundam em função de uma proposta teórica que vem se firmando enquanto paradigma explicativo, mas nem por isso deixa de ser polêmica, controversa, múltipla, plural e polissêmica, no interior de um campo semântico e hermenêutico em que o próprio pesquisador se torna um interculturalista da ação que procura compreender com o estudo. Logo, quando o campo de pesquisa são regiões fronteiriças o paradigma torna-se ainda mais complexo.

Ultimamente os enfoques sobre o que entendemos a propósito das fronteiras vieram à tona com a interdisciplinaridade que gira em torno dela enquanto categoria analítica, assim como ocorre com a tendência de explicação sobre a interculturalidade. Nesse sentido, é comum vermos a geografia, antropologia, literatura, história, ciências sociais, sociologia, entre outras áreas se debruçarem com trabalhos, ideias, teses e que fazem das fronteiras não apenas um termo escorregadio de compreensão, mas a ambiência em si que ela representa para a sociedade que a circunda dando-lhe vida própria, aparecendo como objeto e como *locus* de pesquisas. Em tal enredo, as fronteiras provocam a necessidade de entendimento desde a ordem mais clássica de análises como faz a história diplomática, assegurando-lhe um sentido objetivo de divisão e limites, em que as características próprias de outros períodos históricos lhe surgem como áreas de controle como a administração, a política e a militar, que operaram de forma direta sobre o lugar como algo dado e acabado, ou seja, as fronteiras como um cenário da história.

Essa forma de compreensão —da história diplomática— não é a-histórico, mas atualmente adoto análises que compreendem também o conteúdo simbólico que está atuando sobre esse local, com práticas e representações culturais das mais diversificadas manifestações que pululam em nossa sociedade, seja do lado de *lá*, seja do lado de *cá*. Nos países que possuem contiguidades físicas com o Brasil e formam um amplo aspecto de elementos do imaginário social que movimentam essa dinâmica fronteira, podendo ser reconhecida pelas pessoas que vivificam

seus locais de forma harmônica e conflituosa. Um conflito que nem sempre gera a violência o que em geral se entende como disseminada pelo conflito, mas sobretudo por interesses que esses sujeitos históricos possuem e que são moldados a partir de suas próprias noções de intriga, às vezes mais brandas e outras vezes mais ferrenhas.

Portanto, o que destaco é que não é possível propor uma análise qualitativa das narrativas e dos sujeitos que vivem nessas fronteiras dadas como zonas de contatos a partir de um referencial singular, homogêneo, uniforme e que destaca apenas a unilateralidade de um movimento humano que necessita ser encarado com plural.

A fronteira transnacional e a configuração de uma zona de contato municiam subsídios que determinam representações de ambos os lados da fronteira, às vezes de reciprocidade e às vezes de conflito, representações próprias de uma ambiência onde se encontram e se desencontram pessoas. Nesse sentido, destaco a transgressão desses espaços rompendo as categorias oficiais, desde a autoridade alfandegária até a constituição de uma comunidade binacional.

As amostras diárias de manifestações culturais e de produção de sociabilidades existentes nessas paragens tornam-na uma zona de contato. Segundo Mary Louise Pratt:

A maneira como os laços sociais vão se fazendo por entre linhas de diferença, de hierarquia e de pressupostos conflituosos ou não compartilhados. Tal abordagem consideraria o modo como as diferenças e as hierarquias são produzidas no contato e pelo contato dessas linhas umas com as outras. Diferenças de classes, etnia, gênero seriam então analisadas não em termos do pertencimento das pessoas a comunidades particulares, mas em termos da produção e da reprodução dessas mesmas diferenças no contato socialmente estruturado entre grupos que vem sendo forçosamente aglutinados em sua irremediável separação (Pratt, 1999: 12).

As pessoas que vivem na ambiência fronteiriça, na zona de contato, agenciam a seu jeito a transnacionalização no interior de nações ou

de estados.<sup>3</sup> A partir do momento em que asseguram anseios, desejos, *modus* de vida que atravessam os ditames oficiais, essas condições se tornam parte da vivência dos fronteiriços. Quando há o reconhecimento da cidadania e do pertencimento vigoram as exigências que surgem da habilidade reivindicatória do grupo e fazem parte da sua narrativa.

Os debates sobre conceitos que se operacionalizam por meio de diferentes áreas de conhecimento, o diálogo entre as áreas que tratam desde o aparato conceitual polissêmico do que vem a ser interculturalidade e fronteiras, precisam ser entendidos como essenciais para o desenvolvimento das análises que venho construindo há alguns anos, essas surgem como uma proposta de desconstrução, desnaturalização, amostras de compreensão de vida vivida na ambiência fronteira e que é construída dentro de um processo histórico de outros tempos.

Ao tratar da coexistência fronteira, seja ela de vivência, de passagem, de migração, diaspórica, sazonal ou permanente, constata-se a fronteira como uma zona de contato transnacional, compreendendo-a no interior e fora dela como essas relações são dadas pelos sujeitos que a operam, ou seja, pode ser intercultural ou no interior desse conjunto intercultural ser ainda intracultural. Me aproximo conceitualmente do entendimento do crítico de cultura e especialista em etnocentrismo asiático, o indiano Rustom Bharucha, ele explora essa ideia dizendo que:

Se o interculturalismo se preocupa com a negociação das diferenças culturais entre fronteiras dos Estados-nação, o intraculturalismo se preocupa com a negociação das diferenças dentro das fronteiras dos Estados-nação, dentro das fronteiras de regiões específicas, no quadro cultural de comunidades específicas e dentro de eventos específicos (Bharucha, 2017: 17).

<sup>3</sup> Os enfoques sobre a interculturalidade e as fronteiras não problematizam nesse momento um enquadramento analítico amplo com relação ao estado-nação, pois o foco aqui é o sujeito e as suas manifestações. Reconheço a consequência disso, pois dessa maneira não é apresentada uma discussão sobre a relação existente entre a ditadura no Brasil e no Paraguai por exemplo, bem como, sobre as políticas de expansão para Oeste no Brasil e para o Leste no Paraguai. Nesse sentido, aponto que essas considerações fazem parte de um outro conjunto de estudos e que podem ser verificados (Cf. Baller, 2014).

Entende-se que a proposta lançada e de compreensão do intelectual indiano é estabelecida a partir e entre diferentes países, povos, cidades, economias, até as formas de vida culturais, sociais, simbólicas no interior do interior, no nosso caso em específico de análise, do sul do sul como diria Boaventura de Souza Santos. Com o intuito de tornar esse entendimento mais preciso para aos meus *lócus* de pesquisas, as reflexões de Catherine Walsh proporcionam uma melhor visualização desse campo analítico:

O conceito de interculturalidade é central à (re) construção de um pensamento crítico —outro— um pensamento crítico desde outro modo, precisamente por três razões principais: primeiro porque está vivido e pensado desde a experiência vivida da colonialidade [...]; segundo, porque reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, em terceiro, porque tem sua origem no sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global (Walsh, 2005: 25)

O debate fomentado por Bharucha funciona como um limitador discursivo e não-discursivo entre o que é pensar a interculturalidade em países ditos de terceiro mundo como no seu caso a Índia, e como no caso aqui podendo ser operacionalizado para a América do Sul, mais precisamente Brasil e Paraguai em detrimento das considerações eurocêntricas para quem procura justificar linearidades e homogeneidades que não se comprovam e não são possíveis na atualidade apenas evocando o sentido do Estado-nação, pois as pessoas, os sujeitos históricos são também agentes de diferentes construções históricas de diferentes historicidades, o próprio indiano afirma isso, já que “o nacionalismo representa a antítese do que hoje chamamos interculturalismo. Mas isso significa que não haveria lugar para os imaginários nacionais, representados em poemas, histórias, canções e outras formas de expressão criativa?” (Bharucha, 2017: 20). Certamente uma questão que não é de fácil resposta, mas que serve como provocação para pensar como as fronteiras são interpretadas nesse conjunto intra e intercultural.

É importante a revelação e a exposição das diferenças enfocadas sobre o Estado-nação que Bharucha denota em suas reflexões, pois não raras vezes essa antítese da diversidade vista como oposição da reivindicação feita pela interculturalidade surge não apenas como oposição enquanto discurso de um país em relação ao outro, mas também como prática sobre os símbolos que representam essas nações. No caso de Brasil e Paraguai isso fica evidente em vários momentos, em que há uma forma de negação ou não aceitação de determinadas ações que veem sendo exercidas no interior de uma ou outra nação passando a ser contestadas, ora tangendo há uma moderada crítica, e ora alçando a cunhagem violenta dessas ações.

As pesquisas que venho realizando e que formam de certa maneira um conjunto mais significativo sobre essa temática, se dá nos limites territoriais entre Brasil e Paraguai, internamente no Brasil figurando entre os estados do Paraná e Mato Grosso do Sul e na sua contiguidade aparecendo como território internacional de fronteira transnacional do leste do Paraguai. Expresso em números, essa dimensão compreende aproximadamente 1400 km de limites físicos, sendo cerca de 160 km no Paraná e o restante no Mato Grosso do Sul, logicamente para esse momento não é possível demonstrar toda a complexidade que essas extensões compõe, até mesmo pelo limite do texto e a particularidade da proposta, dado que outros estudos realizados podem auxiliar numa melhor compreensão dessas totalidades.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Destaco para isso as pesquisas que desenvolvo a quase duas décadas e as dezenas de estudos realizados por mim nessas paragens, indico dois trabalhos que são mais representativos dessa realidade. Sendo o primeiro: Leandro Baller (2008). “Cultura, identidade e fronteira: Transitoriedade Brasil/Paraguai (1980-2005)”. Dissertação de Mestrado em História (UFGD). E o segundo: Leandro Baller (2014). “Fronteira e fronteiriços: a construção das relações sociais e culturais entre brasileiros e paraguaios (1954-2014)”. Tese de Doutorado em História (UFGD).

## COMUNIDADES TRANSNACIONAIS E A ATIVA INTERCULTURALIDADE NAS FRONTEIRAS

O idioma, a moeda, os modelos urbanísticos, a propriedade de terras, a educação, os costumes, entre outras, são características que aparecem de maneira recorrente em vários momentos da pesquisa, em que intelectuais, comerciantes, agricultores, a mídia, enfim, uma gama representativa da sociedade expõem suas considerações sobre o relacionamento entre paraguaios e brasileiros, muitas dessas considerações estão no campo do diálogo em que a interculturalidade embora distante é alçada como meio de aproximação discursiva e, sobretudo, de aceitação. Mas, às vezes, algumas práticas se tornam exasperadas e mal administradas tornando o diálogo impossível, acabando por causar reações contraditórias ao que se espera entre brasileiros e paraguaios.

Em entrevista com o sociólogo paraguaio Quentin Riquelme, no ano de 2014 ele fez a seguinte reflexão, levando em consideração a sua experiência frente ao Centro de Documentación e Estudios (CDE) do Paraguai, no qual está à frente da coordenação da área de estudos rurais no país, e na preocupação com uma enorme camada de trabalhadores rurais que lutam por terras no país, os chamados *campesinos*, bem como, possui papel ativo no que diz respeito a atividade de pesquisa sobre o tema há mais de 40 anos, quando participou de levantamentos sócio antropológicos acerca do Projeto Itaipu, desenvolvido entre Brasil e Paraguai, entre outras atividades. Segundo ele:

¿Qual és lo problema con los brasileños? Por eso hay como un rechazo, por mais que sean brasiguayos<sup>5</sup>, que practicamente ellos implementan su cultura acá y no respecta la cultura paraguaya, en ese sentido, en algunos lugares alzan su bandera en Paraguay, a brasileña, en vez de la paraguaya, y hablan portugues en la escuela, se enseña el Programa brasileño y no paraguayo, entonces ese sentimiento de ser un país novamente colonizado, eso se internaliza mucho, entonces hay como uno [...], se voz te vá en una ciudad como Santa Rita [Paraguai], mira una ciudad brasileña, no

<sup>5</sup> No decorrer do texto explorarei de maneira mais pontual a questão dos *brasiguaios*.

es una ciudad paraguaya, todo del lugar és de Brazil, entonces aí és como un sentimiento que estamos siendo invadidos. Incluso una vez en una escuela, una Organización fue e quemó la bandera brasileña, bajaron y quemaron, por que estaban cantando el himno brasileño y alzando la bandera, entonces [...], ese es un poco lo problema que és, se dice que somos iguales, pero si és igual, tienen que reconhecer ¿Por que ellos vienen con una cultura diferente no? Y como que arazan con todo (entrevista: Quentin Riquelme, Asunción, 2014).

A narrativa mostra que as reivindicações e defesas em torno de alguns símbolos nacionais por parte da “Organização”, que fez frente a inserção desses símbolos e práticas na escola, como o idioma, a bandeira, o Programa de Ensino e o hino, são nesse caso, segundo ele, uma forma de enfrentar a questão e de aumentar o sentimento de pertencimento e reconhecimento ao Paraguai e ao paraguaio, e que quando ocorre a subversão desses símbolos no Paraguai há a impressão de estarem sendo novamente colonizados.

Nesse sentido, entendo de que a massiva migração que houve por parte dos brasileiros ao Paraguai durante a segunda metade do século XX, acabou gerando a afirmação de brasilidade dentro do outro país, momento em que datas, nomes comemorativos, costumes, símbolos nacionais brasileiros, entre outras possibilidades e momentos de manifestações acabam sendo erigidos externamente ao rigor institucional transnacional em que uma dada comunidade está instalada e dado como uma mera promoção desse aspecto cultural que é praticado.<sup>6</sup> Aproximo-me das reflexões de

<sup>6</sup> Trago essa problemática em nota, pois me parece secundária nesse momento, mas considero importante minimamente fazer menção a ela. O episódio da queima da bandeira narrado por Quentin Riquelme parece ilustrar um momento de entendimento e não de xenofobia, pois se para aqueles brasileiros a bandeira é tão importante a ponto de ser elevada em mastros oficiais de outro país, aos paraguaios queimá-la pode significar um modo de comunicar aos brasileiros sobre aquilo que são incapazes de reconhecer, ou seja, o que lhes fez arder em solo paraguaio, especialmente nas terras indígenas, expropriadas com a conivência dos dois estados autoritários e ditatoriais em décadas anteriores. Podem ser fatos isolados mas que possuem uma simbologia representativa de nota e que sofrem análises de vários ângulos, bem como a sua interpretação é uma forma negociada nessa híbrida sociedade.

Boaventura de Souza Santos sobre esses lugares onde a retórica passa a funcionar como produção e troca de argumentos de dadas culturas, ou nesse caso de dadas trocas culturais, quando o sociólogo português lança a ideia diatópica da incompleta formação cultural. Segundo ele:

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem [...]. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude —um objetivo inatingível— mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro noutra. Nisto reside seu caráter diatópico (Santos, 2006: 448).<sup>7</sup>

No entendimento de Riquelme, esses são símbolos que mostram não apenas o caráter de identidade nacional pretendida no interior do Paraguai, mas sobretudo, da cultura como um instrumento de poder social utilizado pelos cidadãos locais e pelas organizações de defesa dessa suposta nacionalidade internalizada perante o que se elegeu ali como sendo uma espécie de ameaça aos símbolos nacionais. Logicamente uma ameaça de fora, nesse caso operacionalizada por brasileiros que trabalham, moram e vivem no Paraguai —*outsiders*— não sendo nacional e por isso não aceita, não pode ser operacionalizado institucionalmente como no caso da escola em questão.

Fazendo coro às reflexões de Boaventura de Souza Santos, há a compreensão de Vera Maria Candau que se torna fundamental para a compreensão da passagem acima mencionada por Quentin Riquelme. Para ela:

A consciência dos mecanismos de poder que permeiam as relações culturais constitui outra característica dessa perspectiva. As relações culturais não

<sup>7</sup> Para Santos (2006: 447), “os *topoi* são os lugares comuns retóricos mas abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos”

são relações idílicas, não são relações românticas; estão construídas na história e, portanto, estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e pela discriminação de determinados grupos. Uma última característica que gostaria de assinalar diz respeito ao fato de não desvincular as questões da diferença e da desigualdade presentes hoje de modo particularmente conflitivo, tanto no plano mundial quanto em cada sociedade. A perspectiva intercultural afirma essa relação, que é complexa e admite diferentes configurações em cada realidade, sem reduzir um polo ao outro (Candau, 2008: 51).

As relações existentes entre Brasil e Paraguai, ou mais propriamente entre brasileiros e paraguaios —território e sujeito— possuem vetores de conflitos na longa duração, em vários e diferentes momentos da história dos dois países. Essas práticas violentas e de agressão perpassaram de modo conflitivo por inúmeras vertentes de pensamento e por que não dizer que há um forte ranço em especial desde a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870).

Concordo com Vera Maria Candau quando ela afirma a complexidade da perspectiva intercultural. A interculturalidade não é uma condição harmônica, passiva e tranquila, muito pelo contrário, pois ao pregar a diversidade de pensamento dentre os diferentes modos de situação de vida ela congrega as expressões próprias de cada povo, de cada comunidade, dos diferentes entre si e entre os outros. Retomo a questão específica aqui em diálogo de que quando essa condição de aproximação se dá numa zona de contato transnacional a complexidade pode sim tomar rumos ainda mais intensos.

Portanto, a análise sobre a diversidade de sentimentos às vezes suplantando a simbologia dos meios de representações nacionais, como no caso a bandeira, o hino, o programa educacional e supostamente o idioma, entre outros aspectos que permeiam o caso em análise surgem como o despertar de ações práticas no campo do conflito material em oposição a esses panteões de representação do outro no interior de si mesmo, no caso das manifestações brasileiras ocorridas em solo paraguaio. Todavia, a particularidade em questão apontada também é assinalada

teoricamente por Bharucha, que destaca alguns pontos importantes de observação em relação a esse conflito que é gerado em vários lugares do mundo. Segundo Bharucha:

Se realmente nos ativermos a seus locais, origens, histórias e política mais atentamente, perceberemos que há um certo número de diferenças que os aproximam. Na maioria das vezes, essas diferenças são subsumidas dentro de homogeneidades imaginadas e a vida continua como se essas diferenças realmente não existem [...]. Não creio que a violência possa ser atribuída a uma loucura momentânea; a violência tem suas raízes em diferenças que não são reconhecidas. Cuidado com as pequenas diferenças, especialmente as que não se parecem, de modo algum, com diferenças (Bharucha, 2017: 17).

A negação do conflito, no sentido de observar o local em detrimento da própria designação teórica e do que vem sendo construído como interculturalidade necessita levar em consideração os vetores de outras temporalidades, pois ela não significa aproximação, integração, coexistência, convivência de sujeitos históricos sem a premissa da discrepância, entre os diferentes. Tudo isso faz parte de um processo histórico que é edificado em um terreno movediço e a partir dessa construção que é posta em prática é que as relações socioculturais vão se transformando, às vezes em meio ao conflito, às vezes em meio a harmonia, numa bilateralidade epistemológica e de nacionalidades, com suas relações de divergências e de convergências.

Problematizar sociedades, comunidades e culturas, inseridas nas fronteiras e essas compreendidas como zona de contatos, que se inserem na dinâmica intercultural entre outros aspectos que permeiam as realidades de Brasil e Paraguai se torna um exercício que necessita ser realizado com a compreensão histórica que os dois países representam enquanto produtos de um processo de construção histórica que é pautado em eventos que alteraram o imaginário social dessas comunidades até a atualidade e de ambos os lados.

É uma história que necessita ser pensada na longa duração enquanto determinantes físicos de suas fronteiras onde espanhóis e portugueses

transitavam e disputavam-na por meio de Tratados Coloniais, roubos, contrabandos, descaminhos, compras, vendas e espécies outras de tratativas entre povos. Após, perpassando pelo maior e mais trágico evento bélico da América do Sul com a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), que podemos abordar nesse momento como sendo uma ocorrência histórica na média duração. E por fim, com uma dinâmica efervescente na curta duração, com a mobilidade intensa de produtos, pessoas e práticas entre seus povos, estas considerações nos levam a perceber os diferentes regimes de historicidades que necessitam ser analisados e compreendidos. Logicamente o que nos interessa aqui é pensar em especial a segunda metade do século xx e o início do XXI, período em que a transitoriedade humana entre os dois países passou a compor cifras importantes em nível internacional, com o Paraguai se tornando para os brasileiros o destino de centenas de milhares deles, representando por muito tempo o principal local para o fluxo migratório.

Historicamente esse período obedece a passagens heterogêneas, às vezes mais intensa e outras mais comedida, e que não podem ser pensadas apenas como um movimento humano espontâneo, mas obedece às intervenções políticas dos estados. A partir da década de 1950 há uma maior aproximação entre as autoridades dos dois países, em especial quando o Brasil compreende a necessidade de fazer com que o Paraguai deixe de fazer parte de uma política quase unilateral e pendular com a Argentina, começando assim a justaposição de algumas demandas de interesse mútuo de expansão, tanto em parte do oeste brasileiro que tem limites com o Paraguai quanto no leste paraguaio, este último com amplos espaços florestais, baixa densidade demográfica na região que em grande medida era composta por povos indígenas originários dali, e ao primeiro funcionando como local de alívio aos contingentes de pequenos agricultores que vinham sendo sistematicamente expulsos pela mecanização da agricultura no sul e sudeste brasileiro.

Entre outras questões, o período marca a ascensão do governo ditatorial do General Alfredo Stroessner no Paraguai (1954), sinaliza a profusão de grandes obras que passam a fazer parte dessas relações, como a construção da Ponte Internacional da Amizade entre Brasil e Paraguai

(1956-1965), a operacionalização do comércio externo pelo Paraguai, com porto franco no Brasil (1956), a abertura da Estrada Caretera Internacional, a Ruta 07 (1956-1959), e o início das conversações sobre o Projeto Itaipu. Esses, entre outros fatores impulsionaram a política de Stroessner para as transformações do leste paraguaio, com os propósitos da Marcha se hacia al Este, essas são algumas das ações praticada pelo Estado e que reverenciaram a bilateralidade das relações entre Brasil e Paraguai. Não deixo de enfatizar que após 1964 até 1985, período em que temporalmente a pesquisa se desenvolve, o Brasil também foi governado pelo regime de ditadura militar, dessa forma os diálogos frequentemente se davam entre os generais presidentes, um período em que as grandes obras foram ganhando notoriedade nos dois países.

Compreender as práticas políticas de um Estado em relação à outro Estado e vice-versa em regiões de fronteiras como no caso de Brasil e Paraguai, nos aproxima da ideia do multiculturalismo conservador, que reduz o sentido daquilo que realmente almejamos mostrar aqui, pois essa perspectiva menospreza a diversidade de sentidos que o multiculturalismo crítico nos proporciona discutir, mas concordo que para atingir o objetivo aqui proposto não posso negar que as ações institucionais são importantes de serem consideradas nessa historicidade e que é necessário atentar às diferentes maneiras de encarar as afirmações dadas pelo multiculturalismo, em especial àquelas formulações que proporcionam pensar a dinâmica latino-americana de forma isolada do que foi pensando na Europa quando o conceito base é eurocêntrico e pautado no modelo da modernidade, me aproxima aqui do que Candau e Peter McLaren vão chamar de multiculturalismo crítico, segundo eles.

Parte da afirmação de que o multiculturalismo tem de ser situado a partir de uma agenda política de transformação, sem a qual corre o risco de se reduzir a outra forma de acomodação à ordem social vigente. Entende as representações de raça, gênero e classe como produto das lutas sociais sobre signos e significações. Privilegia a transformação das relações sociais, culturais e institucionais em que os significados são gerados. Recusa-se a ver a cultura como não-conflitiva e argumenta que a diferença deve ser afirmada “dentro

de uma política de crítica e compromisso com a justiça social” (McLaren, 1997: 123, *apud* Candau, 2008: 51).

A percepção de que a política faz parte da uma agenda multicultural nos faz pensar as zonas de fronteiras, assim, damos um passo à mais no sentido da compreensão da sociedade/comunidade fronteiriça que passa a ser formada a partir de meados do século XX. Desde as primeiras décadas (1950, 1960 e 1970), momento em que afirmo que ocorreu uma maior aproximação entre os dois países, tais relações ultrapassam o campo político e diplomático e desenvolvem-se mutuamente nas práticas sociais e culturais. A justaposição de duas nacionalidades em uma região fronteiriça é percebida como um afazer cotidiano para a manutenção de caracteres sociais e culturais por pessoas do Brasil e do Paraguai para além dos desígnios políticos. É nesse sentido que pactuo com o conceito de multiculturalismo interativo que Candau muito bem acentua em seus escritos, pois ele é.

Também denominado interculturalidade, mais adequado para a construção de sociedades democráticas e inclusivas, que articulem políticas de igualdade com políticas de identidade [...]. Nesse sentido, essa posição situa-se em confronto com todas as visões diferencialistas que favorecem processos radicais de afirmação de identidades culturais específicas, assim como com as perspectivas assimilacionistas que não valorizam a explicitação da riqueza das diferenças culturais. Em contrapartida, rompe com uma visão essencialista das culturas e das identidades culturais. Concebe as culturas em contínuo processo de elaboração, de construção e reconstrução. Certamente cada cultura tem suas raízes, mas essas raízes são históricas e dinâmicas. Não fixam as pessoas em determinado padrão cultural (Candau, 2008: 50-51).

Tal construção teórica na atualidade se aproxima das questões identitárias e da visão mais ampla de cultura, as práticas culturais entre os dois países e conseqüentemente seus povos. Considero esse, um período importante para a análise, pois percebo que as divergências e as convergências que existem desde a América Colonial entre espanhóis e portugueses

nessas paragens, são inclusive desde outros tempos, preocupações sociais e culturais presentes em uma sociedade fronteiriça e não apenas de ações dos governos imperiais, autoritários e democráticos, e que de certa forma, impulsionaram esse processo, mas ficam num plano secundário a partir da década de 1950. Por ora, eles estão sendo amplamente discutidos, muito embora de maneira desarticulada entre as compreensões que faço das fronteiras como zonas de contato, a percepção teórica de Candau possibilita articular esse diálogo intercultural de maneira mais apropriada, levando em consideração a construção de sociedades democráticas, o que marca as relações entre brasileiros e paraguaios após a década de 1980.

Até a década de 1950, nas divisas físicas entre o Brasil e o Paraguai na altura do estado brasileiro do Paraná, chegar na fronteira significava explorar as gigantescas barrancas do rio Paraná, de um *lado* ou de *outro*, desde que já estivessem ali fixados os meios de exploração. A partir de 1950 visualizam-se novos elementos que comportam tanto as relações bilaterais governamentais, quanto às práticas entre a sociedade fronteiriça que passam a ser operacionalizadas<sup>8</sup>, em especial no tocante a passagem e coexistência com os estrangeiros fronteiriços.

Ao adentrar os anos 70, incide a planificação das políticas do general Stroessner na região fronteiriça do leste paraguaio que se desenha como um modelo agrícola familiar com características semelhantes aos praticados no sul do Brasil. Alguns dados informam que havia em torno de meio milhão de brasileiros vivendo no Paraguai, a grande maioria nas extensões leste do país.

Esses dados não são precisos justamente pelo caráter irregular/ilegal que esse movimento migratório adquiriu e esse amplo contingente de pessoas é alvo de críticas por parte de alguns intelectuais, justamente porque eles entendem que as práticas sociais e culturais constituem elementos importantes de serem vivenciados na fronteira entre os dois

<sup>8</sup> No início do século xx, os trabalhadores paraguaios eram unanimidade nas extensões das *obrages*, empreendimentos que pertenciam, sobretudo, aos argentinos. Tais *obrages* eram situadas à margem do rio Paraná, no lado brasileiro, e mantidas pela mão de obra paraguaia. Os estrangeiros representavam neste período (1920/30) cerca de 95% do total da população às margens do *paraná*, no lado brasileiro (Cf. Niklison, 2009).

países, mas a ocorrência do diálogo em relação a tais práticas raramente ocorre, pois grupos nacionais tanto de brasileiros quanto de paraguaios que compõe uma maioria de pessoas dificilmente buscam aproximações com outros grupos que representam minorias. As considerações do sociólogo paraguaio Ramón Fogel são esclarecedoras dessa questão quando ele enfatiza que:

Hay que tener un espacio intercultural de diálogo, pero hay cuando son pocos que están en territorio paraguay, dijo nun território controlado por paraguayos, entonces se da eso diálogo intercultural, dijo a usted que los paraguayos asimilan pautas, tecnologías de los brasiguayos, de los brasileños, ¿verdad? Y los brasileños se integran a la organización de los paraguayos, cooperan, pero no cuando ocurre la expansión grupal (entrevista: Ramón Fogel, Asunción, 2006).

Fogel alerta para a necessidade de um o diálogo intercultural, para ele a integração, as trocas e a assimilação de modos ou hábitos entre os povos ocorre, mas o sociólogo acentua que isso se dá especialmente no momento em que não há a evidência do desenvolvimento de grupos absolutos de migrantes brasileiros. Isto é, a predominância demográfica de uma só nacionalidade resulta numa força de repulsão aos diálogos interculturais.

Falta interação entre os dois povos na região da fronteira oriental do Paraguai, em razão da população de origem paraguaia sentir-se ameaçada pelo número excessivo de brasileiros existentes em determinados lugares na fronteira de seu país que, para alguns autores, é a grande maioria: “entonces dijo que es preciso protegerse de ese modelo en que 80% a 90% son brasileños, los brasileños son beneficiados, digamos por ese modelo” (Entrevista: Ramón Fogel, Asunción, 2006).

Após 1984 milhares de agricultores brasileiros começam a retornar organizadamente ao Brasil. Após a década de 1990 há o desenvolvimento de outro modelo agrícola no Paraguai em que o agronegócio passa a vigorar e a mostrar a face de uma nova configuração fronteiriça, marcada por grandes plantações, essencialmente pelo cultivo da soja que representa

a solução da questão agrícola e ocasiona o problema da questão agrária no país.

Todo esse movimento, seja ele oportunizado pelo Estado ou motivado pelo processo espontâneo das pessoas entre os dois países com o passar das décadas fez dessa fronteira uma das regiões com maior diversidade étnica do mundo, atualmente essas paragens congregam dezenas de etnias que se mesclam entre diversos afazeres cotidianamente, tais como turismos, negócios, comércios, agricultura, empresas, estudos/educação, enfim, eles dão significados e ressignificam diariamente a configuração dos locais que são vivificados por essas gentes, e nesse interim destacam-se os brasileiros e paraguaios nessa fronteira transnacional, promovendo a dinâmica relação que venho apontando, originando um novo e diferente sujeito histórico-social fronteiriço denominado de *brasiguai*.

#### BRASIGUAIO: SUJEITO FRONTEIRIÇO ENTRE BRASIL E PARAGUAI

Reconheço todos os fluxos e movimentações migratórias que ocorreram entre Brasil e Paraguai como importantes e realmente fornecedoras de modelos para o reconhecimento de fluxos que são considerados verdadeiras diásporas, bem como, toda a complexa relação que os dois países compartilharam desde outros tempos e que são resultados dessa transitoriedade humana.

Todavia, assinalo que partir de meados da década de 1980, ocorreu um movimento intenso de retorno de brasileiros e descendentes que haviam migrado para o Paraguai nas décadas anteriores, mais precisamente e de maneira mais concentrada nas duas décadas anteriores (1960/1970), em que centenas de milhares de brasileiros acessaram o país vizinho, em geral influenciados pelos planos governamentais dos dois países, como a oferta de terras a baixo preço, a boa qualidade, a quantidade da produção agrícola e, sobretudo, com as condições de acessibilidade à essas terras, especialmente com a abertura das fronteiras nacionais paraguaias por parte do general Alfredo Stroessner do Paraguai.

Esse movimento de retorno se dá por vários motivos que na literatura sobre o tema apontam como mais importantes sendo o retorno dos mais pobres e que não tiveram êxito no país vizinho, a partir disso passam a ser perseguidos pelo regime ditatorial de Stroessner, bem como são influenciados pela implementação do Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) no Brasil nesse mesmo contexto. O retorno marca a produção e construção de uma nova identidade ligada aos movimentos que vinham a requerer direitos de obter terras no Brasil a partir do Plano, com isso surgem os *brasiguaios*.

O termo *brasiguai* e/ou *brasiguayo* é alçado em grande medida por parte de autoridades políticas e otimizado pela difusão da mídia, em meados da década de 1980, quando assiste-se ao retorno de milhares de famílias brasileiras que voltam ao Brasil vindas de maneira organizada do Paraguai, com o apoio de segmentos religiosos como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), Sindicatos Rurais dos municípios próximos ao país vizinho em especial dos estados do Paraná e de Mato Grosso do Sul, de algumas organizações sociais, como o Movimento de Trabalhadores Sem Terras (MST), todos esses do lado brasileiro, e internamente no Paraguai contaram com o apoio de lideranças locais que estavam entre os próprios brasiguaios; como a partir de então passaram a ser reconhecidos.

O que marca esse movimento é a capacidade de construção não apenas de uma nova identidade, mas sobretudo, de uma nova e diferenciada bandeira de luta pela terra no Brasil, em meio à tantas outras bandeiras reivindicatórias que aqui já existiam e continuam existindo, tais como o próprio MST, a Central Única dos Trabalhadores (CUT), a Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Mato Grosso do Sul (Fetagri), etnias indígenas que buscam a demarcação de terras, entre outros, bem como, a nova identidade e bandeira de luta é alçada no Paraguai também no movimento de lutas por terras em meio aos campesinos.

A particularidade dos brasiguaios é o que percebemos como a capacidade de lidar com a adversidade, dado que são pessoas simples, quase,

em sua totalidade provindas do meio rural<sup>9</sup> e que experienciaram a vivência em outro país. A partir dessa experiência de ser pequeno agricultor acabam dinamizando um processo de luta complexa não apenas pela terra, mas por uma memória que mesmo entre eles está em conflito, pois esses migrantes compartilham uma nova identidade que é questionada a todo momento pelas autoridades, de que não possuem direitos no Brasil porque não são mais brasileiros, e que não possuem direitos no Paraguai porque abandonaram aquele país, restando-lhes a designação presunçosa e muitas vezes considerada pejorativa de brasiguaios.

Por outro lado, essa complexa relação transnacional operacionalizada por esses atores sociais, lhes oportunizou outras capacidades, tanto na produção de novas demandas como foi/é com relação a luta pela terra, quanto na experimentação da diversidade sociocultural de que viveram por décadas e realmente fazendo parte de uma relação intercultural, às vezes harmônica outras conflituosas e não negam essas condições, e que vão na direção daquilo que muito bem aponta Candau, de que na:

Promoção de relações tanto entre sujeitos individuais quanto entre grupos sociais integrantes de diferentes culturas. A interculturalidade fortalece a construção de identidades dinâmicas, abertas e plurais, assim como questiona uma visão essencializada de sua constituição. Potencializa os processos de empoderamento, principalmente de sujeitos e atores inferiorizados e subalternizados, e a construção da autoestima, assim como estimula os processos de construção da autonomia num horizonte de emancipação social, de construção de sociedades onde sejam possíveis relações igualitárias entre diferentes sujeitos e atores socioculturais (Candau, 2012: 245).

As relações que intermediam a vida e as experiências dos sujeitos dos movimentos de luta em suas mais variadas reivindicações não podem ser colocadas em pé de igualdade entre os diferentes sujeitos que permeiam a sociedade, seja em função; de no caso dos brasiguaios fazerem

<sup>9</sup> Trabalhadores rurais que possuíam pouca terra, ou que eram arrendatários, meeiros, parceiros, peões, parceleiros, bóias-frias e porcentageiros.

parte de um duplo processo de expulsão, em que num primeiro momento são expulsos do sul e sudeste do Brasil pela mecanização do campo, e depois são novamente expulsos do Paraguai pelo governo ditatorial de Stroessner e escapam daquele país do mesmo processo de mecanização que os expulsou décadas antes no Brasil. Seja em função; de serem sujeitos que viveram/vivem em regiões fronteiriças em que a situação de fronteiras coloca numa condição de sujeitos sociais transnacionais, híbridos, polissêmicos, plurais, totalmente fora de qualquer borrão eurocêntrico, ou seja, fronteiriços brasiguaios que fazem daquilo que chamamos interculturalidade um dispositivo de coexistência entre os que estão do lado de *lá* e os que estão do lado de *cá*.

O fronteiriço presente nessa zona de contato e que se reconhece enquanto sujeito brasiguai opera muitos dos sentidos interculturais que estão presentes entre as definições propostas para a integralização e entendimento dessa categoria de análise, pois na percepção de Catherine Walsh, a interculturalidade é.

Um processo dinâmico e permanente de relação, comunicação e aprendizagem entre culturas [...]. Um intercâmbio que se constrói entre pessoas, conhecimentos, saberes e práticas culturalmente diferentes, buscando desenvolver um novo sentido entre elas na sua diferença. Um espaço de negociação e de tradução onde as desigualdades sociais, econômicas e políticas, e as relações e os conflitos de poder da sociedade não são mantidos ocultos e sim reconhecidos e confrontados. Uma tarefa social e política que interpela o conjunto da sociedade, que parte de práticas e ações sociais concretas e conscientes e tenta criar modos de responsabilidade e solidariedade (Walsh, 2001: 10-11).

Os brasiguaios fizeram/fazem da sua designação híbrida impetrada por autoridades, difundida pela imprensa e aceita pela sociedade nessas paragens fronteiriças, um elemento de luta que na atualidade perpassa em muito a primeira categorização dos sujeitos que as representava, ou seja, do trabalhador rural pobre, com pouca terra, sem-terra, meeiro, boia-fria, parceleiro, porcentageiro, arrendatário, peão, parceiro, enfim, aquela

representação pejorativa do trabalhador rural que entre milhares não tiveram êxito no Paraguai.

Atualmente a identidade brasiguaiá é negociada por eles, pois possuem acesso aos dois países, então se lhes convém; ora podem reconhecerem-se como brasileiros, ora como paraguaios, ora como brasiguaios, pois essa dinâmica identitária fomenta os interesses de um sujeito que viveu/vive à margem da sociedade enquanto cidadão. Assim sendo, eles acessam serviços públicos como educação, saúde, previdência, entre outros em diferentes locais e países, trabalham sazonalmente ou não nos dois países, inserem-se politicamente na condição de ser eleito e de eleger tanto no Brasil quanto no Paraguai já que exercem esse direito democrático em ambos os países, passam assim, a fazer parte de um discurso oficial que está inserido nos estados, com isso percebe-se que com o passar das décadas a designação de brasiguaião passou a ser aceita e incorporada por diferentes segmentos sociais e não condiz mais apenas com aquele trabalhador rural pobre e que não teve sucesso no país vizinho. Pois nessa negociação parte-se da afirmação de que:

A crescente incorporação da interculturalidade no discurso oficial dos estados e organismos internacionais tem por fundamento um enfoque que não questiona o modelo sociopolítico vigente na maior parte dos países, marcado pela lógica neoliberal excludente e concentradora de bens e poder. Neste sentido, a interculturalidade é assumida como estratégia para favorecer a coesão social, assimilando os grupos socioculturais subalternizados a cultura hegemônica (Candau, 2012: 244).

Candau nos auxilia a pensar essa condição que está presente no estado e também passa a ser questionada pelas próprias políticas públicas em diferentes processos político sociais. Nesse quesito o brasiguaião busca sua inserção nas demandas, seja coletiva ou individual, buscando visibilidade identitária, articulação política, reconhecimento, ações afirmativas e uma variedade de relações sociais que passaram de uma luta radical se inserindo no diálogo intercultural transnacional permeado por inúmeras

relações de poder que perpassam por diferentes grupos socioculturais. Segundo a autora.

Um elemento importante nesta perspectiva são as histórias de vida dos sujeitos e das diferentes comunidades socioculturais. É importante que se opere com um conceito dinâmico e histórico de cultura, capaz de integrar as raízes históricas e as novas configurações, evitando-se uma visão das culturas como universos fechados e em busca do “puro”, do “autêntico” e do “genuíno”, como uma essência preestabelecida e um dado que não está em continuo movimento (Candau, 2012: 247).

Os brasiguaios resultam de um conflito que perpassa da luta pela terra, para a luta pela identidade e está presente na disputa pela memória, por si só, esses elementos de análise apregoam a dinamicidade que a história entre Brasil e Paraguai possui ao longo dos tempos. Podemos nos perguntar se num passado distante existiam brasiguaios de outros tempos? Questionamento capcioso, mas as respostas sempre que possíveis seriam relevantes e viáveis do ponto de vista da compreensão das relações que se dão em meio a fluxos migratórios intensos, movimentos diaspóricos, coexistências fronteiriças, hibridação de sujeitos, polissemia de práticas, pluralidade de culturas, enfim, aquilo que forma o tecido humano e social de uma zona de contato transnacional entre diferentes países; as fronteiras.

## CONCLUSÃO

Este texto propôs-se a pensar conceitualmente algumas problemáticas que ao longo das últimas décadas palmilharam as práticas sociais na região de fronteira entre Brasil e Paraguai vistas e percebidas muitas vezes de forma natural, em que as pessoas passaram a configurá-la apenas como um cenário imóvel da história e não como uma ambiência própria de ações, significações, ressignificações e representações por parte da sociedade que vivifica esse local de ampla e permanente circulação humana entre Brasil e Paraguai.

Foram elencadas narrativas orais de intelectuais paraguaios que pesquisam os processos de fluxos migratórios, diaspóricos e em especial da ampla coexistência que se construiu desde longo tempo e continua se construindo na atualidade entre os dois países, todavia com enfoque voltado às questões mais particulares de suas investigações sobre o lado paraguaio tanto em relação a espacialidade, quanto das relações socioculturais que ali se constroem. Um fator que se destaca nessa discussão é o caso dos brasiguaios, conforme apontado, inclusive por ser um tema atual e de reverberação nas mídias e na política externa entre os dois países, logicamente, esse enfoque não descarta os vetores de outros períodos da rica história que eles compartilham.

A discussão teórica que permeia o texto é interdisciplinar por dar conta de uma variedade de questões que fazem parte das nossas problemáticas de análise. Todavia reconheço que o tema em questão —fronteira e interculturalidade— é pouco explorado nessa ambiência fronteira entre os dois países. O enfoque concentrado nesse assunto não tem como intenção objetiva dar respostas fechadas à essa dinâmica sociedade híbrida e plural, muito pelo contrário, tenho como percepção que as práticas socioculturais produzidas por elas estão em permanente construção na atualidade, sendo resignificada a todo momento, da mesma maneira que a própria sociedade que vive nessas paragens.

Reconhecer a proposta teórica que é alçada pela interculturalidade auxilia a pensar a dinâmica fronteira como uma complexa agenda de encontros e desencontros entre brasileiros e paraguaios sem descartar o conflito e a harmonia que se estabelece nessas relações, que são, entre outras possibilidades relações de poder agenciadas e praticadas tanto a partir de uma agenda política desde meados da década de 1980 no caso específico dos brasiguaios, quanto a própria aceitação identitária que esse grupo social assim denominado reivindica a partir de determinado período, em que percebe a necessidade de diferenciação perante outros grupos sociais, nesse caso em especial na luta por terra tanto no Brasil quanto no Paraguai.

A partir disso, há a amplificação dos discursos políticos e intelectuais acerca dos brasiguaios, fazendo com que parte desse grupo social de bra-

sileiros, migrantes e estrangeiros que foram nas décadas de 1960/1970 ao Paraguai, retornassem em meados da década de 1980 ao Brasil. Mesmo com uma denominação dada a princípio como sendo pejorativa, a luta se amplia e ganha proporções diversas e na atualidade há uma ampliação no sentido e entendimento do que é ser brasiguai, não sendo mais apenas o agricultor que foi ao país vizinho e não teve êxito, mas é reivindicado em nome da busca permanente de reconhecimento identitário e de serviços públicos nas regiões de fronteiras entre Brasil e Paraguai. Em outros casos o brasiguaios foram responsáveis pela criação de municípios inteiros no Brasil, como é o caso de Novo Horizonte do Sul, no interior de Mato Grosso do Sul. Bem como, a mesma dinâmica de luta se dá por eles entre os movimentos de conquista por terras no Paraguai, formando assim uma construção identitária forte a partir de uma bandeira de luta que ainda hoje está em ação, um grupo espalhado nessas zonas de contatos transnacionais que fez da adversidade social um rico elemento de composição intercultural, com o maior sentido conceitual que isso possa relegar, independente das relações de poderes que se inserem nesse diálogo fronteiriço.

## BIBLIOGRAFIA

- Baller, Leandro (2014). *Fronteira e fronteiriços: a construção das relações socioculturais entre brasileiros e paraguaios (1954-2014)*. Curitiba: Editora CRV.
- Bharucha, Rustom (2017). "Viajando através do interculturalismo: do pós-colonial ao presente global". *Revista Ouvirouver* 13 (1): 12-23.
- Candau, Vera Maria (2008). *Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença*. *Revista Brasileira de Educação* 13 (37): 45-56.
- Candau, Vera Maria (2012). "Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos". *Revista Educação e Sociedade* 33 (118): 235-250.
- McLaren, Peter (1997). *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez.
- Niklison, José Elías (2009). *Vida y trabajo en el Alto Paraná en 1914*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.
- Pratt, Mary Louise (1999). "A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco". *Travessia* 38: 7-29.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

- Santos, Boaventura de Sousa, e João Arriscado Nunes (2003). “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”. Em *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, organizado por Boaventura de Sousa Santos, 1-52. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Walsh, Catherine (2001). *La educación intercultural en la educación*. Lima: Ministerio de Educación.
- Walsh, Catherine (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.

## ENTREVISTAS

- Entrevista: Quintin Riquelme. Produção: Leandro Baller, Assunção, 19/12/2013, 1 hora e 21 minutos (digital). Nasceu em Valenzuela no Paraguai, é sociólogo, professor e coordenador da área de Pesquisa em Sociologia Rural no Centro de Documentación y Estudios em Assunção.
- Entrevista: Ramón Fogel. Produção: Leandro Baller, Assunção: 15/12/2006, 38 minutos (digital). Nasceu no Paraguai, é sociólogo e advogado no país, por muito tempo atuou junto ao Centro de Estudios Rurais Interdisciplinarios em Assunção.



# Género, subjetividades y procesos migratorios: experiencias de autonomía de mujeres mexicanas retornadas de Estados Unidos

*Alethia Fernández de la Reguera*<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Los discursos xenófobos y las violencias estructurales y culturales asociadas con la migración han aumentado en el contexto geopolítico actual, caracterizado por el endurecimiento de las políticas migratorias y la construcción de muros alrededor del mundo.<sup>2</sup> Por ello, limitar el estudio de la migración al análisis de movilidad o de generación de remesas reduce nuestra comprensión de los procesos migratorios. En este sentido, es necesario ampliar la mirada tanto a las dimensiones sociales, culturales, políticas e históricas de estos procesos, como a sus efectos en la vida del sujeto migrante, las familias y las comunidades que participan directa o indirectamente en la migración. Algunos de los estudios más recientes se han concentrado en los impactos tanto a nivel subjetivo como a nivel social y cultural de las trayectorias migratorias.

En la actualidad, los flujos migratorios siguen activos incluso en contextos hostiles, debido a que las causas de salida han superado la lógica economicista y las personas migran por una diversidad de fac-

<sup>1</sup> Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>2</sup> De acuerdo con el World Atlas, hay 33 países en el mundo que han construido muros fronterizos, que abarcan cerca de 18 000 kilómetros. <<https://www.worldatlas.com/articles/countries-with-border-walls.html>> (consulta: 10 de abril de 2018).

tores. Alrededor de 244 millones de personas o el equivalente al 3.3% de la población mundial (International Organization for Migration, 2017) es población migrante. Para el caso de las personas nacidas en México residentes en Estados Unidos, en 2017 se registraron 11.6 millones, de las cuales se calcula que cerca de 48% son mujeres (Conapo, 2018). Las investigaciones actuales sobre patrones migratorios y trayectorias migrantes deben ser capaces de analizar las continuidades, las rupturas y las contradicciones de procesos sociales siempre cambiantes debido al endurecimiento de las políticas migratorias.<sup>3</sup>

La migración suele ser una ruptura del espacio social que expone a las personas a hacer uso de todos sus recursos para adaptarse, y en muchas ocasiones para sobrevivir en el nuevo entorno. En el caso de las mujeres que participan en la migración bajo ciertas condiciones, pueden llegar a transformar los roles de género tradicionales y generar distribuciones de poder más igualitarias.

En este capítulo presento un análisis cualitativo sobre los procesos de autonomía en las trayectorias de mujeres mexicanas retornadas de Estados Unidos. Mi motivación fue conocer las experiencias de mujeres que migraron y trabajaron en aquel país, para identificar avances y obstáculos de género en términos de autonomía.

Entre enero de 2012 y abril de 2013 realicé trabajo de campo en el municipio de San Francisco Tetlanohcan, en el estado de Tlaxcala, México, el cual consistió en entrevistas a profundidad en distintos momentos y observación participante con mujeres retornadas de Estados Unidos. A partir de esta experiencia pude recuperar cinco historias de vida para mostrar el impacto del rol de trabajadora migrante en las subjetividades de las mujeres, especialmente en términos de autonomía, a lo largo de las diversas etapas de la migración, incluyendo el retorno. Me interesó particularmente conocer los significados de las experiencias laborales de

<sup>3</sup> En este capítulo no se consideran las políticas migratorias en la era Trump, ya que el trabajo de campo que alimenta la discusión se realizó durante el periodo de Barack Obama; sin embargo, me interesa apuntar la relevancia del contexto siempre mutante tanto de las políticas migratorias como de las estrategias empleadas por las personas migrantes.

las mujeres en términos de redistribución de recursos, reconocimiento y autorreconocimiento como proveedoras o co-proveedoras en los hogares migrantes, y los significados relacionados con las ganancias y pérdidas de haber migrado en las diversas dimensiones de la autonomía (acceso a conocimiento, libertad de movimiento, toma de decisiones, autonomía emocional y autonomía económica).

El capítulo se divide en cuatro apartados. En la primera parte presento una breve discusión sobre algunos referentes teóricos para el estudio de la autonomía de las mujeres en contextos migratorios, señalando la relevancia de las dimensiones de redistribución y reconocimiento para el abordaje social de la autonomía y su comprensión como un proceso que integra diversas dimensiones en la vida de las personas. Continúo señalando la importancia de las historias de vida como herramientas para analizar las mediaciones que nos permiten entender la interacción entre la subjetividad y el orden de género. En el tercer apartado presento algunos de los avances y obstáculos de género que identifiqué en las tres etapas del desarrollo del rol de trabajadora migrante, y finalmente presento mis conclusiones.

#### **MIGRACIÓN, GÉNERO Y AUTONOMÍA: UN ANÁLISIS DE REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO**

El análisis de las desigualdades de género comenzó a explorarse en la década de los años setenta, principalmente con los primeros estudios sobre pobreza, salud y derechos humanos en el contexto de los estudios sobre la mujer y el desarrollo. Una de las primeras conclusiones fue reconocer que las desigualdades de género se presentan en al menos dos dimensiones fundamentales: la condición o el acceso a diversos tipos de capitales (material y cultural principalmente) y la posición asociada con el capital simbólico o con la distinción y el reconocimiento que implica cierta posición y distribución percibida y reconocida en un grupo social (Bourdieu, 2011). En ese momento, lo que señalaban las académicas eran las consecuencias en términos de condición y posición de la desigualdad de las mujeres con respecto a los hombres. De estos primeros estudios

surgen conceptos como autonomía y empoderamiento, para analizar e incidir en las diferencias tanto de condición como de posición de las mujeres frente a los hombres.

Siguiendo esta veta analítica, la filósofa estadounidense Nancy Fraser ha hecho una gran aportación a la reflexión de este orden bivalente de las desigualdades de género o lo que se comprende como problemas de posición y de condición. Señala que la injusticia de género es un problema “tanto de la estructura político-económica como de la estructura cultural-valorativa de la sociedad” (Fraser, 1997: 31). Con ello demuestra que un análisis de género concentrado sólo en los problemas de condición estará incompleto, ya que justamente se necesitan también cambios en la posición, y viceversa. En esta línea, y dada la complejidad social y subjetiva de la experiencia migratoria, el análisis de los efectos de la migración en las vidas de las mujeres debe considerar tanto el eje de redistribución de recursos como el de reconocimiento.

Esta investigación muestra que las mujeres que han migrado viven diversas transiciones en sus trayectorias de vida, marcadas por continuidades y rupturas tanto de redistribución como de reconocimiento, por lo que sería un error admitir que los cambios siempre tienden hacia una mayor igualdad. Los estudios sobre autonomía y migración señalan que dependiendo de las condiciones en que se migre, las mujeres pueden lograr o no una redistribución de recursos de diversos tipos; por ejemplo, como generadoras de ingresos, y un reconocimiento o no como proveedoras y emisoras de remesas. Este último es un elemento fundamental, ya que estudios recientes sobre género y pobreza muestran que, al menos en México, a muchas mujeres, a pesar de ser jefas económicas o proveedoras principales en sus hogares, no se les reconoce como tales; de aquí la importancia de diferenciar entre jefatura económica y jefatura reconocida.<sup>4</sup>

Elegí analizar los cambios de redistribución y de reconocimiento tomando como base el concepto de autonomía, porque lo asumo como una categoría paraguas que me permite analizar un despliegue de avances

<sup>4</sup> Esto sucede no sólo en hogares migrantes, es una tendencia nacional: en México, 16% de los hogares con jefaturas económicas femeninas son jefaturas no reconocidas (Coneval, 2014).

y obstáculos de género a partir de las posibilidades de las mujeres para tomar decisiones. Me parece que el análisis amplio y profundo de los procesos de autonomía pone en evidencia la complejidad de las soluciones al problema de la injusticia de género que presenta Fraser (1997). Cuando esta autora habla de los ejes de redistribución y reconocimiento también expone dos tipos de soluciones para ambas dimensiones: por un lado, las soluciones afirmativas, y por otro, las transformativas. La investigación muestra, por un lado, que algunos avances de género en el contexto migratorio son de corte afirmativo; por ejemplo, cuando una mujer genera estrategias para resistir la violencia de pareja, pero sin lograr salir de la estructura violenta. Por otro lado, también identifico avances transformativos; por ejemplo, cuando las mujeres participan en decisiones que tienen impacto en el régimen de género familiar, como migrar y convertirse en reconocidas proveedoras y emisoras de remesas destinadas a generar bienes materiales y simbólicos, como la construcción o remodelación de una vivienda.

#### UN ACERCAMIENTO A LA CATEGORÍA DE AUTONOMÍA

En este apartado presento algunas de las aportaciones que marcan momentos clave en la discusión teórica del concepto de autonomía en los estudios de género y establezco el vínculo con lo empírico a través de mi experiencia en San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala. Como mencioné, realicé cinco historias de vida, cuya elaboración y análisis se estructuraron mediante la perspectiva de curso de vida, lo que me permitió afinar la lente del estudio de la autonomía a las trayectorias migratorias, que a su vez integran las trayectorias laborales y familiares. Con el fin de cuidar el rigor analítico, basándome en la teoría de salida de rol propuesta por Helen Rose Fuch Ebaugh (1988), realicé tres cortes temporales en dichas trayectorias, lo que me permitió indagar sobre el desarrollo de los procesos de autonomía a partir de las condiciones de entrada, desempeño y salida del rol de trabajadora migrante. Identifiqué que ser trabajadora migrante tiene un fuerte impacto en la vida de las mujeres, ya que no es sólo un rol ocupacional, sino también familiar, lo que tiende a alterar principalmente

las estructuras de la división sexual del trabajo y las relaciones de poder a partir de los cambios en la redistribución de recursos y el reconocimiento de la pareja, la familia y el entorno comunitario. Por ello, el análisis de la autonomía en las trayectorias de vida de las trabajadoras migrantes permite identificar avances y obstáculos de género no sólo en la experiencia migratoria, sino dentro del régimen de género familiar.

Defino a la autonomía como:

un proceso cíclico que se desarrolla a lo largo de las trayectorias de vida de las mujeres, y que posibilita en un momento determinado el control sobre sus propias vidas a partir del acceso y uso de recursos materiales, sociales y simbólicos, libertad de movimiento y cambios en las relaciones de poder hacia una mayor equidad, lo cual les permite tomar decisiones sobre aspectos de su vida considerados valiosos (Fernández de la Reguera, 2018: 43).

Este concepto ha sido abordado desde diversas disciplinas, especialmente la filosofía, la ciencia política y la sociología, y dentro de éstas, distintas han sido las aproximaciones para su estudio. En los casos de la filosofía y la sociología, ha preponderado un acercamiento relacionado con la capacidad de las personas para tomar decisiones. Una de las aportaciones de los estudios de género ha sido explorar las formas en que las desigualdades por razones de género crean condiciones que promueven o limitan el desarrollo de esta capacidad. El foco de análisis han sido las condiciones en que se genera una autonomía desde lo subjetivo —que integra tanto propiedades materiales (el cuerpo), como las simbólicas (la percepción y distinción de los materiales; Bourdieu, 2009)— en relación con estructuras de desigualdad social, específicamente de un orden de género de dominación masculina que funge como uno de los grandes constructores y ordenadores sociales.

Las subjetividades son resultado del entramado de la cultura y las relaciones de poder. Por ello, abordar la subjetividad implica comprender al sujeto como un constructo a partir del lenguaje y las relaciones que establece en su entorno y estudiar cómo el contexto influye en el individuo (Mansfield, 2000: 52). Desde esta lógica, la función social de la

autonomía se concentra en estudiar las mediaciones o la interacción entre las influencias de la estructura social, en este caso predominantemente el género —en interrelación con la clase, la edad y la calidad migratoria de las migrantes— y la subjetividad. De acuerdo con el sociólogo italiano Franco Ferrarotti, las mediaciones son “los espacios más importantes que sirven de punto central entre las estructuras y los individuos, los campos sociales en donde se enfrentan más directamente la práctica individualizadora del hombre y el esfuerzo universalizante del sistema social” (Ferrarotti, 1988: 94). El análisis sobre trayectorias de vida de las mujeres migrantes priorizó la identificación de las mediaciones y sus significados, para potenciar u obstaculizar los procesos de autonomía. Identifiqué que la migración y, especialmente, el trabajo migrante son dos espacios de interacción entre lo micro y lo macro fundamentales, para (dependiendo del contexto) detonar o no procesos para que las personas puedan establecer los principios de lo que es una buena vida y cómo vivirla.

La función social de la autonomía es una de las aportaciones del feminismo, ya que tanto desde la filosofía como desde la sociología los estudios feministas han mostrado cómo las estructuras de dominación masculina afectan las posibilidades de que las mujeres sean autónomas. En las décadas de los años ochenta y noventa se generaron ricas discusiones sobre la autonomía para el cambio social, y el feminismo generó una ruptura con los principios de autonomía moral de Emmanuel Kant, cuya base es la voluntad racional. La politóloga estadounidense Christine Di Stefano estableció una crítica a la autonomía kantiana para demostrar que “es incapaz de compadecerse de forma razonable con las difíciles y complejas dimensiones de un sistema de género que funciona no sólo como sistema de socialización, sino también, de manera más profunda y penetrante, como un sistema de aculturación” (Di Stefano, 1996: 61).

Además de problematizar el concepto kantiano de autonomía, una de las aportaciones feministas más relevantes para esta investigación ha sido demostrar que a pesar de la fuerza de la estructura social y del patriarcado, la autonomía y/o el potencial de autonomía siempre está presente en la vida de las personas, aunque sea de manera parcial (Meyers, 2000). Es decir, no es necesario que existan condiciones óptimas para

que las personas tomen decisiones autónomas, ya que la experiencia empírica nos ha mostrado que, a pesar de los discursos y las prácticas de dominación, las personas pueden actuar con autonomía al menos en ciertos aspectos de su vida. Por ello me parece tan importante investigar las mediaciones que promueven o no la agencia de las personas y/o su capacidad para tomar decisiones.

Este abordaje se enriquece con el concepto de autonomía relacional elaborado por las filósofas australianas Catriona Mackenzie y Natalie Stoljar (2000), quienes plantean la posibilidad de autonomía dentro de un orden social de desigualdades de género, clase y etnicidad. Para ellas, la autonomía no es un proceso lineal, sino cíclico, que además no es posible evaluar con indicadores fijos sobre el tipo de decisiones que toman las mujeres. El concepto de autonomía relacional explica que las personas desarrollamos capacidades para la autonomía en contextos históricos y sociales específicos, y que por ello debemos reflexionar sobre la persona autónoma en términos no sólo racionales, sino emocionales y subjetivos. Es decir, la autonomía se genera también desde las dimensiones del cuerpo, las emociones y los deseos.

Otra importante aportación para conocer la complejidad social de los procesos de autonomía, así como las distintas dimensiones en que opera en la vida de las personas, la elabora la demógrafa y socióloga india Shireen Jejeehboy (2000), al analizar el rango de control que las mujeres tienen sobre sus propias vidas en relación con sus familias en un momento determinado. Este planteamiento permite indagar de manera más amplia el desdoblamiento de un proceso que se desarrolla a lo largo de la trayectoria de vida, con especial atención en algunas transiciones o eventos específicos del curso de vida, en este caso la migración y, específicamente, el retorno de las mujeres al país de origen. Además, considera dimensiones e indicadores alternativos de autonomía, ya que típicamente se medía a través de la escolaridad o el empleo.

Jejeehboy (2000) integra cinco dimensiones fundamentales de autonomía: acceso y uso del conocimiento, toma de decisiones, libertad de movimiento, autonomía emocional, autonomía económica, social y de autoconfianza. La interrelación de estas dimensiones en las trayectorias

migratorias permite comprender que existen formas muy diversas de construir la autonomía, dependiendo del contexto sociocultural, el orden de género y el tiempo histórico, social y de vida de cada persona. En esta lógica, lo que se estudia en los procesos de autonomía es la interacción del sujeto —a partir del uso de recursos materiales y simbólicos— con las normas sociales y los esquemas culturales. Por ello, la autonomía, en palabras de la socióloga mexicana Ana María Tepichin (2005), funciona como un indicador que revela la desigualdad en el uso de poder, los logros y la libertad de elegir de las mujeres.

#### HISTORIAS DE VIDA Y RETORNO MIGRATORIO

Decidí apuntar mi análisis hacia las migrantes que habían retornado a México de Estados Unidos, debido a que me permitió conocer los distintos momentos de la migración en términos de ganancias o pérdidas de autonomía, y justamente identificar qué aspectos de la experiencia funcionan como mediaciones hacia una mayor igualdad de género. El retorno es una etapa migratoria que presenta riquezas metodológicas para el análisis en muchos sentidos. En primer lugar, al ser la última etapa del ciclo migratorio, representa una nueva transición en la trayectoria de vida. En segundo lugar, permite indagar sobre las condiciones en que se da la salida de un rol significativo como el de trabajadora migrante, y el impacto que tiene esta salida en términos de autonomía (residuos del rol). En tercer lugar, el retorno involucra una serie de decisiones importantes en la vida de las mujeres y sus familias, que muestran las dinámicas de cooperación y conflicto en el ámbito familiar.

Como lo mencioné, prioricé las historias de vida como herramienta metodológica para analizar el desarrollo de los procesos de autonomía en la entrada, el desempeño y la salida del rol de trabajadora migrante. La relevancia teórica-metodológica de las historias de vida radica en que funcionan como herramientas para conocer tanto el sentido subjetivo que construye el individuo sobre su vida, como lo que una vida humana nos dice del orden social (Reséndiz García, 2008). La historia de vida abre espacios para identificar las mediaciones que traducen

las estructuras sociales en comportamientos individuales. Se trata de identificar en lo no visible, en lo cotidiano, en el lenguaje, en la propia reconstrucción del relato, las posibilidades de la subjetividad frente a la objetividad. Con las historias de vida deseamos mostrar cómo un sujeto universaliza lo social estructural al reproducirse como su singularidad (2008).

Una de las mediaciones identificadas como centrales para esta investigación fue el trabajo, no sólo conocer las trayectorias laborales y sus transiciones, sino lo que las experiencias laborales en Estados Unidos significaron para las participantes. Identifiqué que la socialización en el trabajo es una categoría relevante para indagar acerca de algunos ejes analíticos de los procesos de autonomía, como el acceso a redes sociales de calidad, el establecimiento de relaciones afectivas con varones más allá de la pareja y los familiares, y el acceso al conocimiento y la adquisición de capacidades para el trabajo. Las participantes fueron mujeres entre los 25 y 45 años, provenientes de San Francisco Tetlanohcan, un municipio semirural en el estado de Tlaxcala. Su nivel de escolaridad varía de primaria a preparatoria terminada, y no determina el tipo de ocupación en Estados Unidos. La mayoría realizó trabajo doméstico en la etapa inicial de su migración, y sólo una de ellas fue trabajadora doméstica a lo largo de cuatro años. Con el fin de conocer las diversas estrategias de socialización en el trabajo, decidí ampliar la muestra a diversas ocupaciones, como cocinera, cajera en restaurante, empleada en fábrica textil, trabajadora agrícola, cuidadora de niños, estilista, vendedora de puerta en puerta, entre otras.

Para la mayoría de las entrevistadas, el rol de trabajadora migrante fue un parteaguas en su vida, debido a que les permitió establecer nuevas relaciones y acceder a un trabajo remunerado y reconocido mediante el envío de remesas, lo que generó cambios tanto de posición como de condición en el entorno familiar y comunitario. Cuando se presentaron las condiciones propicias —como el acceso a una vivienda y a un trabajo digno, así como a redes sociales de calidad—, las entrevistadas desarrollaron nuevas capacidades para la socialización, el desplazamiento físico, la toma de decisiones y el logro de retos intelectuales y emocionales.

A continuación presento algunos de los avances y obstáculos de género identificados en los relatos, con el fin de mostrar la relevancia de la entrada, el desempeño y la salida de este rol para la autonomía.

En la mayoría de los casos, el inicio de la trayectoria migratoria se caracterizó por un entorno de pobreza y de violencia, por lo que la migración representó una oportunidad para salir de ese contexto y generar un patrimonio. En todos los casos, las mujeres carecían de documentos para migrar legalmente a Estados Unidos, por lo que estuvieron expuestas a serios riesgos en el cruce fronterizo. Una vez que llegaron al lugar de destino (Oxnard, Cleveland; Brooklyn, Nueva York; New Heaven, Connecticut), enfrentaron una serie de dificultades por no hablar inglés, no saber moverse en redes de transporte público y desconocer los derechos que aun con su calidad migratoria poseían en el país receptor. Todas ellas narraron las dificultades laborales que enfrentaron a su llegada, al tener que aceptar turnos nocturnos y jornadas excesivas de trabajo. Junto con ello, experimentaron gran culpa por haber dejado a sus hijos en México, en la mayoría de los casos a cargo de sus suegras.

El testimonio de Catalina, de 45 años, quien fue trabajadora migrante por 11 años, muestra las dificultades relacionadas con dejar a sus hijos a cargo de sus padres para poder migrar a Estados Unidos:

Cuando yo estaba allá me sentía muy sola porque siempre estaba pensando en mis hijos, en dónde estarían mis hijos, si estarían bien, y miraba yo niños de su edad y decía yo: “¿Estarán así mis hijos? ¿Siquiera alguien les dirá: ‘báñense’ o ‘coman’ o les hablarán?”. Y siempre me ponía a pensar en eso y cuando llegaba a la casa me ponía a llorar. Era de casi todos los días, sólo me distraía cuando salía a trabajar, pero llegaba a la casa y lo mismo, pensando cómo estarían mis hijos, cómo me gustaría que lo que yo vivo aquí, lo que yo como o lo que yo tengo, lo tuvieran ellos.

El tipo de socialización es crucial para comprender los significados que las mujeres construyen en torno a su experiencia como trabajadoras migrantes. Identifiqué ocupaciones como el trabajo doméstico (muy común para las mujeres mexicanas en Estados Unidos), que implica práctica-

mente nula socialización, tiende a aislar a las mujeres y puede generar condiciones de explotación laboral. Los relatos muestran ocupaciones en las que la socialización es exclusiva entre mujeres, lo que tiende a reforzar estructuras de dominación (como es el caso de la estética), y otras donde las jerarquías entre varones y mujeres están claramente definidas, y la socialización en sí se estructura en dinámicas de dominación (fábricas y viveros). Pero hay otros trabajos en los que la socialización tiende a ser más abierta y horizontal—como en los restaurantes de comida rápida—y se percibe el trabajo como un espacio para establecer amistades y redes de apoyo, así como para aprender nuevas capacidades.

El testimonio de Lorena, de 31 años, quien fue empleada doméstica durante cuatro años, muestra las condiciones de aislamiento que puede presentar el trabajo doméstico:

En una ocasión me enfermé, pero se me quitó porque tenía que trabajar. Me dolía mucho la cabeza y me cansaba mucho y no hacía nada. Me sentía cansada, pero no era mucho el trabajo, lo que tenía que hacer. Y pues sólo una pastilla me compraba porque ahí pues no tenían medicina. Y no podía ir a la farmacia porque ahí donde yo trabajaba casi no había farmacias cerca. Así que yo solita me daba el valor.

El testimonio de Elena de, 25 años, empleada en McDonald's durante dos años, muestra la importancia de la convivencia con compañeros/as de trabajo:

Me traje todo. Bueno, para mí son recuerdos muy bonitos. Porque había veces que era muy bonito. Había un manager que luego me decía: “Vete a comprar la comida, vamos a comer y yo te cubro”. Y era muy bonito porque me sacaban por la ventana, y ya me miraba cuando yo ya venía. Porque si preguntaban por mí, decían que iba al baño o estaba abajo en el *bachement*, recogiendo cajitas. Y yo me volvía a meter por la ventana. Y traía comida para todos. Era muy bonito, yo me daba mucho a respetar con la gente y ellos me respetaban mucho. Nunca me faltaron al respeto y siempre me llevé muy bien con todos los compañeros.

En cuanto al desempeño de rol, identifiqué varios hallazgos. En primer lugar, encuentro la relevancia del proceso de capacitación para poder laborar en los estándares que requerían sus trabajos. En los casos donde lo lograron, el trabajo se percibió como una experiencia altamente positiva, y para ello las relaciones con sus compañeros/as de trabajo fueron fundamentales.

El testimonio de Elena, de 25 años, trabajadora migrante en un McDonald's por dos años, muestra la importancia de las redes de apoyo que se pueden generar en el trabajo para aprender nuevas capacidades:

El muchacho que trabajaba conmigo en la noche me decía: "Ahorita que no hay gente, vente y yo te enseño". Y me enseñó a estar en la caja. Y luego le decía: "Pero es que no sé decir los números en inglés". Y me decía: "Yo te voy a enseñar". Y en una ocasión él me hizo una hoja de los números y luego me decía: "Pásate para enfrente". Entrábamos a las 11 pm y eran la 1 am y me decía: "Pásate para enfrente, yo te voy a enseñar". Y él me enseñó, yo veía ahí en la caja cuánto se decía \$25 centavos. Y luego le decía: "Pero es que no conozco las moneditas". Y él me decía: "Yo te enseño", y ya me enseñaba. Luego me decía: "¿Cuánto vas a dar de cambio?". Y yo le decía: "Voy a dar 25 centavos". Y me decía: "Da esta monedita y esta monedita". Y después llegó una ocasión en que yo fui a trabajar en el día, pero había unas muchachas que entraban temprano y me veían que yo ya estaba enfrente y que ya podía cobrar.

En segundo lugar, identifico que las redes sociales también pueden funcionar como espacios para que las mujeres hablen de sus problemas y reciban una retroalimentación que puede detonar una reflexión sobre alternativas para solucionar problemas familiares y de pareja, especialmente en contextos de violencia.

El testimonio de Elena, de 25 años, trabajadora migrante en un McDonald's, muestra la importancia de las redes de apoyo que se pueden generar en el trabajo para reflexionar sobre los problemas personales:

Platicaba de mi esposo con una señora que era de Perú. Y luego me decía: "Eres bien tonta". Antes de eso él (su esposo) me gritaba y yo no le respondía

o me decía cosas y nada más me agachaba. Pero cuando yo me fui a Estados Unidos y platicábamos entre señoras, yo ya no me dejé.

Un tercer avance son los nuevos arreglos de la división sexual del trabajo que se lograron negociar en Estados Unidos y que tendieron hacia una mayor igualdad. Es importante destacar que esto se observó en el caso particular de las familias migrantes de San Francisco Tetlanohcan posiblemente debido a que en todos los casos la vivienda en Estados Unidos se compartía con otras personas, fueran o no familiares, y por ello las actividades de cuidado y limpieza se dividían equitativamente entre todos los habitantes del hogar. En los casos de las mujeres entrevistadas, esto les representó tener más tiempo libre y modificar en algunos casos la relación de poder con sus parejas, ya fuera por haber tenido mayor libertad de movimiento, nuevas amistades o una mejor convivencia entre ellos. En los relatos valoraron la posibilidad de pasar más tiempo en pareja y compartir las labores domésticas.

El testimonio de una trabajadora de 26 años, migrante por dos años, expresa lo que experimentó en Nueva York al tener tiempo libre y una libertad de movimiento que no tenía en San Francisco Tetlanohcan:

Cuando es verano ves que oscurece más tarde, entonces me iba con mis amigas del salón de belleza. Íbamos a la playa, a pasear por ahí.

Finalmente, la salida de rol muestra algunos de los obstáculos ligados con el retorno migratorio, caracterizado por dificultades económicas y la falta de empleo. En todos los casos las mujeres encontraron obstáculos para conseguir un trabajo o para simplemente plantearse la posibilidad de trabajar además de atender su casa. Lamentablemente, en todos los casos se rompieron los arreglos de división sexual del trabajo previos y regresaron al arreglo tradicional, donde ellas son las responsables exclusivas del trabajo de cuidado y de reproducción del hogar. Además, las redes sociales que se habían adquirido con la migración se diluyen, y a pesar de que en el discurso la familia parezca ser un gran apoyo, en la práctica no lo es, especialmente en contextos de violencia doméstica.

El testimonio de Elena, de 25 años, quien fue trabajadora migrante por dos años, muestra la dificultad de conseguir trabajo a su regreso de Estados Unidos y con ello apunta a la falta de políticas públicas de acogida para la población en retorno:

Cuando yo regresé quise ir a buscar trabajo al McDonald's que está aquí en Tlaxcala. Yo fui y le dije que yo sabía hacer de todo, sabía hacer desayunos. A lo mejor no son las mismas cosas, pero yo sé hacer helados, sé hacer el té, todo sé hacer. Y su respuesta fue: "¿Tienes prepa?". Yo le dije: "No la tengo". Me dijo que ahí sólo entran las que tienen prepa. Y dije: "Qué feo que sin la prepa yo no puedo hacer las cosas". Y no me dieron el trabajo.

Al ser San Francisco Tetlanohcan un entorno semirrural, uno de los grandes obstáculos que identifico es la pérdida de libertad de movimiento, ya que las salidas se limitan a actividades relacionadas con las labores domésticas, con el cuidado de los hijos o con una visita familiar. Las mujeres tienden a sentirse observadas y controladas por sus parejas, familiares, vecinos y la gente en general. Finalmente, otra limitante de género es la carga simbólica y emocional de la maternidad, ya que a pesar de que la perciben como una ganancia importante del retorno, la culpa y el estigma por haber dejado a los/las hijos/as sigue presente. En esta lógica, la maternidad se convierte en una limitante para tomar decisiones que consideran valiosas, como terminar una relación con una pareja violenta y/o generar ingresos que les permitan vivir.

El testimonio de Lorena de 31 años, quien fue trabajadora migrante por cuatro años y en su segunda migración dejó a su hijo mayor al cuidado de sus abuelos, muestra la carga emocional de dejar a los hijos y migrar:

Se siente feo cuando uno viene y lo rechazan. Por eso le digo a mi hijo: "No, hijo, ya nunca te vuelvo a dejar". Porque mi niño me reclama que por qué lo dejé, el grandecito. Dice: "¿Por qué me dejaste, por qué me quedé y cómo a mi hermanito no lo dejas y te vas a trabajar?"

De las cinco mujeres entrevistadas, cuatro de ellas dejaron a sus hijos en México, ya que es prácticamente imposible conciliar la vida laboral y familiar en Estados Unidos, especialmente por la falta de redes de apoyo en el país destino. En sólo uno de los casos los hijos migraron años después para alcanzar a su mamá.

Un elemento común en las mujeres migrantes en retorno, además de la culpa, es la dificultad para reestructurar el vínculo emocional y la autoridad para disciplinar a los hijos en los primeros meses después del retorno. Un tema que no se exploró a profundidad en esta investigación son las transformaciones de las redes familiares y sociales para el trabajo de cuidado de los menores, mientras las madres y los padres migran. En los casos estudiados, las mujeres tuvieron problemas en los primeros meses después de retornar para educar a sus pequeños, y en algunos casos incluso reforzar el vínculo emocional con ellos. Esta carga se queda sobre las madres; por ello, con el retorno la maternidad se vuelve un eje primordial que puede incluso llegar a ser una limitante en términos de autonomía.

## CONCLUSIONES

A manera de conclusión, observo que la experiencia migratoria en ciertas condiciones permitió espacios para la socialización y adquisición de conocimientos en el trabajo —tal como en el caso de Elena—, lo que se expresa en cambios tanto de posición como de condición en el entorno familiar y frente a la pareja. Lamentablemente, la mayoría de estos cambios se reflejan únicamente durante la etapa de migración activa, ya que con el retorno se diluyen. Solamente hay un caso en que sí se presentó una redistribución y un reconocimiento hacia una mayor igualdad después del retorno, el caso de Catalina, lo que se debe en parte a que ella trabajó durante 11 años en Estados Unidos y pudo construir una casa con lindos acabados, lo que le da seguridad, al tener un patrimonio para ella y sus hijos. Con la migración, Catalina modificó la relación de dependencia que tenía con sus padres antes de migrar, pudo darles escuela a sus tres hijos, llevarlos a vivir con ella a Estados Unidos y construir un patrimonio con valor material y simbólico.

El análisis del rol de trabajadora migrante me permitió identificar experiencias como nuevos arreglos de división sexual del trabajo, nuevas redes de apoyo, aprendizaje de capacidades para el trabajo, el uso del transporte público, entre otros, que fungen como mediaciones o puentes entre la subjetividad y la objetividad de las estructuras de desigualdad social. Esta investigación demuestra la diversidad de los procesos de autonomía a partir de la interpretación y apropiación que las mujeres migrantes elaboran sobre las normas sociales y culturales en el nuevo espacio social que representa la migración. No podemos generalizar la posibilidad de que las mujeres encuentran en la migración mayor autonomía económica, emocional, para tomar decisiones o moverse libremente. Eso dependerá principalmente de las condiciones en que migren, el tipo de recursos y redes con los que cuenten, y los que puedan generar a lo largo del proceso migratorio, así como del momento del curso de vida en que viven la transición de la migración.

El hallazgo más relevante de esta investigación, tal como lo revelan las narrativas de las mujeres, es que, a pesar de las vicisitudes de la vida migrante, cada mujer fue capaz de establecer sus propios logros y de tomar decisiones sobre aspectos que para ella son valiosos; la autonomía está siempre presente, aunque sea de forma parcial, y a pesar de las estructuras de desigualdad social (de género, de clase, de nacionalidad, de calidad migratoria, de edad). Aunque el retorno implicó pérdidas, la autonomía es cíclica y los cambios seguirán definiéndose en sus trayectorias de vida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (2009). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (2011). *Las estrategias de reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (2013). *La migración femenina mexicana a Estados Unidos: Tendencias actuales*. México: Conapo.
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (2018). *Mexicanos en Estados Unidos. Datos, gráficas y mapas*. México: Conapo.
- Consejo Nacional de Población (Conapo)/Fundación BBVA Bancomer/Secretaría de Gobernación (Segob) (2017). *Anuario de Migración y Remesas 2017*. México: Conapo//Fundación BBVA Bancomer/Segob.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) (2014). *Pobreza y género en México: hacia un sistema de indicadores. Información 2008-2012*. México: Coneval.
- Fernández de la Reguera, Alethia (2018). "Autonomía". En *Conceptos clave en los estudios de género. Volumen 2*, coordinado por Hortensia Moreno y Eva Alcántara, 31-45. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Ferrarotti, Franco (1988). "Biografía y ciencias sociales". En *Historia oral e historias de vida*, coordinado por Víctor Acuña, 81-98. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Fraser, Nancy (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Universidad de los Andes-Facultad de Derecho/Siglo del Hombre Editores.
- Fuchs Ebaugh, Helen Rose (1988). *Becoming an Ex. The Process of Role Exit*. Chicago: University of Chicago Press.
- International Organization for Migration (2017). *World Migration Report 2018*. Génova.
- Jejeebhoy, Shireen (2000). "Women's autonomy in rural India: Its dimensions, determinants, and the influence of context". En *Women's Empowerment and Demographic Processes. Moving Beyond Cairo*, editado por Harriet B. Presser y Geta Sen, 204-238. Oxford: Oxford University Press.
- Mackenzie, Catriona, y Natalie Stoljar (coords.) (2000). *Relational Autonomy Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mansfield, Nick (2000). *Subjectivity Theories of the Self from Freud to Haraway*. Nueva York: New York University Press.

- Meyers, Diana (2000). "Intersectional identity and the authentic self? Opposites attract!" En *Relational Autonomy Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, coordinado por Catriona Mackenzie y Natalie Stoljar, 151-180. Nueva York: Oxford University Press.
- Reséndiz García, Ramón (2008). "Biografía: proceso y nudos teórico-metodológicos". En *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, coordinado por María Luisa Tarrés, 135-170. México: El Colegio de México/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Stefano, Christine Di (1996). "Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo." En *Perspectivas feministas en teoría política*, coordinado por Carme Castells, 53-77. Barcelona: Paidós.
- Tepichin, Ana María (2005). *Equidad de género y pobreza, Autonomía en beneficiarias del Programa Oportunidades. Estudios de caso*. México: Luna Quintana Editores.



# Territorialidades en conflicto: de la cuestión de la demarcación de tierras indígenas en Brasil y la interculturalidad crítica como clave descolonizadora para la superación de los *impasses*

*Thiago Leandro Vieira Cavalcante*<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Brasil abriga una gran diversidad sociocultural, una de las mayores del mundo. Esta diversidad es grande incluso entre aquellos que no se identifican como pertenecientes a los pueblos tradicionales. En cada región del país hay especificidades sociales y culturales, aunque en la actualidad todos los habitantes se reconocen como brasileños. Más allá de esa diversidad (la de los pueblos “no tradicionales”), es necesario destacar la otra diversidad existente, con la presencia de innumerables comunidades tradicionales, como los pueblos indígenas, los cimarrones (quilombos), los que viven en las riberas de los ríos, los pueblos del bosque y tantos otros que ciertamente forman una gama inaccesible en su integralidad, incluso para los investigadores expertos.

Sin embargo, históricamente, Brasil sólo reconoció esa diversidad como algo positivo y que debe ser preservado en su Constitución Federal de 1988. Por medio de ella, oficialmente, el Estado abandonó la política asimilacionista, que se remonta al periodo colonial y fue asumida por el Estado independiente desde 1822, y reconoció el derecho originario de los pueblos indígenas sobre sus tierras de ocupación tradicional, así como el

<sup>1</sup> Doctor en Historia por la Universidade Estadual Paulista (Unesp), Brasil. Actualmente es docente de los cursos de pregrado y posgrado en Historia de la Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Brasil.

derecho de los indígenas de mantener sus usos, costumbres, lenguas y tradiciones.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens<sup>2</sup> (Brasil, 1988).

Sin embargo, en la práctica, lo que se ve es que los ideales asimilacionistas continúan muy vivos en el discurso y en las prácticas estatales y, sobre todo, en los discursos producidos por las élites agrarias y económicas del país, difundidos por los medios de comunicación. Es decir, una Constitución no fue suficiente para cambiar la realidad concreta.

En diálogo con algunos pensadores latinoamericanos (Quijano, 2005; Walsh, 2007; González Casanova, 2006), en otro trabajo caractericé Brasil como un Estado (que se pretende nacional) colonialista (Vieira Cavalcante, 2013). Este colonialismo interno se da en varias esferas, pero en este texto destacaré la cuestión territorial. Busqué acercar las discusiones sobre la interculturalidad a la demanda concreta más sensible y conflictiva en la relación entre los pueblos indígenas y la sociedad no indígena brasileña que se da en la disputa que se traba por la tenencia de tierras de ocupación tradicional indígena, que en gran parte se encuentran todavía en la posesión de no indígenas.

Entiendo que, de hecho, hay una disputa entre territorialidades, y no solamente una disputa patrimonial. Por un lado, los más diversos pueblos indígenas, cada uno con sus territorialidades específicas. Por otro, una concepción capitalista de apropiación de la tierra como una mercancía y cuando mucho como medio de producción. Hasta ahora, el capital hegemónico ha tenido fuerza para imponer su visión en un proyecto homogeneizador en curso en el Brasil desde su independencia.

<sup>2</sup> Traducción libre: "Art. 231. Son reconocidos a los indios su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, compitiendo a la Unión Federal demarcarlas, proteger y hacer respetar todos sus bienes."

Esta perspectiva, hoy fuertemente representada por el neoliberalismo, impone a todos una visión homogeneizante eurocéntrica, según la cual sólo existe una forma posible de organizar la sociedad y la economía y sólo hay una forma legítima de uso de la tierra. En ese contexto, el discurso busca cristalizar en la población la inexistencia de modelos alternativos. De acuerdo con Bartolomé Clavero:

[...] si no hay cultivo y cosecha, ni la ocupación efectiva sirve para generar derecho, otros usos no valen, esa parte de la tierra, este continente de América, aunque esté poblado, puede todavía considerarse vacante, a disposición del primer colono que llegue y se establezca. El aborigen que no se atenga a esos conceptos, a tal cultura, no tiene ningún derecho.

He aquí el punto de llegada del discurso propietario, punto de partida de la concepción constitucional. Y no es desde luego una mera ocurrencia de un pensador aislado. Estamos ante una manifestación realmente paradigmática de toda una cultura, quizá todavía la nuestra (Clavero, 1994: 22-23 *apud* Lander, 2000: 7).

Para la perspectiva constitucional, para esta nueva mentalidad, los indígenas no reúnen las condiciones para tener derecho alguno, ni privado ni público. *The Wealth of Nations* de Adam Smith, su *riqueza de las naciones* no menos paradigmática, contiene y difunde la conclusión: “The native tribes of North America” no tienen, por su particular “state of society”, por un estado que se juzga primitivo, “neither sovereign nor Commonwealth”, ni soberano ni república, derecho político alguno tampoco (Lander, 2000: 7).

Cabe resaltar lo que estoy llamando aquí “territorialidad”. A partir de diálogos con la geografía y la antropología (Haesbaert, 2010; Little, 2002), entiendo que la territorialidad es la relación específica construida por cada grupo humano para la apropiación y significación de un determinado espacio geográfico, tornándolo así un territorio. Tal apropiación involucra una construcción basada en aspectos sociales, simbólicos, culturales, económicos y políticos. Es decir, la territorialidad de cada grupo humano define la relación que este grupo establece con su territorio. Luego se concluye que, a partir de la gran diversidad sociocultural,

podemos hablar en una diversidad de territorialidades, visto que grupos distintos se relacionan de manera diferente con sus territorios.

Y así, la propuesta que presento aquí es la de que la herramienta de interculturalidad es utilizada en el intento de producción de relaciones culturales menos asimétricas, que la interculturalidad también puede ser utilizada como herramienta para un diálogo que posibilite una relación horizontal cuando el asunto en discusión sea la disputa entre los pueblos indígenas y, sobre todo, el agronegocio (*agribusiness*) por tierras consideradas como de ocupación tradicional indígena.

Hay que resaltar que existen dos formas distintas de pensar la interculturalidad: una funcional, que avanza en el sentido de proponer el respeto entre los diferentes, pero no problematiza las motivaciones socioeconómicas de tales diferencias, y otra crítica, que propone la problematización y la transformación de la realidad en el sentido de hacer que las diferencias dejen de representar jerarquizaciones sociales.

Lógicamente, aquí hay que evocar la llamada interculturalidad crítica, propuesta por Fidel Tubino (2005), que extrapola el simple reconocimiento de las diferencias, pero cuestiona las causas de asimetría cultural y social, buscando eliminarlas. Niega, por lo tanto, la perspectiva homogeneizante de la modernidad. Tal interculturalidad crítica, en los términos propuestos por Catherine Walsh (2007), debe estar acompañada por una perspectiva descolonizada. No se trata sólo de un diálogo en el que se reconozca la existencia de diferencias, sino de una propuesta práctica para eliminar las asimetrías. En este sentido, es inevitable el cuestionamiento de la organización capitalista de la sociedad brasileña, pues ésta hace inviable la plena existencia de territorialidades que proponen un uso de la tierra que no esté ligado con la producción de mercancías, principalmente destinadas a la exportación.

En este capítulo, planteo parte del recorrido histórico de la formación de Brasil, resaltando la construcción identitaria nacional, que se concreta con la negación de derechos a los pueblos indígenas y con el mantenimiento de las jerarquías sociales que garantizan los privilegios de las élites nacionales. Presento un poco de la diversidad sociocultural brasileña y los esfuerzos para su negación histórica. En este sentido, destaco la publi-

cación de la Ley de Tierras en 1850, que dificultó el acceso a la propiedad de la tierra para negros, indígenas e incluso para inmigrantes europeos, concentrando tierras y poder en las manos de las aristocracias establecidas. Abordo la construcción discursiva neoliberal que legitima apenas una forma de territorialidad. Discuto el caso concreto de los pueblos kaiowá y guaraní del estado de Mato Grosso do Sul, en Brasil, que luchan contra la expropiación de sus territorios desde principios del siglo xx, lucha antagonizada por el “ruralismo” que, con gran poder económico, político y social, ha logrado imponer sus intereses en detrimento de los derechos indígenas. Por último, propongo que la interculturalidad, además de promover el reconocimiento de la existencia de culturas distintas, sea una herramienta útil para promover la coexistencia de diversas formas de territorialidad, lo que hasta el momento no ocurre en Brasil, y tampoco en la mayor parte de América Latina.

#### LA DIVERSIDAD Y SU NEGACIÓN EN BRASIL

En Brasil se identifican más de 300 grupos étnicos indígenas, que hablan cerca de 150 lenguas diferentes. Es, sin duda, una de las más grandes diversidades socioculturales del planeta. No hay manera de saber con exactitud cuántos eran los pueblos en el momento de la invasión europea; sin embargo, se estima que su número era superior a 1 000 (Isa, 2016; IBGE, 2010).

Oficialmente, el 7 de septiembre de 1822, Brasil se tornó independiente de Portugal. *A priori*, eso podría ser visto como el final del colonialismo; no fue lo que ocurrió, porque las colonialidades del poder y del saber persisten hasta la actualidad. La colonialidad del poder es acuñada en el colonialismo clásico (entendido como la autoridad o dominio de un país sobre el territorio de otro), pero subsiste, es más duradera y estable que él, es decir, se mantiene tras las independencias políticas y hace perennes relaciones jerarquizadas de poder, involucrando tanto la jerarquización entre Estados como la jerarquización entre grupos sociales que conviven en las ex colonias. La colonialidad del saber invalida todo el conocimiento no occidental, no identificado con la racionalidad de los grupos dominan-

tes. En el caso en análisis, invalida todas las territorialidades no alineadas a los valores neoliberales (Quijano, 2005).

La independencia de Brasil no fue un proceso revolucionario. De hecho, fue un acuerdo entre las élites en el que participaron las oligarquías agrarias y militares, así como una parte de la nobleza radicada en Brasil; parte de ésta era el príncipe regente de Brasil y heredero del trono portugués, que enseguida sería el primer monarca de Brasil, Pedro I<sup>3</sup> (Fausto, 1995: 129-134; Sposito, 2012).

No hay cómo negar que la actividad colonial, independiente del agente causante, fuera la principal responsable de la drástica reducción de la población, que según el censo demográfico realizado en 2010 era de aproximadamente 800 000 personas o 0.43% de la población nacional, que en 2010 era de 190 millones de habitantes. Por lo tanto, a diferencia de otros países latinoamericanos, en Brasil los indígenas forman una minoría poblacional, lo que hace el diálogo entre ellos y la sociedad nacional no indígena aún más difícil.

La economía capitalista desarrollada en Brasil inicialmente se basó en una división racial del trabajo: a los indígenas les correspondían la esclavitud, la servidumbre o la muerte, a los negros la esclavitud, y solamente a los blancos el trabajo asalariado (Schwarcz y Starling, 2015). En el Brasil contemporáneo, aunque oficialmente la esclavitud y la servidumbre están prohibidas, persiste claramente esa división racial del trabajo, y negros e indígenas raramente ocupan alguna posición destacada en el mundo del trabajo capitalista. Estas características llevan a proponer, siguiendo el pensamiento de Aníbal Quijano (2005), que Brasil se tornó un Estado independiente, pero con una sociedad colonial.

En la práctica, los colonizadores externos, que siempre mantuvieron su influencia independiente de la dominación política, fueron sustituidos por miembros de una élite local que se encargó de la implantación de una

<sup>3</sup> En 1831, Pedro I abdicó al trono de Brasil en favor de su hijo, Pedro II. Esta decisión se tomó para que Pedro I pudiera volver a Portugal y luchar por el trono portugués que había sido tomado por su hermano Miguel. Antes de la mayoría de edad de Pedro II, entre 1831 y 1840, Brasil fue gobernado por regentes.

variación de colonialismo interno, pensado a partir de la definición de Pablo González Casanova (2006), que, al menos en Brasil, sigue operante hasta la actualidad.

Como se ha dicho, Brasil vivió una independencia liderada por liberales conservadores que culminó en la institución de un Estado políticamente independiente encabezado por el príncipe heredero de la corona portuguesa. Desde el principio, indígenas, negros y pobres en general fueron totalmente excluidos de la ciudadanía o tuvieron acceso a ella de forma totalmente limitada.

Fernanda Sposito (2012: 24-25) apunta, por ejemplo, que durante los debates entablados en la Asamblea Nacional Constituyente en 1823, hubo intensas discusiones sobre quiénes serían los miembros del pacto político que sería sellado con el establecimiento de una nueva nación. Había aquellos que serían considerados brasileños y ciudadanos, y aquellos que, en cuanto brasileños, no podrían recibir el estatus de ciudadanos, es decir, no compondrían la sociedad civil brasileña.

El discurso del diputado França es emblemático en ese sentido.

Nós não podemos deixar de fazer esta diferença ou divisão de brasileiros e cidadãos brasileiros. Segundo a qualidade de nossa população, os filios dos negros, crioulos e captivos, são nascidos no territorio do Brazil, mas todavia não são cidadãos brasileiros. Debemos fazer essa diferença: brasileiro é o que nasce no Brazil, e cidadão brasileiro é aquele que tem direitos cívicos. Os indios que vivem nos bosques não são brasileiros, enquanto não abraçam a nossa civilização. Convém por consequencia fazer esta diferença por ser heterogenea a nossa população<sup>4</sup> (França *apud* Sposito, 2012: 24).

<sup>4</sup> Traducción libre: “No podemos dejar de hacer esta diferencia o división de brasileños y ciudadanos brasileños. Según la calidad de nuestra población, los hijos de los negros, criollos y cautivos, son nacidos en el territorio de Brasil, pero aún no son ciudadanos brasileños. Debemos hacer esta diferencia: el brasileño es el que nace en Brasil, y el ciudadano brasileño es el que tiene derechos cívicos. Los indios que viven en los bosques no son brasileños, mientras no abrazan nuestra civilización. Conviene por consiguiente hacer esta diferencia por ser heterogénea a nuestra población” (nota 2 de Sposito, 2012: 24-25; “fala do Deputado França em sessão de 23 de Setembro de 1823. *APB*. Assembléa Constituinte, 1823. T 5º, Rio de Janeiro: Typographia de H. J. Pinto, 1880,

La ciudadanía era reservada a pocos. Esclavos y ex esclavos, aunque pudiesen ser considerados brasileños en razón de su nacimiento en el territorio del nuevo Estado, no podrían ser considerados ciudadanos. La situación de los indígenas era todavía peor, subhumana, en lo mínimo, pues *no eran ni ciudadanos ni brasileños*. Sólo podrían ser considerados brasileños después de pasar por el proceso de integración, léase *asimilación*, a la llamada sociedad nacional (Sposito, 2012).

Es relevante, por lo tanto, destacar que la sociedad brasileña desde su principio fue constituida políticamente por valores económicos liberales, pero socialmente excluyentes, que perpetuaron la colonialidad excluyente y homogeneizadora que no respeta las diferencias culturales, incluyendo así las diferencias de territorialidad.

Ciertamente, como recuerda Quijano (2005), Brasil no se constituyó como una *nación*, sino como un Estado independiente y colonial, porque no había unidad de intereses entre la mayoría de los habitantes de aquel territorio. Por lo tanto, ese fue el motivo de preocupaciones por parte de las élites dominantes, que temían la desintegración del Estado.

Percibiendo la fragilidad de la “nación brasileña”, que de hecho no existía, en el segundo reinado (1840-1889), bajo el mando de Pedro II, las élites buscaron medios para la construcción de una identidad nacional que posibilitase la consolidación del joven Estado nacional. En este punto las discusiones entabladas en el Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) fueron de suma importancia.

En tal contexto, el indígena pasó a ser visto como problema nacional (no muy diferente de la actualidad). Diversos intelectuales del siglo XIX presentaron sus propuestas para solucionar esta cuestión. La gran ocupación del territorio nacional por las poblaciones indígenas fue la principal motivación de tales preocupaciones. Primeramente, había preocupación por las demarcaciones de las fronteras nacionales. También era fuerte la cuestión relacionada con la tenencia de tierras. En este contexto, el Estado imperial implantó una serie de medidas indigenistas específicas que

---

p. 211. Essa discussão inicia-se em 23 de setembro a partir da emenda do deputado Vergueiro e estende-se até a sessão de 30 de setembro”).

buscaban “civilizar” e integrar a los indígenas a la sociedad brasileña. Se optó por la construcción de una identidad nacional blanca y europea, en la que no había espacio para los nativos; a ellos cabía la integración/asimilación. La construcción de la pretendida identidad nacional fue acompañada por la anulación de la diversidad étnica (Mota, 1998, 2006).

La política indigenista del imperio tenía como objetivo la asimilación de los pueblos indígenas. La incorporación y la expropiación de sus tierras ocupaban lugar importante en la agenda del Estado. La política indigenista de la época no se pautó para las necesidades de los pueblos originarios, como se intentaba mostrar, sino en las necesidades de la sociedad circundante. Tal indigenismo favorecía la expansión de las grandes propiedades agrarias y los proyectos específicos de colonización (Mota, 1998: 150-152).

Es factible afirmar que desde el imperio hasta la proclamación de la Constitución Federal de 1988, la política indigenista brasileña buscaba la asimilación de los pueblos indígenas y la eliminación de la diversidad étnica, cultural, lingüística y de los territorios. Después de 1988, aunque formalmente el Estado reconozca el derecho a la diferencia y haya asumido la responsabilidad de su protección, lo que se ve todavía es el predominio de prácticas de asimilación que no reconocen el derecho a la diferencia, principalmente cuando esta diferencia tiene que ver con territorialidades y derechos territoriales.

#### LA LEY DE TIERRAS Y LA CONCENTRACIÓN DE TIERRAS ENTRE LAS OLIGARQUÍAS

Otro aspecto importante de la historia brasileña está conectado con la gran concentración de tierras. Antes de la abolición de la esclavitud (1888), el 18 de septiembre de 1850 fue promulgada la Ley 601, conocida como Ley de Tierras, que prohibía la adquisición de tierras *devolutas*<sup>5</sup> por otros medios que no fuesen la compra. En la práctica, limitó el acceso a la tierra solamente a aquellos que pudiesen pagar por ella. A partir de entonces, cualquier posesión por un medio que no fuese la compra no podría ser legitimada como propiedad, excepto las posesiones configuradas antes de

<sup>5</sup> Las tierras públicas disponibles para la venta, es decir, sin destino específico.

la promulgación de la ley. Con eso, en especial los ex esclavos, los libertos, años después no podrían asumir una forma de vida autónoma en relación con sus antiguos señores.

A partir de la vigencia de la Ley de Tierras, millares de hectáreas fueron adquiridas o tuvieron la propiedad legitimada de la élite agraria nacional, incluyendo buena parte de tierras de ocupación tradicional indígena. Es posible afirmar que la Ley de Tierras de 1850 favoreció la concentración de tierras en Brasil, consolidando el latifundio de monocultivos como tipo de propiedad, y dio legitimidad a muchos procesos de despojo territorial en contra de los indígenas en diversas regiones del país. Hasta hoy ninguna Constitución ha impuesto límites al tamaño de propiedades rurales, lo que eterniza el modelo del latifundio en Brasil (Pacheco, 2004; Vieira Cavalcante, 2016).

En 2006, el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) señaló la enorme concentración de tierras en el país:

O censo Agropecuário 2006 revelou que a concentração de terras permaneceu praticamente inalterada nos últimos vinte anos, embora tenha diminuído em 2360 municípios. Nos Censos Agropecuários de 1985, 1995, e 2006, os estabelecimentos com mais de 1000 hectares ocupavam 43% da área total de estabelecimentos agropecuários no país, enquanto aqueles com menos de 10 hectares ocupavam, apenas, 2,7% da área total. Focalizando-se o número total de estabelecimentos, cerca de 47% tinham menos de 10 hectares representam em torno de 1% do total, nos censos analisados<sup>6</sup> (IBGE, 2009a).

Es decir, 1% del total de las propiedades rurales (con más de 1 000 hectáreas) ocupaba 43% de las áreas de los establecimientos rurales, en tanto

<sup>6</sup> Traducción libre: “El Censo Agropecuario 2006 reveló que la concentración de tierras permaneció prácticamente inalterada en los últimos 20 años, aunque disminuyó en 2360 municipios. En los Censos Agropecuarios de 1985, 1995, y 2006, los establecimientos con más de 1 000 hectáreas ocupaban el 43% del área total de establecimientos agropecuarios en el país, mientras que aquellos con menos de 10 hectáreas ocupaban apenas el 2.7% del área total. En el marco del número total de establecimientos, alrededor de 47% tenían menos de 10 hectáreas, que representan alrededor del 1% del total, en los censos analizados.”

que el 47%, compuesto por pequeñas propiedades (con menos de 10 hectáreas), ocupaba solamente 2.7% del área compuesta por establecimientos rurales, propiedades medias que varían entre 11 y 999 hectáreas. En términos generales, se concluye que la concentración de tierras en Brasil todavía es tremendamente desigual, perpetuando así un proceso que tuvo inicio antes de la independencia y que fue consolidado a partir de 1850.

#### LA IMPOSICIÓN DE UNA TERRITORIALIDAD LEGITIMADA POR EL CAPITAL

El discurso hegemónico en Brasil no admite la coexistencia de diferentes territorialidades. Legítima solamente una forma de ocupación y uso de la tierra, la cual es el discurso de la “producción”.

El discurso hegemónico en todo el Brasil es el discurso de la “producción”. Agroganaderos no son más agroganaderos, son “productores rurales”; son agricultores con finos sombreros para caballeros, que son dueños de gigantescos y muy caros implementos agrícolas de la marca John Deere. Tal discurso es proferido por los medios de comunicación de masas, por gobernantes y por asociaciones profesionales. El gran problema es la carga de subjetividad que esos discursos acarrear: los considerados “productores” se reinventan delante de los que supuestamente no producen nada (indígenas, cimarrones, miembros de movimientos sociales que reivindican la reforma agraria, etcétera) y, por lo tanto, los “improductivos” no deberían tener acceso a la tierra.

Hay detrás de esto una cuestión más grande, que es la legitimación de una única territorialidad, forma legitimada por el capital agroexportador. Esa territorialidad es aquella que se apropia de tierras solamente en cuanto medio de producción para una modalidad bien específica de producción, la de los *commodities*, para atender el mercado internacional. Como ya está muy claro, el agronegocio no produce la mayor parte de los alimentos consumidos por los brasileños; éstos provienen de la agricultura familiar o campesina (IBGE, 2009b). Tal discurso, sin embargo, no ataca las tierras apropiadas con fines especulativos, modalidad también común y muy utilizada por el capital financiero internacional. Se percibe, por lo tanto, la permanencia de ideas coloniales en las re-

laciones entre la élite nacional (a menudo en asociación con el capital internacional) y los pueblos indígenas y otras comunidades tradicionales, así como con los integrantes de movimientos sociales.

Lo que los autodenominados “productores rurales” abominan es la posibilidad de coexistencia con otras formas de territorialidades, como las del pueblo indígena, toda vez que ellas no responden a la lógica del capitalismo global. Ante esto, son combatidas y tienen que ser extirpadas, obedeciendo a la lógica excluyente de la colonialidad del poder y del saber, que también son fuertemente visualizadas en el Brasil como una expresión del *colonialismo interno*, cuando las clases dominantes nacionales, a menudo en asociación con el capital internacional, continúan relacionándose con las poblaciones locales a partir de la lógica colonial de exploración (Vieira Cavalcante, 2013, 2016).

#### EL CASO DE LOS KAIOWÁ Y LOS GUARANÍ DE MATO GROSSO DO SUL

Principalmente desde los años noventa, la historia de los guaraní y los kaiowá ha sido analizada por varios autores, como Antonio Jacó Brand (1993, 1997 y 2004), Jorge Eremites de Oliveira y Levi Marques Pereira (2009), y otros que produjeron diversos trabajos que abordan la cuestión desde el punto de vista más delimitado hasta las visiones más generalizadas. En 2013, defendí una tesis, parcialmente publicada tres años después (Vieira Cavalcante, 2016), en la cual presentaba una síntesis del proceso de colonialismo impuesto a los guaraní y los kaiowá en Mato Grosso do Sul. En aquel trabajo dialogué con una extensa bibliografía; no la presentaré en detalles para no salir de los propósitos de este trabajo.

Aunque esa reflexión se refiera a una propuesta de aplicación de interculturalidad crítica en un ámbito más amplio de la discusión de la diversidad de territorialidades en Brasil, voy a utilizar el caso de los kaiowá y los guaraní que viven en el actual estado de Mato Grosso do Sul, localizado en la región Centro Oeste del Brasil, como un ejemplo emblemático. Sin embargo, es cierto que otros pueblos de todo el país viven historias semejantes.

Los kaiowá y los guaraní son dos grupos indígenas muy numerosos; juntos suman más de 50 000 personas que viven en la región sur de Mato Grosso do Sul, estado que concentra la segunda mayor población indígena del Brasil. Cultural y lingüísticamente son muy próximos, aunque ellos mismos se distinguen étnicamente.

Durante el periodo colonial, principalmente en el siglo xvii, los indígenas tuvieron algunos contactos con los colonizadores españoles y portugueses, principalmente misionarios jesuitas y bandeirantes paulistas que venían hasta la región para intentar capturar indígenas para su uso como mano de obra esclava en la Capitanía de São Vicente.

Después de muchos ataques en contra de las reducciones jesuítico-guaraníes,<sup>7</sup> éstas fueron abandonadas y los indígenas que permanecieron en la región no sufrieron grandes acosos hasta mediados del siglo xix.

Sin embargo, entre 1864 y 1870 el territorio tradicional kaiowá y guaraní fue teatro de un gran conflicto militar, la llamada Guerra do Paraguai o la Guerra da Triplíce Aliança. En este conflicto, Paraguay disputó la soberanía de territorios con Brasil, Argentina y Uruguay. Terminada la guerra, con la derrota paraguaya, fueron confirmadas las fronteras reivindicadas por Brasil en el periodo anterior al conflicto armado.

Por lo tanto, el Estado brasileño necesitaba garantizar la soberanía en la región que era percibida como *espacio vacío*, aunque en la realidad era habitado por millares de indígenas guaraní y kaiowá pero que, como hemos visto, subjetivamente no eran considerados efectivamente brasileños.

De inicio, el gobierno concedió grandes extensiones de tierra a través del arrendamiento para la Companhia Mate Laranjeira, que por décadas explotó la extracción de yerba mate en la región.<sup>8</sup> Luego, numerosos proyectos federales y también estatales de colonización concedieron a no indígenas títulos de propiedad sobre tierras de ocupación tradicional indígena.

<sup>7</sup> Aunque se ha convenido en llamar tales misiones como reducciones jesuítico-guaraníes como una forma de enfatizar la agencia indígena, hoy tenemos claridad de que no todos los indígenas que pasaron por ellas eran guaraníes.

<sup>8</sup> En 1895, la Companhia Mate Laranjeira tenía la concesión de 5 millones de hectáreas de tierras. Ver más en Ferreira, 2007; Brand, 1993; Cimó Queiroz, 2010, 2012).

Por medio del Decreto 8.072 de junio de 1910, el gobierno brasileño creó el Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (Servicio de Protección al Indio y Localización de Trabajadores Nacionales, SPILT), que en 1918 se convirtió solamente en Serviço de Proteção ao Índio (SPI). El funcionamiento de este órgano en Mato Grosso do Sul fue emblemático de las representaciones de las ambigüedades del Estado brasileño. A pesar de las cuestiones constitucionales y de los preceptos previstos en el decreto de creación del SPI —por lo cual el órgano debería defender los derechos indígenas, incluso los territoriales—, este órgano, así como su sucesora, la Fundação Nacional do Índio (Fundación Nacional del Indio, Funai), de hecho fueron concebidos para evitar que los indígenas fuesen un obstáculo al llamado “progreso”. El órgano indigenista oficial fue y es mediador entre los intereses del capital y del Estado y los intereses de los pueblos indígenas, los cuales casi siempre son preteridos.

En el sur de Mato Grosso do Sul, entre 1915 y 1928, el SPI creó ocho pequeñas reservas indígenas destinadas a las poblaciones guaraní y kaiowá. Esas reservas cumplieron dos objetivos principales: liberar tierras indígenas para la colonización y poner en práctica la política indigenista de orientación asimilacionista, iniciada con la independencia y oficialmente en vigencia hasta 1988.

En esta inserción, hasta la década de los años noventa, con la aplicación de varias estrategias de parte de los contrarios a los indígenas, a los guaraní y los kaiowá, paulatinamente se les sustrajo su territorio y fueron amontonados en pequeñas reservas indígenas (Vieira Cavalcante, 2016).

En la actualidad, los guaraní y los kaiowá ocupan poco más de 30 000 hectáreas. Hay, sin embargo, aproximadamente 127 000 hectáreas reconocidas por el Estado como tierras indígenas, pero ocupadas por no indígenas, en su mayoría grandes terratenientes.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Estas tierras ya identificadas y delimitadas se encuentran en una de las diferentes fases previstas en el Decreto 1.775/1996, que trata del proceso de demarcación y regularización agraria de tierras indígenas. Además, todos los actos del gobierno en el sentido de avanzar en la regularización de tierras indígenas son cuestionados en el Judiciario Federal, lo que provoca retrasos aún mayores que los ya verificables del proceso administrativo.

Mientras, los indígenas sufren graves problemas sociales y son víctimas de constante violencia. La desnutrición infantil y el alto índice de suicidios y de asesinatos llaman la atención de todo el mundo, pero no son capaces de sensibilizar a las clases dominantes brasileñas. De acuerdo con datos del Conselho Indigenista Missionario (órgano vinculado con la Iglesia Católica), Mato Grosso do Sul concentra el mayor número de asesinatos de indígenas desde 2003. En 2014, hubo 41 casos (Cimi, 2015: 76).

En 2007, durante el segundo mandato del presidente Luiz Inácio Lula da Silva, la Funai firmó un Compromiso de Ajustamiento de la Conducta junto al Ministerio Público Federal,<sup>10</sup> con lo cual reconoció que no estaba cumpliendo con las responsabilidades de ejecución de demarcaciones y protecciones de tierras indígenas establecidas por la Constitución de 1988 para el gobierno federal. A través de este acuerdo, a cambio de la no presentación de acción judicial, el órgano federal se comprometió a realizar estudios para la demarcación de por lo menos 39 *tekoha* (áreas de ocupación tradicional kaiowá y guaraní). Hasta el momento, estos estudios han completado su primera fase para solamente tres tierras indígenas.

#### EL RURALISMO Y SU PROYECTO HOMOGENEIZADOR: EL OBSTÁCULO A LOS DERECHOS DE LOS KAIOWÁ Y LOS GUARANÍ

Después de la firma de dicho documento, en 2008 y en los años siguientes, tuvo lugar una contraofensiva del sector del agronegocio, que con su “ideología ruralista” propagó una intensa campaña de formación de opinión pública contraria a la necesaria implantación de los derechos territoriales indígenas en Mato Grosso do Sul y en el Brasil como un todo.

La bancada ruralista (diputados y senadores que son financiados y defienden el agronegocio) está compuesta por más de un tercio de los parlamentarios del Congreso Nacional. Estos, aliados con otros sectores liberales y conservadores, como la bancada evangélica, forman la hege-

<sup>10</sup> El artículo 129 de la Constitución de la República de Brasil de 1988 atribuye al Ministerio Público la función institucional de defender los derechos de las poblaciones indígenas, entre otras funciones.

monía política en el parlamento y pueden influir de forma decisiva en las acciones del gobierno brasileño, especialmente porque éste, sin mayoría parlamentaria, depende de alianzas espurias para gobernar y para mantenerse en el poder por la vía de las elecciones cuatrienales. Este cuadro se ha conservado sin distinciones significativas desde la redemocratización iniciada en 1986. De hecho, los gobiernos de Lula y de Dilma Rousseff produjeron avances sociales importantes en el país, pero insignificantes en el campo de las demarcaciones de tierras indígenas, para no hablar de la reforma agraria (Coelho y Simão Camacho, 2018; Vieira Cavalcante, 2018). Por ejemplo, los números muestran que, exceptuando al golpista Michel Temer, Rousseff fue la presidenta que menos homologó demarcaciones de tierras indígenas desde el final de la dictadura militar que duró de 1964 a 1986 (Isa, 2016; Vieira Cavalcante, 2018).

Más allá de retrasar o paralizar los trabajos técnicos realizados por la Funai, los parlamentarios insisten en la modificación de la legislación y de la propia Constitución Federal. La propuesta de Enmienda Constitucional 215/2000, que intenta transferir la prerrogativa de la aprobación de la demarcación de las tierras indígenas del presidente de la república al Congreso Nacional, es vista como la mayor amenaza que proviene de las iniciativas legislativas en la actualidad.

Más allá de la influencia que el ruralismo tiene en el campo político, hay que destacar el hecho de que sus miembros no se constituyen simplemente como un cuerpo de personas unidas por intereses corporativos; más que eso, se trata de una ideología capaz de reunir defensores de sus ideales, en especial un supuesto carácter sagrado de la propiedad privada, incluso entre otros grupos sociales no hegemónicos, como trabajadores urbanos, trabajadores rurales y pequeños comerciantes. Tales grupos son falsamente convencidos de que el único modelo posible de sociedad organizada es el neoliberal, que en ese nivel, según Edgardo Lander, no debe ser comprendido y combatido sólo como una teoría económica, pero sí:

[...] como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia,

el progreso, el conocimiento y la buena vida. Las alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que representan no pueden buscarse en otros modelos o teorías en el campo de la economía, ya que la economía misma como disciplina científica asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal (Lander, 2000: 2).

Más allá de eso, el poder judicial brasileño contribuye decisivamente al fin de no hacer efectiva la consecución de los derechos territoriales indígenas. Tal contribución se da tanto por la vía de decisiones judiciales que van, en mi modo de leer la realidad, claramente en contra a lo que está previsto en la Constitución Federal de 1988, como por la lenta tramitación de los procesos que tratan de las tierras indígenas.

Al final, cabe resaltar que la violencia simbólica empleada por el ruralismo está relacionada con la necesidad de defensa del discurso agroexportador en el Brasil. Tal movimiento está unido con un fenómeno de reorganización del capital a nivel mundial. En este proceso, Brasil atraviesa por un proceso de desindustrialización y pasa a dar todavía más importancia a su papel de productor y exportador de productos primarios y consumidor de productos industrializados; así, mantener la concentración de propiedades de las tierras es fundamental para que los objetivos del gran capital extranjero sean alcanzados (Cano, 2012). Es decir, siguen operando valores coloniales después de casi dos siglos de independencia política.

#### DE LA INTERCULTURALIDAD FUNCIONAL A LA INTERCULTURALIDAD DESCOLONIZADORA

Como vimos, la Constitución Federal de la República Brasileña de 1988 reconoce el carácter multicultural de Brasil, así como el derecho originario de los pueblos indígenas sobre sus tierras de ocupación tradicional. Como resultado de eso, desde la década de los años noventa hay diversas iniciativas y experiencias de educación escolar indígena que se pretenden diferenciadas. Esto se da en un contexto de formación de maestros indígenas con base en la idea de la interculturalidad (Knapp, 2016).

Aunque no sea el propósito de este trabajo, hay que anotar que, si bien hay excepciones muy positivas en el campo de la educación, todavía predominan las acciones pautadas por la idea de interculturalidad funcional, que es compatible con el modelo neoliberal, pues aunque promueva el diálogo y la tolerancia entre los diferentes, no toca las causas de las asimetrías presentes (Tubino, 2006).

Sin embargo, en lo que se refiere a las tierras indígenas, no hay siquiera posibilidades de la existencia de un diálogo funcional. Simplemente la sociedad no indígena no admite otra forma de territorialidad que no sea direccionada para la producción de *commodities*, es decir, para la generación de ganancias en el ámbito capitalista.

En este punto, es necesario que se promueva un diálogo intercultural capaz de demostrar a las personas, sobre todo a aquellas que no son directamente afectadas por los sucesos de las luchas indígenas (que son la mayoría de la población), que es necesario que se reconozca y respete la existencia de diversas formas de relacionarse con el territorio, es decir, un cuadro de multiterritorialidades. Así como ya está aceptada por gran parte de la población la idea de que existe una diversidad cultural y que merece ser respetada, es necesario que las personas comprendan que hay diversas formas de territorialidad y que su coexistencia no hace inviable el modo de vida de los no indios.

Ese reconocimiento no es suficiente, es un paso necesario hacia el modelo buscado por la interculturalidad crítica. Así, será posible que de hecho los pueblos indígenas reciban por lo menos una parte de sus tierras de ocupación tradicional y así consigan tener una vida un poco más parecida a aquella que vivieron en tiempos idos o que desean vivir conforme a su modelo ideal actual.

La interculturalidad crítica propuesta por Fidel Tubino y Catherine Walsh no puede ser separada de una actitud descolonizadora; el diálogo debe ser puesto en práctica a partir de una simetría de relaciones, en este caso, entre indígenas y no indígenas. No se puede pensar en una interculturalidad efectiva si los indígenas no tienen su ciudadanía de hecho reconocida por el Estado brasileño.

El concepto de interculturalidad no debe, como algunas veces ocurre, ser utilizado como un eufemismo empleado por el Estado para ocultar la existencia de pueblos sometidos por el colonialismo interno.

[...] La interculturalidad no está entendida como un simple nuevo concepto o término para referir al contacto y al conflicto entre el Occidente y otras civilizaciones (como algunos lo entienden a menudo). Tampoco sugiere una nueva política o lo que Dussel (2001) llama una “antipolítica” (p. 11) que, originada en “una práctica emancipatoria, deriva de una responsabilidad hacia el Otro”.

Representa, en cambio, una configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización, que son simultáneamente constitutivas, como consecuencia de lo que Mignolo ha llamado modernidad/colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica para esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena [...] (Walsh, 2007: 50).

La interculturalidad debe ser entendida como un proyecto político antihegemónico, que para dar resultados transformadores e liberadores necesita ser propuesto y asumido en primer lugar por los propios indígenas y, sobre todo, a partir de prácticas educativas liberadoras por parte de las demás capas sociales no hegemónicas de la sociedad brasileña.

## CONSIDERACIONES FINALES

La organización del Estado y de la sociedad brasileña fue gestada de tal manera que preserve los privilegios de las élites, privilegios que gozan desde el periodo colonial. Incluso, después de la independencia de Brasil o de la posterior proclamación de la República, las jerarquías sociales nunca fueron deshechas. Con el declive de las utopías a finales de los años noventa, el discurso homogeneizador neoliberal se vuelve hegemónico a tal punto que, para muchos, no hay perspectivas diversas de organización socioeconómica en escala mundial.

Este cuadro histórico contribuye al fortalecimiento de la hegemonía en torno a la territorialidad desarrollada por la agroganadería capitalista en Brasil, fundamentalmente la orientada a la exportación. Con ello, se intensificaron los conflictos de territorialidades entre ruralistas y pueblos indígenas; estos últimos fueron preteridos, aunque tengan derechos territoriales garantizados por la Constitución Federal.

Tal cuadro de tensiones y violencias no se disipará sin un cambio en la forma de concebir el mundo. La forma hegemónica actual no admite la coexistencia con lo diverso. Sólo cuando la sociedad comprenda que la coexistencia no sólo es posible, sino también benéfica, tendremos una realidad menos violenta y asimétrica

Entiendo que la interculturalidad crítica es un camino para la ruptura del modelo de pensamiento único responsable de este universalismo excluyente (Lander, 2005: 10), que no garantiza a los indígenas el derecho, jurídicamente ya reconocido, a sus tierras de ocupación tradicional, y tampoco es útil para el buen desempeño económico del país.

## BIBLIOGRAFÍA

- Brand, Antonio Jacó (1993). “O confinamento e o seu impacto sobre os pai-kaiowá”. Tesis de Maestría en Historia. Porto Alegre: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Brand, Antonio Jacó (1997). “O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra”. Tesis de Doctorado en Historia. Porto Alegre: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Brand, Antonio Jacó (2004). “Os complexos caminhos da luta pela terra entre os kaiowá e guarani no MS”. *Tellus* 6 (1): 137-150.
- Brasil (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponible en <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm)> (consulta: 29 de octubre de 2018).
- Cano, Wilson (2012). “A desindustrialização no Brasil”. *Economia e Sociedade* 21: 831-851.
- Cimó Queiroz, Paulo R. (2010). “A grande empresa conhecida como Mate Laranjeira e a economia ervateira na bacia platina (1882-1949): notas preliminares”. En *Anais do I e do II encontro de pós-doutores do PPGH/UFF*, 1-19. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Cimó Queiroz, Paulo R. (2012). “A companhia Mate Laranjeira e seus fluxos mercantis (1891-1902)”. Conferencia presentada en el III Congreso Latinoamericano de Historia Económica/XXIII Jornadas de Historia Económica. Bariloche, Argentina.
- Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (2015). *Relatório. Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2015*. Brasília: Cimi.
- Coelho, Fabiano, y Rodrigo Simão Camacho (coords.) (2018). *O campo no Brasil contemporâneo: do governo FHC aos governos petistas (questão agrária e reforma agrária*. Vol. 1. Curitiba: Editora CRV.
- Eremitas de Oliveira, Jorge, y Levi Marques Pereira (2009). *Ñande Ru Marangatu. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora Universidade Federal da Grande Dourados.
- Fausto, Boris (1995). *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Ferreira, Eva Maria Luiz (2007). “A participação dos índios kaiowá e guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)”. Tesis de Maestría en Historia. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados.
- González Casanova, Pablo (2006). “Colonialismo interno (uma redefinição)”. En *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*, coordinado por Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, 395-420. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Haesbaert, Rogério (2010). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2009a). *Censo Agro 2006: IBGE revela retrato do Brasil agrário*. Disponível em <<http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&busca=1&idnoticia=1464>> (consulta: 3 de abril de 2013).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2009b). *Agricultura familiar ocupava 84,4 dos estabelecimentos agropecuários*. Disponível em <<http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&busca=1&idnoticia=1466>> (consulta: 3 de abril de 2013).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2010). *Censo demográfico 2010. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE.
- Instituto Socioambiental (Isa) (2016). “Introdução”. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/introducao>> (consulta: 23 de fevereiro de 2016).
- Instituto Socioambiental (Isa) (2016). *Demarcações nos últimos seis governos. Atualizada em 12 de maio de 2016*. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/o/1/2/demarcacoes-nos-ultimos-governos>> (consulta: 23 de novembro de 2016).
- Knapp, Cássio (2016). “O ensino bilíngue e educação escolar indígena para os guarani e kaiowá de MS”. Tesis de Doctorado en Historia. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados.
- Lander, Edgardo (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. Perspectivas latinoamericanas”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, coordinado por Edgardo Lander, 5-23. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Little, Paul E. (2002). “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia* 322.
- Mota, Lúcio Tadeu (1998). “O IHGB e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional”. *Diálogos* 2 (2): 149-175.
- Mota, Lúcio Tadeu (2006). “A revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889)”. *Diálogos* 10 (1): 118-142.
- Pacheco, Rosely A. Stefanos (2004). “Mobilidades guarani kaiowá e ñandeva e a (re) construção de territórios (1978-2003): novas perspectivas para o direito indígena”. Tesis de Maestría en Historia. Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

- Quijano, Aníbal (2005). “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. En *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, coordinado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. En español: (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, 122-151 Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Schwarzc, Lilia Moritz, y Heloisa Murgel Starling (2015). *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sposito, Fernanda (2005). *Nem cidadãos, nem brasileiros. Indígenas na formação do Estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845)*. São Paulo: Alameda.
- Tubino, Fidel (2005). *Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico*. Disponible en <[http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter\\_funcional.pdf](http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf)> (consulta: 23 de febrero de 2015).
- Vieira Cavalcante, Thiago Leandro (2013). “Colonialismo, território e territorialidade. A luta pela terra dos guarani e kaiowá de Mato Grosso do Sul”. Tesis de Doctorado en Historia. Universidade Estadual Paulista, Assis, Faculdade de Ciências e Letras.
- Vieira Cavalcante, Thiago Leandro (2016). *Colonialismo, território e territorialidade. A luta pela terra dos guarani e kaiowá de Mato Grosso do Sul*. Jundiaí: Paco Editorial.
- Vieira Cavalcante, Thiago Leandro (2018). “Direitos territoriais indígenas na mesa de negociações: a demarcação de terras indígenas kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul durante os governos petistas (2003-2016)”. En *O campo no Brasil contemporâneo: do governo FHC aos governos petistas (questão agrária e reforma agrária. Vol. 2*, coordinado por Fabiano Coelho y Rodrigo Simão Camacho, 41-84. Curitiba: CRV.
- Walsh, Catherine (2007). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, coordinado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Instituto Pensar/Siglo del Hombre Editores.



TERCERA PARTE  
POLÍTICA Y RESISTENCIA



# A ditadura militar brasileira, as mulheres, seus corpos e a narrativa histórica

Ana Maria Colling<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

A história das mulheres é uma história recente, porque desde que a História existe como disciplina científica, ou seja, desde o século XIX, as mulheres foram escritas e descritas pelos homens, os únicos historiadores. Estes escreveram a história dos homens, apresentada como universal, e a história das mulheres desenvolveu-se na subalternidade. Ao descreverem as mulheres, serem seus porta-vozes, os historiadores ocultaram-nas como sujeitos, tornaram-nas invisíveis, quase um nada.

Michele Perrot, historiadora francesa e coordenadora juntamente com Georges Duby da já clássica obra em 5 volumes *A história das mulheres no Ocidente*, enumera os três movimentos que contribuíram para a chegada das mulheres na História. Não somente elas, mas todos os demais sujeitos subsumidos pelo discurso moderno. Perrot destaca como importante a crise dos grandes paradigmas como o positivismo e o marxismo; a explosão da História com a Nova História (história em migalhas); e a demanda social com o movimento feminista (Cf. Perrot, 2005).

O positivismo privilegiava a história política, centrando sua análise nas fontes diplomáticas e militares, uma história de guerras e batalhas

<sup>1</sup> Doutora em História. Professora junto ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados e pesquisadora da Cátedra da UNESCO, Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras.

onde as mulheres não apareciam; o marxismo, referencial teórico marcante na historiografia ainda hoje, não deu importância para as contradições entre homens e mulheres ou para as questões femininas, porque as contradições de classe e os seus embates eram as questões mais importantes e praticamente a única. Durante muito tempo argumentaram que as discussões sobre sexualidade, as relações de poder entre homens e mulheres seriam resolvidas após a revolução.

Diz Perrot: “Quanto aos *Annales* (1929) de Marc Bloch e Lucien Febvre, ao substituir o político pelo econômico e o social, não realizam grande ruptura neste aspecto. Mulheres, relações entre os sexos, até mesmo a família... eram quantidades negligenciáveis...” Como o silêncio foi rompido, pergunta ela? Com a explosão da história na década de 70, “que favorecia o surgimento de novos objetos: a criança, a loucura, a sexualidade, a vida privada...Por que não as mulheres?” (Perrot, 2005: 16) As universidades começaram a receber mulheres, inicialmente como alunas e depois em seus quadros profissionais, e novas pesquisas envolvendo estas novas questões e novos sujeitos, portanto, era um caminho natural.

O movimento feminista apresentou-se historicamente, como o grande aliado da história das mulheres. Quando saíram às ruas em todo o ocidente, “queimando sutiãs” em praça pública, as mulheres tentaram contar sua história. Isto porque, numa olhada histórica desconstrutivista, ao olhar para trás, depararam-se com um vulto que não reconheceram porque, até então, eram simplesmente representações do feminino feita pelos homens, os únicos historiadores.

Quando historiadores/as tentaram resgatar, trazer à visibilidade histórica aqueles que não tinham história, cujos rastros foram apagados, as feministas radicalizaram a crítica, contestando a própria construção discursiva na qual os acontecimentos ganharam sentido, colocando sob suspeita as metanarrativas históricas e os personagens retratados. Ousadamente, reivindicaram histórias plurais, contadas também no feminino. Confirmaram que é o olhar que faz a história porque ela somente responde as perguntas que nós formulamos, e as perguntas feitas aos documentos até então, eram de homens brancos, heterossexuais e de classes privilegiadas.

O fato histórico escolhido depende do olhar do próprio historiador e do tipo de história que gostaria de fazer. Que práticas discursivas e não discursivas fizeram esta ou outra questão emergir e se constituir como objeto para o pensamento? Como foi possível que tal objeto viesse à tona? Como foi possível acreditarmos como a-histórico ou natural algo que foi urdido nos embates da História? São interrogações necessárias.

Este texto tem, como principal objetivo, apresentar uma radiografia da história das mulheres no Brasil, apontando para a exclusão do feminino na narrativa histórica, consequência das relações de poder que silenciaram sujeitos em todo processo histórico. A história não é neutra, e as mulheres, assim como os homens, são simplesmente um efeito de práticas discursivas e não discursivas como no ensina Michel Foucault, que nos alertou para a produção dos silêncios em relação aos fatos e aos sujeitos históricos.

Desde o início da colonização brasileira, passando pela escravidão, que durou tristes e dolorosos anos (acabou oficialmente em 1888), a desqualificação do feminino teima em permanecer no cotidiano, em especial na vida das mulheres mulatas e negras. Neste processo todo, o corpo da mulher é sempre protagonista. Seja através de seu adestramento proporcionado pelos manuais de etiqueta, no século XIX; a tortura durante a ditadura militar brasileira (1964-1979) que humilhou estes corpos, pois as “putas comunistas” eram mulheres fora de seu lugar, até a atualidade, quando ao lado de manifestações feministas, repetindo o slogan “meu corpo me pertence”, a violência contra a mulher teima em permanecer.

Quando o Brasil passa por um inacreditável retrocesso político, e nesta conjuntura, as mulheres e seus corpos continuam sendo tema privilegiado, a temática abordada neste texto demonstra sua urgência, e, mais do que um tema acadêmico se transforma numa necessidade política e social.

## AS RELAÇÕES DE PODER NA HISTÓRIA

Muito tempo se passou após a renovação da história com “novos problemas, novos objetos e novas abordagens”, mas como se desenvolveu a historiografia neste jogo de avanços e retrocessos, de permanências e rupturas, entre homens e mulheres? Acompanhou o movimento democrático de que a história é feita por homens e mulheres, de que elas nunca estiveram ausentes mas foram silenciadas pela historiografia, pelas relações de poder que anunciam, registram mas também silenciam sujeitos e fatos, como nos ensina Foucault? Segundo ele:

Os historiadores, há anos, ficaram muito orgulhosos por descobrirem que podiam fazer não apenas a história das batalhas, dos reis e das instituições, mas também a da economia. Ei-los completamente deslumbrados porque os mais astuciosos dentre eles lhes ensinaram que se podia fazer ainda a história dos sentimentos, dos comportamentos, dos corpos. Eles logo compreenderão que a história do Ocidente não é dissociável da maneira como a verdade é produzida e inscreve seus efeitos (Foucault, 1994: 257)

Foucault tem auxiliado as historiadoras na compreensão da história das mulheres, dizendo que esta história também tem sua história, e, portanto, pode ser mudada a cada instante. Considera o homem e a mulher como criações e conseqüências de uma determinada estrutura de poder. Os homens definem-se e constroem a mulher como o Outro, a partir deles mesmos. Foucault nos oferece algumas ferramentas úteis como a análise do poder, não como aquele que proíbe, que diz não, mas o poder que incita discursos e nomeia coisas e sujeitos e constrói, inclusive, subjetividades.

As práticas foucaultianas da pesquisa histórica demonstram que a historicidade governa a relação entre os sexos e nos auxilia a romper com o eterno feminino dos médicos e dos biólogos cujos discursos, nos séculos XVIII e XIX, reforçavam a sujeição das mulheres ao seu corpo e a seu sexo. Nos ajuda a compreender como determinadas verdades são instituídas em campo do saber e como isto dificulta uma outra forma de olhar o passado, e que estamos sempre cercados, somos perseguidos

por verdades. Nos convida a questionar que práticas discursivas e não discursivas fizeram esta ou outra questão emergir e a constituir como objeto para o pensamento.

Com Foucault, a certeza de que os documentos consultados pelos historiadores traduzem toda a verdade, fica abalada, nos alertando a prestar atenção ao discurso, a maneira como um objeto histórico é produzido discursivamente e a sua própria narrativa. E, especialmente, os modos como se produziram os silêncios na narrativa histórica. Discurso entendido como aquilo que está instalado nos aparatos jurídicos, no cotidiano, nos gestos e costumes, nas instituições e até mesmo na arquitetura. Estes pressupostos nos ensinam que não podemos separar a coisa em si, a realidade do discurso.

Acostumamos a encarar a história como ligado ao cognitivo, às informações, aos fatos, desprovidos de relações de poder e saber. Deixamos de vê-la em seus aspectos de disciplinamento, de silêncios. Analisar quem a história convoca ou silencia nos seus textos discursivos deveria ser uma tarefa permanente do historiador. A historiadora Margareth Rago, atenta em observar os diversos rostos da história, nos pergunta:

Afinal, o que faz o historiador? Para que e para quem busca o acontecido? A partir de que instrumentos, teorias, valores e concepções recorta seus temas, seleciona seu material documental e produz sua rescrita do passado? E, aliás, de que passado se trata? Dos ricos e dos pobres? Dos brancos e dos negros? Das mulheres e dos homens especificamente considerados? Das crianças e dos adultos? Ou do de uma figura imaginária construída à imagem do branco europeu, pensado como ocidental? (Rago, 2007: 12).

Na história das mulheres, a dimensão da linguagem, dos discursos, passa a ser uma ferramenta de análise importante, agora não mais como meio de representação da realidade. A linguagem não é só vocabulário, mas discurso que numa relação de saber e poder, determina verdades e nos subjetiva. Segundo Paul Veyne, o discurso para Foucault é algo muito simples: é a descrição mais precisa, de uma formação histórica em sua nudez, são as “molduras” formais do saber. Para Foucault, segundo Veyne:

As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a *um dizer verdadeiro*. [...] Explicitar um discurso, uma prática discursiva, consistirá em interpretar o que as pessoas faziam ou diziam, em compreender o que supõem seus gestos, suas palavras, suas instituições...” (Veyne, 2011: 25)

## A EXCLUSÃO FEMININA NA NARRATIVA HISTÓRICA BRASILEIRA

Acompanhando o relato das histórias ocidentais, a história do Brasil foi narrada somente pelos homens. A invisibilidade da mulher na construção da sociedade brasileira é um fato detectado em qualquer manual que tenta contar nossa história dos primeiros tempos. A história do Brasil, como a de muitos países, especialmente latinos, é uma história patriarcal, onde não sobrou espaço para mulheres. Como imagem ou representação elas estão sempre presentes. É só recorrermos à literatura dos viajantes, que misturando o que aqui viram com o imaginário europeu, representaram a América através de uma mulher nua que em suas mãos segurava a cabeça de um homem. Mulher nua, como nua é a índia, chamada América.

A certidão de nascimento do Brasil, carta do português Pero Vaz de Caminha, ao seu rei, narrando o que aqui encontrou em 1500, é um documento que encanta pela riqueza de detalhes, onde faz inúmeras referências à beleza da índia tupiniquim. O calvinista francês, Jean de Léry, mostrou o mesmo entusiasmo e encantamento 65 anos depois. Para ambos, a mulher europeia (até aí a única por eles vista), enfeitada e ornamentada, sentiria inveja da beleza natural da índia brasileira. As naus que transportavam os argonautas, aqueles para quem navegar era mais importante que viver, eram constantemente vasculhadas à procura de mulheres “sospeitosas”, ameaças que poderiam fazer perder corpos e almas. Quando presentes eram abandonadas na primeira terra encontrada, numa marca de desprezo e desdém ao feminino.

Os religiosos que acompanhavam as aventuras da coroa portuguesa à procura de novas “almas” a serem catequizadas, depois da perda de fiéis para a reforma protestante, viam no combate às mulheres uma de suas principais missões, juntamente com o tratamento dos doentes, combate

ao jogo, às blasfêmias e à leitura de livros profanos. Como vemos, a presença da mulher era constante, como representação ou como preocupação. A representação, a inscrição cultural de pessoas, nos discursos e nas imagens apresentadas ao mundo, faz parte das relações de poder daqueles que definem o que o Outro diz e como diz, fala pelo Outro e controla as formas de falar do Outro. Neste sentido, a representação produz sujeitos.

Durante o Brasil Colônia (1500-1822) sabemos de muitas mulheres que tentaram invadir o espaço público:<sup>2</sup> Ana Pimentel governou a capitania de São Vicente após seu marido, Martim Afonso, retornar à Portugal, em 1533, transformando-se na primeira mulher a ocupar cargo executivo no Brasil; D. Brites de Albuquerque, na ausência e após a morte do marido, Duarte Coelho, primeiro donatário da Capitania de Pernambuco e Alagoas, tornou-se ativa governadora assim como Isabel de Lima, que administrava a capitania de Santo Amaro.

Muitas mulheres possuíam engenhos e recebiam sesmarias para administrar. Além de romperem a regra estabelecida para o mundo feminino, que reduzi-as às paredes privadas do lar, foram esquecidas pela história. Algumas figuras emblemáticas permanecem, como sóror Joana Angélica, que deu a vida pela independência brasileira, opondo-se à entrada dos portugueses no Convento da Lapa, na Bahia; Maria Úrsula Lencastre, que transformou-se em mulher soldado, lutando sob o falso nome de Baltazar de Couto e a enfermeira Ana Néri, que participou como voluntária da Guerra do Paraguai. Também Anita Garibaldi, Princesa Isabel são personagens caricatas na nossa história, assim como as rainhas europeias. Mas a vida do conjunto das mulheres era muito diferente.

O papel designado à mulher resumia-se em ser boa esposa e excelente mãe. Seu fracasso nessa área marginalizava-a. A ausência de filhos era problema exclusivo seu, a infertilidade jamais decorria do homem, o sexo potente, para toda literatura. O prazer sexual era permitido somente

<sup>2</sup> A separação entre o espaço privado e o público, que transformou o último em espaço da política e do poder por excelência, sempre foi alvo das críticas feministas. Carole Pateman (1993), trabalhando sobre a dicotomia entre os dois espaços, atesta que a separação público/privado se estabelece como uma divisão dentro da própria sociedade civil, se expressando de diversas maneiras, denominando relações de poder entre os sexos.

às prostitutas, porque a paixão, segundo os ditames da época, poderia colocar em risco o santo casamento. As prostitutas, mulheres de “vida fácil”, podiam dançar, cantar e vestir roupas provocantes.

As mulheres “decentes” casavam-se cedo e tinham como missão trazer crianças ao mundo. Nada de decotes ousados, dedos dos pés à mostra, tidos como eróticos, perfume ou maquiagem. Era vaidade condenável tanto sorrir demais e mostrar dentes bonitos, como sorrir de menos para não mostrar dentes ruins. Somente ser casada não era suficiente: era necessário parecer casada, vestir-se, falar e portar-se como tal. Para isso, invocava-se sempre a sua “natureza”: pacata, dócil, emotiva, doente, sujeita naturalmente à dominação masculina.

As celibatárias, consideradas incapazes de arranjar marido não eram bem vistas pela sociedade, pois não geravam filhos e, por isso, eram tidas como melancólicas, mal-amadas, inúteis socialmente. Casadas ou solteiras, as mulheres eram enclausuradas no espaço doméstico, onde transformavam-se em “anjos” e “rainhas do lar”.

A vinda da família real, em 1808, transformou a paisagem e a vida da mulher brasileira. A elite brasileira imaginava viver na Europa, ainda que cercada de escravos negros. A população branca era obesa, como consequência de sua inércia, porque o mundo do trabalho resumia-se ao mundo dos escravos. Junto com a coroa portuguesa, desembarcava no Brasil um novo estilo de vida: bailes, companhias francesas de comédia, teatro, concertos musicais e recitais. Aportaram as novidades do “mundo civilizado”, como os hábitos de vestir, as modas literárias, as novas linguagens, os costumes de higiene e as novas regras de etiqueta. As mulheres brasileiras imitavam as damas da corte e passavam a ter uma vida social mais intensa, indo a bailes e teatros, além de missas e procissões. Caminhavam enrijecidas pelos espartilhos, os grandes chapéus e os longos vestidos arrastados pela lama das ruas.

Os manuais de etiqueta, guias de comportamento importados da Europa, introduzem o uso da faca, do guardanapo e do palito. Dão conselhos sobre a evacuação diária e os banhos de 15 em 15 dias ou uma vez ao mês, e, deixavam bem claro o lugar e o papel da mulher na sociedade. Quase todos os conselhos são sobre o que “não fazer” e “não dizer”. O homem

devia distinguir-se pela sua fala inteligente e correta, a mulher por sua atitude modesta e silenciosa, evitando palavras difíceis:

Se se calarem, cala-te também. Se te divertires, não mostres senão uma alegria moderada; se estiveres aborrecida, dissimula e não dês a conhecer. Nunca por tua vontade prolongue a conversação. Aceita e come o que te oferecem e quando desejes outra coisa não o diga. Não ostentes em público as tuas prendas (Roquete, 1997, 150).

Tudo e todos referem-se à “natureza” da mulher singular, sensível de um lado, perigosa de outro. Existem homens, todos diferentes, e frente a eles esse tipo único, essa síntese, a Mulher. Analisar uma basta para conhecer todas. Nas mulheres tudo é natureza e a ela as mulheres se reduzem. Estes discursos todos, filosóficos, literários, de etiqueta, produziram efeitos. Não foram palavras ao vento, sem importância, foram fundamentais na marcação da identidade feminina e na construção de sua subjetividade.

O passado escravista brasileiro, ainda não exorcizado na história do Brasil, apesar do fim da escravidão ser decretado em 1888, é muito presente em nosso cotidiano. Se os senhores de escravos se consideram donos de todas as mulheres, se autorizavam a levar as escravas para a cama, se repete com outra roupagem: empregadas domésticas são assediadas pelos patrões, funcionárias pelos chefes, etc. A estrutura racista ainda é muito presente e é fundante das desigualdades entre pessoas brancas e negras em nosso país. O feminismo negro que denuncia a violência física e simbólica sobre o corpo das mulheres está presente nas marchas, na música, na literatura, na moda, etc.

Findo o período colonial, acabado o Império, instalada a República, transformaram-se os estatutos políticos mas o lugar da mulher permanece o mesmo. Mulher e política continua sendo um enigma de difícil solução. As mulheres são pouco representadas nas câmaras municipais, estaduais e nacional. O caso paradigmático deu-se com o *impeachment* de Dilma Roussef. Primeira mulher eleita presidenta do Brasil é retirada do poder, pelo partido que representa, mas, especialmente, por ser mulher.

## *O corpo feminino*

Merece um sub-capítulo a questão do corpo feminino. Em todos os tempos da história brasileira ele esteve no centro dos grandes debates. A radical desigualdade entre homens e mulheres manifesta-se no corpo feminino, na violência contra as mulheres no Brasil. Um caso de saúde pública, de calamidade nacional. Além das mulheres, homossexuais, travestis e trans, são vítimas do desprezo ao corpo feminino.

A questão nacional, sempre candente, sobre a descriminalização do aborto, debatida especialmente por homens, deixa nítida a compreensão de que em todos os projetos conservadores, o corpo da mulher não lhe pertence, mas está a serviço de algo ou alguém. Num debate no Congresso Nacional brasileiro, no ano de 2016, o presidente da casa, Eduardo Cunha, hoje encarcerado, numa crítica às defensores da descriminalização, diz claramente: “O corpo da mulher não pertence à mulher”. Milhares de mulheres no Brasil, morrem em clínicas clandestinas de aborto, por não ter serviço de saúde pública à disposição. Estas mortes e estas crianças órfãs parecem não sensibilizar estes políticos.

Perrot nos lembra que se o corpo está no centro de toda relação de poder, o corpo das mulheres é o centro, de maneira imediata e específica. Sua aparência, suas formas, seus gestos, etc., tudo são objetos de suspeita. Suspeita, segundo ela, que visa o sexo, vulcão da terra: “Toda mulher em liberdade é um perigo e, ao mesmo tempo, está em perigo, um legitimando o outro. Se algo de mau lhe acontece, ela está recebendo apenas aquilo que merece, porque o corpo das mulheres não lhe pertence” (Perrot, 2005: 447).

Corpo e linguagem, movimentada Sandra Azerêdo, a autora de *Preconceito contra a “mulher”*, para demonstrar a não inocência da linguagem que estabelece ordem nas coisas, produzindo preconceitos:

Aprendemos a perceber a linguagem e nosso corpo como sendo processos “naturais”, como algo essencial e necessário, com leis e normas bem precisas, que existem independentes de nós. Nessa perspectiva não há como escapar da materialidade de nosso corpo nem da realidade da língua. Porém essa materialidade não é dada de antemão, mas é construída, reiterada perfor-

maticamente. É assim que se produz o preconceito —através da linguagem, em nossos corpos, num processo de reiteração em que somos agentes, mas no qual não reconhecemos nossa agência, já que faz parte desse processo apagar os traços de nossa participação de modo que as palavras e as coisas apareçam como dadas, naturais, mantendo uma relação direta, imediata entre elas, independentes de nós (Azerêdo, 2007: 28).

Carla Rodrigues, em seu excelente texto no *Le Monde Diplomatique Brasil* (publicado em 2018), cuja manchete de capa é “A Revolução será feminista”, se utiliza de Foucault para falar do controle sobre os corpos:

O que ele definiu como biopoder é a forma política de controle sobre os corpos, controle, que do meu ponto de vista, se dá preferencialmente sobre os corpos marcados pela subalternidade, ou para falar como Michelle Perrot, sobre os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros. Por isso, faz sentido pensar que o corpo das mulheres é o alvo preferencial do biopoder, do constrangimento de suas ações e liberdade. Se é verdade que as mulheres são o primeiro alvo do biopoder, pode ser verdade também que os feminismos são a constituição histórica da resistência a esse controle estatal sobre os corpos (Rodrigues, 2018: 05).

Cartazes como “meu útero me pertence”, “meu útero é laico”, “aborto é crime, homofobia não”, “orgulho crespo” desfilam pelas ruas em defesa da autonomia dos corpos. Em todos os lugares, o fim da violência, do estupro e a crítica ao machismo e ao patriarcado são a tônica principal. A liberdade é a grande chamada das diversas Marchas que acontecem no Brasil. Em todos os países ouvimos - “Se ser vadia é ser livre, somos todas vadias”.

### *As mulheres e a ditadura militar no Brasil*

Se a história política é uma coisa de homens a história da ditadura militar no Brasil é a radicalização da invisibilidade do feminino. A mulher militante política, engajada em partidos políticos de oposição à ditadura

militar (1964-1979), não era encarada como sujeito histórico, sendo excluída do jogo do poder.

Quando o Brasil tristemente lembrou em 2014 os 50 anos do golpe militar que perdurou por mais de 20 anos, envergonhando a história, diversas manifestações populares e acadêmicas tinham como palavra de ordem: lembrar para que não se repita. Na Comissão da Verdade, instalada no momento, muitos nomes femininos apareceram como vítimas deste período. Avanço histórico portanto, porque esta história, da luta pela democratização do país, estava marcada pela masculinidade.

A história da repressão durante a ditadura militar e assim como a oposição a ela é uma história masculina, basta que olhemos a literatura existente sobre o período. As relações de gênero estão aí excluídas, apesar de sabermos que tantas mulheres, juntamente com os homens, lutaram pela redemocratização do país. Ousar adentrar o espaço público, político, masculino por excelência, foi o que fizeram estas mulheres ao se engajarem nas diversas organizações clandestinas existentes no país durante a ditadura militar.

Na história do regime militar brasileiro, como em todos os projetos políticos autoritários, a construção de sujeitos ocorre de forma unitária e não diversificada. A sociedade é dividida em dois blocos antagônicos: situação e oposição, igualando-se os sujeitos. A esquerda tradicional repete a mesma fórmula: ou se é sujeito burguês ou proletário. As diversidades são entendidas como divisionistas da luta principal. Estes dois discursos anulam as diferenças e constroem sujeitos políticos únicos, desconsiderando a presença feminina e enquadrando-a em categorias que a desqualificam. Nesta medida, institui-se a invisibilidade da mulher como sujeito político.

Quando realizei meu trabalho de pesquisa sobre a construção do sujeito político “mulher subversiva”, senti dificuldade em encontrar estas mulheres para trazê-las à visibilidade. Recorri aos Arquivos da repressão, documentos do Departamento do Serviço de Ordem Política e Social (DOPS) do Rio Grande do Sul e do Serviço de Ordem Política e Social (SOPS), mas pela fragilidade da documentação fui obrigada a recorrer ao recurso metodológico utilizado para recuperar sujeitos escondidos pela

história tradicional —a história oral. De imediato constato que a mulher, militante política é encarada como um ser “desviante”, não uma mulher ideal e desejável. Esta, estava no espaço a ela destinada, o santuário do lar, cuidando do marido e dos filhos.

A mulher militante política nos partidos de oposição à ditadura militar cometia dois pecados aos olhos da repressão: de se insurgir contra a política golpista, fazendo-lhe oposição e de desconsiderar o lugar destinado à mulher, rompendo os padrões sociais estabelecidos para os dois sexos. Que mulher é esta, invasora de um campo que não é seu? A maneira mais simplista de responder esta questão, é de que não se trata de uma mulher; a militante política é um desvio de mulher. A perplexidade dá lugar a uma caracterização necessária para enquadrar esta mulher em uma categoria, já que ela não faz parte do modelo histórico feminino que povoa os sonhos e o imaginário masculino.

A primeira medida que a polícia da repressão utiliza para tentar desqualificar a militante política é desmerecê-la em sua vontade própria, como um ser pensante que toma atitudes políticas. O passo seguinte, para a caracterização da mulher como um sujeito político desviante, é acusá-la de viver na promiscuidade. A mulher que tem um relacionamento com vários homens é um ser desviante, promíscua, e não merecedora de respeito. Então, a maneira mais simplista de conceituar esta mulher é desmerecê-la, unindo dois conceitos que são socialmente desabonatórios: comunista e prostituta. A repressão caracteriza a mulher militante como “puta comunista”. Ambas categorias desviantes dos padrões estabelecidos pela sociedade, que enclausura a mulher no mundo privado e doméstico.

Por outro lado, as próprias mulheres militantes assumem a dominação masculina, tentando camuflar a sua sexualidade numa categoria sem sexo: a militante política. Para se constituírem como sujeitos políticos, estas mulheres estabelecem identidade com o discurso masculino diluindo as relações de gênero na luta política mais geral. A condição de gênero está subsumida ao discurso de unificação dos sujeitos. Como espaço fundamentalmente masculino, impunha-se às mulheres a negação de sua sexualidade como condição para a conquista de um lugar de igualdade

ao lado dos homens. Julgavam-se sem importância para serem presas juntamente com os homens.

Não somente homens, mas também mulheres esqueciam que a luta pela igualdade passa pelo reconhecimento das diferenças. Os próprios partidos de esquerda, onde militavam estas mulheres, não tinham a preocupação em analisar e resolver as intrincadas relações de poder entre os sexos, presentes também dentro das organizações. As próprias mulheres não tinham uma clara compreensão de como deveriam se constituir como sujeitos políticos. Um exemplo evidente da compreensão equivocada das relações de gênero, transparecia na relação com outras mulheres. Diz uma das entrevistadas: “A direita, as alienadas e nós, as deusas”. As militantes — as “deusas” — tinham a política como preocupação.

Quem exercia a militância política tinha outros valores, e o cuidado com a aparência não merecia lugar nesta visão de mundo. A militância ocupava todo o tempo disponível e a aparência passava a ser algo menor, sem importância. Relata uma entrevistada, que elas, as militantes políticas, faziam um esforço muito grande para não ter desprezo pelas outras mulheres, as alienadas. Não entendiam como estas outras mulheres conseguiam viver, passar pela vida sem atuação política.

Os militares ao tratar a mulher política, de imediato tentam a sua desqualificação como sujeito autônomo. Sua caracterização dá-se como apêndice dos homens, incapaz de decisão política. Para a repressão, a mulher não tem capacidade de decidir pela sua entrada no mundo político; quando ela ali aparece é porque foi colocada por um homem. A sua filiação a partidos de esquerda não assume importância política; é necessário sempre identificar quem é seu marido, seu pai ou seu amante.

As únicas mulheres que são respeitadas, segundo os arquivos da repressão, são as religiosas, as freiras. Elas não possuem companheiros, maridos e têm atrás de si, protegendo-lhe, um poder maior: a Igreja. Torna-se elemento perigoso, independente de partidos políticos. Se as mulheres tentavam ser assexuadas para conquistar um lugar igual ao homem, a religiosa, pela sua condição celibatária, não entra na convenção do casamento e dos lugares destinados ao casal dentro dele e, assim, sua influência junto à população é maior.

Ao ouvir os depoimentos de participantes nos grupos de oposição à ditadura, revela-se que a família também se mostrava desgostosa pela opção de suas filhas. Gostariam que elas permanecessem nos papéis sociais destinados à mulher - o casamento, tido como o único passaporte para a felicidade feminina. Apesar disso, a participação das mães na luta contra a repressão tem se constituído em um fato político extremamente importante.

No Brasil há inúmeros exemplos da coragem e determinação das mães na libertação de seus filhos e filhas prisioneiros. Na defesa da vida de sua prole, as mães tornam-se militantes aguerridas que desconhecem limites. Por isso, eram temidas pela repressão. A diferença das mães argentinas, Mães da Praça de Maio e brasileiras, é que lá uniram-se em torno da busca de filhos e netos desaparecidos e pela redemocratização nacional, no Brasil os motivos da luta eram semelhantes, mas eram lutas individualizadas.

Em todos os movimentos de resistência feminina o corpo é sempre protagonista. Durante a ditadura militar, os opressores e torturadores tentavam demonstrar que aquele corpo que reivindicava um lugar que não era seu (aos olhos dos militares) não lhes pertencia. Ao permanecerem nos lugares que historicamente lhes foi destinado, esposa e mãe, é um corpo a-histórico, destinado essencialmente à reprodução, à maternidade compulsória, mas se ousam romper com esta determinação que atravessa todo o corpo social, exibindo sua liberdade, as mulheres opositoras à ditadura, são um desvio do feminino e seu corpo, dessacralizado, merece e deve ser torturado.

Mais do que nunca, o corpo é alvo do poder. O corpo torturado é a maior demonstração de poder e crueldade sobre o ser humano, desrespeitando os limites dos direitos humanos. O corpo da mulher humilhada, machucada, torturada durante a ditadura militar no Brasil, ainda é um tema a ser estudado pelas historiadoras e historiadores. Qual o limite entre o gozo e a tortura? Uma militante de esquerda conta que um famoso torturador do Rio Grande do Sul, Pedro Seelig, depois de um interrogatório, urinou sobre a presa, urinou sobre ela, para mostrar que ela e seu corpo não eram nada (Cf. Colling, 1997).

A humilhação das mulheres foi uma técnica utilizada para fragilizar as mulheres, tanto pelo seu sexo como pela sua luta política. A memória das mulheres, mesmo tanto tempo depois, conserva como uma fotografia, as cenas de violência contra si. De acordo com uma militante “o que eles queriam, na verdade, era atingir a mulher, era dizer que a mulher que se mete em atividades políticas ou em militância política é uma prostituta, dada a vícios” (Colling, 1997, p. 56)

São dramáticas as recordações de mulheres torturadas e violentadas durante a ditadura militar. Muitas, ainda hoje, não conseguem falar, pelas marcas no seu corpo e na sua alma.

É no corpo que eles vão agir, e uma das primeiras coisas que eles fazem é te encapuzar. Eles te encapuzam e tiram toda a roupa. A cena é terrível, não há o menor contato físico. Tu estás encapuzada, pelada, rodeada de homens no silêncio. Eles não falam contigo, fazem alguns ruídos para saberes que estão ali (Colling, 1997: 67).

A venda nos olhos e a nudez são técnicas empregadas pela repressão na tortura das mulheres. Um claro indício de que a estrutura da repressão clandestina opera nos níveis mais primários, negando a visão, privando o olhar:

Isso é um horror que não tem imaginação que possa alcançar, tu terminas assim em posição fetal, porque tu comesças a te tapar, não tem como nem com que se tapar, tu não sabes o que eles estão olhando, tu queres te tapar toda e aí tu vais te encolhendo, te encolhendo, vira um feto (Colling, 1997: 84).

Nos acostumamos a relacionar a luta pela democratização política do país, pela liberdade do país, com a luta igualitária entre os sexos. Mas nos damos conta que a questão de gênero, da relação entre os sexos, perpassa a questão social e a questão política. Não é por ser de esquerda, preocupado com os destinos gerais do país que o militante terá uma percepção de igualdade entre os sexos. A esquerda não propiciava o debate sobre as relações feminino/masculino, sobre as questões femininas porque,

segundo ela, havia uma contradição maior a ser resolvida: a oposição entre a burguesia e o proletariado. Isto reforçava o poder dos homens nas organizações de esquerda.

Fica evidente que, para a ditadura militar brasileira, a mulher militante não era apenas uma opositora ao regime militar; era também uma presença que subvertia os valores estabelecidos, que não atribuíam à mulher espaço para a participação política. Como esta questão está presente na sociedade e nas próprias organizações de esquerda, pode-se concluir que as relações de gênero têm uma dimensão que perpassa todas as instâncias e instituições sociais.

## CONCLUSÃO

Na tentativa de trazer a mulher à visibilidade histórica, demonstra-se que as relações masculino/feminino são relações socialmente construídas, portanto culturais e históricas. E, que não se pode falar das mulheres sem falar nas relações entre homens e mulheres. Se historicamente o feminino é entendido como subalterno e analisado fora da história, porque sua presença não é registrada, libertar a história é falar de homens e mulheres numa relação igualitária. Falar de mulheres não é somente relatar os fatos em que esteve presente, mas reconhecer o processo histórico de exclusão de sujeitos.

Para uma história das mulheres é imprescindível que a história seja entendida como resultado de interpretações que têm como fundo, relações de poder. O caráter de construção da história nos permite desconstruir e reinventar a história, inclusive o papel dos homens e das mulheres na sociedade. Assim a história passa a ser vista como um campo de possibilidades para vários sujeitos historicamente constituídos; lugar de lutas e de resistências.

Os historiadores fizeram a historiografia do silêncio. A história transformou-se em relato que esqueceu as mulheres, como se, por serem destinadas à obscuridade da reprodução, inenarrável, elas estivessem fora do tempo, fora do acontecimento. Mas elas não estão sozinhas neste silêncio-profundo. Elas estão acompanhadas de todos aqueles que foram

marginalizados pela história como os negros, os índios, os velhos, os homossexuais, as crianças, etc. Portanto, escrever a história das mulheres é libertar a história. Libertar a história das amarras das metanarrativas modernas, falocêntricas.

No caso brasileiro, a política feminista tem se mostrado como a mais importante manifestação ao ataque conservador que assola o país. Não é gratuita a agressão sofrida por Judith Butler em um aeroporto brasileiro no ano que passou, “queimem a bruxa” diziam muitos e muitas, pois ela representa um perigo para todos aqueles e aquelas que tem medo da emancipação feminina. As marchas feministas de mulheres e homens de todas as idades, classes e cores, tem se mostrado como as principais manifestações públicas e populares em defesa do corpo, da liberdade e de crítica ao patriarcado.

Finalizando, interrogo: a quem interessa a história das mulheres? Ouso responder, que interessa à própria história, que, ao incorporar novos sujeitos, reconhecer que a história é feita por homens e mulheres, que nunca estiveram ausentes mas foram silenciados pela historiografia, deixa a história menos incompleta, menos parcial; interessa às próprias mulheres, a todas as mulheres – camponesas, quilombolas, indígenas, negras, brancas, pobres e ricas. Incorporar as mulheres aos relatos históricos, produzir conhecimentos sobre elas, além de transformar o cenário historiográfico, poderá produzir um efeito de empoderamento; e, finalmente, interessa à democracia. A história das mulheres permite destruir divisões tradicionais do saber, lançando outras perspectivas para os estudos históricos e da própria democracia, pois incluir as mulheres afeta a humanidade em seu conjunto.

## BIBLIOGRAFIA

- Azerêdo, Sandra (2007). *Preconceito contra a “mulher”. Diferenças, poemas e corpos*. São Paulo: Cortez.
- Colling, Ana Maria (1997). *A resistência das mulheres à ditadura militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Colling, Ana Maria (2015a). *Tempos diferentes discursos iguais. A construção histórica do corpo feminino*. Dourados: Universidade Federal Da Grande Dourados.
- Colling, Ana Maria (2015b). “Os impasses das questões de gênero e sexualidade no Brasil atual”. *The Postcolonialist*.
- Colling, Ana Maria (2016a). “Ditadura militar e o corpo feminino”. Em *Faces e interfaces da violência de gênero*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.
- Colling, Ana Maria (2016b). “O corpo é nosso. Outras formas, outros saberes”. *Revista Eletrônica Documento/Monumento*.
- Colling, Ana Maria (2017). “Pós cidadania feminina”. *Revista Territórios & Fronteiras. Dossiê Gênero, Feminismos e Relações de Poder*.
- Dubit, Georges, y Michelle Perrot (orgs.) (1995) *As mulheres e a história*. Lisboa: Dom Quixote.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel (1991). *Vigiar e Punir. A história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits. 1954-1988. III 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1995a). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, Michel (1995b). “Subjetividade e poder”. Em *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e hermenêutica*, de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Hahner, June E (1981). *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937*. São Paulo: Brasiliense.
- Muniz Albuquerque Jr., Durval (2007). *História. A arte de inventar o passado*. Bauru: Edusc.
- Muniz Albuquerque Jr., Durval (2000). “Um leque que respira: a questão do objeto em história”. Em *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau.
- Pateman, Carole (1993). *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Perrot, Michelle (1988). *Os excluídos da história. Operários, mulheres, prisioneiros*. São Paulo: Paz e Terra.
- Perrot, Michelle (1998). *Mulheres públicas*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- Perrot, Michelle (2005). *As mulheres e os silêncios da História*. Bauru: Edusc.
- Pratt, Mary Louise (1999). *Os olhos do império. Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc.

- Rago, Margareth (2007). “A história repensada com ousadia”. Em *A história repensada*, de Keith Jenkins: São Paulo: Contexto.
- Rodrigues, Carla (2018). “O ano das bruxas em ação”. *Le Monde Diplomatique Brasil*.
- Roquete, J. I. (1997). “Código do Bom-Tom. Ou regras da civilidade de bem viver no século XIX”. Organização de Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras.
- Veloso, Carlos (1996). *A mulher na construção do Brasil. Do descobrimento à independência*. Coimbra: Minerva.
- Veyne, Paul (2011). *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

# Subjetividad rebelde: mujeres indígenas en Ecuador

*Silvia Soriano Hernández<sup>1</sup>*

## PRESENTACIÓN

Hace algunos años, cuando ciertos interrogantes sobre desigualdad genérica incrementaban mis inquietudes, me pregunté si un escenario particular, poco común y convulso, podría generar una disminución en las diferencias existentes entre hombres y mujeres. Después me motivó saber si una organización indígena de vanguardia, que es capaz de paralizar a su país, de participar en procesos electorales, de presentar propuestas concretas en las asambleas constituyentes, ha podido, finalmente, considerar la desigualdad genérica e incluirla en su vocabulario y su práctica cotidiana. De allí surge la inquietud de este trabajo.

Sin embargo, no es éste el único interrogante que me he planteado en las siguientes líneas. Por un lado, está la militancia de las mujeres, que por lo regular enfrenta múltiples obstáculos, encontrando resquicios donde descubre una posibilidad de transformación en el amplio sentido de la palabra; por el otro, la poca visibilidad que se le suele otorgar a esta presencia. Las trabas y los retos que como mujeres indígenas enfrentan son mucho más fuertes al tener que cuestionar su entorno, que es socialmente más opresivo que el que pueden vivir otras; las mujeres urbanas, por ejemplo.

<sup>1</sup> Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.

En este texto me acerco a las mujeres indígenas de Ecuador por varias razones: porque en ese país andino existe una de las organizaciones indígenas más combativas del continente latinoamericano; porque si bien los liderazgos más visibles son masculinos, éstos no podrían existir de no ser por la presencia de las mujeres; porque rastreando la historia reciente de la nación andina, hubo mujeres monolingües, pobres y completamente marginales que encontraron en una organización política el espacio para cuestionar la vida de opresión que las caracterizaba y se convirtieron en estandarte de lucha; porque las palabras de muchas mujeres indígenas ecuatorianas han sido recuperadas por varios intelectuales no indígenas, con lo que se logra una confluencia importante de interacción que puede servir de ejemplo para otras naciones y para otros trabajos.

Otro aspecto que deseo resaltar es que, al ir profundizando en la realidad ecuatoriana, considero que, como en todo proceso relevante, las categorías deben ser vistas con historicidad, y la cuestión de género es un ejemplo muy pertinente para poner esto en práctica. Para comprender mejor esta idea, nada como la experiencia de las mujeres indígenas en cualquiera de nuestras sociedades latinoamericanas. Como veremos a lo largo de las siguientes páginas, para muchas de las indígenas de Ecuador, la militancia política se fue volviendo parte de sus vidas en la medida en que sus familiares hombres se fueron imbuyendo de la necesidad de organizarse para romper con el dominio y la explotación propios de la vida rural. Pero esto no fue para todas, y la excepción es la mejor ilustración en las siguientes páginas. Como suele suceder en las investigaciones, en el camino me encontré con una variedad de tópicos; si bien abren brecha para trabajos futuros, me pareció pertinente incorporar algunos en el presente texto. El área andina es sin duda un espacio de múltiples diversidades, confrontaciones y horizontes.

Las primeras líneas se adentran en el escenario en el que me muevo: el Ecuador reciente, donde surge y se desarrolla la organización más importante de los indígenas, que logró romper el marco regional para constituirse en nacional. Luego, estudio a diversas mujeres en procesos históricos relevantes, para considerar que la reflexión sobre las mujeres indígenas en Ecuador, más que ser un estudio de caso, es una propuesta

analítica que rompe fronteras, que merece ser contada porque debe ser conocida. Las indígenas andinas nos sirven de pretexto para recapitular aspectos de una gran diversidad que pueden ser ampliados para muchos otros temas.

## ORGANIZARSE NO ES DESTINO

Hablar de género y de relaciones desiguales remite a inequidad y, por tanto, a injusticia. Incorporar a indígenas es también tocar la cuestión del racismo. En ambos casos es traer a colación relaciones de poder. El racismo, como ideología muy en boga, es un ejercicio que trae consecuencias inmensas en quien lo padece y, valga decir, en quien lo pregona; para los primeros, llegar a cuestionarlo implica un largo proceso de desnaturalización que no es fácil, dados todos los canales que se utilizan para justificarlo.<sup>2</sup> Dice Blanca Chancoso —militante de Ecuador Runacunapak Rikcharimui (Ecuadorunari, Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador), filial de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), una de las organizaciones más combativas del continente— que si bien la lucha de los pueblos indígenas ha sido permanente para evitar imposiciones políticas y gracias a ésta han sobrevivido, no han logrado todavía lidiar con el racismo; “no se ha podido combatir toda una etapa que se ha vivido de los indígenas de confrontar el racismo, racismo que ha sido demasiado humillante, muy duro para nosotros los indígenas, desde lo cotidiano hasta en lo político, lo econó-

<sup>2</sup> El papel que juegan los medios de comunicación, por citar el ejemplo más evidente. Lucila, una indígena quechua, habla de la importancia de contrarrestar la imagen de las mujeres indias promovida desde diferentes espacios, particularmente los medios de comunicación; ella se sitúa como mujer india y como parte del movimiento indio. Afirma que al tener sus propios medios de comunicación, podrían romper el esquema que sobre ellos se difunde masivamente por esto. “La comunicación alternativa contestataria al monopolio de la información, a más de las nociones de clase, las organizaciones indias le han agregado el componente étnico y las mujeres quichuas lo han cruzado con el componente género... Entonces se están usando las mismas armas de la globalización —la tecnología— para afirmar las identidades locales, no para aislarse, sino como mecanismo de inclusión de los excluidos y excluidas” (Dávalos, 2001, 124-125).

mico, en todo mismo hemos vivido esta situación los indígenas de acá” (en García, 2003: 2).

Hay que resaltar que ese racismo no sólo se vive en lo cotidiano, como lo relata más adelante en ese mismo texto la misma Chancoso, quien señala que no le han permitido subir a un autobús o entrar en un restaurante, aunque tenga el dinero para pagar, sino que también hay exclusión en los ámbitos económico y político, el desprecio al indígena y el considerarlo incapaz de desempeñar algún cargo o cierta actividad laboral, limitarlo al espacio rural y sólo como parte de la cadena productiva más baja.

El proceso para hacer visible que las diferencias no deben significar menosprecio ha sido largo y variado. La exclusión étnica y genérica cuenta con larga tradición. En las sociedades colonizadas, el racismo no sólo fue oficializado, sino que su práctica se consolidó como doctrina imperante; las poblaciones locales no sólo vivieron la invasión de sus territorios, sino que fueron reducidas a ser las diferentes, las incompletas, las que no lograron asemejarse al conquistador. Desde el color de la piel, pasando por el idioma o la religión, las diferencias de los conquistados fueron reducidas por los conquistadores a lo inferior, a lo que debía olvidarse, perderse, dejarse de lado. Conviene mencionar que los diversos movimientos independentistas de África y América Latina, una vez que triunfaron, no pusieron el énfasis necesario para desterrar el lastre de la desigualdad racial.

Si bien todas las sociedades en uno u otro grado conservan una acentuada oposición de género, en algunas esta característica es más evidente. Los grupos indígenas y afrodescendientes de América Latina son un ejemplo de esto, sin ser los únicos, evidentemente. Si nos remitimos a las experiencias de las comunidades, si añadimos las movilizaciones sociales, podemos afirmar que, particularmente en las dos últimas décadas, la que cerró y la que abrió el milenio, las organizaciones políticas de indígenas mantuvieron un curso creativo y fuertemente combativo, pero sus propuestas de inclusión no han logrado incorporar plenamente el discurso de género en sus programas de acción. Puedo afirmar que el movimiento indígena en el conjunto de la región latinoamericana se ha consolidado como una alternativa para

cuestionar la exclusión; asimismo, que todavía adolece de cierta parcialidad programática, en la medida en que el tema del género permanece ausente. Poblaciones largamente oprimidas, diezmadas y despreciadas por sus diferentes naciones, han tomado la estafeta de proponer cambiar la sociedad, y para ello han elaborado propuestas políticas, económicas y sociales que invitan a deliberar sobre la necesidad y la posibilidad de una transformación. Es en este marco que nos interesa reflexionar sobre cómo estas organizaciones amplias, progresistas, que cuestionan la exclusión, no han logrado mirar también a esas otras que son parte de los otros-nosotros, pero en femenino.

Para enfatizar, vuelvo a citar a Chancoso. Ante la pregunta sobre la participación política de los indígenas, ella reflexiona sobre la importancia de su organización, del proceso que ha seguido para conseguir y fortalecer una identidad de los indios, para afianzar un lugar en la sociedad política de Ecuador, así como sobre la situación particular de las mujeres. En este punto señala cierto avance, pero también manifiesta críticas y dice que es cierto que ellas están presentes, pero más como acompañantes, sin reivindicación propia: “Desde las mujeres, no hemos estado, más bien acompañando y apoyando la lucha como pueblos, siempre así, pero no hemos hecho una cosa específica, digamos así que para nosotras las mujeres” (en García, 2003: 2).

Nada mejor para ilustrar lo anterior que la cuestión de la tierra. En su interesante investigación sobre la propiedad de la tierra y el empoderamiento de las mujeres en América Latina, Carmen Diana Deere y Magdalena León (2002: 12) afirman que una cosa es que no exista ningún impedimento legal para que las mujeres sean propietarias de la tierra y otra es que en los hechos lo sean. Añaden que para que se dé un control efectivo sobre la tierra, debería incorporarse el derecho a decidir cómo utilizarla y cómo apropiarse de los beneficios que genere. De esta manera, concluyen que si bien existen mujeres propietarias de la tierra en América Latina, no se puede deducir que tengan un control efectivo sobre ésta. Género y propiedad de la tierra es un binomio que las autoras exploran con éxito para transitar de la igualdad formal a la real de las mujeres en un ámbito rural. Uno de los aspectos relevantes de su investigación es

lo que ellas llaman “el cambio del imaginario político de justicia”, que retoman de Nanci Fraser, al afirmar que el derecho a la propiedad ha sido relegado al priorizar otros temas como la violencia o los derechos reproductivos, esto es, se priorizan los temas de reconocimiento sobre los de redistribución.

Para el caso de América Latina, si consideramos todo el periodo colonial, la sumisión esperada por los conquistadores no fue la respuesta común. Grandes motines y revueltas dieron fe de la inconformidad de los indios. Pero toda esta rebeldía tenía dos caras: una, la idea que iba germinando en los nativos de aspirar a la libertad; otra, el miedo que iba creciendo en criollos y españoles. Ambos sentimientos permanecen en los siglos posteriores. Es aquí donde se acuña la reflexión sobre el otro que implica el desconocimiento y el poco interés de saber de él, aunado a la desconfianza que se le tiene y al temor, que muchas veces se traduce en verdadero terror. De aquí la importancia de la religión de los conquistadores, unida a la persuasión violenta por medio de las armas y los castigos a los rebeldes. Cultivar la docilidad y el miedo en los conquistados fue parte de una estrategia que no desapareció tras las guerras de independencia, como tampoco se fue el temor hacia aquellos que lo mejor que podían hacer era dejar de ser lo que eran para tratar (sin lograrlo, vale decir) de convertirse en el otro. Ese miedo también está cubierto por desprecio, condescendencia o compasión, como señala Tzvetan Todorov (2013: 14).

Dado que en América Latina la homogeneidad soñada por ciertas élites, que creyeron en la ficción de una posible unidad identitaria, no se convirtió en una realidad, las diferencias étnicas siguen siendo motivo de discriminación, acompañada de exclusión económica. Los descendientes de los africanos y los indígenas suelen ocupar los escalones más bajos en acceso a salud, educación, empleo, etcétera, y si miramos dentro de estos mismos grupos a las mujeres, la situación suele tornarse más dramática. Ellas son una minoría dentro de la minoría.

Ya mencioné que en las organizaciones indígenas y campesinas no es común encontrar postulados que hagan explícita referencia a las mujeres, a pesar de que militen en éstas. Durante las marchas y los plantones que

los indígenas suelen realizar, los líderes, los oradores, los interlocutores, suelen ser hombres. Son ellos los representantes del colectivo, son los que por lo regular hablan el castellano y quienes aparecen como las figuras más visibles. Pero en estas mismas manifestaciones las mujeres y los niños de ambos sexos también están presentes, aparecen como acompañantes necesarios, pues son ellas las que cocinan, limpian, realizan labores de logística sin las cuales no se podría mantener el movimiento. Por ser consideradas actividades de apoyo, no aparecen como importantes y, por ser hechas por las mujeres, su valía suele soslayarse. Es así que ellas pasan a formar parte minoritaria dentro de la minoría. Si durante siglos las reivindicaciones de los indígenas fueron consideradas como prescindibles, las que las mujeres indígenas pudieron tener no poseían valor alguno ni para sus compañeros de lucha ni para los considerados como los otros.

En el marco de largos procesos sociales y políticos protagonizados por grupos que han vivido sistemas de exclusión desde tiempos muy remotos, podemos adelantar que en tanto exista una organización, el paso es significativo. Los indígenas organizados, al tomar plena conciencia de su identidad, han luchado por revertir la injusticia social, política, económica y cultural que se les ha impuesto, que han heredado como pesada carga que se traduce en regímenes y sistemas políticos, hasta tradiciones y sistemas de valores que los marginan y niegan la importancia de sus culturas ancestrales. Con esto entro al tema de la identidad.

Hablar de identidad remite a cierta vaguedad, ya que el concepto no puede situarse en singular. Decir que las identidades sociales son atravesadas por una multiplicidad de factores no es novedad. En el caso de las mujeres indígenas, es también una obviedad que ya de suyo entraña un entramado de posibilidades. En sus recuerdos sobre la lucha por la tierra, Chancoso afirma, en la misma entrevista, que si bien en varios momentos de la historia ecuatoriana se dio la recuperación de ésta después de lograr formar algunas organizaciones, ella concluye que a pesar de este esfuerzo y logro parcial, faltaba cierta identidad, que había que afirmar. Con esto hace énfasis en el tránsito que se da de demandar la tierra como un derecho inobjetable de los indígenas rurales y el hecho de incorporar, a la par

de la reivindicación campesina, la peculiaridad de la cultura oprimida. En otras palabras, la unidad entre clase y etnia.

En 1986 se consolidó en Ecuador una organización indígena que se convertiría en referente durante varias décadas al conseguir algo inédito: la unidad de los indígenas de la sierra, la selva y la costa, incorporando demandas diversas en el seno de la organización: la Conaie. De acuerdo con sus propias reflexiones,<sup>3</sup> la lucha por la tierra es el motor para la organización; desde los sindicatos en la década de los años veinte hasta estructuras más amplias, el camino de lucha se transforma pero se mantiene. Al valorar lo positivo de ser indígena, realizaron propuestas a la nación que no les atañían únicamente a ellos, sabiendo que si sólo unos están bien a costa de los otros, el resultado será el mismo. La poderosa organización logró paralizar a su país en el inicio de la década que cerraba el siglo, obligando a los no indios a mirar a aquellos largamente excluidos, pero con la dignidad en alto, mostrando una estructura organizativa que se fue constituyendo desde lo más pequeño para llegar a lo nacional.

#### EL TIEMPO CAMBIA DE SIGNO

Las siguientes líneas nos permiten visualizar cierta participación femenina y su representación en un contexto particular. Las mujeres líderes pueden serlo en muy diversos escenarios: en sus comunidades, en organizaciones propias de mujeres y, con mayor dificultad, pero también en organizaciones mixtas. Debe vislumbrarse y estudiarse, en la medida de lo posible, cada contexto para entender las problemáticas a las que cada grupo de mujeres se enfrenta. En su investigación sobre los líderes indígenas e izquierdistas, Marc Becker (2008: 25) dedica varias páginas a las mujeres. Ya desde las primeras incorpora una breve nota que a la que titula “Historias de género” (*Gendered Histories*) y se remite a un pasado de rebeliones ocurridas en el siglo XIX, cuando las mujeres jugaron, junto a sus esposos, un papel de liderazgo. Vemos ahí a Manuela León, quien, en diciembre de 1871, en Yuruquíes, Chimborazo, tras una protesta, se dio

<sup>3</sup> <<https://conaie.org/2014/07/19/historia-conaie/>>.

a la tarea, junto con sus seguidores, de capturar a oficiales del gobierno que estaban a cargo de un camino, así como a otra persona que se encargaba de la colecta de diezmos. Ella y su esposo, Fernando Daquilema, se proclamaron reyes (Kings of Cacha). Como líderes de la rebelión, ambos fueron ejecutados tras la derrota. El autor también recuerda a Lorenza Avemañay, quien movilizó a las mujeres de Guamote en Chimborazo, en una revuelta contra el cobro de los diezmos, en 1803.

La sociedad local calificaba a las mujeres rebeldes como “diablo de los indios” o como “mujeres locas con presencia macabra y estúpidamente cruel”; incluso se llegaba a decir que ellas quemaban poblados con una alegría salvaje. En el caso de León, al compararla con su esposo, que también formó parte de la rebelión, se decía que él “era más reservado y racional” en relación con ella. Hay una tendencia, pues, a satanizar más a las mujeres, incluso dentro de un sector ya satanizado. Retomo dos cuestiones importantes a las que el autor hace referencia: la imagen que se construye de esas mujeres, que por lo regular tiene una carga peyorativa; por otro lado, aquella que, al mirarlas en espacios tradicionalmente masculinos, les confiere un papel donde su acción es más radical que la de los hombres. Ambas cuestiones, por supuesto, son correlativas. Para Erin O’Connor, la descripción que se hace de las mujeres indígenas como alternadamente sumisas y salvajes es errónea, ya que sus roles en las rebeliones crecieron fuera de sus funciones cotidianas en la comunidad. La autora cita a Lilya Rodríguez, quien asegura que la historia no tiene género, ya que hombres y mujeres participan por igual en acciones históricas, pero cuando se escribe la historia, ellas desaparecen bajo la sombra de los héroes masculinos (“into the shadows of male heroes”). Concluye: “Recognizing the central role of women as not exceptional but rather characteristic of indigenous movements is key to understanding the development of popular movements in Ecuador” (O’Connor, 2007: 8).

O’Connor también escribe acerca de los líderes que formaron el Partido Comunista de Ecuador, y que incorporaron a dos mujeres indígenas de suma importancia en tal proceso. Asimismo, menciona a Jesús Gualavisí e inmediatamente añade a dos mujeres de Cayambe que jugaron un papel de similar importancia. La primera: Dolores Cacuango, quien, al lado de

Ricardo Paredes, Pedro Saad, Luisa Gómez de la Torre y Nela Martínez Espinosa, formó parte del Comité Central del Partido. La segunda es Tránsito Amaguaña, quien se casó a los 13 años y a los 14, ya con un bebé en brazos, asistió a reuniones clandestinas. Esta última, en la hacienda, conoció a Cacuangó y juntas organizaron huelgas, sindicatos y escuelas. Los líderes izquierdistas urbanos apoyaban las luchas rurales. En 1962, Nela Martínez Espinosa participó en la formación de la Unión Revolucionaria de Mujeres del Ecuador. Fue parte de la publicación *Nuestra Palabra*, en la que se incluyó una biografía de Cacuangó.

En los años sesenta, un golpe de Estado condujo a una reacción contra los movimientos populares; cientos de activistas políticos fueron encarcelados y otros más se vieron obligados a huir. Especial represión hubo en Pesillo y Milagro, donde el Partido tenía fuerte respaldo. Los militares cerraron las escuelas indígenas que la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)<sup>4</sup> mantenía en Cayambe desde 1945. Tránsito Amaguaña y Amadeo Alba fueron arrestados y mantenidos en prisión 18 meses. El partido fue declarado ilegal y la FEI no se recuperaría de ese golpe represivo en muchos años.

Vamos ahora a adentrarnos más en la historia de estas dos mujeres, Cacuangó y Amaguaña. Me remonto a la primera mitad del siglo xx para encontrar a una combativa mujer. La tierra, que es una reivindicación que nos trae a la mente al campesinado, formará parte de su vocabulario de lucha. Aquí la referencia no es a esa doble militancia que suele atribuirse a las mujeres indígenas, la de sus propias reivindicaciones de género y la de sus colectividades. Al centrarme en el binomio mujeres y tierra, marco un eje que atravesará una serie de aspectos particulares que pueden compartir las mujeres campesinas, indígenas y pobres, en un trayecto que las conduce a agregar un tema poco trabajado desde el feminismo: el derecho de las mujeres campesinas a la posesión de la tierra. Estas variables nos sirven de pretexto para poner en el tapete de discusión cómo debemos entender las luchas de las mujeres, dependiendo del espacio y el momento

<sup>4</sup> Un trabajo muy completo sobre la FEI y otras estructuras indígenas es el de Phillip Altman, "Una breve historia del movimiento indígena en Ecuador", que se puede consultar en línea.

concreto en que se presenten, y cómo tales manifestaciones, precisamente por ser concretas, no pueden planearse como generales ni absolutas.

Para adentrarnos en la temática, comenzaré con una mujer india, analfabeta y pobre que se convirtió en la secretaria general de una importante organización indígena. Reflexionar en el papel jugado por Dolores Cacuango es fundamental si se considera que la presencia política de mujeres indígenas en un mundo fuertemente masculino, en la primera mitad del siglo, no sólo era inusual, sino que, en el caso de Cacuango, resultó especialmente relevante. Para ella,<sup>5</sup> la tierra y la educación eran los pilares sobre los cuales se levantaba una serie de consideraciones de tipo político para impulsar la organización y la lucha. Con ella debemos entender, más que con nadie, la indisoluble ligazón que existe entre la tierra y los pobladores rurales, sean o no indígenas, sean hombres o mujeres. Ella remite particularmente a la lucha por la propiedad de la tierra, a la denuncia del despojo, a la oposición a los malos tratos. En pocas palabras, ella supo cuestionar la naturalización de procesos sociales que se vivían como normales, a pesar de que hubiese cierto descontento. Pero fue más allá: también entendió que la educación era otro pilar de las reivindicaciones indígenas, y trascendió al mirar la importancia de sacar la organización de lo local para fortalecer la unidad como único mecanismo para robustecer y hacer frente a las clases dominantes.

El discurso oficial de la educación bilingüe apareció mucho después de que Cacuango sostuviera la propuesta. En 1946 impulsó la formación de escuelas donde se enseñaba en quichua y español, en la sierra ecuatoriana, iluminados con velas y después de largas jornadas de trabajo. Esto debe leerse como una muestra más de la claridad que tenía una mujer indígena analfabeta de aprender el español como mecanismo de comunicación que imperaba en la nación, sin perder la lengua propia como recurso de identidad. Cacuango sabía que la lucha no concluía. No sólo porque, a pesar de lo logrado, la vida de la gran mayoría de los indígenas seguía sumida en la pobreza, sino también porque dejar de luchar era sinónimo de dejar de

<sup>5</sup> Para recuperar la vida de Cacuango sigo a Rodas Morales, 1988.

vivir. También tenía la certeza de que las mujeres debían participar con (y después de) ella. Así la recuerda Tránsito Amaguaña:

En las luchas conocí a Dolores Cacuango. Ella era de San Pablo Urco. A ella le botaron la casa también. Alhajita, sonreidita era. Ella muriendo, yo guambrita era ca. Juntas andábamos las tres con Angelita Andrango. Guambbras aprendan porque yo ca ya me he de morir nos decía. Porque era un poco menor que mamita nomás... Años después con ella y con la compañera Luisa Gómez de la Torre y otras compañeras, organizamos las escuelas para guaguas janchis, en quichua y en español. Por eso me cogieron presa la primera vez. Para que no organice escuelas para los indios, diciendo. La Dolores hablaba, decía buenas palabras: “Tenemos que estar unidos como un costal de quinua: tenemos que cuidar que no se haga un hueco en el costal” (Miño Grijalva, 2009, 96-97).

En el momento de Tránsito Amaguaña, al ser posterior al de Dolores Cacuango, hubo personas interesadas en conocerla y retratar su vida de lucha. Un ejemplo es el trabajo de Cecilia Miño Grijalva, ya citado. Resalto que, al preguntársele sobre la posibilidad de escribir su vida, ella contesta: “¿Escribir la historia de mi vida? De joven no me quería nadie diciendo que soy socialista. Me odiaban por india, comunista, ladrona” (Miño Grijalva, 2009: 26). Por combativa se le despreciaba; es muy interesante el orden en que ella misma enumera los adjetivos que le colgaban: india, comunista, ladrona. ¿Cómo podía alguien interesarse en su vida? El calificativo de comunista, al igual que a Dolores Cacuango, la acompañaría como un estigma. Ella misma sabe que no fue una persona ignorante, ella supo el valor de la palabra y por eso habló recio. “Y ahora quieren mi historia. Esa es una historia vieja como yo. Lo que le puedo decir es que no fui ignorante, boca callada siempre, portada bonitamente” (*Ibid.*) Cuestionó y luchó contra el maltrato y su memoria fue un empuje para pelear. Su padre era gañán, esto es, no tenía nada. Su madre trabajó sin retribución alguna cuidando animales. “Lo que hice fue porque las cosas estaban mal”. También vivió la violencia en el interior de su hogar, no en

el que nació, sino en el que le tocó como mujer casada a los 13 años, con un hombre de 25:

De ahí ca, ya me hicieron casar a los trece años porque gente de hacienda —arrendadores, ayudantes— violando a las indias jóvenes andaban. Me hicieron casar con un runa de veinte y cinco años. Esa noche se tocaba bombo y así la gente sabía que había boda. Había padrino, madrina. La boda era para la gente. Vienen botella trayendo agarrada y una responde con la comida. Yo llorando estaba. En el matrimonio mismo marido pegó. Él de veinte y cinco años y yo de trece. Allí defendió mi hermano y mi papá. Él les respondió pegando, semejando jodido que era ca... (Miño Grijalva, 2009: 61).

Para huir de la violencia de la gente de hacienda, su familia la da en matrimonio con uno de los suyos. Sin saberlo, ella penetraría en otro espacio de amenazas, golpes e intimidaciones. La violencia, tan difícil de evadir, a pesar de ciertos intentos por dejarla de lado. Su propia madre, Mercedes, le dijo: “Así mismo es la vida de matrimonio, decía mamita. Así mismo he sufrido yo con tu taita ignorante tan...” (Miño Grijalva, 2009: 62). Es un doble destino para las mujeres, porque además de ser agredidas por quienes ostentan el poder económico, también lo son por quienes cuentan con el poder en el interior del hogar, y así lo sufren generación tras generación. De alguna manera pensaban que si los golpes y la violación venían de los mismos indios, eran menos terribles que si provenían de los *otros*.

Además de agresor, el esposo de Amaguaña no compartió las mismas inquietudes políticas que su mujer tuvo. Su madre asimismo combatía sin el apoyo del marido. “Mi marido bien jodido era ca. ¿Es tu mozo, es tu amigo? Preguntaba. ¿Por eso vais a sesión? Preguntaba otra vez y pegaba” (Miño Grijalva, 2009: 7). A ellas no las detuvo ni la indiferencia de la pareja ni las amenazas y golpes. Marcharon a Quito, con muchos más, en numerosas ocasiones, presentando su demanda. Que una mujer milite sin el acompañamiento del esposo es realmente digno de resaltarse. Tránsito Amaguaña comprendió la importancia de organizarse. El esposo miraba esta actividad como la posibilidad de que ella se enredara con otro hombre. Pero esto no forma parte del pasado. El primer obstáculo que deben

enfrentar muchas mujeres, y más si son indígenas, es la incomprensión de sus parejas, que en primer término las acusan de infidelidad.

Cómo fue creciendo la organización, las estrategias, la influencia de los militantes comunistas e indígenas también así considerados, la clandestinidad y las ganas del cambio, quedan palpables en las siguientes palabras de Amaguaña:

Ese tiempo ca, toda cosa era escondida, cosa secreta. ¡Dios mío! Llorar... llorábamos. ¿Por qué metíamos en esa ley? Hacían llorar los enemigos, hacían llorar los patronos, el teniente político, el cura. A mí me ha pegado el cura en la hacienda de Pesillo. Yo también me fui a la misa. Entonces ¡puchical, ¡cómo me habló!, ¡cómo me pegó!... En cada hablada me pegaba diciendo que soy comunista, negada de la fe de Dios. “Si te mueres, también hemos de botar, dijo, por quebrada; no hemos de enterrar por panteón...” (Miño Grijalva, 2009: 96).

Queda claro que, tanto para Cacuangó como para Amaguaña, luchar y vivir son sinónimos. No se entiende la vida si no es luchando. No se vive si no se persigue la dignidad. Un elemento fundamental para comprender la lucha de las mujeres indígenas es enmarcarla en el contexto de la lucha amplia de sus pueblos. Esta es una razón para percibir por qué muchas de sus reivindicaciones se estructuran a partir de la amplia lucha por la tierra. Si bien este es un aspecto central para partir de allí, no siempre es comprendido por otras mujeres militantes, que consideran que la primera demanda que deben enarbolar es aquella que se relacione directamente con el hecho de ser mujer.

He citado las ideas de Chancoso porque su claridad de pensamiento es digna de resaltarse. En una multiplicidad de temas, ella reflexiona sobre las dificultades que enfrentan las mujeres indígenas que desean ser militantes. A veces pareciera que estar en organizaciones políticas está destinado a sólo cierto tipo de mujeres, por ejemplo, las que no tienen compromisos familiares, las que son viudas, solteras o simplemente mujeres solas. Adentrémonos en esto. Chancoso afirma: “Somos mamá, esposa y al mismo tiempo queremos hacer el otro trabajo” (en García, 2003: 12). Esto se refleja en la admiración que suelen despertar las muje-

res que militan, frente a las demás, que acostumbran justificarse (ante ellas mismas primero) diciendo que si no se hubieran casado tan jóvenes podrían hacer lo que hacen las otras. La idea central de esto tiene que ver con la falta de posibilidades reales que enfrentan al querer incorporarse a la organización, y no me refiero sólo a la oposición masculina (que es una realidad innegable), sino al nulo apoyo para compartir el cuidado de los hijos. Es así que los espacios suelen ser masculinos, porque para feminizarlos hace falta no sólo que se abran para ellas (esto es, que no sea vetado su ingreso), sino que se creen las condiciones para que puedan entrar. Para que la puerta se abra realmente, falta cubrir ciertas necesidades materiales que impiden que las mujeres crucen el umbral, y que se relacionan con ese espacio privado al cual no se le concede importancia. Entre otras cosas, porque es femenino.

Nosotras las mujeres de que tenemos el hijo, o sea el esposo, o sea, ser esposa, ser mujer, ser con todas esas cosas no se facilitan los otros espacios, entonces qué tipo de reivindicación vamos a dar para yo poder estar en todos los espacios sin dejar de ser lo otro, sin negar el derecho a la integridad familiar, por ejemplo, porque puede ser, es cierto, que también una pareja en este mundo, por cualquier razón no van juntos a la eternidad, en cualquier momento se corta, pero eso es otra cosa, pero el problema es que también fracasan cuando se están en estos otros niveles, los fracasos se dan por estar participando en este, entonces cómo hacer eso, entonces es como que uno se niega el derecho incluso a ser feliz, a ser pareja, esto sí es preocupante, yo por eso digo, si la violencia está generada por no entender esta cosa, y para evitar de que mi marido me pegue, para evitar que mi marido me eche de la casa, mejor entonces me quedo aquí nomás, no es cierto, y sigan nomás o les acompaño pero ahí nomás, porque si no mi marido no me va a dejar, nunca dicen mi mujer no me va a dejar, dicen mi marido. Ese es el problema, porque si fuera la mujer no estuvieran los hombres donde están, entonces es en eso donde yo me pongo a pensar y digo es un reto porque tenemos que tratar de ver de que no sean espacios sólo para mujeres de esa naturaleza, sino que sean para todas [...], pero cómo, tenemos que inventar la forma y de ahí, ahí deberían de ser las reivindicaciones de las mujeres más que las reivindicaciones del

derecho a ser presidenta, yo creo que eso no, sino que más bien tiene que ser en la búsqueda de esta situación en la que nos permite, nos facilite para los otros espacios (en García, 2003: 13).

Hay que valorar dos niveles para preparar la inclusión de las mujeres en la política. Por un lado, esa parte masculina que lo impide; por el otro, la fracción femenina que hace lo suyo en el mismo sentido. Si bien no existe acuerdo sobre el particular, algunas frases de mujeres indígenas militantes nos pueden ilustrar sobre sus vivencias. Juliana Uncuango, concejala del municipio del Cantón de Cayambe:

Desde que salí de la escuela, participaba en reuniones, aunque también estaba a cargo del cuidado del ganado, borregos, chanchos, en el cerro; en la madrugada salía a dejar el ganado y al regreso de clases a recogerlo. Hacía los deberes en la noche y madrugada. Mi hermano Ricardo me mandaba a las reuniones, mi madre siempre me apoyaba, pero mi padre no quería que saliera y por eso salía a reuniones con susto, y cuando eran talleres de dos días salía arriesgándome todo el tiempo. Fui catequista, estuve en talleres, seminarios, encuentros... En mi comunidad siempre dicen que cuando las mujeres salen a una actividad, regresan con el hijo... (Yáñez Pozo, 2005, 55-56).

Es un tiempo difícil y de voluntades compartidas el que se requiere para que las mujeres puedan, a la par de los hombres, participar en las actividades políticas que benefician al conjunto. Romper con la parte del acompañamiento como complemento. Este es un elemento fundamental para que las reivindicaciones generales no obnubilen las que son propias de las otras dentro de los otros.

Precisamente, tomando el nombre y el ejemplo de luchadoras indígenas, se fundó una organización que está llevando a cabo un proceso de gran interés. La Asociación Agroartesanal “Tránsito Amaguaña” está ubicada en la comunidad La Chimba, integrada por 150 familias indígenas, que pertenece a la Parroquia Olmedo, del Cantón Cayambe, en la provincia de Pichincha, que se encuentra en la sierra a una altitud aproximada de 3 200 metros sobre el nivel del mar. Como podemos deducir, la cordillera es

parte de su geografía y el uso de pisos ecológicos da forma a la producción, que se divide en la de autoconsumo y la destinada al mercado. También existe el intercambio, que se da entre los diversos pisos ecológicos; predomina lo que llaman la reciprocidad. Su principal fuente de ingresos es la producción lechera; cada familia puede tener desde dos hasta 20 cabezas de ganado. Una de las razones por las que se impulsó esta organización tiene que ver con la emigración femenina, según señala la presidenta de la asociación, Elena Alba, quien afirma que muchas mujeres tuvieron que salir a trabajar fuera de la comunidad, en la industria de las flores, dejando a sus maridos e hijos. La propuesta inicial de la asociación fue la recuperación de cultivos andinos en sistemas agroforestales a partir del 2000.

Se elaboró el proyecto en vista de que las actividades económicas que predominaban en la zona eran los monocultivos de productos como cebolla, cebada, papas, maíz y arveja, los cuales se cultivaban en forma intensiva, afectando al recurso del suelo, pues no se realizaban las actividades necesarias para su recuperación. Ya no se producía como antes, pues parecía que el suelo se había cansado. Ya no se conseguía semillas de ocas, mashua, mellocos, quinua, a pesar de que hace poco tiempo esos productos eran la base de la alimentación de los niños. El proyecto buscaba desarrollar sistemas agroforestales, en los cuales se realizara un manejo sustentable del suelo, a la vez que se reintroducían especies andinas, conservando su diversidad genética y rescatando los conocimientos ancestrales de la gente.

Con esta idea en mente, se plantearon cuatro objetivos: la implementación de sistemas agroforestales familiares, que incluyeran hortalizas, árboles frutales, plantas medicinales y productos andinos; mejorar el patrón alimenticio de socios y socias, así como el de sus familias; generar alternativas de producción; y consolidar una estructura organizativa. En una valoración hecha apenas unos años después, las mujeres socias hablaron de varios obstáculos, entre los que resaltan los conflictos en el hogar, principalmente por parte de los maridos, que se oponen a que ellas asistan a las reuniones; las críticas de otros miembros de la comunidad, que cuestionan que las mujeres se reúnan “como si no tuvieran nada que

hacer en casa”; la falta de dinero para llevar a buen fin las actividades planeadas. Otro de los problemas tiene que ver con cómo lograr que la asociación crezca. Se fijó una cuota de ingreso en 210 dólares, que para algunos es alta. Otros piensan que rápidamente se puede ganar dinero; como eso no sucede, abandonan la organización.

José Yáñez Pozo (2005) considera que a pesar de no existir resultados concretos en lo inmediato, “la satisfacción parece estar por el lado de ir alimentando el espíritu, aunque no sea monetario, pues esto ayuda a volver con más ganas a realizar todos los trabajos que deben ser realizados”. La participación de las mujeres en las asambleas donde se toman las decisiones más importantes es otro logro. Algunas mujeres mayores recuerdan que cuando se dio el reparto de tierra en su comunidad, asistieron los hombres adultos y a las mujeres se les encerró en un cuarto.

Existe otra organización que consideramos importante conocer. En este caso se trata de la Escuela Nacional de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuangó”. Desde el nombre nos damos una idea de la tarea y de los retos que tal instituto tiene enfrente: la preparación cultural de mujeres en un mundo donde las mujeres indígenas están excluidas.

Estamos hablando de una parte dentro de otra más grande. La escuela está incluida en la Ecuarunari. En esta organización es de suma importancia el reconocimiento de tener presentes a las mujeres, ya no sólo como base de apoyo, sino también como parte integral de la dirección. La estructura nacional es la Conaie; su parte regional, que corresponde a la sierra, es la Ecuarunari, y es allí donde nace esta iniciativa. Parte de la premisa de que las mujeres son la población más vulnerable, además de la más empobrecida, lo que conduce a que la educación formal no sea alcanzable para ellas a pesar de ser quienes, justamente, son mayoría a nivel de educadoras en los niveles más básicos.

Fue en 1996 que surgió la inquietud de contar con una escuela de formación para las mujeres, esto es, seis años después del levantamiento indígena de 1990. Comenzó a andar hasta 1998, cuando cuenta con el apoyo económico de la Ayuda Popular Noruega. La idea es que tenga la función de una escuela; para ello, cuenta con requisitos que deben cubrir quienes se integren a ésta. Por ejemplo, haber destacado en labores organi-

zativas, preferentemente en algún cargo de dirigencia; también se espera que acudan mujeres jóvenes con manifiesto interés por la organización; finalmente, las alumnas deben mantener el trabajo organizativo. El principal objetivo es: “Formar líderes mujeres en las organizaciones indígenas y campesinas filiales de Ecuarrunari. Líderes que se reconozcan en su historia, origen e identidad; capacitadas y comprometidas a construir y reconstruir su historia”.

Como perspectiva de formación, la escuela manifiesta, entre otras cosas, que, dado que las mujeres mantienen viva, en lo cotidiano, la cultura quichua y campesina, junto con el papel que juegan en la educación de las nuevas generaciones, con este espacio se espera “fortalecer el liderazgo natural que las mujeres han mantenido al interior de los pueblos indígenas”. La identidad, su recreación y su fortalecimiento son pilares dentro de sus objetivos. A nivel de los conocimientos que se privilegian, enarbolan la importancia del diálogo, el fortalecimiento de la identidad individual y comunitaria, los saberes en el marco de la crítica y la creatividad, así como el ejercicio de la tolerancia. En sus propias palabras: “La construcción de la equidad: económica, intercultural, interétnica, de género, intergeneracional”. Con ello deja claro que si bien el género es parte fundamental de esta escuela de formación, otro tipo de elementos en contra de la desigualdad y la exclusión son también incorporados en sus postulados.

Puesto que es una escuela que nace desde la lucha de las comunidades indígenas, enfatiza la necesaria interacción entre los conocimientos y la realidad, es decir, la dialéctica entre “el mundo” y las personas, para que surjan prácticas que fortalezcan tanto a las mujeres como a sus comunidades en una constante crítica y discusión. Para ello se consideran tres ejes: la identidad y la cultura, la política y la organización, y el desarrollo con la autogestión. Dentro del primero se trabaja a partir de la cosmovisión andina y la autoestima, con el objetivo de valorar la historia propia, que incluye el rescate de la medicina tradicional y de ciertas prácticas nutricionales, entre otras. Todo ello sin perder de vista el papel que las mujeres juegan en las organizaciones. Para esto se realizan análisis políticos, teóricos y de ideología, así como lo que consideran la reconstrucción de la nacionalidad quichua. Los análisis de los discursos del poder también son parte del

currículo. Finalmente, con el desarrollo y la autogestión se persigue una apreciación crítica del desarrollo como mecanismo de control, frente a la posibilidad de contemplar el desarrollo desde lo comunitario.

En una valoración después de tres años de funcionamiento, Paulina Palacios y Vicenta Chuma (2001) concluyen que gracias al trabajo colectivo, democrático y horizontal, se ha logrado cimentar un sistema nacional para la formación de mujeres líderes, y que deben retomarse los nuevos aportes nacidos de las propias participantes; también consideran que hay que reestructurar varias de las instancias, contando con enfoques múltiples. Añaden que se debe difundir el trabajo realizado; se debe perfeccionar la coordinación existente entre el proyecto político de la organización indígena y sus miembros; las mujeres formadas como líderes deben comprometerse a participar, y las organizaciones deben abrir espacios dentro de las dirigencias locales y nacionales para que ellas se incorporen. La interacción entre comunidad e individuos, entre lo grupal y lo personal, es, pues, fundamental.

En alguna ocasión dijo Tránsito Amaguaña: “Mi nombre ha de vivir y yo me he de ir a mi destino”. Consideramos, con ella, que los nombres de ambas mujeres, el suyo y el de Cacuango, tienen vida gracias a la existencia ejemplar que sostuvieron. Las dos organizaciones a las que nos referimos, sin ser las únicas, han sistematizado sus propuestas y experiencias de modo ejemplar, creemos, recuperando el nombre de Dolores Cacuango y de Tránsito Amaguaña para rescatar esa identidad de combatividad en sus estructuras.

Volviendo a la escuela de formación de líderes, me detengo nuevamente en Chancoso, no sólo porque pertenece a la dirigencia de esta escuela, sino por la claridad política que ha adquirido a lo largo de su militancia, con respecto a la pregunta sobre los problemas que enfrentan las mujeres, en la escuela, para poder asistir a ella. Su perspectiva es de sobra elocuente:

Por eso le digo que esto se da más, cuando empezaron a quererle confrontar ahí hay que tener cierto tino, no estoy negando el maltrato del hombre a la mujer, pero también es cuestión de metodología, si de entrada usted les

llama y dice los hombres maltratan a la mujer y las mujeres tienen derecho también... y no usted rebélese, cómo va a dejar el hombre, así no, no, y si hay un antecedente, dice que hay reunión de mujeres y de pronto les dicen en esas reuniones aprenden de esto y tales cosas, entonces cuidado, en una de esas los hombres dicen para qué van a entrar a reunirse, así se dan estas cosas... Yo después de esto que les estoy diciendo, después de haber motivado, después de haber tenido esa apertura de los compañeros, dos congresos nacionales ya después con la Conaie, tuve con que las propias dirigentas de las mujeres planteaban eliminar la dirigencia, las propias que pasaron de dirigenta de mujer, y que incluso en los estatutos, en la reforma de los estatutos de la organización, planteaban la eliminación... porque no saben... es como duplicar esfuerzos, entonces nosotros quedamos como así, tanta lucha y para qué y ahí nos peleábamos y dijimos no, no se va a cerrar esta área, se mantiene, esta área, vamos a mantener y es cierto que nos faltan estrategias pero no hemos dejado cerrar, pero yo digo, hemos tenido esto, propias compañeras han pedido el cierre de esta dirigencia y no se les quitan las ganas hasta ahora... (en García, 2003: 5).

Chancoso tiene en mente cuáles son los obstáculos que limitan la participación femenina, pero también parte del conocimiento real de los hombres y de las mujeres indígenas, y cómo debería actuarse para no intimidar la activa incorporación de éstas a las estructuras organizativas. Concibe la presencia de las mujeres no sólo como importante, sino como imprescindible para la propia organización indígena. Además, no deja de lado situaciones concretas de las mujeres que no se desligan de los hombres, por eso no los separa, no los aísla, sino que considera el conjunto como una problemática integral. Por lo demás, también contempla ese bloqueo o dificultad que enfrentan las mujeres, proveniente de otras mujeres, que ya han alcanzado cierto grado de maduración en su militancia y que no simpatizan con la idea de presionar por mayor participación femenina. Para Chancoso, este debate es lamentable, en la medida que se pierde el horizonte de la práctica conjunta de hombres y mujeres. En contraste, también tenemos la experiencia de mujeres indígenas saraguro: ellas también

van a vincular el desarrollo con la construcción local de liderazgos, en este caso apoyadas por Unifem:

En las organizaciones, las mujeres lideresas procuramos la formación de otras mujeres, sobre todo de jóvenes, mediante el apoyo y el ejemplo. Dentro de las organizaciones mixtas, las lideresas deben cuidar de que las voces de las mujeres se escuchen, de que sus intereses sean tomados en cuenta y de que respeten sus derechos, para ello es indispensable la formación también política de las mujeres indígenas (FIIS, 2003: 4).

## REFLEXIÓN FINAL

Contemplamos, entonces, procesos que nacen y no se detienen, en la medida que las nuevas generaciones se incorporan a lo que otras indígenas vienen trabajando desde largos años de lucha y resistencia, mujeres pioneras y combativas, cuya subjetividad rebelde prevalece por sobre cualquier otra condición. Vimos cómo la identidad de género, aunada a la condición indígena, presenta una posición específica que conlleva, cuando se trata de mujeres con claridad teórica y práctica, a ver el mundo de cierta forma y a actuar en consecuencia con esa visión. Los ejemplos de organizaciones e instituciones dan fe de ello. El proceso de estos proyectos, arraigados en la identidad y basados en lo comunitario, crea, desde la práctica, una visión y una postura desde el presente con miras al futuro. La necesidad de enfrentar ciertas necesidades vitales llevó a estas mujeres a plantearse preguntas precisas que, en la búsqueda de respuestas desde lo concreto (vimos, por ejemplo, la importancia de la tierra y la pertenencia de ésta) se transformaron y se transforman en posturas determinadas. Las dificultades inherentes a todo proceso social real que exige cambios, provenientes del cruce entre lo socioeconómico y la situación histórica en la que los sujetos se encuentran, aunque son inevitables y llevan a nuevas preguntas, también conducen a acciones y a prácticas ancladas en la realidad social.

## BIBLIOGRAFÍA

- Becker, Marc (2007). "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 1 (27): 135-144.
- Becker, Marc (2008). *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- Black, Chad T. (1999). "The making of an indigenous movement: Culture ethnicity, and post-marxist social praxis in Ecuador". *Research Paper Series* 1.
- Dávalos, Pablo (comp.) (2001). *Yuyarinakuy. "Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos"*. Una minga de ideas. Quito: Abya Yala/Instituto Científico de Culturas Indígenas/Amauta Runacunapac Yachai.
- Deere, Carmen Diana, y Magdalena León (2002). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros (FIIS) (2003). *Mujeres indígenas: desarrollo local y construcción de liderazgos*. Ecuador: FIIS/Corporación Mujer a Mujer.
- García, Fernando (2003). "Entrevista a Blanca Chancoso". En Proyecto Comparativo entre el Movimiento Indígena y el Movimiento de mujeres en la Flacso. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Fondo Documental-Narrativas de Mujeres Indígenas.
- Miño Grijalva, Cecilia (2009). *Tránsito Amaguaña Ama Wañuna*. Quito: Abya Yala.
- O'Connor, Erin (2007). *Gender, Indian, Nation: The Contradictions of making Ecuador, 1830-1924*. Tucson: University of Arizona.
- Palacios, Paulina, y Vicenta Chuma (2001) "El sistema de formación de mujeres indígenas 'Dolores Cacuangó'. La construcción de una utopía". *Boletín ICCI Rimay* 1 (28).
- Rodas Morales, Raquel (1998). *Dolores Cacuangó*. Quito: Sociedad Alemana de Cooperación Técnica/Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural.
- Todorov, Tzvetan (2013). *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. México: Galaxia Gutenberg.
- Yáñez Pozo, José (2005). *Mi nombre ha de vivir. Y yo me he de ir a mi destino. Género, producción y aprendizaje intercultural en los pueblos andinos (Tránsito Amaguaña)*. Quito: Corporación para el Desarrollo de los Recursos Naturales/Abya Yala/Asociación Agroartesanal "Tránsito Amaguaña"/Global Environment Facility/PNUD-Programa de Pequeñas Donaciones.



# “Quem ama não mata!”

## Feminismo e o debate público sobre violência de gênero no Brasil (1970-1980)

*Natalia Pietra Méndez<sup>1</sup>*

Neste texto apresento uma discussão sobre as estratégias do movimento feminista brasileiro nas décadas de 1970 e 1980 para publicizar o debate sobre a violência contra mulheres. A partir de um caso emblemático, o assassinato de Ângela Diniz em 1976, examino fontes da imprensa comercial para refletir sobre como a sociedade brasileira se posicionava nos casos em que homens matavam suas companheiras e esposas. O evento em questão resultou na condenação do assassino a dois anos de prisão. Este teve sua pena atenuada alegando “legítima defesa da honra” e saiu do júri em liberdade, sendo aclamado por populares que acompanhavam o julgamento. Porém, dois anos depois do primeiro julgamento, houve um novo júri que teve como desfecho a condenação do réu a quinze anos em regime fechado. Segundo Miriam Pillar Grossi:

O assassinato de Ângela Diniz seria apenas o primeiro de uma série, levando as feministas às ruas para protestar com o slogan “Quem ama não mata”, que acabou se tornando título de uma minissérie de TV, mostrando o quanto a problemática já mobilizava a opinião pública no país.

O julgamento do assassinato de Ângela Diniz, o primeiro a receber uma intensa cobertura da mídia, acabou se tornando um marco na história do feminismo brasileiro e, mais especialmente, no que viria a ser um de seus

<sup>1</sup> Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, do Mestrado Profissional em Ensino de História e do Programa de Pós-Graduação em História, Brasil.

principais (e mais bem sucedidos) eixos de luta: a violência contra a mulher (Grossi, 1993: 167).

A partir deste acontecimento,<sup>2</sup> o propósito deste texto é pensar em que medida as estratégias e discursos do movimento feminista foram capazes de introduzir o debate sobre a violência contra as mulheres nos espaços públicos e transformá-lo em uma questão política. Não é possível, no espaço de um artigo, problematizar com profundidade as experiências e práticas de militância dos diversos grupos feministas que atuaram no cenário brasileiro entre as décadas de 1970 e 1980. Para esta análise, proponho tratar do tema com enfoque em reportagens publicadas na imprensa comercial e alguns panfletos, jornais e textos elaborados por grupos feministas que atuaram no Brasil no período em questão. É partir destes vestígios que pretendo discutir como a atuação do movimento feminista modificou o debate público sobre violência contra as mulheres.

O texto está organizando em três seções. Na sequência, apresento o caso do assassinato de Ângela Diniz e, a partir de fontes jornalísticas dando ênfase a como os discursos presentes na imprensa eram permeados por concepções de gênero que situavam a violência contra mulheres dentro do marco dos chamados crimes passionais. Nestes crimes, o relacionamento entre vítima e réu e as condutas sociais e morais de ambos eram apontados como causas do acontecimento. Na seção seguinte, examino os discursos e práticas dos movimentos feministas que se organizaram no Brasil entre meados dos anos 1970 e início da década de 1980. Ao examinar panfletos, jornais e textos produzidos pelo movimento - além de notícias sobre o mesmo na grande imprensa - pretendo demonstrar como estas organizações pautaram a discussão sobre os modos de opressão e violência contra as mulheres. Especialmente, destaco o papel do movimento para tornar público o debate sobre casos de assassinatos

<sup>2</sup> O tema do assassinato de Ângela Diniz foi abordado em alguns trabalhos acadêmicos. Do ponto de vista das políticas públicas e da análise da atuação dos advogados envolvidos na defesa de Doca Street, recomendo Blay, 2003, e Blay, 2008, que trata do caso analisando o ponto de vista de jornalistas e advogados que ela denomina “conservadores”.

contra mulheres, enfatizando que este era um problema social. Por fim, nas conclusões, aponto para a necessidade de aprofundar estudos sobre o papel histórico —e atual— do movimento feminista nas discussões sobre violência contra mulheres e feminicídios.<sup>3</sup>

### “EU MATEI POR AMOR”: O CASO ÂNGELA DINIZ E O DEBATE SOBRE A VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES NO BRASIL DA DÉCADA DE 1970

O movimento feminista brasileiro, nas décadas de 1970 e 1980, teve como uma de suas principais bandeiras trazer para a esfera pública a discussão sobre as relações de poder e as hierarquias de gênero. Para os grupos feministas, a discriminação contra mulheres ocorria em diferentes esferas da sociedade, questionando a dicotomia entre público e privado. Uma das principais frentes de atuação das mulheres foi o combate à violência. Neste texto, vou discutir em que medida o assassinato de Ângela Diniz e seus desdobramentos pode ser considerado como um acontecimento para demarcar os debates públicos sobre violência de gênero.

A violência de gênero se utiliza de discursos e práticas que implicam a tentativa de dominação e/ou controle da vida, do corpo e da sexualidade. A violência contra a mulher é talvez a face mais conhecida deste tipo de violência porque engloba atos praticados nos espaços públicos ou privados: ameaça, coerção, uso da força, sofrimentos físicos, sexuais ou psicológicos. Segundo Carne Alemany (2002: 291), estas formas de violência agem no

<sup>3</sup> No Brasil, o termo feminicídio passou a ser utilizado legalmente a partir de 2015, quando foi aprovada no Congresso Nacional e sancionada pela então presidenta Dilma Rousseff a Lei 13.104/15, que altera o art. 121 do Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 10 da Lei no 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos. De acordo com Marcela Lagarde (2006: 12), o termo diz respeito à construção social de crimes de ódio que resultam da violência de gênero contra as mulheres, bem como da impunidade que os configura. Como a maioria das referências aqui neste trabalho se valem de fontes datadas dos anos 1970 e 1980, evito usar o termo feminicídio ao comentar esses documentos, uma vez que o termo não era utilizado à época. Mas vale ressaltar que tanto nos critérios atuais da lei, quanto da teoria feminista, o assassinato de Ângela Diniz se caracteriza como um feminicídio: evidente motivação menosprezo à condição feminina e violência no âmbito doméstico e familiar.

Fonte: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2015-2018/2015/Lei/L13104.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13104.htm)>.

corpo e na subjetividade das mulheres e são empregadas com o intuito de intimidar, castigar e humilhar.

A divisão entre a esfera pública (lugar por excelência masculino, onde a cidadania deve ser exercida) e a privada (espaço reservado à família, à mulher e às crianças) contribui para que o tema da violência de gênero, especialmente aquela praticada por parceiros homens contra as mulheres, seja invisível à sociedade. Um ditado muito popular no Brasil diz que “em briga de marido e mulher ninguém mete a colher”. Essa sentença, ainda hoje, é considerada impactante quando observamos os dados sobre violência: o Brasil é o quinto país mais perigoso do mundo para ser mulher.<sup>4</sup>

Nos anos 1970, o Brasil vivia sob um regime ditatorial e conservador no que se refere a temas relacionados à moral e ao comportamento sexual. O feminismo surgia como uma importante força aglutinadora, dentre outros movimentos sociais que, igualmente, se articularam na resistência à ditadura e na luta por cidadania e direitos. Surgiram dezenas de organizações e jornais feministas, como o Nós Mulheres, de São Paulo (1976), Brasil Mulher, de Londrina (1975), Mulherio, de São Paulo (1981). As desigualdades de gênero e a persistência de uma cultura patriarcal eram apontadas por estes grupos como causa de exclusão política: em 1970, apenas uma mulher foi eleita para a Câmara dos Deputados. (Avelar, 2001: 58). O acesso ao trabalho remunerado também era restrito: as mulheres correspondiam a 21% da População Economicamente Ativa.<sup>5</sup>

Quanto à violência contra mulheres, desconhecem-se estatísticas para o período anterior à década de 1980. No entanto, alguns casos, como o de Ângela Diniz, assassinada por Doca Street, seu então companheiro, foram amplamente noticiados na imprensa do período, o que tem motivado estudos sobre este acontecimento, vinculando-o a outros casos de feminicídios que se tornaram famosos. Esta é a tônica do artigo publicado por Lana Lage e Maria Beatriz Nader:

<sup>4</sup> Dados da Organização Mundial da Saúde, segundo a qual, a taxa de feminicídios no Brasil é de 4,8 para 100 000 mulheres.

<sup>5</sup> Fonte: IBGE, Estatísticas Históricas do Brasil, 1990.

O crime ocorreu em 30 de dezembro de 1976, em Armação dos Búzios. Aos 32 anos, separada do marido, o engenheiro Milton Villasboas, e mãe de três filhos, Ângela foi morta com quatro tiros, três no rosto e um na nuca, disparados de uma pistola Bereta 7.65. por Doca Street, como era conhecido o rico empresário Raul Fernandes do Amaral Street. Doca Street, de 42 anos e também pai de três filhos, tinha fama de playboy e abandonara a mulher, a milionária paulista Adelita Scarpa, para ficar com Ângela (Lage e Nader, 2013: 297).

A tese de legítima defesa da honra foi utilizada para alegar que Doca Street foi motivado a cometer o assassinato pela ânsia de restituir sua moral, abalada por atitudes que, supostamente, colocavam em xeque sua masculinidade. Na época, Doca declarou que o comportamento de sua companheira o envergonhava, que ela teria afirmado manter a relação se ele estivesse disposto a compartilhá-la com outros homens e outras mulheres.

Eva Blay, em estudo anterior, explora como o caso de Doca Street inspirou seu defensor, advogado Evandro Lins e Silva, a escrever um livro com o objetivo de demonstrar como organizar a defesa de assassinos confessos que teriam cometido o crime “por amor”: “O hábil defensor ensina, passo a passo, a construção desta imagem. São duas as principais estratégias. Primeiro, era necessário demonstrar o bom caráter do assassino. Segundo, era importante denegrir a vítima, mostrar como ela o levava ao ato criminoso” (Blay, 2008: 40).

Ao consultar fontes jornalísticas da época imediatamente posterior ao crime, foi possível notar que a transformação do réu em um homem de “bom caráter” aparece logo nas primeiras notícias sobre o evento. O *Jornal Folha da Tarde* noticiou que Doca ainda foragido:

[...] realmente teve forte crise de choro ao ver pela televisão noticiário a respeito do crime de Búzios. A confirmação foi feita pelo seu advogado em São Paulo, Paulo José da Costa Júnior, ao informar que o ex-playboy e magnata sofre muito após conscientizar-se de que havia matado a tiros “seu grande

amor”, Ângela Diniz, a “Pantera de Minas” (*Jornal Folha da Tarde*, 11 de janeiro de 1977, disponível no Acervo do Museu Hipólito José da Costa).

Em diversas entrevistas analisadas, concedidas antes do julgamento, Doca e seus entrevistadores construíram uma imagem de um homem ferido, loucamente apaixonado, que matou por amor e ciúmes. Por exemplo, a *Revista Manchete* (edição de janeiro de 1977, disponível no Acervo do Museu Hipólito José da Costa) realizou uma grande entrevista com Doca enquanto ele estava fugitivo, em de janeiro de 1977. O periódico em questão estampou em sua capa uma foto de Doca e a frase: “Porque matei Ângela Diniz, a mulher que eu amava”. Em determinada passagem da entrevista, o autor confesso do assassinato declarou: “Foi uma paixão violenta, possessiva e total, somada a um ciúme doentio. Eu a amei, como jamais amei outra mulher”.

A ideia do assassinato movido por um amor avassalador é recorrente em crimes onde há um envolvimento pessoal entre o réu e a vítima. Esta ideia de um amor que é capaz de matar pode ser compreendida como parte de uma sociedade na qual a violência é associada ao poder e a formas de expressão de uma determinada masculinidade: “[...] es plausible que el recurso a la violencia se produzca como un modo de construir masculinidad en una sociedad que tiene expectativas muy diferenciadas acerca de lo que es apropiado para cada género” (Larrauri, 2007: 27).

As notícias nos jornais e revistas traziam, além de informações sobre o crime, elementos voltados à construção de um perfil pessoal da vítima. Ângela Diniz foi descrita como alguém que era muito “assediada” pelos jovens de Belo Horizonte e que, aos 18 anos, “após muitos namoricos, conheceu, de fato, seu príncipe encantado”.<sup>6</sup> O príncipe encantado era o marido de Ângela, descrito pelos jornais como um engenheiro rico e bem-sucedido, 15 anos mais velho que ela.

Os jornais destacavam a vida amorosa de Ângela Diniz: uma mulher “desquitada”, que teria adquirido o apelido de “Pantera de Minas”, devido

<sup>6</sup> *Folha de São Paulo*, 1 de janeiro de 1977. Disponível em <<https://acervo.folha.com.br//leitor.do?numero=6082&anchor=4219981&pd=4299798d92398ae72bc1b947d8577d09>>.

à sua forte personalidade. Nas matérias analisadas até o momento, são recorrentes menções a supostas situações da vida de Ângela que não apresentavam relação direta com o evento do seu assassinato. Os jornais se ocuparam em narrar determinados aspectos da biografia de Ângela que colaboravam para traçar um perfil da vítima: número de amantes e namorados, predileção por bebidas alcoólicas e outras drogas ilícitas, sobre o fato de que ela teria deixado os filhos com o ex-marido após a separação, sobre sua situação de mulher “desquitada”, o tipo de roupas que utilizava, entre outras descrições.<sup>7</sup> Essas visões sobre Ângela eram apresentadas ao lado de fotos da vítima que costumavam destacar sua beleza e sensualidade. Em algumas reportagens, a narrativa sobre aspectos considerados relevantes em relação à vida de Ângela Diniz ganhava mais espaço do que os fatos envolvendo seu assassinato. Após sua morte, Ângela foi alvo de muitas violências discursivas.<sup>8</sup> Na época, o escritor Carlos Drummond de Andrade escreveu: “Aquela moça continua sendo assassinada todos os dias e de maneiras diferentes”.

A violência de gênero manifesta-se em diferentes sociedades através de práticas de coerção, intimidação e agressão direcionadas a corpos femininos/feminizados,<sup>9</sup> ou, ainda, a corpos que não representam uma configuração binária e/ou heteronormativa. Judith Butler (2008) os denomina “corpos abjetos” porque há um esforço de invisibilizá-los ou domesticá-los. No caso dos corpos femininos, estes são transformados em um mero objeto a ser tomado, conquistado e usufruído pelo sujeito

<sup>7</sup> No Brasil, o divórcio só foi instituído oficialmente em 1977, através da emenda constitucional. Antes só era permitida a separação de corpos, sob determinadas circunstâncias, ou seja, o chamado “desquite”, mantendo, porém, o casamento indissolúvel.

<sup>8</sup> Utilizo aqui discurso no sentido atribuído por Foucault (2008): normas, interdições, saberes/poderes que delimitam as possibilidades do que pode ser dito.

<sup>9</sup> Ao utilizar a palavra “feminizados” quero ressaltar aqui que a principal definição não se refere a uma constatação biológica ou sexual do corpo feminino. Corpo feminino ou feminizado é todo aquele que assume uma performance com características atribuídas ao feminino. É assim que, por exemplo, um corpo pode ter uma configuração ambígua, somando características masculinas e femininas. E isto o tornará abjeto, pois se trata de uma performance que se contrapõe à lógica do binarismo sexual. A violência contra gays “efeminados”, contra as lésbicas “masculinizadas” e contra transexuais caracteriza, nesse sentido, uma violência de gênero.

masculino. Dentro desta lógica, as práticas de violência contra mulheres são legitimadas e se tornam socialmente aceitáveis.

O caso do assassinato de Ângela Diniz se tornou notório porque envolvia um homem e uma mulher que frequentavam a alta sociedade carioca. Outro fator que pode estar associado a essa forte repercussão é que Ângela, apesar de ser uma mulher branca e de classe alta, representava uma construção de feminilidade que desafiava a moralidade da época. Estes aspectos da sua conduta —desviantes do controle da moral feminina que era notório no período da ditadura militar— passaram a ser objeto de escrutínio da justiça e da opinião pública. Mesmo depois de morta, Ângela não escapou aos discursos que buscavam domesticar as mulheres.

Em 1979, durante o primeiro julgamento de Doca Street, boa parte da sociedade apoiou a tese de “legítima defesa da honra”, articulada pelo advogado de defesa Evandro Lins e Silva. Populares acompanharam o julgamento do lado de fora do tribunal, portando cartazes de apoio com frases de alento. Um deles dizia: “Doca, Cabo Frio está contigo”, como mostra matéria do *Jornal Folha de São Paulo* do ano em questão.<sup>10</sup> Doca Street foi condenado a dois anos de prisão e, considerando a suspensão condicional da pena, saiu livre do Tribunal. Em entrevista concedida à *Revista Época*, trinta anos depois, em 2006, Doca Street recorda a repercussão dos dias posteriores ao primeiro julgamento: “No primeiro dia, saindo de casa, parei no sinal ao lado de um ônibus. Ouvi que me chamavam, e vi dois rapazes berrando: “É isso aí, fez muito bem”.<sup>11</sup>

O assassinato de Ângela Diniz teve como efeito projetar o debate público sobre a violência contra mulheres. Se, em um primeiro momento, Doca Street recebeu uma pena considerada “leve” e saiu ovacionado do tribunal, dois anos depois ocorreu um novo julgamento, em segunda instância. Em 1981, Doca Street foi condenado a cumprir 15 anos em regime fechado. A tese de “legítima defesa da honra” não convenceu o segundo

<sup>10</sup> Disponível em <<http://acervofolha.blogfolha.uol.com.br/2016/12/30/ha-40-anos-assassinato-de-angela-diniz-parou-pais/>>.

<sup>11</sup> “Não matei por amor. Entrevista de Eliane Brum a Doca Street. *Revista Época*, setembro de 2006. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/o,,EDG75229-6014,00-NAO+MATEI+POR+AMOR.html>>.

júri. O que mudou nestes dois anos? Na entrevista já citada, Doca Street tem uma resposta: “Foram as feministas”.

#### “QUEM AMA NÃO MATA!” O MOVIMENTO FEMINISTA E O COMBATE À VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER

Nesta seção do artigo, busco, a partir de documentação produzida por grupos feministas e matérias de jornais da grande imprensa, compreender como a atuação deste movimento intercedeu no debate público sobre a violência contra mulheres. O recorte temporal da análise é muito específico, atentando para o final dos anos 1970 e o começo dos anos 1980, período no qual transitaram o primeiro e o segundo julgamento de Doca Street. Considerando o número significativo dos grupos que existiram no Brasil, não há como, no espaço de um artigo, abordar todas essas organizações. Portanto, optei por priorizar alguns com atuação nacional (como o SOS Mulher) e outros com atuação regional que foram objeto da minha dissertação de mestrado sobre os grupos feministas de Porto Alegre/Rio Grande do Sul/Brasil. Como indica Céli Regina Jardim Pinto (2003: 66), no período em questão, os coletivos de militância feminista no Brasil estavam em diálogo com a segunda onda feminista. Em uma situação paradoxal, esses grupos surgiram no país em meio a um regime militar e repressivo que se opunha a qualquer forma de organização da sociedade civil. Entretanto, a autora analisa que como as mulheres não encontravam eco para suas reivindicações em outras organizações da esquerda, a militância feminista surgiu como uma possibilidade de atuação e engajamento.

A partir dos anos 1980, já no período da chamada “redemocratização”, organizações como o SOS Mulher (1980) passaram a atuar em todo o país com o propósito de criar ações de prevenção e combate à violência. Em 1986, foi inaugurada, no Brasil, a primeira Delegacia Especializada de Atendimento às Mulheres Vítimas de Violência. Ao que tudo indica, houve uma relação direta entre o crescente debate sobre violência contra as mulheres na esfera pública e a ação política do movimento feminista. Este movimento teve como uma de suas principais ações apontar o caráter político da violência que acometia as mulheres. Mas como esses

grupos agiam? Quais foram suas estratégias discursivas para inserir a discussão sobre violência de gênero na pauta da sociedade brasileira que, até então, aplaudia um assassino confesso de sua então companheira?

Para boa parte dos grupos feministas houve duas formas preponderantes de militância. Em um primeiro momento, no final dos anos 1970, as ações se voltavam principalmente para debates internos ao próprio movimento, através da promoção de discussões e da elaboração de panfletos e documentos para leitura das mulheres, especialmente das militantes. Com o objetivo de questionar a divisão entre público e privado esses debates e escritos apontavam o caráter político das diferentes opressões vivenciadas por mulheres. A segunda forma de atuação, mais presente a partir dos anos 1980, se caracterizou por promover ações com foco no atendimento às mulheres vítimas de violência e à ocupação do espaço público das cidades para denúncias relacionadas a esta pauta.

Um exemplo de uma militância do primeiro tipo, mais reflexiva, foi construída por grupo feminista de Porto Alegre, o Costela de Adão.<sup>12</sup> Este grupo, que atuou entre 1979 e 1982, defendia a necessidade de inserir as questões específicas das mulheres e suas vivências individuais no plano da política. Para o grupo, temas como sexualidade, prazer, violência doméstica, casamentos, eram fundamentais para a ação feminista. Segundo as integrantes do Costela de Adão, não era correto colocar estes assuntos como problemas individuais uma vez que eram decorrentes de uma construção social: “É necessário acabar com essa dicotomia entre o individual e o político, recuperar a legitimidade da busca pelo prazer, inclusive nas ações políticas; do contrário, elas perdem o sentido humano e se transformam em simples prática alienada”.<sup>13</sup>

O questionamento das fronteiras entre o público e o privado talvez seja o principal diferencial entre o movimento feminista que surgiu a partir da década de 1970 e as diversas manifestações feministas que ocorreram no Brasil no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Estes

<sup>12</sup> *Escritos sobre Feminismo* 1, 1980.

<sup>13</sup> Para saber mais sobre os grupos feministas que atuaram em Porto Alegre nas décadas de 1970 e 1980: Méndez, 2004.

primeiros movimentos possuíam um caráter reivindicatório mais pontual, em questões como o direito ao voto, à educação, à igualdade com os homens no mundo do trabalho. Entretanto, com exceções, não discutiram a questão da mulher a partir das múltiplas formas de opressão que estas sofriam no seu cotidiano. Desta forma, suas bandeiras se esgotavam na reivindicação pela conquista de direitos civis e políticos vinculados à esfera do estado, que lhes eram negados.

Já, o movimento feminista surgido a partir dos anos de 1970, afirmava que uma transformação social nas relações sociais só ocorreria se fossem questionadas todas as formas de opressão contra as mulheres. Ao afirmar que a opressão individual era política, as feministas estavam defendendo que não existia uma escala na qual a luta de classes fosse preponderante à luta das mulheres, porque esta última também era dotada de um caráter revolucionário, como verifica-se a partir de um texto elaborado pelo grupo feminista Nós Mulheres, de São Paulo, em 1979:

A luta pela libertação da mulher, para nós, implica numa estratégia que articule todos os níveis de sua opressão, na medida em que as relações de poder e domínio na sociedade capitalista penetram em todos os níveis da existência do homem e da mulher, desde sua relação mais íntima até as atividades públicas, hábitos e obrigações comuns a todos. O feminismo vem questionar as formas de violência que se reproduzem cotidianamente e sempre foram consideradas “naturais” ou “valores sociais inabaláveis”; amplia o conceito de política. Trata-se de assunto que faz parte da nossa vida; não há instância alguma de nossa existência que dela escape. Em outras palavras, o feminismo trouxe a política para dentro de casa, para o questionamento das relações interpessoais. [...] É por isso que buscamos uma transformação que comece também por mexer com a prática individual de cada uma. Entretanto, isso implica não apenas direitos iguais —como trabalhadora ou cidadã— mas uma nova qualidade de vida, por que não dizer, uma verdadeira revolução cultural [...].<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Caderno da Associação de Mulheres* 3, 1979, p. 65-68.

Colocar em xeque as relações instituídas pela sociedade —como o casamento monogâmico— era um aspecto presente no discurso feminista de diversas organizações. Alguns grupos, como o Costela de Adão, se dedicaram não só a discutir em suas reuniões, mas a produzir escritos sobre o tema, analisando a questão da monogamia:

Essa [a monogamia] é uma forma ideológica de manter a repressão sobre os indivíduos, impedindo-os de expressar livremente sua afetividade em todos os níveis e aspectos. Até agora não se provou convincentemente que a exclusividade na relação homem/mulher seja uma característica natural. Mas sim, pelo contrário, outras formações sociais historicamente anteriores apontaram formas completamente distintas de comportamento, como a poligamia e a poliandria. Isso demonstra que a natureza humana não é tão imutável assim, mas pelo contrário ela é uma manifestação histórica. [...] Somos, pois, educados para aceitar (e procurar) um relacionamento afetivo exclusivista, como se o casal fosse uma entidade afetivamente completa, e por isso poderia separar-se do resto do mundo. Acredita-se tão seriamente numa complementaridade total entre duas pessoas, que o mito da “alma gêmea” passa a ser uma coisa na qual todo mundo (consciente o inconscientemente) acredita e sai a procurar a sua.<sup>15</sup>

O título do texto, “Sobre o individual, o político e a monogamia”, afirmava o caráter político das relações entre homens e mulheres. Ao falar do casamento monogâmico, o Costela de Adão o apresentava como parte de uma ideologia repressora que condicionava os seres humanos a limitar sua vida afetiva a apenas uma pessoa, questionando assim, o mito do amor romântico que havia se consolidado a partir do século XIX. Porém, com exceção de pequenos grupos de intelectuais, para a maioria da sociedade o casamento monogâmico ainda representava —e de certo modo representa até os dias atuais— a única forma de relacionamento aceita. Vale lembrar que até 1977 a legislação brasileira considerava o matrimônio indissolúvel. Portanto, debates em torno do casamento,

<sup>15</sup> *Escritos sobre Feminismo* 1, 1980.

monogamia, e de formas alternativas de afetividade e a sexualidade eram relevantes como forma de contrapor o discurso de que as mulheres deveriam viver como um objeto de posse dos maridos. A ideia do casamento indissolúvel e de que os homens eram os chefes da unidade familiar contribuía para associar amor a ciúmes e a violência, como foi tratado na primeira parte deste texto. O objetivo de grupos feministas como o Costela de Adão era desnaturalizar estas relações, evidenciando que o casamento monogâmico era uma construção histórica e não um comportamento natural da humanidade: “Quanto mais esse tipo de dominação tiver sido interiorizada pelos indivíduos, mais eficiente será, uma vez que o caráter de comportamento imposto assumirá a aparência de comportamento natural, ou mesmo instintivo”.<sup>16</sup>

A crítica à monogamia e ao casamento como formas de imposição e repressão estava relacionada ao tema da liberdade sobre o próprio corpo e à violência contra as mulheres. A temática da violência foi abordada sob diferentes prismas, enfatizando a desconstrução de práticas e discursos que limitavam as possibilidades de existência e liberdade das mulheres. Os grupos feministas organizavam espaços para discussão dos problemas cotidianos. Os relatos de diferentes formas de violência sofridas por mulheres constituíam uma prática militante recorrente entre esses grupos. As reuniões dos grupos eram os espaços para trazer estes depoimentos que podiam também ser publicados nos textos e panfletos do movimento. Em Porto Alegre, uma das publicações do Costela de Adão trouxe vários desses depoimentos que evidenciam os temas debatidos nos grupos. Um dos relatos foi feito por uma integrante do grupo —identificada como Jane— que encontrava-se na Praça XV<sup>17</sup> quando uma criança, acompanhada pela mãe e outro irmão, caiu na calçada e começou a chorar. Na sequência, um homem que passava começou uma discussão com a militante feminista:

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> Praça que se constituía, naquele período, em um lugar de intenso fluxo de pedestres no centro da cidade de Porto Alegre.

Homem: —Isso é que dá mulher não cuidar dos filhos! Fica aí olhando pras vitrines, pros homens, e as crianças que se danem.

Jane: Não me contive. O homem caminhava do meu lado e não falava, esbravejava. Comentei delicadamente:

—O senhor não sabe que criança cai à toa?

H: —Mulher minha não sai de casa. Fica lá quietinha cuidando bem da casa, com os filhos bem cuidadinhos!

J: Continuei não me contendo:

—O senhor tem certeza?

Pra quê! Recebi uma risada sarcástica e mais discurso esbravejado. Ele não estava sozinho e logo o outro que o acompanhava gesticulava junto, dizendo:

H: —Mulher tem é que ficar em casa, lavar roupa, trabalhar pro homem dela.

J: A essas alturas, toda a rua me olhando e eles gritando. Saí murmurando respostas e me sentindo ridícula.<sup>18</sup>

Os comentários dos transeuntes do sexo masculino evocavam a concepção de que o lugar das mulheres não era o espaço público mas sim o interior das casas, cuidando dos interesses familiares (ou masculinos?). A este respeito, vale lembrar que há uma história do confinamento feminino:

As formas de confinamento, de enclausuramento das mulheres, são muitas; o gineceu, o harém, o quarto das mulheres do castelo feudal retratado por Jeanne Bourin num romance recente, o convento, a casa de estilo vitoriano, o bordel. É preciso proteger as mulheres, ocultar sua sedução. Cobri-las de véus. “Uma mulher em público está sempre fora de lugar”, escreve Rousseau a D’Alembert. O que se teme: as mulheres em público, as mulheres em movimento (Perrot, 2007: 136).

O panfleto do Grupo Costela de Adão apresentava o diálogo entre Jane e o transeunte como forma de denúncia da violência que podia ocorrer

<sup>18</sup> *Escritos sobre Feminismo* 1, 1980.

em qualquer espaço social, especialmente nas ruas das cidades, lugar, por excelência, masculino. Estes e outros relatos faziam parte das reuniões do grupo, valorizando a prática da conversa para que as mulheres pudessem contar as violências que enfrentavam em seus cotidianos. Desta forma, a ação do grupo indicava que a violência contra a mulher ocorria em diferentes níveis da sociedade e não se tratava de um fato isolado. Dar ênfase a estas narrativas significava, em suma, legitimar a luta pela transformação cotidiana das relações entre homens e mulheres como parte fundamental da ação política. A partir do momento em que estes relatos eram integrados nas publicações do grupo, eles passavam a transcender as fronteiras do próprio movimento, assumindo um caráter de denúncia para sensibilizar outras mulheres que viviam os mesmos tipos de problemas.

Nos anos de 1980, aumentou a preocupação entre os grupos feministas não apenas em denunciar, mas também em buscar soluções, ou seja, uma prática de militância voltada para a resolução de problemas que não eram acolhidos pelo estado ou órgãos competentes. Na seção anterior deste texto comentei a ausência de estatísticas sobre violência de gênero antes de meados da década de 1980, fato que indica a dificuldade encontrada por muitas mulheres que viviam agressões para denunciá-las. Dentro deste contexto, houve uma intensificação do debate em torno do embate à violência. Muitos grupos feministas passaram a trabalhar com o objetivo de prestar atendimento às mulheres em situação de vítimas. Percebe-se uma diferenciação em relação aos primeiros anos de existência dos grupos feministas, que centravam sua ação nos debates e denúncias escritas em seus materiais (jornais, panfletos). Estas ações continuaram, porém, alguns segmentos do movimento começaram a criar formas de atender e solucionar demandas, como pode ser observado no editorial do *Jornal Liberta* 3 (1981):

Chegamos onde estamos: Porto Alegre, Brasil, 1981. As questões dadas hoje existem em função do tempo, do lugar e da própria conjuntura brasileira. O movimento feminista, hoje, tem outras necessidades, adquiriu um caráter, não apenas de discussão acadêmica, mas de enfrentamento pela base, de

trabalho. A nós, mulheres, são impostas situações que temos de responder concretamente. Exemplo disso é a questão da VIOLÊNCIA, que tem feito milhares de vítimas mensalmente. Desde assassinatos escandalosos até a usual passada de mão que levamos todos os dias, é só sair na rua.<sup>19</sup>

A preocupação do grupo em “responder concretamente” às necessidades das mulheres que, de acordo com o editorial, eram fruto do tempo, do lugar e da conjuntura brasileira denota uma mudança de foco do movimento feminista. A leitura do editorial enfatiza a visão de que o movimento não podia mais apenas discutir internamente determinados temas. Tudo indica uma mudança no discurso e na prática de alguns grupos, que passaram a se concentrar na denúncia, na luta e na tomada de ações concretas para o combate à violência, em detrimento de um caráter mais reflexivo e teórico.

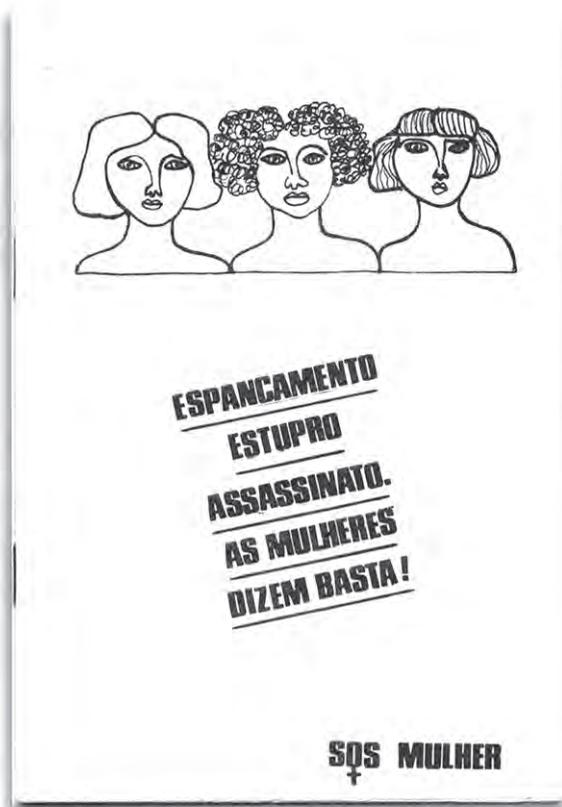
Concepção semelhante pode ser verificada em outros grupos feministas. A partir da iniciativa de militantes em todo o Brasil foi criado o SOS Mulher.<sup>20</sup> Uma organização que passou a atuar em várias cidades do Brasil e em Porto Alegre, no ano de 1981 com o intuito de “prestar socorro jurídico, apoio e reflexão sobre o fenômeno da violência sobre a mulher”.<sup>21</sup> Uma de suas primeiras ações foi a publicação de uma cartilha intitulada: *Espancamento, estupro, assassinato. As mulheres dizem basta!*

<sup>19</sup> *Jornal Liberta* 3, 1981. Acervo pessoal. O uso de caixa alta na palavra violência está de acordo com o texto original.

<sup>20</sup> De acordo com Manini (1995/1996), o SOS Mulher foi o primeiro órgão dirigido por mulheres voltadas para o atendimento de vítimas de violência e teve como resultado o aumento do número de denúncias de violência doméstica, perseguições, ameaças bem como a intimação dos acusados.

<sup>21</sup> “Feministas na rua contra a violência sobre as mulheres”. *Jornal Zero Hora*, 11 de outubro de 1981. Acervo pessoal.

Imagem 1  
Cartilha SOS Mulher de Porto Alegre



Em dez páginas, o SOS Mulher de Porto Alegre ensinava o que mulheres poderiam fazer em casos de tentativa de estupro, espancamento, violência no local de trabalho, aborto forçado, etc. O panfleto destacava que as agressões contra mulheres apareciam cotidianamente nos jornais como fatos sem importância:

“É sim, Dona, juro que faço. Se eu desconfiar que a minha mulher está me traindo eu mato ela. E bem devagarinho, usando uma faca ou gilete que é pra ela nunca mais bancar a besta comigo e sujar meu nome”. Isto é só uma

parte da violência diária que sofremos simplesmente por sermos mulheres. [...] A violência contra nós é muito comum, mas não é natural. Ninguém gosta de ser agredido. Até hoje aceitamos esta situação porque fomos educadas acreditando que devemos ser passivas, obedientes e dóceis, “carregando a cruz caladas até o fim”. Basta! É preciso que nos organizemos e lutemos contra essa situação. Este não é um problema de cada uma de nós isoladamente, mas atinge a todas as mulheres e deve ser combatido por todas juntas.<sup>22</sup>

Um dos objetivos da cartilha do SOS Mulher era expôr e criticar argumentos que tentavam banalizar a violência. A cartilha procurava demonstrar que a falta de reação à violência era fruto de uma educação voltada para a obediência e a passividade, decorrentes da ideia que as mulheres pertencem ao marido e que seus comportamentos incidem na honra dos homens. O objetivo era desconstituir as concepções que transformavam as agressões às mulheres em fato normal e cotidiano. E também pretendia dialogar com as mulheres e encorajá-las a reagir, denunciar e romper com esta situação.

Ao mesmo tempo, o SOS Mulher apostava na organização coletiva contra um problema que antes era considerado de ordem pessoal e individual. A finalidade do grupo era que cada vez mais mulheres recusassem a violência como algo natural ou como um fato a ser resolvido entre quatro paredes. Uma vez que não se tratava de ações isoladas, mas de uma situação social, a violência contra a mulher era um problema político, que precisava ser discutido e afrontado de forma coletiva.

A atuação do SOS Mulher repercutiu na imprensa brasileira. Diversas notícias demonstraram que, no início da década de 1980, a imprensa estava mais atenta ao tema da violência e dos direitos das mulheres. Na reportagem intitulada “As mulheres dizem basta à violência” (*Zero Hora*, 15 de novembro de 1981), o jornal abordava a criação desta organização que, funcionando há poucos dias na capital do Rio Grande do Sul, já havia atendido diversos casos de espancamento. Duas fotos ilustravam a matéria. A primeira, de Ângela Diniz, com a seguinte legenda “Ângela Diniz,

<sup>22</sup> Cartilha do SOS Mulher, outubro de 1981. Acervo pessoal.



Um ano depois da inauguração do SOS Mulher, casos de violência se multiplicaram na imprensa de todo o Brasil, como mostra a reportagem “Aumenta a violência contra a mulher” (*Folha da Tarde*, 11 de junho de 1982). De acordo as informações contidas no texto, em seis meses de funcionamento, com um dia por semana de atendimento, o SOS Mulher de Porto Alegre havia atendido mais de sessenta casos. Destes, 90% eram de mulheres que haviam sido espancadas pelos maridos:

A maior parte das consultas atendidas no SOS dizem respeito à mulheres que são espancadas pelo marido e companheiro. Geralmente, tratam-se de mulheres de idade média e sempre de nível econômico baixo. Disse Sônia [Pilla Vares] que as mulheres que as procuram afirmam que sempre apanharam do marido, mas foram suportando a situação durante anos, devido ao fato de não terem como, sozinhas, sustentarem seus filhos. Agora, com os filhos já encaminhados na vida, elas voltaram a pensar um pouco mais em si mesmas, decidindo-se pela separação do companheiro. Mas, como explicou a orientadora, a maior parte das mulheres “sempre têm a esperança de que o cara mude”.<sup>23</sup>

As atividades do SOS Mulher duraram cerca de dois anos, encerrando-se no início de 1984. Mesmo que o objetivo principal do SOS Mulher fosse prestar atendimento às mulheres vítimas, talvez sua maior eficácia tenha sido dar maior publicidade ao debate em torno da violência. A repercussão deste grupo em todo o Brasil evidenciou, igualmente, a ausência de políticas governamentais voltadas para o combate da violência contra mulheres.

As ações empreendidas pelos grupos feministas compreendiam, além de acolhimento e atendimento, a promoção de diversas modalidades de manifestações em espaços públicos. Em outubro de 1981, foi realizada na Esquina Democrática<sup>24</sup> uma manifestação para marcar o

<sup>23</sup> *Folha da Tarde*, 11 de junho de 1982. Acervo Pessoal.

<sup>24</sup> Esquina localizada no centro de Porto Alegre, entre a Rua dos Andradas e a Avenida Borges de Medeiros, onde, na época da ditadura civil-militar, começaram a ser realizadas manifestações públicas.

Dia Nacional de Luta Contra a Violência Sobre a Mulher. As atividades pretendiam sensibilizar a sociedade para o problema da violência específica que atingia as mulheres nos espaços domésticos e públicos: “Durante as manifestações de ontem, eram cantadas músicas sobre o tema, com acompanhamento de violão. Ao mesmo tempo, eram divulgadas informações estatísticas que atestam a gravidade do problema: 52 mortes de mulheres nos últimos quatro meses no Rio Grande do Sul e 171 estupros em cinco meses no Rio de Janeiro”.<sup>25</sup>

O ato promovido por diversos grupos feministas de Porto Alegre foi desencadeado a partir de um Encontro de Grupos Feministas, ocorrido em julho de 1981 que reuniu 26 organizações de 10 estados do país. De acordo com o documento intitulado *Encontro de Grupos Feministas*, estiveram presentes os seguintes grupos de Porto Alegre: Liberta, Ação Mulher, Movimento de Mulheres pela Libertação e Costela de Adão. Na reunião foi escolhida a data do dia 10 de outubro como o Dia Nacional Contra a Violência. A ideia era que cada cidade organizasse atividades de acordo com as características locais. Neste documento foram aprovados alguns eixos que deveriam auxiliar na atuação dos grupos feministas em todo o país, dos quais se destacam:

Realizar “tribunais” para julgar os crimes de violência contra a mulher [...] como um veículo de mobilização e denúncia; Quando do julgamento de homens assassinos de mulheres, os grupos locais deverão comunicar a data aos demais, para que possam enviar representantes; incentivar a criação de estruturas de atendimento tipo SOS, para abrir um espaço concreto para mulheres que sofrem qualquer tipo de violência.<sup>26</sup>

As mobilizações prosseguiram ao longo de todo o ano, embaladas pelo lema “Quem ama não mata”, estampado em cartazes e panfletos do

<sup>25</sup> *Jornal Zero Hora*, 11 de outubro de 1981. Acervo pessoal.

<sup>26</sup> Encontro de Grupos Feministas, 11 e 12 de julho de 1981. Além do Rio Grande do Sul estiveram presentes organizações de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Pernambuco, Maranhão, Bahia, Distrito Federal, Ceará e Rio Grande do Norte. Acervo Carmen da Silva, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

movimento feminista. Esta frase era um claro contraponto à declaração de Doca Street e de outros homens que alegavam haver cometido o assassinato de mulheres por amor.

Com o objetivo de denunciar e provocar o debate sobre a violência contra a mulher, o grupo Liberta promoveu em março de 1982 um júri simulado para crimes praticados contra as mulheres. Era fundamental para estes grupos feministas sensibilizar a opinião pública e, principalmente, as mulheres, sobre o tema. O apelo para que as vítimas não silenciassem, para que efetivassem denúncias contra seus agressores era constante nos pronunciamentos das lideranças feministas. Dinah Lemos, integrante do grupo, declarou a um jornal:

Queríamos discutir a opressão da mulher diante de um caso verídico. Não temos levantamento de dados porque é muito difícil colher informações sobre o assunto. As mulheres apanham, mas não tomam nenhuma providência, tentam até disfarçar. Também é difícil obter outros dados sobre estupros e outras formas de violência, mesmo não físicas, porque não existe qualquer fonte, nem estatísticas. Inclusive nas delegacias de polícia não se encontram dados.<sup>27</sup>

Diferentes organizações feministas do Brasil atuaram para transformar a violência doméstica em um tema de debate público. No começo da década de 1980 existiu uma articulação entre grupos feministas do Brasil, uma espécie de rede, ao menos quanto aos pontos que eram de interesse comum, como a questão do combate à violência. As denúncias e os protestos não foram em vão. Na segunda metade da década de 1980 começaram a surgir em todo o país as primeiras Delegacias para a Mulher, com o objetivo de prestar um atendimento e encaminhamento especializado com profissionais capacitados. O tema da violência rompeu o silêncio, extrapolou o limite das páginas policiais para se tornar um problema social que, necessariamente, envolveria ações do estado. A partir deste momento, passam a existir estatísticas sobre casos de violência associa-

<sup>27</sup> *Jornal Zero Hora*, 12.03.1982, acervo pessoal.

das ao gênero, que se diferencia de outros tipos de ações violentas uma vez que está relacionada ao exercício do poder e manutenção do controle sobre as mulheres através do medo (Larrauri, 2007: 41).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento feminista das décadas de 1970-80, indicado por Doca Street como responsável por reverter o resultado do seu primeiro julgamento, foi fundamental para denunciar as violências cotidianas que eram enfrentadas por mulheres. Constata-se, a partir deste período, uma crescente relação entre feministas o estado brasileiro que —entre avanços e recuos— passou a incorporar a demanda por políticas de prevenção e atendimento às mulheres em situações de violência. Todavia, não é o objetivo deste texto analisar este debate, que inclui a participação de feministas em órgãos de representação da sociedade civil (como os Conselhos da Mulher), a criação de Organizações Não Governamentais e o ingresso de mulheres feministas em governos das esferas municipais, estaduais e federal. Vale ressaltar que esta crescente participação do feminismo nos debates e ações voltados às políticas públicas só foi possível em um contexto de democratização do Brasil.<sup>28</sup>

A discussão sobre os rumos do tema da violência a partir dos anos finais da década de 1980 não cabe no espaço deste texto. O propósito central aqui foi examinar algumas das estratégias do feminismo das décadas de 1970 e 80 para retirar o tema da violência contra mulheres do âmbito privado e das páginas policiais dos jornais. O movimento promoveu um amplo debate, através de grupos de conscientização, elaboração de panfletos, jornais e atos públicos pelas cidades do Brasil. Alguns grupos passaram a atuar diretamente no atendimento jurídico e psicológico às mulheres em situação de violência, questionando a máxima de que em briga de marido e mulher ninguém deveria meter a colher. Em síntese, pode-se dizer que o movimento feminista teve uma atuação relevante ao tensionar as fronteiras entre o público e o privado, contribuindo para

<sup>28</sup> Sobre este tema, ver Biroli, 2018.

politizar o cotidiano das relações de gênero. O empenho do movimento em denunciar as características de ódio contra as mulheres contribuiu para que o problema da violência passasse a ser visto como uma questão social, na qual o Estado deve interferir. Como aponta Marcela Lagarde (2006: 12): “[...] el feminicidio es un crimen de Estado, ya que éste no es capaz de garantizar la vida y la seguridad de las mujeres en general, quienes vivimos diversas formas y grados de violencia cotidiana a lo largo de la vida”.

A ideia de que a violência contra as mulheres no Brasil é um problema social —e não familiar e individual— começou a ser construída a partir das estratégias de ação do movimento feminista. As conquistas mais recentes deste processo são a Lei 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, que visa coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher e a Lei 13.104/2015 (Lei do Feminicídio). O Brasil apresenta uma legislação que é considerada avançada. Contudo, o problema da violência de gênero está longe de ser resolvido, como mostram os altos índices atuais de feminicídios, já comentados neste texto. Esses dados indicam que as estratégias do movimento feminista brasileiro foram eficazes para retirar o problema da invisibilidade. Nesse sentido, a afirmação de Grossi (1993), citada no início deste artigo, de que o combate à violência foi um dos eixos de luta do movimento com maior sucesso está correta. Todavia, o desafio de que mais mulheres não passem a integrar as estatísticas é uma luta constante, que impõe demandas teóricas e práticas aos feminismos brasileiro e latino-americano.

## BIBLIOGRAFIA

- Alemaný, Carme (2002). “Violencias”. Em *Diccionario crítico del feminismo*. Madrid: Síntesis.
- Avelar, Lúcia (2001). *Mulheres na elite política brasileira*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/Fundação Konrad Adenauer.
- Biroli, Flavia (2018). *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo.
- Blay, Eva (2003). “Violência contra a mulher e políticas públicas”. *Revista Estudos Avançados* 17 (49).
- Blay, Eva (2008). *Assassinato de mulheres e direitos humanos*. São Paulo: Editora 34.
- Butler, Judith (2008). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (2008). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- Grossi, Miriam Pillar (1993). “De Ângela Diniz a Daniela Perez: a trajetória da impunidade”. *Estudos Feministas* 1 (1).
- Jardim Pinto, Céli Regina (2003). *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Lagarde, Marcela (2006). “Presentación”. Em *Feminicidio: una perspectiva global*, organizado por Diana E. H. Russell y Roberta A. Harmes. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Lage, Lana, e Maria Beatriz Nader (2013). “Violência contra a mulher: da legitimação à condenação social”. Em *Nova história das mulheres no Brasil*, organizado por Carla Bassanezi Pinsky y Joana Maria Pedro. São Paulo: Contexto.
- Larrauri, Elena (2007). *Criminología crítica y violencia de género*. Madrid: Trotta.
- Manini, Daniella (1995/1996). “A crítica feminista à modernidade e o projeto feminista no Brasil dos anos 70 e 80”. *Cadernos AEL* 3-4.
- Méndez, Natalia Pietra (2004). “Discursos e práticas do movimento feminista de Porto Alegre (1975-1982)”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10183/10921>>.



# Comunicadoras indígenas en México y Brasil: movimientos, derechos y resistencias

*Elena Nava Morales<sup>1</sup>*

*Lula livre!  
Fora Temer!*

Este texto tiene por objetivo entender cuáles son las maneras en que mujeres comunicadoras indígenas en México y Brasil hacen comunicación contrahegemónica en sus espacios locales. En este entramado de formas de hacer comunicación observaremos tres dimensiones: la participación de las comunicadoras en los movimientos indígenas locales, la intensa lucha por sus derechos diferenciados, y las resistencias que configuran para enfrentar diversos embates de sujetos y entidades locales. Me apoyo en material etnográfico recuperado en varios años (desde 2010 hasta 2018) de investigación sobre el tema de comunicación indígena en Oaxaca, México, y Roraima, Brasil. Debemos considerar que las entrevistas realizadas con las comunicadoras en Brasil son de 2010 y 2011. Las entrevistas y el material recopilado sobre las comunicadoras en México son más recientes (2015 a 2018); no sólo son entrevistas directas a las comunicadoras, sino también material de eventos públicos (seminarios, foros, conferencias) en los que ellas participaron.

Este trabajo consta de tres partes. La primera es una introducción general al tema, en la que también realizaré una contextualización de la

<sup>1</sup> Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. La autora agradece a Lilia Pérez Díaz los comentarios realizados a una parte del texto.

comunicación contrahegemónica y explicaré cómo llegué al análisis de las mujeres indígenas como voces sub-representadas en los medios de comunicación indígenas y/o comunitarios. En la segunda parte reflexionaré sobre las maneras en que hacen comunicación las mujeres indígenas desde las tres dimensiones mencionadas anteriormente, presentaré primero el caso de las comunicadoras brasileñas y luego el de las mexicanas, con el fin de observar paralelismos y diferencias entre ellas. En la última parte presentaré algunas ideas que nos ayudarán a analizar el tema de manera amplia.

Antes de comenzar, es central destacar que las diferencias en el contexto de lo indígena entre México y Brasil son profundas y amplias. Sólo en términos demográficos las diferencias son abismales: en Brasil los pueblos indígenas son el .47% de la población total del país, un aproximado de 900 000 personas; en México, aproximadamente un 10% de la población son indígenas, un estimado de 12 millones de personas. Por supuesto que si salimos del ámbito demográfico y observamos con *zoom* sus diferencias políticas, sociales, culturales, de relaciones con sus estados nacionales, encontraremos un abanico infinito de posibilidades. Por ello, no será mi tarea aquí comparar pueblos indígenas, ni intentar una taxonomía de sus formas políticas, económicas o maneras de apropiarse de los medios de comunicación. Mi espacio en este documento obedece al tema que le da título, es decir, a las mujeres indígenas que comparten ciertas maneras de actuar en dos latitudes separadas por cerca de 7 000 kilómetros.

## CONTEXTUALIZANDO EL TEMA

Es importante mencionar que, a nivel sociológico y con fines analíticos, clasifico a los medios de comunicación comunitarios o indígenas dentro de una amplia dimensión en la que convergen otros medios contrahegemónicos (medios libres, alternativos, anarquistas, campesinos, feministas, etcétera). Retomo el concepto gramsciano de hegemonía-contrahegemonía, trabajado por Raymond Williams (1988), por su flexibilidad y las posibilidades que nos abre para pensar en estos medios de comunicación, en oposición a los medios hegemónicos dirigidos por grandes

corporaciones al servicio de los Estados nacionales, los cuales en los casos brasileño (Red Globo) y mexicano (Televisa y Televisión Azteca) son verdaderos monopolios leviatánicos que influyen de manera profunda en las voluntades de las masas.

La división entre medios contrahegemónicos y hegemónicos es muy amplia. En la parte de la contrahegemonía tenemos un gran abanico de medios; en los que nos enfocaremos aquí son los medios indígenas y/o comunitarios.

En otros trabajos (Nava, 2016, 2018a) he enumerado algunos escritos que analizan cómo los pueblos indígenas se apropian de los medios de comunicación indígena. El tema no ha sido central para las ciencias sociales; sin embargo, encontramos textos que han profundizado en él, como las investigaciones pioneras de Vincent Carelli (1989, 1993) y de Terence Turner (1991a, 1991b) entre pueblos indígenas brasileños y el uso del video, que abordan la reafirmación de la etnicidad y las reivindicaciones políticas de los pueblos. También están las investigaciones de Faye Ginsburg (1991, 1994, 1997), que abordan la recuperación étnica, la construcción de narrativas contemporáneas propias de los pueblos y el activismo cultural. Algunos trabajos más actuales son dos compilaciones que reúnen trabajos de académicos y activistas indígenas que abordan diversos tópicos relacionados con las apropiaciones diversas que los pueblos hacen de los medios de comunicación (Wilson y Stewart, 2008; Magallanes y Ramos, 2016).

Estos estudios se incrementaron al entrar el siglo XXI. En diversas latitudes se registran investigaciones al respecto; destacan entre ellas América Latina, Estados Unidos, Canadá y Australia. Sin embargo, era necesario profundizar en las relaciones entre pueblos indígenas y Estado en el marco de los procesos comunicativos. En 2016 decidí emprender una investigación al respecto (Nava, 2018b), durante la cual realicé 15 entrevistas con representantes de diferentes radios comunitarias del estado de Oaxaca. Ni una cuarta parte de esas entrevistas tuvieron como protagonistas a mujeres; sólo tres de 15 fueron entrevistas a comunicadoras; de ellas, sólo una ocupaba un cargo de poder dentro de una de las radios de la Sierra Norte de Oaxaca; las otras dos entrevistadas eran colaboradoras y locutoras. Es decir, existe una subrepresentación de las voces de las mujeres indígenas

dedicadas al quehacer comunicativo. Esta situación provocó cuestiones como: ¿Por qué no había tanta participación de las mujeres en los medios comunitarios? ¿Cuáles eran sus maneras de participar?

## MOVIMIENTOS, DERECHOS Y RESISTENCIAS

Las preguntas anteriores guían de cierta manera esta sección. A través de las entrevistas llevadas a cabo con cuatro comunicadoras, dos en México y dos en Brasil, respondo a estas cuestiones y muestro el amplio contexto de los procesos de comunicación donde están insertas las comunicadoras, que determinan sus maneras de posicionarse, de luchar, de integrarse a los movimientos locales, de alzar la voz para buscar sus derechos, su educación, sus caminos.

### *Mayra Wapichana*

En 2011 entrevisté a Mayra Wapichana. En aquel entonces ella trabajaba en la Fundação Nacional do Índio (Funai), en la sede de Roraima; también estudiaba comunicación en la Universidad Federal de Roraima. Mayra es originaria de la comunidad de Malacacheta, en la región de Serra da Lua, en el estado de Roraima. En julio de 2006, Mayra entró a trabajar al Departamento de Comunicación del Conselho Indígena de Roraima (CIR).

El CIR es una de las organizaciones indígenas más fuertes y estructuradas de Brasil. Ha sido un eslabón clave en las relaciones de los pueblos indígenas de la región y el Estado brasileño. Su historia se remonta a 1971, cuando se realizó la Primeira Assembleia de Tuxauas en la misión de Surumu (hoy Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol). Fue hasta 1988 que el Conselho Indígena de Roraima toma este nombre, pues el territorio federal de Roraima se transformó en estado y la Constitución Federal de 1988 reconoció el derecho de los pueblos indígenas a su representación jurídica. Desde su nacimiento en 1971, sus principales preocupaciones y objetivos tuvieron que ver con la demarcación continua de la tierra indígena Raposa Serra do Sol, que abarca un total de 1.7 millones de hectáreas (casi el tamaño del estado de Hidalgo, México, que tiene

2 millones de hectáreas). En uno de sus estatutos su misión se observa claramente: defender los derechos de los pueblos indígenas de Roraima.

El momento más activo del Departamento de Comunicación del CIR fue el periodo pre-demarcación, pues se necesitaba mucha divulgación de los pasos que se iban dando en el proceso; fue justamente en ese periodo que Mayra pudo participar en el CIR. Sin embargo, a finales de 2008, ella tuvo que dejar el Departamento de Comunicación, pues acabó el financiamiento y a inicios del 2009 se fue a trabajar a la Funai.

Durante el tiempo de trabajo con el CIR, sus actividades se dirigían a asesorar a la institución en el área de comunicación; también le daba mantenimiento al sitio web del CIR, escribía notas informativas y las subía a dicho sitio. Mayra trabajaba al lado de André Vasconcelos, un periodista no indígena, que siempre militó a lado de los pueblos indígenas de Roraima y estuvo presente luchando durante todo el proceso de la demarcación de la tierra indígena Raposa Serra do Sol. Mayra y André asistían a las reuniones, las asambleas y las actividades en las comunidades y en las tierras indígenas representadas por el CIR.

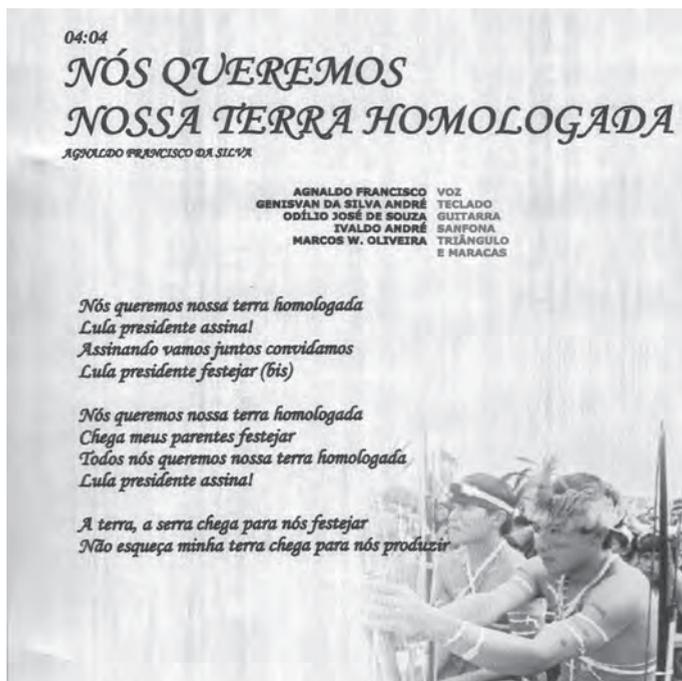
También en 2006, Mayra realizó un primer acercamiento a la experiencia de la locución en un programa de radio coordinado por André Vasconcelos; asimismo, incursionó en las actividades para la producción del programa. La radio en que Mayra trabajó con André se llama Monte Roraima, una radio cultural y educativa. También hizo un curso de radialismo ofrecido por el Servicio Nacional de Aprendizaje.

Mientras hubo financiamiento, Mayra estuvo en el CIR trabajando en el área de comunicación y un tiempo más estuvo apoyando sin salario; sin embargo, su situación era difícil, pues no tenía cómo sustentarse.

Los principales temas que eran tratados en el programa en Radio Monte Roraima y en el Departamento de Comunicación del CIR eran la cuestión de la demarcación continua de la tierra indígena Raposa Serra do Sol; la violencia de los *arrozeiros* (productores de arroz de la zona) que amenazaban y agredían constantemente a los líderes indígenas y a la población local; y la valoración de la cultura indígena a través del fortalecimiento de la lengua, la música y la gastronomía local. Durante el programa de radio siempre se tocaba música que representara y reflejara

el momento vivido por los pueblos indígenas en Roraima. La banda de *forró* (género musical nacido en el interior del noreste de Brasil) Caxiri na Cuia no faltaba en los programas de radio.

Foto 1



“Nós queremos nossa terra homologada”, canción de la banda Caxiri na Cuia en el álbum *Fornó da Maloca*, 2ª edición.

Dentro del tema de la valoración de la cultura indígena, hubo otro proyecto grande financiado a través de un tejido amplio de entidades gubernamentales (Ministerio de Educación, Ministerio del Medio Ambiente, etcétera), durante el periodo de gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva: el proyecto de Som nas Aldeias, cuyo objetivo era crear materiales musicales para distribuirlos en las escuelas de educación básica de las comunidades indígenas, con el motivo de rescatar, valorar y mostrar respeto a la cultura indígena.

La experiencia en el Departamento de Comunicación del CIR y en la radio Monte Roraima marcó la vida de Mayra; se identificó mucho con

la radio. Cuando entró al CIR, empezó a involucrarse más con el movimiento indígena local. Además, le atraía mucho el hecho de llevar información verídica a los pueblos de Roraima que respaldara la causa indígena. En toda esta experiencia ella siempre sintió un gran compromiso con su pueblo. Para Mayra, los indígenas hoy tienen sus derechos, pero muchos de ellos no son respetados; la comunicación sirve para eso, para apoyar la lucha por los derechos, a través de la divulgación de información veraz.

Mayra piensa que ser indígena es ser un ciudadano brasileño diferenciado y que la sociedad nacional debe aceptar las diferencias y respetar la cultura indígena. Para ella, la lengua es la principal característica de ser indígena; ella tiene una pequeña hija y pretende enseñarle la lengua de su pueblo, a pesar de que la habla poco.

Su pasión es hacer comunicación y estudiar su carrera, y más si tiene motivos de peso, como la defensa de los derechos de los pueblos indígenas de Roraima.

### *Clemilse*

En 2008, durante un encuentro del Centro Amazônico de Formação Indígena (CAFI) de la Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), en Manaus (capital del estado de Amazonas), conocí a Clemilse, una joven macuxi-taurepang originaria de São Miguel da Cachoeira de la región de Surumu del estado de Roraima, quien presentó, en ese evento, su proyecto final sobre video indígena, dentro del Curso de Gestión de Proyectos. Tres años más tarde, pude entrevistarla en su estado natal, Roraima, ahí me relató sus preocupaciones y sus planes futuros.

Participar en filmaciones y tomar talleres de video hizo que Clemilse tomara conciencia de su propia realidad. Para ella no fue una pérdida de tiempo aprender a hacer video, pues siempre tuvo sus objetivos claros; aunque muchos de ellos no se consolidaron, ella pensaba conocer y divulgar su historia a través del video.

El taller de video fue ofrecido por el proyecto de Video nas Aldeias. En él no sólo participaron indígenas de Roraima, sino también originarios de otros lugares; los intercambios fueron muy ricos. Tiempo después del

taller, llegaron al Conselho Indígena de Roraima cuatro cámaras de filmar: una para la región de la Raposa, otra para la región de Surumu, otra para la región de las Serras y otra para Baixo Cotingo. Este envío tuvo su origen desde el mencionado proyecto de Video nas Aldeias.

Después de 2008, Clemilse mostró al CIR el proyecto que había presentado en 2008 en el CAFI. Su objetivo era reactivar y dar continuidad a los trabajos del Departamento de Comunicación del CIR, pero no hubo respuesta porque, como mencionó Mayra Wapichana, ya no hubo más financiamientos para el área de comunicación.

Además, en ese tiempo el Departamento de Comunicación del CIR pasaba por un momento de desactivación porque la tierra indígena Raposa Serra do Sol había sido demarcada como tierra continua en 2009, durante el gobierno de Luíz Inácio Lula da Silva.

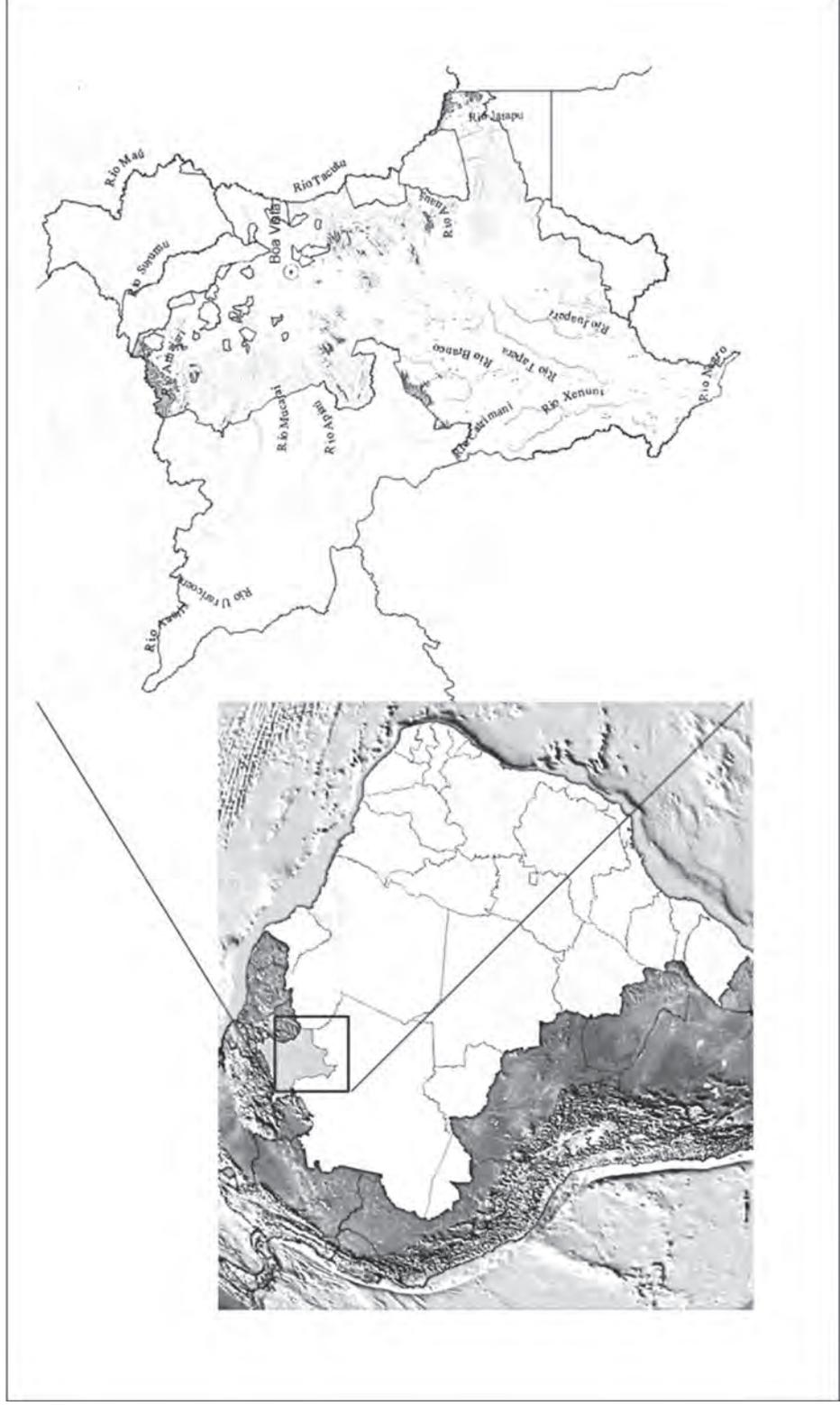
Clemilse hizo varios intentos más por retomar proyectos e iniciativas de comunicación, pero fueron infructuosos. Por ejemplo, intentó reunirse con algunos de los participantes de los talleres ofrecidos por Video nas Aldeias para editar las imágenes tomadas y confeccionar los productos audiovisuales, pero esto no funcionó.

Esta situación de desactivación del Departamento de Comunicación del CIR provocó que Clemilse tuviera que alejarse un poco del movimiento local, porque empezó a estudiar su licenciatura y tenía que trabajar por las tardes para tener un sustento económico. Ella manifestó varias veces en la entrevista la posibilidad de haber podido trabajar en el CIR y haber apoyado la reactivación del Departamento de Comunicación, pero siempre y cuando pudiera tener una garantía económica para sobrevivir en el día a día.

En el caso de Clemilse, observamos una intensa necesidad de reflejar en sus producciones audiovisuales la época presente para ser mostrada a futuro a las generaciones venideras. Su proyección constante al futuro nos dice mucho de cómo Clemilse está pensando la cuestión de la memoria, y cómo herramientas como el video pueden ayudar a los futuros macuxis y taurepang a ver la historia de sus pueblos.

Ella, al igual que Mayra, es una apasionada del video; considera que es una actividad inspiradora, pues se origina en la creación de imágenes.

Mapa 1  
Estado de Roraima en Brasil y tierras indígenas de Roraima



## *Guadalupe*

Guadalupe es originaria de Zimatlán de Álvarez, pueblo zapoteca ubicado en la región de los Valles Centrales del estado de Oaxaca. Hace tiempo vive en la región mazateca, donde se encuentra la radio comunitaria Nanhdiá, en el municipio de Mazatlán Villa de Flores, en la región Cañada del estado de Oaxaca.

Ella es fundadora de la radio, que nació en 2002 por una iniciativa de un colectivo de personas que trabajaban en un bachillerato comunitario. Al principio, la radio fue escolar, y después tomó una dimensión comunitaria. En 2004 obtuvieron el permiso para operar una radio con fines culturales y educativos. En 2006 sufrieron censura por parte del gobierno del estado de Oaxaca y cerraron la radio varios meses, de agosto de 2006 a febrero de 2007.

Guadalupe manifestó que ella se enfrentó a todo el esquema burocrático, administrativo, legal y fiscal cuando se obtuvo la concesión del Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT). También tuvo que hacer el *lobby* político cuando se discutió la ley en las cámaras. Ella afirma, al igual que otros comunicadores y comunicadoras, que se logró una incidencia desde el movimiento de la comunicación indígena y comunitaria, pues la ley reconoció, por primera vez en la historia, a la radio comunitaria de uso social e indígena.

Actualmente, Guadalupe es la coordinadora de la radio. Para ella, la comunicación es la misma vida de la comunidad. Desde que iniciaron el proyecto de la radio, se pensó que la oralidad es parte fundamental de la vida en comunidad, pues es lo que ha regido la comunicación humana. En el interior de los medios comunitarios, es importante tener un código de ética para saber cuáles son los límites y las posibilidades de las mismas comunidades.

Ella afirma que los pueblos viven violencia institucional, discriminación constante y censura. También sostiene que están inmersos en un sistema patriarcal; por ello, tienen que entrar en la dinámica de descolonizarse. Guadalupe señala que es un problema la hegemonía del Estado nacional frente a los pueblos indígenas, pues asegura que el Estado le sirve

al capitalismo invadiendo ilegalmente los territorios indígenas. Por estas características del Estado, la posición de las radios comunitarias frente a la Ley de Telecomunicaciones y Radiodifusión debe ser sólida.

Los temas de la radio han sido educación, salud, la defensa del territorio, la legislación de la lengua y la cultura local, la defensa del medio ambiente y los derechos humanos, estos últimos con la vertiente de los derechos de las mujeres y la violencia por cuestiones de género. Estos temas han sido delicados de tratar al aire en la radio. Algunas personas poderosas se han incomodado con ese tipo de temas y con todos los que tienen que ver con la cuestión de género. Haberse sumado a la lucha de los derechos por las mujeres ha colocado al colectivo de la radio en una situación vulnerable, pues hay campañas de difamación en redes sociales y en otros medios.

Sin embargo, la radio en estos años ha jugado un papel de escucha para las mujeres con historias de violencia. Se han querido resolver los problemas, pero eso ha generado más problemas. Entonces, la labor de la radio es acercar información a las afectadas y fomentar un autocuidado para las comunicadoras, para prepararse física y emocionalmente para poder dar atención a las víctimas.

### *Lilia*

Lilia es originaria de Santa María Tlahuitoltepec Mixe. Actualmente es coordinadora de la Colectiva de Mujeres Radialistas Jënpoj. Su participación en la radio inició en 2001. Según cuenta Lilia, en aquel tiempo iniciaron con un transmisor de 200 watts, armado de manera casera por unos jóvenes de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la KeHuelga y se transmitió con esa potencia durante un año. En esa época, viendo las condiciones en las que operaban los jóvenes, las autoridades se interesaron por la radio y les dieron un local para hacer sus transmisiones.

El nombre de la radio surgió en charlas colectivas. Decidieron llamarla Jënpoj, que significa “vientos de fuego”, pues la palabra “se transmite a través del viento y del fuego como forma de resistencia”. En 2002, el 7 de agosto, en un acto de imposición, la Dirección General de Sistemas de Radio y Televisión de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes mandó a

su delegación en Oaxaca a cerrar la emisora, con participación de la policía preventiva y la policía ministerial, y sin previo aviso a la autoridad municipal. Luego del decomiso, la comunidad interpuso una queja ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de libertad de expresión.

En un proceso de varios años con apoyo de la autoridad municipal, de la asamblea comunitaria, de instituciones como la Asociación Mundial de Radios Comunitarias y de la gente de la radio, se fue negociando con el Estado nacional para obtener primero un permiso y luego una concesión para transmitir.

El caso de las mujeres que participan en la radio Jënpoj es muy importante, porque ha existido toda una lucha. Las mujeres de Tlahui tienen derecho a la participación en las asambleas, en las reuniones de barrio, en las escuelas, pero no es tan fácil hablar de temas como el derecho de las mujeres. Por ello, las mujeres en la radio abrieron un espacio de participación pública específica para mujeres. Lilia afirma que el proceso de participación de las mujeres en la radio ha costado mucho trabajo, pues a veces ni los mismos compañeros entienden lo que significa visibilizar el trabajo de las comunicadoras.

Desde 2009, decidieron crear un espacio de mujeres. En ese tiempo le pusieron “Área de Mujeres”. Había muy poco equipo con el que contaba la radio, y si los hombres de la radio tenían urgencia o querían terminar una producción, había privilegios claros sobre el uso del equipo: primero ellos debían terminar y las mujeres debían esperar, “porque las mujeres pueden esperar todo el tiempo que se necesite y lo hacen después, cuando los hombres acaben sus labores”.

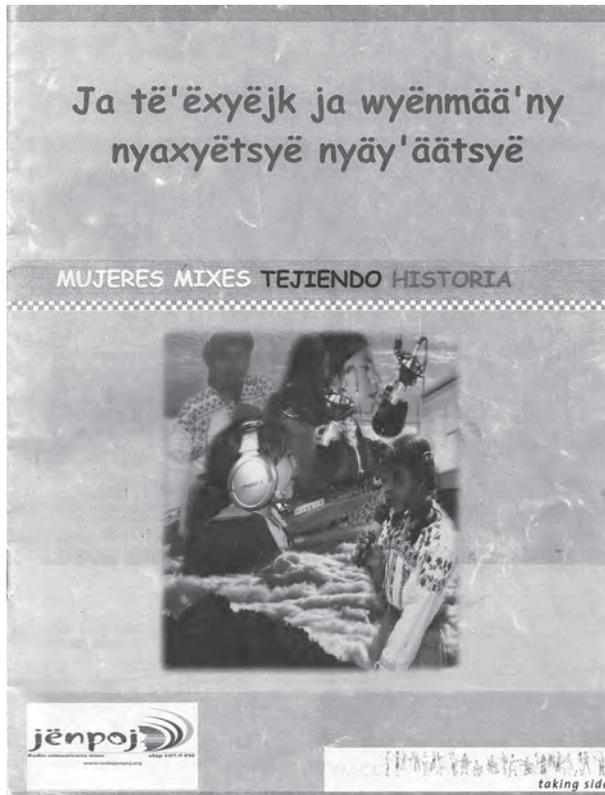
Algunas compañeras de Lilia habían terminado su carrera y también participaban en la radio, así que hicieron un proyecto para obtener recursos económicos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), para equilibrarse y tener apoyos para materiales.

Actualmente hay algunas transformaciones en Jënpoj, pero la participación en la radio siempre ha sido voluntaria para las mujeres (no es de la misma manera para los hombres); aunque hubiera momentos en que

las mujeres estuvieran de tiempo completo y necesitaran qué comer, no había recursos económicos para ellas.

Para Lilia queda claro que existe un proceso de omisión de la mujer. Ponía como ejemplo la presentación anual ante las autoridades del programa de trabajo y avances de la radio, y cómo en los últimos años se hablaba, entre las mujeres de la radio, de la necesidad de presentarse ante la autoridad, no como un grupo aparte de la radio, sino como parte de ella pero con proyectos propios, con el fin de visibilizar el trabajo específico de las mujeres y sus necesidades, pues nunca se habían presentado públicamente como sujetos participantes, sino como parte del todo que es la radio.

Foto 3  
Folleto realizado por el Área de Mujeres de la radio Jënpoj



Las mujeres en la radio han sido especialmente críticas y han regulado los códigos de ética de la radio. Por ejemplo, han pedido a compañeros suprimir música de sus programas, como narcocorridos o música con contenidos violentos contra las mujeres o las niñas; ese tipo de acciones han sido una tarea constante.

Además, hablar de derechos de las mujeres en la radio ha surtido efectos. Lilia contó la anécdota de un señor que en una comida a la que los invitaron dijo: “¡Es que ahí, en la radio, ya hablan mucho de derechos y ya mi mujer ahora me rezonga y ya no me quiere dar de comer!”

## CONCLUSIONES

Pudimos observar a lo largo de estas páginas cuatro casos de mujeres comunicadoras indígenas en México y Brasil y sus formas de hacer comunicación. Aunque de manera sucinta, fue de importancia central visibilizar sus trabajos y actividades en el ámbito de la comunicación indígena, como bien lo apunta Carolina Vásquez desde su propia experiencia: “Desde el espacio colectivo apuntamos generar espacios de visibilidad de las mujeres Ayuujk, desde su pensamiento y palabra a través de las radios comunitarias, conduciendo programas de radio para el fortalecimiento de la vida y cultura de sus comunidades” (Vásquez, 2012: 12).

Esto demuestra que las mujeres no están ausentes de estos procesos comunicativos, pero que son minoría y que pasan por situaciones de exclusión desde sus mismas comunidades. Ellas serían, paradójicamente, un tipo de resistencia a las fuerzas hegemónicas existentes dentro de los medios contrahegemónicos. Marcela Lagarde lo observa con claridad:

[...] las mujeres aún constituyen una minoría como categoría política. Lo minoritario en los grupos sociales no hace referencia a las características cuantitativas: un grupo social como las mujeres puede ser minoritario políticamente y mayoritario en la sociedad. La minoría se establece por la subordinación respecto a los grupos que detentan el poder, es decir, aquellos grupos que realizan y ejercen la dirección y el dominio social y cultural. El dominio puede ser particular e implicar sólo algunos aspectos de la vida so-

cial. Pero cuando se ejerce sobre los hechos, las relaciones y las fuerzas básicas para la existencia, entonces se trata de un dominio general, de hegemonía. Y las mujeres viven en la hegemonía genérica patriarcal, son el sujeto cautivo de su reproducción y el objeto de su dominio (Lagarde, 2014: 821).

Tanto en el caso brasileño como en el mexicano, las comunicadoras están en la búsqueda de un lugar en el espacio público donde puedan hacer lo que les interesa o les gusta, o desde donde puedan luchar por sus derechos como indígenas y como mujeres. En el caso brasileño, Mayra aparece como parte del bloque del CIR frente al Estado nacional y frente a los *arrozeiros* e invasores de su tierra indígena. Esto, evidentemente, debe ser explicado a través del momento histórico en que ella participa en el Departamento de Comunicación del Conselho; es una época en la que se debe luchar de manera enfática y en bloque por la demarcación de su tierra indígena, pues sin ella no habría sustento para los pueblos de la región. Habría que continuar las investigaciones en Roraima, a casi 10 años de la demarcación de la tierra indígena Raposa Serra do Sol, para saber cuáles son ahora los objetivos prioritarios de lucha de las comunicadoras indígenas.

En el contexto mexicano, la tierra no necesitaba demarcación, ya era propiedad de la comunidad; entonces, las demandas y las luchas por los derechos eran otras. En los dos casos expuestos, tanto Guadalupe como Lilia hacen referencia a los derechos de las mujeres, las dificultades de abordarlos al aire y la poco grata respuesta de un sector del público masculino ante los discursos de locutoras con visión de género.

Otro punto a destacar es que la participación de las mujeres en los medios comunitarios es voluntaria en algunos casos, y cuando hay financiamiento para pagarle a alguien, generalmente es un hombre el que recibe el salario. En el caso de Clemilse en el CIR, ella no pudo ser contratada porque ya no había financiamiento formal cuando llegó a pedir trabajo; sin embargo, sí había un hombre del Conselho responsable del Departamento de Comunicación, a pesar de estar desactivado. Ese hombre hacía también otras actividades, pero finalmente era el encargado de las actividades de comunicación “informales” que se hacían.

La participación de estas mujeres en los quehaceres comunicativos depende en alto grado de la capacidad existente en sus espacios privados para la sobrevivencia cotidiana (redes de parentesco, marido con salario, vivir con la familia, etcétera). Generalmente, en sus espacios de trabajo (radio comunitaria, organizaciones, etcétera) no se brindan los soportes básicos para el sustento diario (comida, techo, salud). Es decir, el quehacer comunicativo realizado por una mujer no es valorado de la misma manera que el realizado por un hombre. La valorización del trabajo femenino y la del masculino no son equitativas. Clemilse lo expresaba de una manera clara diciendo que ella tenía que “ver por ella misma”, dando a entender que debía trabajar para poder ganar el sustento para su día, y si en la organización indígena no podían darle ese sustento, ella debía buscarlo en otro lugar. El caso de Lilia también puede mencionarse, pues durante un tiempo el único locutor pagado era el hombre encargado durante la semana y ese salario no era compartido con las mujeres que se encargaban de la radio todo el fin de semana. Al hablar de los procesos trastocadores de los cautiverios de las mujeres, Lagarde explica:

El trabajo abstraído de su definición histórica como un espacio enajenado por las opresiones de clase y de género por lo menos, no es por sí mismo liberador de las mujeres. El reconocimiento del trabajo invisible de las mujeres—invisible por natural—conduce a la ubicación filosófica de las mujeres en la historia, en la sociedad y en la cultura. Pero las mujeres requieren desechar el carácter compulsivo del trabajo impuesto como naturaleza, así como trabajos visibles específicos. Sería necesario organizar la identidad de las mujeres como seres sociales y creativos que trabajan, así como la posibilidad de que las mujeres realicen diversos trabajos que les permitan satisfacer necesidades creativas y obtener medios para vivir... Sólo como trabajo no enajenado, el trabajo se caracteriza como espacio de autonomía de las mujeres en relación con *los otros* y con *el poder* (Lagarde, 2014: 823).

El trabajo en los medios de comunicación, como manifestaron las comunicadoras brasileñas, es apasionante, y si fuera pagado cumpliría con la fórmula que nos presenta Lagarde, pues permitiría satisfacer y reproducir

necesidades creativas y obtener medios para vivir, lo que generaría una mayor autonomía y un quiebre en las relaciones asimétricas de poder dentro de los medios de comunicación contrahegemónicos.

Un elemento que comparten las comunicadoras es su interés por los estudios universitarios; esto les ha abierto otras posibilidades. Salir de sus comunidades e ir a las ciudades de sus estados o de sus países a estudiar la licenciatura abrió un campo de relaciones con diversas entidades y sujetos, además de generar tránsitos constantes e intercambios de ideas que se reflejan en sus diversos discursos sobre los derechos de las mujeres, de las niñas y niños, a la salud y a la educación.

Por otra parte, algunas de ellas mencionaron en sus entrevistas a los movimientos locales (indígenas o de comunicación comunitaria e indígena). Esto nos lleva a pensar que están insertas en un tejido más amplio de acción política que les permite posicionarse, mirar y enfrentar las embestidas de fuerzas hegemónicas diversas, ya sean locales, regionales, nacionales o globales.

Considero que es fundamental continuar haciendo estudios comparativos entre las realidades que viven las comunicadoras en América Latina, pues nos permitirán saber si la participación de las mujeres indígenas aumenta en los medios de comunicación comunitarios y, por ende, si la toma de la palabra por parte del sector femenino crece, se mantiene de la manera que está actualmente, o disminuye.

Finalmente, es importante destacar que el momento social local desde donde las comunicadoras hablaron influye mucho en lo que nos presentaron sobre las maneras de apropiarse de los medios y sus formas de luchar por sus derechos, de resistir y de insertarse en el movimiento local indígena o en los medios de comunicación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Carelli, Vincent (1989). "Video in the villages: Utilization of video-tapes as an instrument of ethnic affirmation among Brazilian Indians". *Commission on Visual Anthropology Newsletter* 4: 10-15.
- Carelli, Vincent (1993). "Video nas aldeias: um encontro dos índios com sua imagem". *Tempo e Presença* 15 (270): 35-40.

- Ginsburg, Faye (1991) "Indigenous media: Faustian contract or global village?". *Cultural Anthropology* 6 (1): 92-112.
- Ginsburg, Faye (1994) "Embedded aesthetics: Creating a discursive space for indigenous media". *Cultural Anthropology* 9 (3): 365-382.
- Ginsburg, Faye (1997) "From little things, big things grow: Indigenous media and cultural activism" En *Between Resistance and Revolution. Cultural Politics and Social Protest*, compilado por Richard Fox y Orin Starn, 118-144. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lagarde, Marcela (2014). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI Editores.
- Magallanes, Claudia, y José Manuel Ramos (comps.) (2016). *Miradas propias: pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. México: Universidad Iberoamericana Puebla/Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- Nava, Elena (2016) "Radio Totopo y comunalidad: una experiencia de comunicación indígena en Oaxaca" En *Miradas propias: pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*, compilado por Claudia Magallanes y José Manuel Ramos, 215- 231. México: Universidad Iberoamericana Puebla/Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- Nava, Elena (2018a). *Totopo al aire. Radio comunitaria y comunalidad en el Istmo de Tehuantepec*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Nava, Elena (2018b). "Parece como si fuéramos dos mundos separados: Estado y comunicadores indígenas y consulta". *Desacatos* 57.
- Turner, Terence (1991a). "Representing, resisting, rethinking: Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness" En *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, compilado por George W. Stocking, 285-313. Madison: University of Wisconsin Press.
- Turner, Terence (1991b). "The social dynamics of video media in an indigenous society: The cultural meaning and the personal politics of video-making in Kayapo communities". *Visual Anthropology Review* 2 (7): 68-76.
- Vásquez, Carolina (2012). "Mujeres de la palabra florida: comunicando pensamientos en radio Jënpoj". *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 120: 9-13.
- Williams, Raymond (1988). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Wilson, Pamela, y Michelle Stewart (comps.) (2008). *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics and Politics*. Londres: Duke University Press.

*Fronteras de género, subjetividades e interculturalidad,*  
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales  
de la Universidad Nacional Autónoma de México,  
se terminó de imprimir en marzo de 2020  
en los talleres de Gráfica Premier, S.A. de C.V.,  
calle 5 de Febrero núm. 2309, Col. San Jerónimo, 52170,  
Chichahuaco, Metepec, Estado de México.

La composición tipográfica se hizo en The Serif 11/15, 10/15;  
The Sans 8.5/11. La edición en offset consta de 500 ejemplares  
en papel bond ahuesado de 90 grs.

