

María Luisa Veisaga

Florida International University. Estados Unidos.

Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

veisaga@gmail.com

## LA CATEGORÍA DE ANÁLISIS GÉNERO: MIRADA DE UNA PAISANA BOLIVIANA DIASPÓRICA Y MIGRANTE

**Resumen:** Este trabajo explora la construcción de la categoría de análisis género y el concepto de mujer que el análisis de género elabora para pensar [mujeres] paisanas. Comienza indagando en la teorización occidental sobre género, seguido por algunas críticas a la construcción de esta categoría. Posteriormente introduce investigaciones sobre las fronteras de género en los Andes bolivianos. Dichas investigaciones, por un lado, desafían la aceptada estructura de género como interdependiente de la corporalidad. Por otro lado, muestran que el género no es una característica fija, sino que se transforma a través de los distintos estadios de vida y en los distintos universos. Finalizando, apela a algunas referencias del género desde el quechua. Presenta, por una parte, tipos de simetrías sociales que son recreadas en el idioma. Y por otra, cómo la colonialidad occidental se vale del idioma para alterar a sus hablantes. Esta investigación intenta contextualizar y situar conocimientos sobre el proceso de construcción de género como categoría social, que surgen desde el idioma quechua propio, desde lugares, instituciones sociales, agrícolas, la cosmovisión andina y también desde las estructuras del poder colonial.

**Palabras clave:** análisis de género, paisanas, diáspora boliviana, quechua

### **Gender as a category of analysis: thoughts from a paisana of the Bolivian diaspora**

**Abstract:** This paper explores the construction of Gender as an analytical category, and the concept of women that gender analysis elaborates, to think about paisanas. It begins by exploring theorizations about gender, followed by criticisms to the construction of gender as a category. Subsequently, it introduces some research on gender carried out in the Bolivian Andes. These investigations, on one hand, challenge the accepted gender construction as interdependent of corporality. On the other hand, they show that gender is not a fixed characteristic, but it is transformed through the different stages of life, and in the different universes. To finalize the study, it appeals to some references of gender from the Quechua Language. Finding on one side, types of social symmetries that are recreated in the language. And on the other side, shows how the coloniality of power, uses the same Quechua Language to discriminate its speakers. This paper contextualizes and situates knowledge about the construction of gender as a social category built up from places, social institutions, also from colonial power structures and from the Quechua language itself.

**Keywords:** gender analysis, paisanas, bolivian diaspora, quechua



## Introducción y presentaciones

*De nada sirve hablar de las mujeres en general  
si no tomamos en cuenta que el universo de las mujeres no es homogéneo;  
las diferencias de clase, de edad, de origen cultural, de color de piel son  
fundamentales para no caer en la generalización simplificadorade las mujeres  
como un todo  
(Galindo, María, 2017).*

Este trabajo explora la categoría de análisis género. Donna Haraway (1998) expone que los conocimientos son situados y siempre hablamos desde una localización particular en las relaciones de poder. Ramón Grosfoguel (2002), en la misma línea, señala que es importante reconocer que siempre hablamos desde un sitio específico de jerarquías de género, sexuales, clases sociales, racialidad y desde una región específica en el sistema mundo/colonial/moderno/capitalista. A efectos de este escrito, expongo mis sitios: soy hija de paisana y paisano<sup>1</sup>, ambos de la anteriormente conocida como República de Bolivia<sup>2</sup>, de la diáspora boliviana (Hinojosa Gordonava, 2009:43; Lafleur, 2012:15; Arnold, 2009:48) en Mendoza, soy también paisana y soy inmigrante y emigrante. En la larga cadena familiar de *warmikuna*<sup>3</sup> he sido la primera en completar el tipo de escolarización primaria, secundaria y universitaria. Soy argentina y soy boliviana. Crecí en un hogar diglósico y actualmente mi familia es abiertamente multilingüe. Las introducciones respectivas son en cierta forma esclarecedoras de por qué esta nota.

La duda proviene al reflexionar si la categoría de análisis género o, como María Lugones lo denomina, “sistema moderno colonial de género” (Lugones, 2008); concebido histórica y geográficamente en la idea de Occidente, traído a tierra mendocina, y desarrollado tanto por la academia<sup>4</sup>, voces feministas, gobierno, ONG y hasta diferentes credos e iglesias; y el concepto de mujer que el análisis de género elabora es elemento crítico, útil y marco referencial adecuado para pensar [mujeres] paisanas o paisanas migrantes o paisanas de la diáspora en contextos rurales.

El cuestionamiento y la desconfianza visceral desde la *chuyma*<sup>5</sup> me previene e intermitentemente titila centelleos de atención. Continúo mascando mis dudas, no puedo negar la mirada que se construye también desde otros idiomas, que relatan vivencias y experiencias de cómo se entiende el mundo, porque en un sentido no figurativo, en “otros entre nosotros”,

<sup>1</sup> Paisana/o es el apelativo en que los nacionales bolivianos, bolivianas y descendientes de bolivianos, en (al menos en) Mendoza nos referimos entre nosotros y nosotras: paisanos, paisanas, hijos/as de paisanos/as.

<sup>2</sup> La promulgación del DS 48, el 18 de marzo de 2009, aplica la nueva denominación de Estado Plurinacional de Bolivia (en su versión en castellano; Bolivia *Mama Llaqta* para su versión en quechua) para la conocida como República de Bolivia. La Nueva Constitución, vigente desde febrero de 2009, instituye que el Estado Plurinacional de Bolivia se establece como Estado unitario, social de derecho plurinacional comunitario.

<sup>3</sup> Mujeres en quechua.

<sup>4</sup> Aunque la academia situada en el denominado Sur global reivindique una epistemología propia, no puede negar su raíz y visión colonial occidentalizada.

<sup>5</sup> *Chuyma* se refiere específicamente a los pulmones, pero se entiende ampliamente como el conjunto comprendido por corazón, hígado y pulmones. No obstante, invoca más que referentes anatómicos, juntos estos tres órganos constituyen un complejo integral cultural. *Chuyma* sugiere el sitio interior de ser una misma/uno mismo. *Chuyma* oficia como contenedor, es a la vez la silla de algo así como alma y el recipiente que contiene la voluntad. Este complejo, *chuyma*, es elemento necesario para recordar, para pensar y discernir. Siempre asociada al conocimiento innato, al conocimiento de las y los ancestros, es también el lugar de conocimiento aprendido e internalizado. La conceptualización de *chuyma* envuelve interacciones a través del espacio y tiempo y en la extensión del cuerpo mismo



hacia el mundo social. Se entiende como habilitante de la capacidad discursiva como también de la facultad de persuasión.

también soy “la otra”.

Esta nota; que parece quebrada, se mueve en tres pasos. El primer paso comienza presentando la teorización occidental sobre género. Continúa con una breve sección de críticas a la construcción de la categoría género por parte de seis pensadoras: Aura Cumes, Maya-Kaqchikel, de Guatemala; Domitila Barrios, minera de Bolivia; Yuderkis Espinosa Miñoso, activista dominicana de ascendencia africana; dos profesoras hispanas en la academia estadounidense, María Lugones, profesora asociada de Literatura Comparativa en Binghamton University; Breny Mendoza, profesora y directora del Departamento de Estudios de Género y de Mujeres en CSUN y Oyèrónkẹ Oyèwùmí, investigadora, feminista y profesora asociada de sociología en Stony Brook University. Estas pensadoras traen contribuciones pertinentes a dicho cuestionamiento, visibilizan que género – entendido como binario – no es la única forma de opresión de las mujeres y resaltan que está interseccionado por efectos de la racialización y la heteronormatividad. Los distintos análisis presentan que la categorización género no solo se entiende como única base de opresión de todas las mujeres, sino se erige desde un entendimiento dicotómico, y que construye una mujer universal, blanca, letrada, occidental, moderna, en el sistema capitalista.

En un segundo movimiento se incluyen investigaciones elegidas de dos investigadoras europeas; Ina Rösing y Billie Jean Isbell (1997), sobre las fronteras de género en los Andes. Ina Rösing, como parte de una investigación profunda y extensa, expone que en Amarete se encuentran 10 géneros simbólicos. Estos géneros, a diferencia de la noción de género edificado por el feminismo occidental, están determinados por el estado de la chacra en cultivo que trabajan, el lugar de la chacra, y el cargo que desempeñen en la gobernación de la comunidad. Señala que estos géneros simbólicos tienen amplias repercusiones prácticas en la vida cotidiana, en la religión y en el ritual. Se elige este trabajo de Ina Rösing para poder *traducir* un caso al que María Lugones se refiere. El trabajo de Billie Jean Isbell, por su parte, trae la idea que el género no es una característica fija. Isbell en su texto *De Wawa a Chuñu* presenta que no solo se transforma a lo largo de la vida de la persona de *wawa* a *chuñu*, sino también que cambia a través de los distintos estadios de vida.

Para finalizar, desde una breve referencia al quechua,



se apela a la idea occidental de género desde el lenguaje. Primero, para mostrar, por un lado, que en los términos de parentesco se expresan varios elementos de la cosmovisión andina como la bilateralidad en la organización social de la comunidad. Esta doble línea, matrilineal y patrilineal permitía/permite una herencia bilateral, donde tanto hijas como hijos tenían el mismo derecho, otorgando a las hijas la posibilidad de heredar de sus madres y a los hijos varones de su línea paterna. Si miramos hacia delante históricamente, observamos que esta doble línea de heredad sucedía cuando en Europa a las mujeres no se les permitía estar situadas en la línea de sucesión de bienes. Esto demuestra que, al menos antes de la imposición colonial, las imposiciones de género no eran la base de opresión a las mujeres. En un segundo acto, se muestra que el lenguaje familiar afirma las observaciones que Isbell presentó en 1997, que el género se transforma a lo largo del curso de la vida, del nacimiento a la muerte, en la utilización de palabras no sexuadas para nombrar tanto a los y las bebés como a los abuelos y abuelas. Un tercer punto muestra, en la correspondencia de lenguajes y sociedad, la negativización que las estructuras hegemónicas de poder ejercen sobre las y los hablantes, sus idiomas y las mujeres. Estas consideraciones se relacionan con la construcción del Estado-nación, su constante idea de civilización, y soporte cultural que en el imaginario argentino es de base europea. La bibliografía en el tema es ampliamente extensa, la selección de los textos presentados en este documento son considerados más apropiados para esta aproximación teórica.

## **Género**

La caracterización de género aparece durante los 70 en la necesidad de comprender y explicar la condición de subordinación de las mujeres (de Barbieri, 1993:2). Las feministas comenzaron a cuestionar el hasta entonces aceptado determinismo biológico que entendía implícitamente que el sexo biológico determinaba el género. Se teorizó una distinción entre sexo y género y se buscó un término que ayudara a introducir una dimensión social a las distinciones traídas desde el sexo.

En 1975, Gayle Rubin en su ensayo titulado *The traffic in Women* plantea que el género social es producto de la cultura, y propone hablar del “sistema sexo-género”. En 1984 publica



*Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, donde sugiere una deconstrucción más avanzada del “sistema sexo-género” en dos dominios separados, en el cual sexualidad y género se reconocen como sistemas distintos (Rubin, 1984:267). Rubin es una de las primeras en proponer que el género social es adecuado para explicar la opresión de las mujeres. La autora señala el rol de la sexualidad en la sociedad, su institucionalización y la manera en que marca a las sociedades dentro de diferentes períodos históricos y la organiza en sistemas de poder para implementar represión y crear dominación. En la cultura occidental la sexualidad ha sido compartimentalizada y crea un sistema de castas en forma de “pirámide erótica” (Rubin, 1984:279), en el que se favorece las actividades monógamas para el solo propósito de la reproducción y se repudia los actos sexuales que difieren de lo establecido. De la misma manera, otorga más valor y jerarquía a algunas identidades sexuales, mientras que suprime otras. Indica que la represión sexual y la opresión de individuos con diferentes prácticas sexuales es muy parecida al racismo. La mujer se encuentra situada en la parte más inferior de dicho sistema de castas.

Joan Scott en su artículo “El género: Una categoría útil para el análisis histórico” (1986) argumenta que el género “es un campo primario dentro del cuál o por medio del cuál se articula el poder” (1986:106). Propone mirar como “la llamada relación natural entre varón y mujer” estructuraba, naturalizaba y legitimaba relaciones de poder, es decir, entre gobernantes y gobernados o entre imperio y colonia” (1986:106). En el mismo artículo, sostiene que el lenguaje generizado es la principal forma en la que la desigualdad ha sido y aún es sostenida en las sociedades occidentales.

Con el aporte de diversas pensadoras, el género se desarrolló ampliamente. Permitió desnaturalizar la diferencia sexual y dilucidar que la subordinación que afecta a las mujeres en una cuestión de poderes múltiples localizados en diferentes espacios sociales. Aunque el género como dimensión estructurante que sitúa a mujeres y varones en la trama de relaciones de poder resulta una categoría útil, el concepto e idea abarcativa no es suficiente para analizar situaciones de todas las mujeres como colectivo universal.



## Críticas al género

*...si está bien señora, le dije, está bien,  
si había habido un ismo que nos une entonces,  
pero no somos iguales  
y yo le voy a demostrar cómo.*

Domitila Barrios

Ya en 1975 en América Latina se levantan voces que critican la noción del género como el único elemento de opresión de las mujeres y al feminismo por el corte occidental hegemónico.

Como la de Domitila Barrios (1937-2012), minera y parte del Comité de Amas de Casa de la mina de estaño Siglo XX, en Potosí, Bolivia. Domitila es recordada –entre otros varios aportes– por su intervención en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer, una conferencia llevada a cabo paralela y simultáneamente a la Conferencia Oficial del Año Internacional de la Mujer realizada en México en 1975 y organizado por Naciones Unidas. Domitila Barrios encuentra en un mar de feministas occidentales y occidentalizadas, el discurso artificial de un “nosotras” en el que ella no se reconocía ni era reconocida. Domitila Barrios toma la palabra<sup>6</sup> –sin que se la concedieran– directa y agudamente en choque frontal contra el discurso de las feministas. Barrios expresa su visión sobre las problemáticas de las mujeres latinoamericanas de clase trabajadora que, desde su perspectiva, estaban siendo ignoradas. Su discurso enfatizó en las diferencias irreconciliables que separan a las mujeres de diferentes clases sociales en América Latina e impiden una identificación única entre ellas. De esta manera, provocó el cuestionamiento del concepto esencialista de mujer manejado en la agenda feminista del congreso. Si bien la contribución de “sistema sexo-género” de Gayle Rubin contribuye a visibilizar la opresión de las mujeres, no problematiza respecto de la clase social y los efectos de la racialización.

Desde un enfoque interseccional, las feministas negras en Estados Unidos de Norte América (Davis, 1983; Crenshaw, 1991; P. Hill Collins, 1990) sugieren que no se pueden separar los efectos de la racialización, clase, género, orientación sexual y otros aspectos si se pretende entender las opresiones de las mujeres, ya que se interrelacionan entre sí. Sus críticas plantean tres puntos básicos: la necesidad de superar la mirada del feminismo que intenta explicar la opresión de las



<sup>6</sup> “Esto me llevó a tener una discusión con la Betty Friedman, que es la gran líder feminista de Estados Unidos. Ella y su grupo habían propuesto algunos puntos de enmienda al ‘plan mundial de acción’. Pero eran planteamientos sobre todo feministas y nosotras no concordamos con ellos porque no abordaban algunos problemas que son fundamentales para nosotras, las latinoamericanas. La Friedman nos invitó a seguirla. Pidió que nosotras dejáramos nuestra ‘actividad belicista’, que estábamos siendo ‘manejadas por los hombres’, que ‘solamente en política’ pensábamos e incluso ignorábamos por completo los asuntos femeninos, ‘como hace la delegación boliviana, por ejemplo’, dijo ella. Entonces yo pedí la palabra. Pero no me la dieron. Y bueno, yo me paré y dije: –Perdonen ustedes que esta tribuna yo la convierta en un mercado. Pero fui mencionada y tengo que defenderme. Miren que he sido invitada a la tribuna para hablar sobre los derechos de la mujer y en la invitación que me mandaron estaba también el documento aprobado por las Naciones Unidas y que es su carta magna, donde se reconoce a la mujer el derecho a participar, a organizarse. Y Bolivia firmó esta carta, pero en la realidad no la aplica sino a la burguesía. Y así, seguía yo exponiendo. Y una señora, que era la presidente de una delegación mexicana, se acercó a mí. Ella quería aplicarme a su manera el lema de la Tribuna del Año Internacional de la Mujer que era Igualdad, desarrollo y paz. Y me decía: –Habla de nosotras, señora... Nosotras somos mujeres. Mire, señora, olvídense usted del sufrimiento de su pueblo. Por un momento, olvídense de las masacres. Ya hemos hablado bastante de esto. Ya la hemos escuchado bastante. Habla de nosotras... de usted y de mí... de la mujer, pues. Entonces le dije: –Muy bien, hablaremos de las dos.

mujeres en sentido general; superar el análisis centrado sola y exclusivamente en las relaciones de género; prestar atención a la raza, la clase y al heterosexismo (Collective Combahee River Statement, 1977; Davis 1981; Lorde, 1984; bell hooks, 1999).

La categoría género es una dimensión estructurante que supone situar a mujeres y varones en una trama de relaciones de poder, pero resulta insuficiente para dar cuenta de la manera cómo se construyen y resignifican las relaciones entre personas que intervienen en la conformación del sujeto colectivo al que pertenecen cuando median [en este caso] los efectos de la racialización.

Por su parte, Oyèrónkẹ Oyěwùmí en *Invention of Women: Making an African sense of Western Gender Discourses* (1997), contesta el caso de la narrativa de la corporalidad generizada que domina la interpretación occidentalizada del mundo social, e indica que es un discurso cultural y no puede ser asumido por otras culturas sin una crítica pertinente. Oyěwùmí documenta la construcción social de género en la sociedad Yorùbá y enfatiza que el género no es solamente construido socialmente sino también históricamente. La historicidad del género no puede ser pasada por alto, como sucede en los discursos occidentales dominantes, donde el género está presente como transhistórico y por lo tanto, de modo esencialista. Ella apunta que la imposición de género como categoría universal y atemporal no puede estar divorciada de la dominancia de las culturas europeas/estadounidenses en el sistema global como de la ideología del determinismo biológico que sostienen los sistemas occidentales de conocimiento. Oyěwùmí indica que

...en estudios sobre África, para mapear el género en sociedades africanas, no deberían apoyarse en conceptos derivados de lo occidental, pero al contrario deberían preguntar sobre el significado de género y como aprehenderlos en tiempos y lugares particulares. Por lo tanto, el problema de género en los estudios de África es fundamentalmente un problema epistemológico. El libro *Invention* contribuye a nuevos entendimientos de cómo la historia y los cuerpos intersectan en la construcción social de espacios africanos. Problematiza la disociación entre historias intelectuales de los cuerpos en sociedades africanas y los significados diarios que los cuerpos pueden tener, o no, en esas localidades (Oyěwùmí, 2010:1, TdA).

Resalta que el género es una herencia colonial impuesta a la sociedad Yorùbá a partir de la invasión europea y que



disputa sus epistemologías. En *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions, and Identities* Oyèrónkẹ Oyěwùmí, indica que

...el objetivo de dicho libro es expandir estudios empíricos y teóricos que tomen seriamente la idea que para entender género y las relaciones de género en África, se debe comenzar con África. Si el género emerge de historias y contextos sociales particulares, debemos prestar atención a las historias de generización como también a las formas continuas en que se produce el género y se reproduce en las interacciones diarias y por las instituciones. En este sentido entonces, “género” es actualmente más un proceso que algo inherente a las relaciones sociales (2010:2)

Aura Cumes Simón (2014) plantea que la clasificación social de género, así como el patriarcado, son herencias coloniales. Cumes, analizando las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la sociedad maya a través del *Popol Wuj*, que relata el mito de origen del pueblo Kiché hasta la conquista; observa que, en el *Popol Wuj* predomina la noción de *winaq* que en castellano se traduciría como persona o gente sin atribución de género, “quién no se define como mujer u hombre, sigue siendo *winaq* por lo tanto parece ser una representación del ser persona asentada en una idea mucho más plural de la existencia” (Cumes Simón, Aura, 2014:3).

Las pensadoras y activistas Yuderksy Espinosa Miñoso, María Lugones y Breny Mendoza presentan desde una epistemología feminista decolonial *latinoamericana* también diferencias y críticas a la categoría género y al feminismo hegemónico.

Se rescata la propuesta de Espinosa Miñoso, feminista antirracista, antipatriarcal, anti(hetero)sexista y *decolonial*<sup>7</sup>, que se centra en repensar las teorías feministas desde la multiplicidad de sistemas que oprimen a la mujeres y señalar cómo un feminismo (colonial, occidental, ilustrado y blanco-burgués) erige una mujer que tiene privilegios de clase y raza y la determina como universal.

En varias oportunidades, las mujeres feministas no indígenas del Sur han preferido establecer relaciones y alianzas con las feministas hegemónicas del Norte. Se han olvidando de las mujeres indígenas, otras veces las invisibilizaron, o patriarcarmente trataron a las feministas indígenas como hermanas “menores” representándolas. En otras ocasiones no las visibilizaron. O desde la academia se las traduce

Pero, si me permite, voy a empezar. Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y sin embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y, sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla a su casa; y, sin embargo, yo no. Y para presentarse aquí como se presenta, estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante, en un barrio también elegante, ¿no? Y, sin embargo, nosotras las mujeres de los mineros, tenemos solamente una pequeña vivienda prestada y cuando se muere nuestro esposo o se enferma o lo retiran de la empresa, tenemos noventa días para abandonar la vivienda y estamos en la calle. Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece?” (Domitila Chungara, testimonio en Viezzer, Moema; 1978: 167-168).

<sup>7</sup> *Decolonial* surge en Estados Unidos de Norte América y es utilizado por académicos y académicas familiarizados con dicha palabra en inglés que así también la escriben en los artículos publicados en castellano. Por su parte Espinosa Miñoso indica que en castellano la palabra es “descolonial” y es la que ella utiliza.





dejándolas sin voz propia. Quedando las mujeres indígenas atrapadas “doblemente por la colonización discursiva del feminismo de Occidente que construye a la “Otra” monolítica de América Latina, y por la práctica discursiva de las feministas del Sur, quienes, estableciendo una distancia con ella y, al mismo tiempo, manteniendo una continuidad con la matriz de privilegio colonial, la constituye en la otra de la Otra (Espinosa Miñoso, 2009:48).

Breny Mendoza (2014) puntualiza sobre la ausencia de una teoría feminista latinoamericana desde América Latina. Llama la atención que en la crítica latinoamericana de la modernidad y la colonialidad, articulada por hombres latinoamericanos, blancos y mestizos, heterosexuales, de clase media, académicos de la diáspora latinoamericana en Estados Unidos, hay una ausencia de referencia a escritos de feministas procedentes de América Latina. Mendoza abiertamente apunta a que la nueva perspectiva latinoamericana escamotea las luchas de las mujeres de la región:

Sabemos muy bien que la categoría unitaria de género excluyó a las mujeres pobres, indígenas, afrodescendientes y lesbianas, entre otras. Por otra parte ya vimos que el género, al fusionarse con la raza, sirvió como instrumento de dominación en los procesos de colonización y capitalismo. Las lesbianas han dicho algo similar en relación con la sexualidad al revelar el género como una categoría que depende de una matriz heterosexual y de la abyección del lesbianismo (Mendoza, 2014: 30).

Por su parte María Lugones es específica al nombrar al género y lo denomina como “sistema moderno colonial de género” (2008:77), que “no solo está jerárquicamente sino también racialmente diferenciado, y la diferenciación niega la humanidad y por lo tanto el género de los colonizados” (Lugones, 2011:111).

La lucha de feministas y de la “segunda liberación de la mujer” de los 70 en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos y los deseos impuestos con la subordinación de las mujeres burguesas blancas. No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a “la mujer” como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la racialización. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no

encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género (Lugones, 2008:95).

¿Podría este “sistema moderno colonial de género”, concebido histórica y geográficamente en la idea de occidente, traído a tierra mendocina, y desarrollado tanto por la academia, voces feministas, gobierno, ONG y hasta diferentes credos e iglesias, y la categoría “mujer” que construye, ser elemento crítico y adecuado para pensar – como nos llamamos a nosotras mismas– paisanas o paisanas migrantes o paisanas de la diáspora en contextos rurales? Lugones daría una respuesta clara.

Cada categoría homogénea, separable, se caracteriza en términos del miembro superior de la dicotomía. De este modo, “mujer” quiere decir mujeres blancas. La mención de la raza nos remite a los hombres negros. Cuando una trata de entender a las mujeres en la intersección entre raza, clase y género, las mujeres no blancas, negras, mestizas o indígenas son seres imposibles. Son imposibles porque no son ni mujeres burguesas europeas, ni varones indígenas. La interseccionalidad es importante cuando se están mostrando la no inclusión en las instituciones de la discriminación o la opresión que sufren las mujeres de color. Pero aquí quiero ser capaz de pensar en su presencia como seres tanto oprimidos como resistentes. De este modo, he cambiado a la colonialidad del género y de la diferencia colonial para poder percibir y comprender el locus fracturado de las mujeres colonizadas y de los/las agentes que conocen y emplean las culturas nativas con fluidez (2011:111).

Lugones alerta de los peligros de la “lógica categorial” para quienes están en las intersecciones de los sistemas de opresión, porque los distorsiona y los saca del ángulo de visibilidad. Así, en la intersección entre la categoría “indígenas” de las luchas descolonizadoras latinoamericanas –de hegemonía masculina– y la categoría “mujeres” de los movimientos feministas –de hegemonía blanca– las mujeres indígenas son una “ausencia”, un “vacío” (2008:82). Dicha lógica, sostiene la autora, es un mecanismo de control que divide a las y los oprimidos.

## **Géneros en la Región Andina**

En este apartado se recoge información sobre géneros en la región andina e investigaciones que han generado cuestionamientos sobre la categoría de género, central



en el modelo convencional moderno occidental. Distintas investigaciones critican, ponen en tela de juicio y hasta rechazan ideas supuestas como clave en la cultura andina, como la noción de complementariedad (Spedding, 1997; Canessa, 1997; Isbell, 1997); dualidad andina (Rösing, 1997; Spedding, 1997), *yanantin* (Rösing, 1997), interpretación patrilineal del parentesco andino (Arnold y Yapita, 1997; Dransart, 1997; Isbell, 1997). Al mismo tiempo otras indagaciones y re-lecturas de previas publicaciones reportan observaciones interesantes, como el dominio simbólico de lo “andrógino” (Isbell, 1997), los diez géneros en Amarete (Rösing, 1997) y la cambiante situación de género durante el ciclo de vida de las personas (Isbell, 1997), entre otras.

### *Diez géneros en Región Kallawaya*

*Cuando empecé con mi investigación andina,  
tampoco veía en los Andes nada más que varón y hembra  
como dos categorías sólidamente establecidas, igual que entre nosotros.  
¿Cómo es que me he desprendido esta hipótesis etnocéntrica, tonta, precipitada, de  
que en los Andes solo había dos géneros? (Rösing, 1997:79)*

Ina Rösing en su libro *Religión, Ritual y Vida Cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete, Bolivia* (1997), trata sobre los rituales colectivos en la comunidad Amarete, de la región Kallawaya en Bolivia. Critica y rechaza elementos de la “dualidad andina” y “yanantin” (como opuestos complementarios). Indica que el esquema de clasificación bipartita de género representa solo una posibilidad inventada e imaginada por diversas culturas para clasificar la humanidad en grupos. Rösing encuentra que en la región de Amarete hay una compleja categorización de diez géneros simbólicos que describe y analiza. Éstos son principios del orden cosmológico, de la organización social y fundamentales en la vida de la comunidad. Estos géneros simbólicos no son visibles pero tienen repercusiones prácticas en la vida cotidiana, en la religión y en el ritual.

Aparte del género biológico determinado por el sexo, las personas en Amarete poseen un género simbólico determinado por el género de la chacra en cultivo que trabajan. El género que se recibe de la chacra expresa, a la vez, una sorprendente relación coexistencial persona-chacra. En la misma línea, documenta que algunos de los cargos de

representación comunal también disponen de género propio. Entonces, cuando una persona asume un cargo con género, se deja a un lado el propio género simbólico de chacra por el tiempo que dura el cargo, y su nuevo rol de género depende del género del cargo que sirve en dicho año. O sea que los comportamientos de género están supeditados a su vez por el género correspondiente al cargo que cada uno/a asume.

Por lo tanto el género puede modificarse provisionalmente en el curso de vida de la persona. Tal es así que las personas de Amarete pueden cambiar su género simbólico, de manera que entonces deben sentarse, marchar, bailar, actuar y ofrecer ofrendas, emparejamiento, de una manera diferente a la de antes.

El fundamento del género simbólico está dado por la chacra que cada comunero o comunera, tanto hombre como mujer, posee y transmite a sus hijos. Las chacras en cultivo son parte de la *Pachamama*, y ésta es hembra, les transmite su género a ellas o a ellos también. Al mismo tiempo tienen un segundo y un tercer género simbólico determinado por los indicadores de Tiempo y Espacio: *Hanan-Urin* (arriba/abajo) y *Kuraq-Sullk'a* (mayor/menor).

Cada chacra de cultivo está repartida territorial y simbólicamente en un espacio arriba o abajo *hanan/urin* y posee características de tiempo, anterior o posterior *kuraq/sullk'a* (mayor/menor).

Así, Rösing (2003) detalla los géneros que ha encontrado en Amarete, y abre la posibilidad de un marco conceptual más integrado donde los cuerpos sexuados, la organización social y la gestión ambiental están íntimamente interrelacionados en el sistema de identidades y relaciones.

**Tabla N°1. Géneros por Chacra y por Cargo en el sindicato Amareteño**

Sindicato	Genero Segun	
	Cargo	Chacra
Cargo Anual		
Secretario General	Existen	Descansa
Secretario de Relaciones		Descansa
Secretario de Hacienda		Descansa
Secretario de Justicia		Descansa
Cargos Intermedios		No Existen
Vocal del Secretario General	Existen	Descansa
Vocal del Secretario de Relaciones		Descansa

**Fuente:** Rösing, Ina, 2003:110.

De la investigación de Rösing (2003) se rescata que en Amarete los cargos más relevantes (secretario general, secretario de Hacienda y vocal del secretario general),



conlleven un género femenino. Los hombres elegidos para dichos cargos tienen que tener especial esmero en cumplir los roles de “mujeres”.

Ina Rösing pone en cuestión la teorización edificada por el feminismo de la dualidad del género. Permite vislumbrar procesos que pueden influir en la identidad genérica de las personas, como en Amarete, la chacra que uno cultiva o el cargo ritual/político que uno asume. Lo que Rösing no se pregunta, o no muestra, es si estos cargos “femeninos”; (secretario general, secretario de Hacienda, vocal del secretario general) en algún momento estuvieron ejercidos solamente por mujeres.

### *El crecimiento del género*

Billie Jean Isbell analiza la formación del género durante el curso de la vida y aún después-de-la-vida, a partir de investigaciones etnográficas que combina con el análisis de los mitos de origen de la traducción de un texto del siglo XVII, *Los Mitos de Huarochirí*. Compone un esquema de género como un proceso dinámico en el ciclo de vida, desde el nacimiento hasta la muerte y el más allá, en el que la diferencia sexual se construye a partir de orígenes míticos, en el dominio de antepasados. Isbell señala que lo femenino, como abstracción, es una categoría [subordinada] no marcada, mientras que la del masculino está elaborada y apunta que se necesitan cambios de perspectiva radicales que permitan un mejor examen del sexo y del género en contextos culturales e históricos, no occidentales/occidentalizados. Critica la interpretación patrilineal del parentesco andino y la noción de complementariedad, teoría que ella misma planteó en el artículo “La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina” (Isbell, 1976). Isbell desarrolla tres puntos clave: cómo el género se transforma a lo largo de la vida; el dominio simbólico del “andrógeno” y la importancia del *yuriy* en el manuscrito Huarochirí.

Respecto del primer punto, Isbell observa que en Chusqui, lugar de investigación, cada varón y hembra vive varias identidades sexuales y de género durante el ciclo de su vida. Despliega la idea que el “crecimiento” del género está basado en una analogía con el crecimiento de las papas y su conversión en *chuñu*<sup>8</sup>. Como las papas, los niños y niñas nacen inmaduras y los ancianos y ancianas se convierten en *chuñu*;

<sup>8</sup> Papa helada, pisada al sol, que queda deshidratada para almacenamiento.





el proceso continúa después de la muerte en antepasados pétreos: las semillas-*mallki* y las *huacas* de piedra. A lo largo del ciclo de vida, las diversas fases del desarrollo de género se destacan de modo alternado tanto por su femineidad como por su masculinidad, con un predominio de carácter marcado femenino. Los niños inmaduros (*wawa*) son categóricamente “femeninos”. La masculinidad está en constante diferenciación hasta el matrimonio, cuando la sociedad toma el control de la sexualidad y de la reproducción femenina. La vejez sucede después de la reproducción y allí ambos sexos se consideran más “masculinos” que femeninos.

En cuanto al segundo aspecto, el dominio simbólico del “andrógino”, Isbell identifica por un lado que en los Andes lo andrógino es una fuerza primigenia en la recreación y reproducción continua del mundo, es una categoría andina mítica, ritual, zoológica y geográfica constante. Indica que “...ambos sexos se transforman en este doble andrógino, el lazo entre los vivos, los muertos, y el futuro” (1997:256). Por otro lado, en el mundo de los vivos hay clara evidencia de lo andrógino en la forma de *waris*, seres y animales reproductivos que sugieren que los antepasados remotos son andrógenos. Indica que lo andrógino no ha sido documentado por la literatura etnográfica porque ha escapado a una adecuada conceptualización y que con mucha frecuencia, entes potencialmente andróginos han sido acomodados en categorías duales polarizadas de masculino y femenino que oscurecen las representaciones de lo andrógino. Esta categoría ha sido malinterpretada cuando “la conquista masculinizó mucho de la topografía de los Andes, con la destrucción de la otra mitad doble andrógino, los *mallquis*, las semillas del futuro”(1997:297). La integridad de la *Pachamama* como tierra reproductiva es lo más frecuentemente descrito en la literatura etnográfica, sin mencionar que también incorpora masculinidad, lo que resulta en una potencialidad andrógina expresada por el tropo de la continuidad.

Por último, la importancia del *yuriy* (principio de parentesco), en el manuscrito *Huaro chirí*, que coexistía (y posiblemente competía) con la línea masculina *yumay*. Isbell mira más allá de la ideología de género occidental y la formación de familia nuclear para reconocer otro posible núcleo para un sistema cultural de género.



## Chacha-warmi y Chacha-Chacha en María Lugones

María Lugones (2010:750-751), indagando sobre la relación del *chachawarmi*, a partir de la ilustración que Filomena Miranda, comenta sobre los cargos que Filomena y su hermana representarán en el gobierno de su comunidad. Considerando que la comunidad de los Miranda es *chacha* y la hermana de Filomena reemplazará a su padre, indica que en el cargo será *chacha* dos veces. Filomena misma será *chacha* y *warmi*, ya que gobernará en lugar de su madre en una comunidad *chacha*. Lugones indica que su “posición es que traducir *chacha* y *warmi* como hombre y mujer le hace violencia a la relación comunal expresada mediante *utjaña*” (2011:113). María Lugones apunta que cuando términos como *chachawarmi* son traducidos al lenguaje de género occidental y a sus jerarquías raciales heterosexistas, la colonialidad del género se manifiesta al hacer una traducción colonial (2010:750-751). Me llama la atención el comentario de Lugones a pie de página:

Es importante para mí no “traducir” aquí. Hacerlo le permitiría a ustedes entender lo que digo, pero no realmente, ya que no puedo decir lo que quiero decir una vez traducidos los términos. Por eso, si no traduzco y ustedes piensan que entienden menos, o no entienden en absoluto, pienso que podrán entender mejor por qué esto funciona como un ejemplo de pensamiento ubicado en la diferencia colonial (Lugones, María, 2011:113).

**Tabla N° 2. Comunidad = Chacha / Chacra / Jallp'a**

CHACHA	WARMI
Padre	Madre
Hermana de Filomena	Filomena
(Chacha-Chacha)	(Chacha-Warmi)

**Fuente:** Elaboración propia.

Lugones, observando lo que la academia occidental entiende por género (sexuado y dicotómico), pierde la oportunidad para observar en este caso lo que se podría entender por género. Que el género no se elabora solamente de la diferencia sexual de las personas sino de la actividad productiva de la tierra (*jallp'a*), de la socialización y “deber” comunal de gobierno y de la actividad de la *jallp'a*. También es un buen ejemplo que corrobora los encuentros de Isbell (1997); que “el género” es fluido y se puede transformar durante el transcurso de la vida.

## Singularidades del quechua<sup>9</sup>

Sapa jukninchik yachasqanchikwanka kawsasunchik<sup>10</sup>

Dice Inge Sichra que

El quechua no es “cualquier” lengua. Le asiste una historia de “Lengua General” del imperio incaico y su impresionante expansión geográfica... El quechua es hablado tradicionalmente en Bolivia, Perú y Ecuador, Norte de Argentina, Suroeste de Colombia e incluso en Bogotá, en comunidades en Antofagasta, Chile, y en la región del Acre del Brasil (2008:12).

Sichra indica que el quechua simboliza en Bolivia la reivindicación política, territorial, jurídica, organizativa, cultural del pueblo quechua. Al mismo tiempo, la convivencia con una lengua de poder, tradición escrita y vigencia internacional como es el castellano tiene efectos en la pervivencia del quechua, registrándose un cierto nivel de desplazamiento tanto en sus funciones sociales como en la transmisión generacional (Sichra, 2008:13).

Una de las características del idioma o lengua quechua, como cualquier otro idioma, es que representa su cosmovisión propia. Prestando atención a la terminología que designan relaciones de parentesco se observan tres notables características. En primer lugar, las palabras utilizadas para denotar parentesco sanguíneo dependen del sexo del/la hablante (algunos términos solamente son pronunciados por hombres y otros van a ser empleados solo por mujeres). En segundo lugar, esta relación de vocablos muestra que es creado por dos líneas paralelas; una línea de parte de la madre o matrilineal y otra línea de parte del padre o patrilineal. El sistema de parentesco está caracterizado por relaciones de tipo bilateral. En muchos lugares, esta doble línea, matrilinear y patrilinear, permitía/permite a hijas heredar de sus madres. Por último, a hijas e hijos pequeños –niñas y/o niños– se los llama *wawa*, sin atribuirle una connotación de sexo, es cariñosa e indistintamente para hijos o hijas de cualquier edad. También se puede llamar *wawa* a cualquier niña y/o niño pequeño. De la misma manera, se utilizan las mismas palabras sin connotación de sexo para denominar a las abuelas y abuelos.

Cerrón Palomino, a partir de análisis sobre escritos del Inca Garcilaso (Cerrón Palomino: 1993) y su descripción de la lengua quechua, encuentra que el Inca describe claramente un

<sup>9</sup> Este conjunto de idiomas se lo conoce también como *Quichua-Qheshwa-Quechua*, *Kichwa*, y sus diferentes variaciones fonéticas. Hablantes de esta lengua la denominan *Runa Simi* que significa literalmente lengua de la gente. Familia de Idiomas de los Andes Centrales, que se extiende por seis países, con aproximadamente de 8 a 10 millones de hablantes (Torero, Alfredo, 1974).

<sup>10</sup> “Cada una/uno viviremos con lo que hemos aprendido”.



sistema básico de términos de parentesco consanguíneo tanto de descendencia linear como colateral.

### *Género, lengua y lenguaje en un contexto sociocultural*

La lengua es símbolo de pertenencia. Es a través de la lengua que la cultura se comparte y participa; es un medio de comunicación y también es un medio en la relación social. Es contenedora de pensamientos, emociones, canal principal por el que se transmiten los modelos de vida, por el que aprende a actuar como miembro de una sociedad y a través de los diversos grupos sociales, la familia, el vecindario, y a adoptar su “cultura”, sus modos de pensar, de actuar, creencias y sus valores (Halliday, 1994:18). Un detalle que no hay que pasar por alto en Mendoza es la situación del quechua con respecto al lenguaje oficial castellano. A continuación se presentan dos vocablos quechuas *china* y *chota* que navegan en el contexto sociocultural argentino y mendocino reinventados en sus significados.

En el idioma quechua *china* se refiere a la hembra de animal. Llama la atención porque en la memoria popular argentina también se denomina *china* a la compañera del gaucho. Estas dos palabras *china*=hembra animal, y *china*=compañera del gaucho, no tendrían nada en común si no me hubiera topado con un escrito de Ernesto Quesada, *El criollismo en la Literatura Argentina* (1902). Allí, Quesada indica:

...es curioso ese nombre de china: es un modismo indígena. Hé aquí la explicación que da nuestro folclorista Granada: “A las mujeres, sean indias puras (salvajes o cristianas), sean mestizas, se las llama comúnmente chinas. Eso de chinas no tiene que ver nada, ni aún figuradamente, como pudiera presumirse, con las cosas de aquel gran imperio del Asia, dogmatizado por Confucio. Es cosa de los incas, en cuyos dominios las vírgenes escogidas que, en los templos del sol, tenían a cargo, entre otros ministerios, conservar el fuego sagrado a semejanza de las vestales de la gentilidad griega y romana, llevaban el nombre de chinas (criadas o siervas) de la luz del día. Chinas, asimismo, llamábanse otras mujeres sujetas a determinados servicios en los templos del inca. De ahí dimanó que los españoles llamasen al principio, en el Perú, chinas a las indias jóvenes y solteras que servían en los conventos de monjas; después a las indias y mestizas que servían en las casas de familia, y por último, como sucede al presente, no solo a la

mestiza y a toda india incorporada a la masa social, sino también a la indias que moran salvajes en la pampa... (1902:97).

Aunque Granada confunde *aclla* con *china*, la nota de Quesada ayuda a descifrar el rol de la china en la poesía gauchesca en *Martín Fierro* tanto *La Ida* (1872) como *La Vuelta* (1879). Martín Fierro es considerado texto ícono de la literatura argentina y constructor de “la” tradición nacional. El autor, José Hernández, retrata al gaucho<sup>11</sup> como reflexión de las costumbres y tradiciones argentinas, héroe e ideal del ser nacional. Martín Fierro no está exento de la presencia de las mujeres, entre ellas la china. Fierro describe a las chinas como extensión del “indio” salvaje, crueles, violentos, vagos, seres inútiles contraproducentes para la sociedad civilizada. La “china vieja” maléfica y supersticiosa, china mala que se contrapone con la imagen de entereza, trágica, valiente y femenina de “la mujer cautiva”, ciertamente visualizan dinámicas que llevan a la creación del arquetipo china como salvaje y criada.

Otra palabra común en el lenguaje mendocino es *chota*. Se escuchan frases como “vieja chota”, “Qué chota!”, “No seas chota!”, “Que chotada”, etcetera. Chota es considerado un “insulto menor” con la intención de indicar que se ha cometido una torpeza, tontería, equivocación o un eufemismo para identificar a una persona torpe, tonta o persona que no se viste a la moda. Chota también se encuentra en el vocabulario quechua, que se usa para identifica a la mujer que ha dejado de usar la pollera de “chola”, y ha cambiado a ropa occidentalizada como vestido, pantalones, jeans. El *Diccionario del Cholo Ilustrado* agrava la definición dando una definición tan misógina como violenta.

Originalmente se decía chota a una birlocha que estaba entre los 13 y los 16 años. El término se ha generalizado y ahora se aplica a toda muchacha en edad juvenil capaz de producir infarto testicular a los viejos de sesenta años que se alimentan de carne tierna (Claire, Alfonso Pudencio; 1978:CH)

Se podría preguntar cómo pueden estas palabras quechuas todavía subsistir en Cuyo. Bueno, el quechua subsiste en la geografía y toponimia mendocina, en palabras como Aconcagua, Pata<sup>12</sup>, Uspallata<sup>13</sup>, Guaymallén<sup>14</sup>, Pukios, Tupunqatu<sup>15</sup>, Tunuyán<sup>16</sup>, Cuyo<sup>17</sup>, Andes<sup>18</sup>. También está presente al nombrar algunas de las fuentes de agua en Mendoza, como: Allayme<sup>19</sup>, Tulumaya<sup>20</sup>, y en palabras del

<sup>11</sup> Todavía recuerdo cuando leíamos en la escuela los poemas de José Hernández, haber pensado hacia adentro sobre el *wacho Martín Fierro*. *Wacho* es una palabra quechua que se acoplaba perfectamente a la descripción de Fierro: errante, sin familia, sin hogar que lo reconociera, que no tenía donde caer, echado de su comunidad.

<sup>12</sup> *Pata* es una elevación loma, cima, cumbre, una meseta, planicie en un lugar alto.

<sup>13</sup> La palabra Uspallata se asemeja mucho a *Uchpa llaqta*; *uchpa/ushpa*: significa ceniza y *llaqta/Llajta*: significa aldea, villa, pueblo, poblado, ciudad; definiendo pueblo de/con/las cenizas. Esta característica de pueblo con cenizas no es extraño en Mendoza, donde en una historia cercana las cenizas de los volcanes han cubierto extensiones de lugares.

<sup>14</sup> Respecto de Guaymallén (*Guay-mayu*) (*Goazap-Mayu*) son palabras compuestas donde *Mayu* equivale a cauce de agua, río.

<sup>15</sup> Siguiendo por el oeste de Mendoza se encuentran dos departamentos: Tupungato y Tunuyán. El primero toma su nombre por el volcán Tupungato que se eleva a los 6.570msnm. Desde el quechua el significado de Tupungato derivaría de las voces *Tupun-Qhatu*: *tupu* “expresión de medida, medición y dimensión, medida de un costal con señales de medidas variadas, medida agraria que se emplea para medir granos, papas, verduras; porción de terreno agrícola, una legua cada 5km de distancia” y *Qhatu/ Qatu/Gato* “feria, mercado, o lugar de trueque que puede operar anual, mensual o semanalmente y puede ocurrir cualquier día de la semana”. Otra interpretación sería *Tupunwato* “cordel para medir”. Muchas de mis paisanas bolivianas se





inclinan por *TupunQhatu*, lugar de mercado grande donde se habrían comercializado o intercambiado verduras, granos, papas, lana y otros a 'granel' o en bolsas de 50 kilos.

<sup>16</sup> Tunuyán provendría de la palabra *Tunuyay* "desmayarse, apunarse, entumecerse, paralizarse" o de la palabra *Thuniy*, *Tuniy*, que también significa caerse, desmoronarse, derruirse o desmoronarse un edificio.

<sup>17</sup> Cuyo está ampliamente reconocido que proviene del millcayac, lengua huarpe, significa "tierra de las arenas" y denota la característica árida del suelo (Maza, 1990, citado por Ponte, 2014:318). Cuyo es una palabra interesante, considerando que en quechua *Kuyuy* significa moverse, ponerse en movimiento, bullir, menearse, mecerse, temblar. Ejemplos, *Pacha Kuyum*: la tierra tiembla, *Pacha-Kuyu(ku)* y: temblor, terremoto (Rosat Pontalti, A. 1998:588) y también denotaría la geografía sísmica de esta región montañosa andina. En efecto, la toponimia del lugar para los habitantes quechua-hablantes de Mendoza de ascendencia boliviana es muy familiar. Mendoza una provincia que ubica en su límite oeste a una porción de cadena austral de los Andes, con frecuentes movimientos sísmicos, no es ajena al nombre *Cuyum/Kuyum*, que en quechua coloquial viene a significar "lugar que se mueve".

<sup>18</sup> Para los quechuas, deriva del vocablo *anti* que significa el punto cardinal Este como en la palabra *Antisuyu*, región del Este (Teofilo Laime Ajacopa, 2007). La palabra Andes también es entendida en el mundo quechua como la castellanización de la palabra aymara *qhantir* que significa "montaña que se ilumina" durante la aurora y el ocaso (BioAndes, 2009:4).

uso diario como chacra<sup>21</sup>, choclo, mate, matico y muchas otras que también se utilizan todos los días. Rodolfo Cerrón-Palomino indica que,

...cuando desaparece una lengua, el único vestigio que queda son los nombres de los lugares. Es que no es fácil andar inventando nombres a cada paso. Uno llega a un sitio y aprende los nombres de los lugares. Y tienen su mensaje: nos dicen acerca del pueblo, del contexto, del lugar. La cosa es descubrirlo (Cerrón-Palomino en Chueca, Jose Gabriel, 2008).

Es necesario entender al lenguaje no solo como transmisor de conocimientos y símbolos culturales, sino también como proceso mediante el cual los usos lingüísticos permiten observar, notar y asentar las diferencias o semejanzas socioculturales en una determinada sociedad. Francisco Moreno Fernández, en su artículo "Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje", indica que la

lengua forma parte de un complejo sistema cultural y que mantiene una estrecha relación con la organización social, las relaciones sociales funcionales, los valores, las creencias y las pautas de conducta y conocimiento que se transmiten de generación en generación, mediante procesos de socialización y de culturización (1998:201).

Así, se pueden observar que las estructuras hegemónicas de poder toman palabras de una de las mayores lenguas preconquista que, aunque minorizada, todavía se mueve con vitalidad en América del Sur y las reacomodan a sus significados para formar alteridades, ahondar desigualdades y consentir permisos de violencias sobre comunidades específicas. En el proceso discriminatorio arraigado en la sociedad argentina que estigmatiza a inmigrantes que no tienen vínculos europeos, las relaciones de poder arrasan con "lo otro", "las otras", su cultura, su idioma, lengua y lenguaje, arremete contra lo indígena, despliegan categorías de dominación sobre la "india", con las migrantes racializadas, y con su descendencia, que quedan socialmente proscriptas. Y protege lo propio, a sus "mujeres", que son castigadas comparándolas y disminuyéndolas con la materialización étnica de la china o la chota.



## Consideraciones finales

*A lo sumo, las ciencias sociales y la antropología dominantes  
nos ha otorgado una condición de materia prima,  
que se argumenta o se ejerce, tanta veces, con cinismo.  
Esto es muy común para una América Latina cuyas instituciones dedicadas  
a la generación del saber,  
manifiestan escaso compromiso con el cuestionamiento de  
los privilegios de la blanquitud colonial y de la masculinidad  
como referentes del sujeto-autoridad del conocimiento.  
Al contrario, tales privilegios de la blanquitud y de la masculinidad  
se reproducen cómodamente en medio de las pretendidas revoluciones  
epistémicas.  
Decir esto es incómodo, pero necesario,  
porque si el conocimiento no se construye cuestionando la normalización de  
los poderes que nos envuelven y dan forma,  
entonces cómo se hace?  
Aura Cumes*

Género es una categoría que ha sido y es contestada. Este trabajo parte de la duda de si género como categoría es apropiada en entender/elaborar [mujeres] paisanas, o paisanas migrantes o de la diáspora boliviana andina. Mi preocupación parte de cómo situarnos tanto como paisanas andinas o migrantes o diaspóricas en las teorías occidentales y occidentalizadas del género y del feminismo. La racialización, pobreza, idioma, situaciones sociales y económicas son candados que nos mantiene fuera del paraguas de la categoría de género que edifica una mujer o mujeres blancas, clase media, letradas. Los discursos dominantes no están exentos de estrategias de imposición y de estructuras de poder. Es necesario preguntarnos cómo nos sirve a nosotras *paisanas*, cómo nos expresan las teorías que se sobreponen una tras otras, y no siempre a nuestro favor.

Este trabajo comenzó indagando en la teorización occidental sobre género, seguido por algunas críticas a la construcción de esta categoría. El enfoque de la interseccionalidad es un elemento indispensable para capturar desproporciones históricas y contemporáneas, y provee un marco apropiado para captar desigualdades que están mutuamente enredadas. Esta investigación intenta contextualizar y situar conocimientos sobre el proceso de construcción de género como categoría social que surgen desde el idioma quechua propio, desde lugares, instituciones

<sup>19</sup> *Allamuy* (v) cavar, hacerse cavar o *Allana* (s) que significa sitio que puede ser cavado, esta palabra está muy cerca del sonido *Allayme*.

<sup>20</sup> El arroyo Tulumaya, provendría de las palabras *Mayu* que significa “río, torrente, arroyo, cauce (aunque esté sin agua), lecho de río”, y añadiendo *Tullu-mayu*, riachuelo.

<sup>21</sup> Palabras como *chacra* de *Chajra/chaqra* que significa parcela de cultivo, sembradío, (Ej. Chacras de Coria) se han normalizado, y hoy es palabra familiar en el lenguaje vernáculo mendocino.



sociales y también desde las estructuras del poder colonial desde el lenguaje. Con la introducción de las investigaciones sobre las fronteras de género en los Andes se intenta desafiar la aceptada estructura de género como dependiente únicamente de la corporalidad (Rösing). El trabajo de Isbell, nos lleva a recordar la llegada de las semillas para carnaval y que el género no es una característica fija, sino que se transforma a través de los distintos estadios de vida, en los distintos universos.

Las referencias al género desde el quechua muestran, por un lado, tipos de simetrías que son recreadas en el idioma. Por otro lado, cómo la colonialidad occidental, la occidentalizada y la mestiza se vale del idioma para ridiculizar, alterar, disminuir y violentar a su gente y sus hablantes. Estas actitudes negativas hacia el quechua se relacionan con personas, grupos o comunidades asociadas a ella, pero también por factores y situaciones, económicas, políticas y sociales que inciden en actitudes hacia grupos específicos. Las diferentes lenguas tienen distintas connotaciones sociales dentro de la sociedad y por esa razón son apreciadas y devaluadas de acuerdo al estatus de la lengua misma y también de sus hablantes. Lugones indaga por otras “culturas” para llegar a la conceptualización de la colonialidad del género y anota que es importante para ella no traducir. Y pide que no traduzcamos porque no lo vamos a entender. Pero nosotras –las paisanas– sí entendemos, podemos observar más allá de su explicación. ¿Por qué no decir lo que sabemos?

“*Ain’t I a Women?*” Sojourner Truth se pregunta en 1851. “*Ain’t we women?* me pregunto. *The answer is no, we are not “women”*. De la misma manera, que para la academia las *paisanas* de la diáspora no somos mujeres, siempre colocándonos en el rincón, identificadas como las otras de las otras, siempre amarradas a ser “migrantes” aunque seamos segunda o tercera generación en Argentina, o convertidas en *chotas*. Tampoco podemos ser ni *warmis* ni *ñañachai* porque también hasta se han apropiado de nuestros nombres.

Al pensar la utilidad de la categoría género en los Andes mirando desde el llano por paisanas boliviana andinas [o imaginan serlo], me reencuentro que la mirada de duda me muestra un género de interpretación occidental e instrumento colonial y de poder para corporizar y borrar epistemologías propias, filosofías y formas de percibir nuestro idioma y mundo.

Es tiempo de elaborar categorías propias, porque como cuestionan *Jaqui Aru*<sup>22</sup> *Bloggers Aruskipasipxañani*<sup>23</sup>, si nosotras y nosotros mismos no escribimos nuestra historia, ¿quién la va a escribir?

## Bibliografía

- ARNOLD, Denise (comp.) (1997). *Más allá del Silencio: Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.
- ARNOLD, Denise Y. y otros. (2008) ¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano. La Paz: Diciembre de 2008. Serie de Investigaciones sobre identidad en las regiones de Bolivia).
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1987). *Lingüística Quechua*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1993). *Los fragmentos de Gramática del Inca Garcilaso*. *Lexis*, 17 (2), pp. 219-257.
- CLAURE, Alfonso Prudencio (Paulovich) (1978). *Diccionario del Cholo Ilustrado*. La Paz: Ojo Publicaciones-La Paz. Biblioteca Digital Andina.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1977). Combahee River Collective Statement. Recuperado el 28 de diciembre de 2018, de [https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition\\_Readings.pdf](https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf)
- DAVIS, Angela (2005) [1981]. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- DE BARBIERI, Teresita (1993). Sobre la categoría Género. Una introducción teórico-metodológica. En *Debates en Sociología*, N° 18. Pontificia Universidad Católica del Perú. Departamento de Ciencias Sociales.
- ECHENIQUE, María Elva (2004). La casa y la domesticidad como metáforas de la opresión social: El testimonio de Domitila Barrios. En *Revista Iberoamericana*, Vol. Lxx, Núm. 206, Enero-Marzo 2004, pp. 275-283.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana, y OCHOA MUÑOZ, Karina (ed.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad de Calcuta.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14 (33), pp. 37-54.

<sup>22</sup> En aymara, el lenguaje de la gente.

<sup>23</sup> En aymara: “Nosotros debemos hablar de nuestra comunidad/ Nosotros debemos hablar de nosotros”.



- GAYLE, Rubin (1984). *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. En VANCE, Carole (ed.), *Pleasure and Danger*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- GALINDO, María (2017, octubre 11). De Domitila de Chungara a Mujeres Creando. Desde la Acera de enfrente. *Página Siete*.
- GARCÍA VÁZQUEZ, Cristina (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros*. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza. Mendoza: EDIUNC.
- HERNÁNDEZ, José (1872). *El gaucho Martín Fierro*. Buenos Aires: Librería Martín Fierro.
- HERNÁNDEZ, José (1879). *La vuelta de Martín Fierro*. Buenos Aires: Librería Martín Fierro.
- HALLIDAY, Michael Alexander Kirwood (1994). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- HARTMANN, Heidi (1997). The unhappy marriage of Marxism and Feminism. Towards a More Progressive Union. En NICHOLSON, L.J. (ed.) *The second Wave: a reader in feminist theory*, Vol. 1.
- HILL COLLINS, Patricia (2015). Intersectionality's Definitional Dilemmas. En *Annual Review of Sociology*, 41, pp. 1-20.
- HILL COLLINS, Patricia (2009) [1990]. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- HILL COLLINS, Patricia (1993). Toward a new vision: race, class and gender as categories of analysis and connection. En *Race, Sex and Class*, vol. 1, no. 1, pp. 25-45.
- HILL COLLINS, Patricia (1998). It's all in the family: Intersections of Gender, Race and Nation. En *Hypatia* 12(3), pp. 62-82.
- HOOKS, bell (1999). *Feminist theory: From margin to center*. Boston: South End Press.
- ISBELL, Billie Jean (1976). La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina. En *Estudios Andinos*, (12), *La mujer en los Andes*, año 5, tomo Y.
- ISBELL, Billie-Jean (1977). De Inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de Género en en las Fronteras de Género en los Andes. En ARNOLD, D. (comp.) *Biblioteca de Estudios Andinos*. La Paz: Bolivia.
- LAFLEUR, Jean-Michel (2012). Transnacionalismo, diáspora y Voto en el Exterior en Diáspora y voto en el exterior. La participación política de los emigrantes bolivianos en las elecciones de su país de origen. Barcelona: CIDOB.





- LORDE, Audre (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Nueva York: Crossing Press.
- LUGONES, María (2008). Colonialidad y género, *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 73-101.
- LUGONES, María (2008). The Coloniality of Gender. En *Worlds & Knowledges Otherwise*, núm. 2, pp. 1-17.
- LUGONES, María (2011). Toward a Decolonial Feminism. En *Hypatia*, 25 (4), pp. 742-759.
- MENDOZA, Breny (2014). La epistemología del Sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En ESPINOSA MIÑOSO, Y. (coord.) *Aproximaciones críticas a las practicas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera.
- MORENO FERNÁNDEZ, Francisco (1998). *Principios De Sociolingüística y Sociología del Lenguaje*. Barcelona: Ariel.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ (2017). *La Invención de las Mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales*. Bogotá: En la Frontera.
- PAULSON, Susan (1998). Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos. Artículos, Notas y Documentos. En *Revista Andina*, N°2, Año 16, Diciembre.
- QUESADA, Ernesto (1902). *El criollismo en la Literatura Argentina*. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora de Coni Hermanos.
- ROSAT PONTALTI, Adalberto A. (2009). *Diccionario Enciclopédico Quechua-Castellano del Mundo Andino*. Bolivia: Editorial Verbo Divino.
- RÖSING, Ina (1997). Nuevas fronteras: los límites del género en los Andes en Más allá del Silencio en Las Fronteras de Género en los Andes. En ARNOLD, D. (comp.) *Biblioteca de Estudios Andinos*. La Paz, Bolivia: Biblioteca de Estudios Andinos .
- RÖSING, Ina (2003). *Religión, Ritual y Vida cotidiana en los Andes. Los Diez Géneros del Amarete*. Madrid: IberoAmericana.
- SCOTT, Joan Wallach (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. En *The American Historical Review*, vol. 91 (5), pp. 1054-1975.
- SCOTT, Joan Wallach (1999). *Gender and the Politics of History. Revised Edition*. New York: Columbia University Press.
- SCOTT, Joan W. (1986). Gender: a Useful Category of Historical Analysis. En *American Historical Review*, 91, N°5, December, pp. 1053-1975.
- SICHRA, Inge (2008). *Cultura escrita quechua en Bolivia*:



contradicción en los tiempos del poder. En *Tellus*, año 8, N° 15, pp. 11-34.

SOJOURNER, Truth (1851). *Ain't I a Woman?* speech. En JABARDO, M. (ed.) (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficante de sueños.

VEZZER, Moema (1978). *Domitila Barrios de Chungara. Si me permiten hablar*. México: Siglo XXI.

ZIMBALIST ROSALDO, Michelle y LAMPHERE, Louise (eds.) (1974). *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press.

Fecha de recepción: 10 enero de 2018

Fecha de aceptación: 23 de febrero de 2018



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

