Instituto de Investigaciones Gino Germani

Cuartas Jornadas de Jóvenes Investigadores

19, 20 y 21 de septiembre de 2007

Autora: Clara Vallejos
Afiliación institucional: Becaria Maestría UBACyT, Grupo de Estudios de Ecología Política, Comunidades y Derechos (GEPCyD.); IIGG; Facultad de Ciencias Sociales; Universidad de Buenos Aires.
Correos: claravallejos80@yahoo.com.ar
Propuesta Temática: Eje 8 Conocimiento y saberes

Homogeneizaciones, subordinaciones y ausencias. Intentando sistematizar una búsqueda epistemológica

"No hay subversión posible si no abarca el pensamiento, si no inventa nuevos nombres y nuevas metodologías, si no transforma el sentido cósmico y el sentido común que, como es evidente, se construyen en la interacción colectiva, haciendo y rehaciendo socialidad."

Ceceña, Ana Esther (s/f), *Subjetivando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación*

Introducción

Este trabajo es una búsqueda epistemológica que intenta correr el eje de un saber occidental/ europeo/paternalista y procura centrarnos en otro tipo de conocimiento que rescate otros saberes, otras voces. El objetivo de estas páginas, entonces, es el de preguntarnos críticamente qué forma de hacer conocimiento reproducimos, desde dónde comprendemos y desde dónde investigamos.

Estos interrogantes surgen en el marco de una investigación que se propone indagar cómo es el sistema de distribución de tierras en Santiago del Estero, particularmente en el departamento de Figueroa, y en qué medida esta distribución favorece diferencias de género y relaciones de poder intergénero. En base a esto, el objetivo es analizar la diferencia que existe entre los derechos a la tierra de las mujeres y la propiedad real de la misma, buscando ver qué mecanismos posibilitan la no correspondencia entre legislación y prácticas sociales. El propósito es comprender los que llamamos "procesos culturales silenciados" (Bidaseca, 2006), es decir, aquellos mecanismos históricos de exclusión culturales, institucionales, económicos y políticos –formales e informales- de la/os campesina/os e indígenas sobre el derecho a la tierra.

En un intento por comprender cuál es el lugar naturalizado de subordinación de las mujeres, qué roles les fueron socialmente asignados, cómo fueron moldeadas sus experiencias y de qué manera se sostiene esta estructura de poder a través de distintos mecanismos, lo que nos interesa es empezar a delinear una matriz que se recrea en diferentes ámbitos de la vida cotidiana del campo santiagueño, y que está internalizada tanto por hombres como por mujeres. Esta matriz, suponemos, moldea los discursos y prácticas que emergen en las distintas instancias sociales, económicas, culturales, jurídicas, organizacionales.

En esta ponencia lo que nos proponemos es indagar mayores y mejores herramientas que nos posibiliten comprender las heretogeneidadades de cada caso en lugar de tomarlas como "objeto" uniforme, homogéneo. Lo que buscaremos es transitar por diferentes caminos que nos permitan escuchar una multiplicidad de voces femeninas que desde algunos paradigmas son acalladas. Consideramos que en los países latinoamericanos, y particularmente en el caso de las mujeres campesinas que estamos estudiando, está exacerbado un proceso de construcción colonial de identidades que marca una huella profunda en la forma de participación y acción de los sujetos. Para poder marcar cuáles son estas huellas, intentaremos delinear lo que llamamos un "mapa de subalternidades", que de cuenta de las múltiples subordinaciones que tienen las mujeres campesinas.

Por último, este tránsito por encontrar otras teorías nos llevó a adentrarnos en las miradas desde los estudios de mujeres de los andes. Acá presentamos un acercamiento de las principales líneas que trabajan, que pueden ser iluminadoras para pensar en nuestro caso.

Trazando un mapa de subalternidades:

Buscando discernir los modos de producción de hegemonías y subordinaciones, y procurando escuchar las voces bajas de los actores[1], hemos delineado un mapa que nos permita comprender cuál es el sistema de representaciones que se ponen en juego en nuestro caso.

En este sentido, Spivak (en Bidaseca, 2006) insiste en que el ejercicio que hay que hacer es el de "preguntarse, siempre y en todo caso, quién es representado y por quién, quién deja de ser representado y es, por ello, silenciado u omitido, y cuál es la mecánica de construcción y constitución de los hechos representados: `el imperialismo` es también un modo de (…) contar el mundo". Spivak resalta la necesidad de encontrar prácticas críticas, nuevas formas de abordar los textos, nuevas formas de construir la historia.

Marcamos entonces tres tipos de subordinaciones para el caso de las mujeres campesinas de Santiago del Estero:

1) en tanto mujeres, en relación con los hombres
2) en tanto mujeres latinoamericanas, en relación con los llamados países desarrollados
3) en tanto campesinas rurales, en relación con el mundo urbano

En tanto mujeres en relación con los hombres

Un sistema de género implica todo un conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales. En este sentido, entendemos al género como una construcción cultural y social, cuyas fronteras varían a lo largo del tiempo, modificando los territorios sociales y culturales asignados a mujeres y varones. Estos límites suelen transmitirse de manera implícita a través del lenguaje y otros símbolos.

[1] El concepto de voces bajas es tomado del grupo de los Subaltern Studies de la India. Ver Guha (2002)

Así, las relaciones de dominación no son ahistóricas sino que son el producto de un trabajo de reproducción continuada que se reproduce desde los individuos y desde las instituciones, ejerciendo tanto una violencia física como una simbólica que los dominados van internalizando. Esto lleva a que los dominados apliquen a las relaciones de dominación esquemas y categorías construidos desde el punto de vista de los dominadores (que son el producto de la dominación), haciéndolas aparecer de este modo como naturales. La dominación simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos, al margen de cualquier coacción física, pero ésta sólo opera sobre la base de disposiciones registradas en lo más profundo de los cuerpos. (Bourdieu: 2000).

Para Judith Butler (en Espinosa; 1999), "el género es el significado cultural que el cuerpo sexuado asume". Entendido de este modo, el género es un constructo cultural que sólo tiene sentido dentro de un marco de regulación de los cuerpos y de significados para su control. Estas construcciones son tomadas como verdaderas, estableciéndose mecanismos que permiten perpetuar la creencia de una causalidad entre sexo y género.

Foucault (en Espinosa; 1999) señala que los sistemas de poder producen los tipos de sujetos que necesitan para su permanencia. De esto, supone Espinosa, se deduce que estos sistemas de poder producen y definen las identidades necesarias para el control de los sujetos, es decir, las identidades funcionan como control de la subjetividad, como una forma de dominación simbólica. Así, quién soy depende de lo que se determina que sea. Para Espinosa, la identidad no es nunca una identidad autodefinida.

Compartimos la idea de Espinosa de que las identidades no son naturales ni estables sino que las subordinaciones han producido sistemas de diferenciación artificiales, estáticos, estables, predeterminados, que han llevado a la construcción de estereotipos de identidad. "Así, si eres de un sexo determinado se supone que deberás tener un género determinado". En esta distribución sólo son aceptadas determinadas identidades prefijadas por el sistema.

Como sugiere Carmen Gregorio Gil (2006), algunas perspectivas feministas, al interpretar al propio acto de categorizar como una expresión de poder, se inscriben en una etnografía que propone la deconstrucción de categorías fijas e inmutables asignadas a los sujetos. De esta

manera, deconstuyen la noción de identidad de género como una entidad fija que actúa en el campo, y proponen la noción de persona que experimeta y se transforma en las relaciones con los otros, trasciendiendo la noción dicotómica mujer/hombre. Siguiendo a De Lauretis (1986, citado por Gregorio Gil; 2006), concebimos una identidad múltiple, constituida en el proceso de interacción etnográfico, contestada al tiempo que contradictoria.

Entonces, frente a la epistemología tradicional que presenta al sujeto como una abstracción con facultades universales e incontaminadas de razonamiento y sensación, desde el feminismo se defiende que el sujeto del conocimiento es un individuo histórico particular cuyo cuerpo, intereses, emociones y razón están constituidos por su contexto histórico concreto y son especialmente relevantes para la investigación.

En tanto mujeres latinoamericanas, en relación con los llamados países desarrollados

El debate entre el feminismo cultural y el post-estructuralismo en torno al problema de conceptuar a la "mujer" se sustenta, el primero, en la creencia de que existe una "naturaleza" o "esencia" femenina, de la que se apropian las mismas feministas para tratar de revalorizar los atributos femeninos "despreciados". El post-estructuralismo parte de la idea de que existen mecanismos de poder que perpetuan el sexismo a través de la construcción de discursos en los que el poder y saber entretejen una estructura coercitiva sobre el sujeto, haciendo que se retraiga sobre sí mismo y se aferre a su propia identidad (Alcoff, 1988).

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

Dentro del debate feminista contemporáneo, varias teorías han intentado superar la discusión entre "esencialismo" y "nominalismo" proponiendo resolver el dilema de la mujer en tanto sujeto. Teresa de Lauretis (1992) ha señalado que "la relación entre las mujeres en tanto sujetos históricos y el concepto de la mujer tal y como resulta de los discursos hegemónicos no es ni una relación de identidad directa, una correspondencia biunívoca, ni una relación de simple implicación. Como muchas otras relaciones que encuentran su expresión en el lenguaje, es arbitraria y simbólica, es decir, culturalmente establecida" (citado en Alcoff, 1988: 10).

Como sostiene Mignolo (2002), "el gran olvido y el gran silencio aquí fue, y sigue siendo en cierto sentido, *la colonialidad*. La reproducción de todo el esquema de pensamiento gestado en Europa, desde el cristianismo, el liberalismo y el marxismo hasta la ciencia y la filosofía, se reprodujo —con variantes— en América Latina, también se tendió a pensar que *el colonialismo* había concluido en su mayor parte a principios del siglo XIX (…) Así, *la reflexión sobre América Latina y la modernidad (periférica) pasó por alto que lo que estaba en juego en la modernidad era, en realidad, nuevas formas de colonialidad"*

En este sentido, muchas de las reivindicaciones del feminismo europeo y angloamericano no son válidas en las sociedades que estamos estudiando. El género es una construcción cultural y por lo tanto se da en contextos relacionales específicos. La identidad femenina se construye no sólo a partir de la asignación de roles y la diferenciación respecto del hombre, sino también es un proceso de construcción de la identidad por la vía de la diferenciación con otras mujeres.

En tanto campesinas rurales, en relación con el mundo urbano

En su trabajo *Disputas culturales y políticas en torno a la/s campesina/os sin tierra en Argentina,* Karina Bidaseca (s/f) explica cómo a diferencia de otros países de Latinoamérica, la Argentina "se caracteriza por una débil tradición en estudios campesinos. Ciertos procesos históricos ligados a la particularidad de la región rioplatense, permiten comprender la ausencia de una "cuestión campesina": la casi nula existencia del sistema de plantación o hacienda, característicos de la América tropical; la vasta presencia de una clase media rural con peso político

tempranamente sindicalizada; la transformación de la propiedad territorial en ausencia de una reforma agraria; la tardía aparición de un movimiento campesino de magnitud (con excepción de la rebelión de Alcorta a comienzos de siglo o las Ligas Agrarias en la década de 1970, desestructurado con la instauración de la dictadura militar), por mencionar algunos." Según ella, estos forman parte de los "pasados subalternos"[2] que se resistieron a ser historizados porque no podían ser pensados al interior de las grandes narrativas de las clases sociales y de los sujetos históricos, o incluso, en las naciones.

La Argentina se caracteriza por una cultura nacional hegemónicamente urbana, mirando a Europa y negando su Otro interno: campesinos, indígenas, morochos y negros. "En un país que se ha integrado al mundo a partir de la agricultura y cuyas principales exportaciones son de origen primario (...) construyó su alteridad, su "centro" desde el cual define la "periferia", las llamadas "economías regionales" (más cercanas a las del tipo latifundio/minifundio latinoamericano) que producen estos actores Otra/os. Esta puja interna está plasmada en la dicotomía civilización y barbarie.

En la discusión por ver cómo se construyen y expresan las identidades campesinas y de género, también nos resultan iluminadores los trabajos de Paulson, quien analizando el caso Boliviano, demuestra que "la peculiar dicotomía campo-ciudad, que cruza los esquemas hegemónicos de intersubjetividad en toda la región, encarna también representaciones y segregaciones que operan también, tanto en el plano étnico como en el plano espacial" (en Rivera, 1996: 24). La autora explica que a medida que la brecha entre el campo y la ciudad se agranda, las mujeres cada vez más quedan asociadas como emblema de una cultura "propia", recluidas en el ámbito rural, mientras que los hombres son los que salen a las ciudades a trabajar. En este movimiento, las mujeres quedan ligadas al espacio privado del hogar o de sus comunidades.

Por otra parte, en el medio rural campesino la matriz de dominación colonial impregna las nuevas modalidades de expansión capitalista, que con el mismo autoritarismo de antaño dan continuidad a las estructuras de dominación económica y política. La dominación de género no está exenta de esta matriz.

[2] Chakrabarty (1999), en Bidaseca (s/f)

En este transitar por la heterogeneidad de las identidades de las mujeres campesinas no adscribimos a algunas teorías que asocian al campesinado con determinados marcadores culturales estereotipados que generan categorías estancas, ya que esto implica una naturalización de los hechos sociales e históricos que generan las diferenciaciones.

Por su parte, Luís Tapia (2002) piensa a las identidades como forma de resistencia y organización para cambiarlas relaciones de fuerza y poder, o como formas de auto desarrollo. Así, la identidad se vuelve una preocupación y una necesidad en un contexto de pluralidad de fuerzas como conciencia de una diferencia auto constituida o como resultado de exclusiones ejercidas por otros. "Identidad identifica identificación, un proceso subjetivo de participación en un yo colectivo o en una intersubjetividad social o comunitaria compartida.

Este tipo de perspectivas vuelven a poner sobre el tapete el tema de la homogeneidad de determinada cultura, impidiendo ver las particularidades que se establecen al interior de los grupos, así como también el cambio que se va produciendo históricamente. La historia cultural de Raymond Williams, como intercambio comunicativo, argumentó, al igual que Barthés y su teoría semiótica de la cultura, que la tradición o cultura debe ser entendida como una negociación o "...configuración interrelacionada de culturas arcaicas, residuales y emergentes", donde lo que es distintivo no es la cultura emergente sino la forzosa relación de la tradición selectiva con la hegemonía cultural.

Estudios de género desde los Andes

Las reflexiones y los estudios sobre la relación entre etnicidad y género han tomado una creciente y necesaria importancia en la región andina. Estas investigaciones varían ampliamente sus enfoques. No pretendemos aquí dar cuenta de la vastedad de estos análisis ni hacer una descripción cerrada, sino más bien trazar las líneas directrices que están marcando estos estudios, basándonos en alguno de los trabajos más importantes que se produjeron.

Los interrogantes, según Henríquez (2003), giran en torno a modos en que se articulan las relaciones clase, género, etnicidad. Este debate, que en los 70s se planteó en función de las identidades colectivas, hoy se plantea con fuerza en torno a identidades de género.

Rivera (1996: 3) señala que en sociedades como la boliviana el despojo étnico ha creado situaciones de "autonegación" que producen mecanismos de exclusión, de indios, cholos y cholas, mistis; de los espacios del discurso público y la ciudadanía. Ella sostiene que no hay que asociar a la etnicidad (y al género, agregamos nosotras) con *marcadores culturales permanentes*, porque esto equivaldría a naturalizar hechos que son sociales e históricos. Analizando el caso de Bolivia sugiere que "la etnicidad debe relacionarse con la huella prolongada del colonialismo interno, el cual ha ido modelando las inclusiones/exclusiones a la vez étnicas y genéricas que han erosionado profundamente los antiguos poderes simbólicos y sociales detentados por las mujeres indígenas, pero sin ofertarles nuevos espacios de autoafirmación".

Spedding opina que la influencia de los valores y conceptos de la clase media y del feminismo del norte, junto con la instrumentalización de las ONGs, ha sesgado profundamente la indagación sobre género en el mundo andino (Spidding, en Arnold 1997). Siguiendo la línea de los estudios andinos que buscan renovar las perspectivas encontramos interesantes metodologías que se proponen saldar estas falencias. En los ´80 surgen una diversidad de equipos mixtos que proponen un contrapunto entre la reflexión de los/as intelectuales y los/as pobladores/as de las comunidades estudiadas. Así, autores como Arnold y Yapita "intentan un estilo de investigación más dialógico en el que privilegian las etnocategorías de sus interlocutores, aceptándolas como marcos conceptuales y reconociendo estos aportes como co-autorías". También surgen en este período el grupo Aylly Sartañani, el grupo CENDA y el Taller de Historia Oral Andina(THOA). Estas perspectivas incorporan en su análisis el tema de la construcción social del género en el mundo andino, "en sus múltiples dimensiones simbólicas y categoriales, y poniendo énfasis en el lenguaje clasificatorio del propio grupo y en sus saberes prácticos expresados en diversas actividades" (Rivera; 1996: 52)

Por esto, sostiene Mignolo (2002: 5), es radical el potencial epistemológico que propone la historia oral. "El potencial epistemológico de la historia oral reside, en el argumento de Rivera Cusicanqui, en el hecho de que es posible producir conocimiento "crítico" y que este

conocimiento y comprensión "crítico" es lo que le falta a la cientificidad de las ciencias sociales". El THOA se crea con la participación de intelectuales indígenas y mestizos/as, en la búsqueda del ejercicio de un pensamiento crítico se creó y con el objetivo de comprender el colonialismo desde la perspectiva indígena. Se proponen adoptar una mirada parcial que comprenda y denuncie lo que la mirada de las ciencias sociales oculta. "La historia oral en este contexto es, por eso, mucho más que una metodología "participativa" o de "acción" es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la "cadena colonial", los resultados serán tanto más ricos (…) Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos *activos* de reflexión y conceptualización, ya no entre un "ego cognoscente" y un "otro pasivo", sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (Rivera Cusicanqui,1990, citado en Mignolo, 2002).

Walsh (2002) explica que con esto no se pretende una parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena sino que supone "la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la *inter*culturalidad; la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la *inter*culturalidad y la comprensión de la alteridad".[3]

Algunos análisis que abordan la temática de género (Silverblatt, Rivera, Rostworowski , entre otras) sugieren que en las formaciones sociales pre-hispánicos existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos y que son estos aportes, indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones hacia las autoridades imperiales, aquello que determinarían la noción de

[3] Si bien en este trabajo no vamos a entrar en esta discusión sobre el interculturalismo o multiculturalismo, nos parece importante presentar la crítica que hace Zizek. Para él, el multiculturalismo es el eurocentrismo que se sitúa en el centro de lo universal y desde ahí ejerce el reconocimiento de las diversas culturas. Esto implica la creencia de la propia superioridad, al ubicarse en un lugar que le permite distanciarse de todas las diferencias étnicas. El multiculturalismo entones sería el discurso de quienes pretenden situarse en la posición de universalidad por su capacidad de comprender y reconocer otras culturas. Esta postura parecería no estar dando cuenta de la particularidad de la propia cultura desde donde se mira a todas las demás.

complementariedad de la pareja. Estos estudios coinciden en la existencia de principios comunes que tienen en su vértice una organización dual en la mitología e incluso en los sistemas políticos en los Andes. El dualismo sería un concepto ordenador de la cosmovisión indígena: cada divinidad masculina poseía su doble, una réplica exacta que, como en la teoría del espejo, reproduce la imagen como un duplicado, pero de caracteres y atributos opuestos que sin embargo, se complementan (Barrig, s/f).

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

No obstante, existe otra gran vastedad de investigaciones y estudios etnográficos críticos que ponen en tela de juicio ésta y otras ideas clave que enunciaron los estudios andinos de género; las "vacas sagradas de los estudios andinos", como las llama Arnold (1997).

En esta línea, se sitúan las críticas a la noción de complementariedad y dualidad andina que hacen Spedding, Canessa e Isbell. En sintonía con ellas, están las revisiones de De la Cadena a la noción de matrimonio de prueba y de Gose a las interpretaciones de Silverblatt del estado incaico y el rol de las mujeres escogidas. En otra investigación, Barragán cuestiona el divorcio conceptual y metodológico entre lo privado y lo público, y Arnold, Yapita, Dransart e Isbell critican la interpretación principalmente patrilineal del parentesco andino(Arnold; 1997), marcando una vez más las limitaciones de utilizar acríticamente categorías de género "occidentales". Estos ensayos buscan superar el método de tratar al género como un componente aislado, entrelazando las categorías analíticas de género, parentesco, cosmología, sociolingüística, legislación, ritos y otros en aproximaciones holísticas, y resaltando la importancia de reconocer al género como una categoría analítica (Spidding, en Arnold; 1997: 57)

Un aporte importante que hace esta nueva línea está en la idea de que el va mucho más allá de los cuerpos de hombres y mujeres. "Es muy probable que las nociones del cuerpo en los Andes siempre sean experimentadas con una integridad cultural que va mucho más allá de las fronteras del cuerpo mismo. En los Andes el cuerpo no se considera aparte de su ambiente (como en occidente), sino que éste forma parte de una complejidad que incluye tanto el cuerpo físico como el cuerpo metafísico y las diferentes "costuras" que interrelacionan los dos" (Arnold; 1997. 32).

Reflexión final:

En este punto, cabe preguntarse si es posible pensar en una identidad esencial entre tanta variedad socio-económica, lingüística, religiosa, generacional, étnica, geográfica, profesional, educacional que caracteriza a las mujeres andinas y campesinas.

Todavía en la actualidad sieguen dándose procesos que, desde el feminismo, toman una postura colonialista y pretenden homogeneizar distintos especificidades. Este intento de caminar otras teorías justamente busca leer desde un lugar no colonial las distintas prácticas, tratando de ver las particularidades y rasgos distintivos, y procurando un corrimiento de los estereotipos que suelen marcar las investigaciones rurales hechas desde las ciudades y desde una mirada masculina o masculinizada.

También nos surge el interrogante de si es posible pensar la particularidad de las mujeres campesinas de Santiago del Estero retomando posturas desde una perspectiva andinista. De todos modos, si bien no descartamos la posibilidad de pensar en un paralelismo mayor del que suele considerarse habitualmente, con este trabajo no pretendemos asociar ambas regiones sino más bien permitirnos pensar desde paradigmas que se encuentren en sintonía con la región que queremos estudiar. Ciertamente consideramos que las realidades que enfrentan las mujeres de estas regiones son mucho más cercanas que las problemáticas que pueden planteárseles a las mujeres feministas norteamericanas o europeas.

Ya reflexionando desde un lugar más personal, encontrarnos con la perspectiva de género desencadena un proceso que nos interpela íntimamente. El desafío es cuestionar las sinrazones,

cuestionarnos constantemente el lugar desde donde estamos posicionados y buscar reducir las desigualdades de manera de construir relaciones más equitativas en términos de género. Como sugiere Guha (2002: 13), "Ningún discurso puede plantear una crítica a una cultura dominante mientras sus parámetros sean los mismos que los de esa cultura." Según él, la única manera de escuchar las voces marginadas es superando el modelo tradicional de narrar.

Y para cerrar compartimos una frase de Speeding (en Arnold, 1997) quien dice que "No debemos dar por sentado que los conceptos o categorías de género que manejamos son los correctos o los universales. Ni siquiera se puede dar por sentado que "masculino" o "femenino" u "hombre" o "mujer" sean conceptos básicos en la estructuración de la realidad."

Bibliografía

Alcoff, Linda (1989); *Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista*: Revista Feminaria, año 2, No. 4, Buenos Aires.

Arnold, Denise (comp.) (1997). *Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, Ed. CIASE/ILCA; La Paz, Bolivia.

Barragán, Rossana (1996), "Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVII-XIX", en Arnold, Denise (comp.); *Más allá del Silencio: las fronteras de género en los Andes;* Ed. CIASE/ILCA, La Paz, Bolivia.

Bidaseca, K., Vazquez Laba, V. y Mariotti; D. (2006); *Entre la autonomía y la subordinación en la experimentación del propio cuerpo Una reflexión epistemológica de las prácticas de salud de las campesinas de la Asociación de Productores del Noroeste de Córdoba*; III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Villa Giardino, Córdoba.

Bidaseca, Karina (s/f) *Disputas culturales y políticas en torno a la/s campesina/os sin tierra en Argentina*

Boudrieu, P. (2000); *La dominación masculina*; Anagrama; Barcelona

Espinosa, Yuderkis (1999); *¿Hasta dónde nos sirven las identidades?*

Gregorio Gil, Carmen (2006) Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder; AIBR, Madrid

Guha, Ranahit (2002); Las voces de la historia y otros estudios subalternos, Barcelona, Crítica.

Henríquez Ayín, Narda (2003); *Género en la Región Andina, aproximaciones y desafíos en torno a la investigación*; Documento elaborado para el IV Encuentro de Centros y Programas de Estudios de la Mujer y Género en América Latina, México.

Mignolo, Walter D. (2002). "El pontencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui" e*n* Mato, Daniel (comp); *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder.* CLACSO; Caracas, Venezuela. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc

Peredo Beltrán, Elizabeth (2004) *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina;* Unidad Mujer y Desarrollo; SERIE mujer y desarrollo N 53; CEPAL; Santiago de Chile.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2004)*, La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia,* en Revista Aportes Andinos Nº 11; Bolivia.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1996). *Bircholas*; ed Mama Huaco; La Paz; Bolivia

Tapia, Luis (2002); *La condición multisocietal*: Muela del Diablo editores; Bolivia

Walsh, Catherine (s/d); *Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo*; en "Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino", editado por C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito; UASB/Abya Yala, en prensa.