

Propuesta temática seleccionada: **Identities/alteridades**

Título del trabajo: **Madres, comadres y compañeras. Formas de resistencia de un grupo de mujeres migrantes.**

Nombre y Apellido: **Mauro Gastón Vázquez**

E-mail y teléfono: mauro451@yahoo.com.ar. Tel.: 4298-5789

Dirección postal: **Santa Catalina 338, Llavallol (1836)**

Afiliación institucional: **Universidad de Buenos Aires – Argentina**

1. La (in)visibilidad de la nacionalidad en la protesta social

Para este trabajo me propuse analizar las formas de instituir identidades de un grupo de mujeres migrantes bolivianas en un barrio de emergencia de la ciudad de Buenos Aires. Se trata de un grupo organizado a partir de un comedor construido con la colaboración del grupo piquetero Barrios de Pie. Las significaciones identitarias aquí dan cuenta de una serie de instancias que complejizan los cruces y las articulaciones de sentido: este que para estas mujeres se es al mismo tiempo madre, esposa, paisana, cochala o pacaña, hija, piquetero, militante. Entonces, ¿cómo es la protesta de este grupo de mujeres migrantes en este contexto? ¿Qué posibilidades tienen de articular sus experiencias de dominación y explotación (de clase) en función de construir agencias de resistencia? Precisamente, pretendo demostrar cómo, en la apropiación (y en el poner la voz y el cuerpo, la identidad y la unidad) de un repertorio y unas identidades de lucha de la sociedad receptora, suceden estos procesos: en el piquete tanto como método y como representación. Este grupo subalterno, entonces, marca, utiliza, una forma (que es un discurso y una práctica) ya instalada en el campo de interlocución de la sociedad receptora.

Segato sostiene que en el contexto de la historia argentina los grupos minoritarios "fueron convocados o presionados para desplazarse de sus categorías de origen para, solamente entonces, poder ejercer confortablemente la ciudadanía plena. La igualdad cultural, a través de un proceso de neutralidad étnica, fue percibida como una condición para el acceso a la ciudadanía" (1998: 51). Si bien, señala Grimson, en el siglo XX esas disputas han "utilizado un código político", en las últimas décadas esa "matriz de cultura política parece comenzar a articularse actualmente con otras, más vinculadas a las políticas de identidad" (2001: 51). Precisamente, entre esas dos matrices, en ese cruce, es que se instaura este proceso de organización política de estas *mujeres piqueteras bolivianas*. Donde sus políticas de identidad les permiten articular las

demandas de ciudadanía en tanto sujeto de clase y migrante; donde la referencia a un origen común, migrante, se articula con su participación en la discusión pública y política. En ese espacio abierto por la *etnicización*, en el diálogo, los elementos culturales de esa nacionalidad adquieren un tinte político. Aquí vemos una primera articulación en la simultaneidad de dos demandas. Ahí donde el carácter político de la protesta se ve enredado con la identidad nacional: entre el piquete y el cantar la cueca “Viva mi patria Bolivia”, y entre el insulto que descalifica su práctica política (el piquete) y el insulto que las discrimina por bolivianas. Es así que el diálogo con la sociedad receptora, al constituirse a partir de dos identidades negativizadas, adquiere un carácter doblemente ilegítimizado en su origen migrante y su metodología de protesta, el piquete. Una ilegitimidad a la vez cultural y política donde las operaciones discursivas de exclusión se solapan, se vuelven parte del mismo proceso.

Pero las medidas de protesta de este grupo de madres generalmente responden a la agenda política del grupo piquetero. Una de las mujeres, Miroslava, da cuenta del carácter aislado de este tipo de articulaciones desde el comedor:

Lo peor de nosotros es que apoyamos sin saber. Convocan en la radio para una marcha y tenemos que ir a apoyar dicen. Lo tenemos olvidado lo de nosotros. Lo único lo de la embajada. Por ejemplo, cuando lo matan a un paisano boliviano acá así robado, no hay ese apoyo. No sé, será porque uno no tiene bastante posibilidad de ir a anunciar en televisión y en la radio, poner carteles, diciendo, pidiendo, a toda la colectividad boliviana que vaya a marchar porque mataron a tal. No hay nada de eso. No se ve.

El aspecto nacional no es directamente visible en la protesta, en su construcción política, sino en lo que se hace con ella. Miroslava relata un *nosotros* olvidado, una identidad que no se actualiza políticamente de forma cotidiana. Y de su falta de visibilidad social. Precisamente, en ese *no se ve* se marcan las posibilidades de articular la palabra que tienen este grupo migrante: "uno no tiene bastante posibilidad de ir a anunciar en televisión y radio". Pero, además, esas experiencias aparecen obviadas en la programación política del grupo piquetero en el olvido de *lo de nosotros*. Es que las formas de representarse ellas mismas como *paisanas*¹ no responden a una articulación evidente y transparente en la acción política (como si el grupo se constituyera

¹ El término “paisanas” es el significante principal a partir del cual estas mujeres bolivianas se identifican a sí mismas dando cuenta de un origen común y de una nacionalidad compartida en la experiencia migratoria. Es la forma de “autocomprensión” que asumen estas mujeres en cuanto proporciona “el propio sentido de quién es uno, de la propia locación social, y de cómo (dados los dos primeros elementos) uno está preparado para actuar” (Brubaker y Cooper, 2001: 47). Y es un identificador que utilizan mucho más que el gentilicio “boliviana” y que cualquier otro que haga referencia a su departamento de origen. Es que “paisanas” no sólo da cuenta de la común nacionalidad sino también el de compartir una experiencia migratoria.

con esa motivación como principio fundador) sino en la manera que se presentan, representan y comportan como militantes y luchadoras políticas en el espacio público de la sociedad receptora. En cómo viven y significan ese espacio público (la calle, la plaza, la ruta, la puerta de la casa del político, la entrada al mercado o empresa) a partir de la posibilidad que abre la protesta en función de su identidad como *paisanas*. Que es, también, hablar de las múltiples maneras como se construye la *eticización*² de la comunidad boliviana. Es precisamente el momento de apropiación de la calle donde el relato de las mujeres del comedor da cuenta de una empatía más fuerte. Es el momento que activa la emoción de estas mujeres que surge con la representación de la nación en la calle, en lo público de la sociedad receptora. Ocupar un espacio no es una cuestión simplemente territorial o física: es sobre todo simbólica. Es un espacio donde su cuerpo y su voz se representan ofreciendo una idea de *unidad* fuertemente emotiva.

Un espacio de renegación, si se quiere: detrás del insulto está la unidad, el luchar por sus derechos. Son estas dos formas de identidad pública negadas, precisamente, las que permiten articular un sentido de la nacionalidad boliviana, al ejercer también una figura de apertura pública y política, y de discutir por otra manera de entender (y extender) y practicar la categoría de ciudadanía: una que incluya su situación migrante. Es la nacionalidad, así, la que se vuelve el *doble* de la práctica política militante. Este sentido del *doble*, siguiendo a Bhabha, implica que “aterroriza a la autoridad con el ardid del reconocimiento, su mimetismo, su burla (...) hacen enigmáticos los significantes de autoridad de un modo que es ‘menos que uno y doble’. Cambian sus condiciones de reconocimiento a la vez que mantienen su visibilidad; introducen una falta que luego es representada como una duplicación de mimetismo” (2002: 148). “Me gusta caminar en la calle, me siento bien, me siento como importante caminando adelante, como que nos respeta la gente. Eso y que vamos a conseguir algo, que vamos hacer algo”, señala Julia. Este lugar de la protesta, de la movilización, también es un espacio emocional donde la nacionalidad se vuelve un objeto de identificación. El piquete ya no es sólo aquello que detiene el movimiento ni la movilización lo que manifiesta una protesta de clase: son, además, las prácticas de una presencia. De unos cuerpos y unas voces que representan una identidad común frente a las palabras discriminatorias (“boliviana de mierda”) o ante la negación de la ciudadanía (“a veces,

² Grimson (1999) ha señalado que la identidad que se construye en Buenos Aires habla de un "proceso de etnicización" en cuanto a que se produce una "nueva bolivianidad construida desde abajo" que desplaza todas las diferencias identitarias existentes en Bolivia (de clase, de género o regionales) en favor de un eje basado en lo nacional.

cuando marchamos por las calles, hay gente que se para en la vereda y nos dice: ‘y ustedes qué vienen a quejarse acá; vayan a su país. De qué tienen que quejarse’”, cuenta Dominga, una de las coordinadoras del comedor). La protesta es la testigo, siguiendo a de Certeau, de estas “marcas aparentemente insignificantes y pese a todo decisivas” que de alguna manera *puntúan* las prácticas culturales (y, en este caso, también políticas) de la sociedad receptora, dando una pauta de la existencia de “un modelo ‘cultural’ diferente” (1999: 222). Donde el lugar de la protesta (sea un piquete o una movilización) es retomado como un espacio de la risa, de la emoción, del sentirse juntas, de ocupar las calles del centro. Para ser *paisana*.

Es que el piquete le permite a la *paisana* ese sentirse “importante” al caminar adelante, el ser respetada, el apropiarse de un espacio público, a pesar de los insultos, y mostrar una identidad, una presencia, que discute, protesta, hace uso de su ciudadanía desde la posición de sujeto migrante, de otro. El “significado político” del corte de ruta está, según Dinnerstein, en “la reinención de la política como lucha contra la desaparición virtual” (2001: 11). Precisamente, las maneras de sentir el espacio público a partir del corte (y de la protesta en general) por parte de estas mujeres da cuenta de que lo que éste permite en cuanto “frena, bloquea, visualiza, materializa, limita la inseguridad y la incertidumbre” (2001: 13): no sólo el *representar* los cuerpos migrantes sino también hacerlo en el espacio público de la sociedad receptora. El *marcar* al método de acción política de la sociedad receptora (el piquete y la movilización) con la investidura de la identidad nacional: donde el caminar la calle, ocuparla, les permite dar cuenta de una lucha *desde* su nacionalidad (ellas piden por trabajo pero lo hacen como paisanas: de ahí los insultos, el rechazo a su legitimidad de protestar).

Esta forma de asumir la protesta se instala sobre una distancia entre la práctica política planteada desde la *etnicización* (el marchar como “pueblo boliviano” al Obelisco³) y la práctica política del grupo piquetero sobredeterminada por la *etnicización*. Lo paradójico es que una práctica política y pública deslegitimada como método de acción en la sociedad receptora sea la manera de apropiarse de lo público por parte de este grupo de mujeres. Lo que sucede es que la práctica política le abren una posibilidad pública a esta construcción identitaria a través del

³ En los primeros días del mes de octubre de 2003 comienzan a darse una serie de manifestaciones en Bolivia, especialmente en La Paz, en oposición a la venta de gas a través de Chile y en contra de la represión del gobierno de Gonzalo Sánchez de Losada. Finalmente, a partir del día 9 de octubre se intensifica la represión del Estado que culmina con un saldo de 76 manifestantes asesinados por las fuerzas de seguridad y con la renuncia del presidente. Frente a esto, se produjo una gran movilización de la comunidad boliviana en la argentina hacia la embajada de Bolivia.

colectivo *paisanos*: el de mostrar la unidad en un espacio público y, sobre todo, de comunicación. Y formar parte así, aunque más no sea de forma subordinada, del campo de interlocución política.

2. Sobre susurros y silencios: la práctica política hacia adentro de la comunidad

Al interior de la comunidad vemos que la construcción de esa *etnicización* no se presenta de forma tan suturada como la que plantean los relatos hacia afuera. Caggiano señala que esa *etnicización* corresponde a una primera etapa del establecimiento migratorio, proceso que, luego de un período de tiempo, daría lugar a un "asentamiento de la colectividad". Así, "para un grupo de inmigrantes que se considera hasta entonces relativamente homogéneo de acuerdo con algún eje (el nacional, en nuestro ejemplo), este asentamiento significaría la posibilidad de re-crear diferencias y tensiones que, en el lugar de origen, cortaban internamente aquel eje" (Caggiano, 2003: 9).

Tanto Grimson como Caggiano hablan de dos instancias simultáneas que se dan en el contexto migratorio: una hacia la sociedad mayor y la otra hacia adentro de esa comunidad (re)construida. Precisamente, de la relación que se da entre las identidades frente a la sociedad receptora y la identidad hacia adentro es de lo que trata este trabajo: de cómo se articulan políticamente las identidades frente a una sociedad receptora excluyente y hacia el interior de una comunidad de mujeres migrantes, donde la diversidad de experiencias étnicas las cruza, y divide, y la identidad de género las une. Es decir, de lo que abre un juego de comunicaciones hacia adentro y hacia afuera, de la distancia que se da entre ambos y de los modos y sentidos de esa distancia. Pero el comedor mismo, como punto de partida de estas identidades, es un espacio que no permite dar cuenta tan fácilmente de esta diferencia entre el "afuera" y el "adentro". Si bien el comedor se constituye como una "escena comunicativa intercultural" (Grimson 2001: 96) con la sociedad receptora (los principales interlocutores son el Estado, quien envía los planes y la mercadería, y el grupo piquetero, como mediador entre estos dos actores), también permite dar cuenta de esas escenas "intraculturales" en donde la discusión y el conflicto sobre lo que es ser paisana/o se reactualiza. Grimson señala respecto a la tipología "intracultural/intercultural" que "la inclusión de una práctica cultural en uno de estos campos se vincula a un análisis de la

prevalencia de un tipo sobre los otros y no a relaciones de exclusión” (2001: 98). Es decir que, no se trata de una exclusión mutua sino de una interdependencia que se da en una organización política que se forma entre los dos campos. El comedor se construye entre los dos ámbitos: es tanto un lugar de puesta en común como de diálogo con la sociedad receptora. Y aquí, fundamentalmente, es lo político lo que permite esa disputa por el sentido de la bolivianidad tanto hacia adentro como hacia afuera.

Aquí se marca la condición desde la cual se habla en el comedor, el estatuto “entre-medio (*in-between*)” (Bhabha, 2002) de lo privado, lo local, lo comunitario y el espacio político de la negociación y diálogo con el otro. Pero esa identificación nacional a través del colectivo *paisanos* no implica una homogeneidad; no solamente de quienes adscriben esa identidad sino, sobre todo, de los sentidos, valores, representaciones y relaciones significantes que se juegan alrededor de ese término. Y que se sostiene, más que nada, en la articulación política de estas identidades. No es la cuestión de cuál es la verdadera forma de ser “paisana o paisano” sino el mismo hecho de la marcación de esas diferencias internas a partir del eje de la relación con el otro en el contexto migratorio: con el Gobierno de la Ciudad, el grupo piquetero, las empresas de la zona, los comerciantes, los asistentes sociales. Sobre el marco de esa nacionalidad asumida políticamente por estas mujeres, que es esencialmente dialógica, se desgranar estos matices de la experiencia de origen. La diferencia, entonces, adquiere como eje de discusión lo público, la relación con el otro: las formas de vivir la experiencia migratoria.

Es sobre todo la definición de lo que es ser mujer, mejor dicho, *paisana*, lo que se juega en ese ámbito, en esa disputa que recubre lo público, lo privado, la nacionalidad y el género. Lo que aparece es una discusión y construcción de identidades respecto a estereotipos sobre lo que son *las otras*. La identidad aquí es un lugar que se asume contradictorio: entre la tensión interna y la *etnicización* frente a la sociedad mayor. Donde el sustantivo “paisanas” es tironeado tanto por el eje nacional como por el regional. Como señala Voloshinov respecto al signo “multiacentuado”: “es tan sólo gracias a este cruce de acentos que el signo permanece vivo, móvil y capaz de evolucionar” (1976: 49). Y es ese significante aglutinador el que permite la discusión, la puesta en escena de una diversidad de representaciones y sentidos sobre la experiencia migratoria femenina. En fin, donde el objetivo que se apuesta es la pertinencia política del término. Donde se juega la politización de (la) *paisana*.

Ese momento de politización se produce cuando esta instancia de discusión de lo femenino

se articula con la práctica cotidiana en el comedor: el punto en el cual estas diferencias, entredichos y malentendidos culturales empiezan a dar cuenta de una disputa por el sentido de lo que es ser, no simplemente una mujer, sino una mujer en lucha (y en una doble o triple lucha: frente a la sociedad receptora, frente a la dominación de género y respecto a la explotación de clase). Las mujeres que asumen más activamente el trabajo en el comedor se identifican desde y frente al ser *paisana* respecto de una característica que le atribuyen a sus compatriotas: el ser *cerrada*. Pero, esa narración que describe a la *paisana* como cerrada se actualiza en el ámbito político del comedor: pasa a ser también el eje que marca qué es lo político para el grupo piquetero y para estas mujeres. Cuando el hecho de hablar o no, de hacerlo mejor o no, forma parte del propio lugar desde donde construyen *su(s) política(s)*. Y que registra la distancia que va de la imagen de lo político que tiene el grupo piquetero (y sus espacios, tiempos, modos, lenguajes) y la práctica política de las mujeres: realizada en otro país, entre dos lenguajes y dentro de una organización política de la sociedad receptora.

Surgen así dos modos de articular la acción en el comedor, dos maneras de asumir ese espacio, que se construye político y público, del comedor: la que habla de la facilidad del diálogo y la que insiste, dentro de esa palabra *eticizada*, con el silencio, la palabra “mal” utilizada, el idioma. Hablamos aquí de los modos múltiples de construir esa experiencia. En principio, el lugar desde donde estas mujeres construyen y viven sus políticas habla de una situación de “diáspora”. Para Pacheco de Oliveira, siguiendo a Clifford, este término da cuenta de esos contextos “en que un individuo elabora su identidad personal en base al sentimiento de estar dividido entre dos lealtades contradictorias, la de su tierra de origen (*home*) y la del lugar donde está actualmente, donde vive y construye su inserción social” (1999: 29). Y ese momento contradictorio que surge aquí, a partir del cual muchas de estas mujeres expresan ese ida y vuelta entre ser paisana y no, ser como ellas o no, tiene que ver con ese otro contexto contradictorio entre el *home* y el lugar de *inserción social*. Aparece aquí una escisión del sujeto que marca una doble pertenencia: “al ocupar dos lugares a la vez, el sujeto colonial despersonalizado y dislocado puede volverse un objeto incalculable, muy literalmente difícil de ubicar” (Bhabha, 2002: 84). Una agencia política construida en ese contexto implica una complejidad de la subjetividad de los actores, donde se vuelve “difícil de ubicar” la experiencia de estas mujeres marcadas entre la constante *marcación/desmarcación* (Escolar, 2000) de la identidad de algunas y el silencio de otras. Y es el comedor como instancia política el que lo hace, lo fomenta: pone

en escena la diferencia a través del valor del cuerpo y la voz, de la acción y del lenguaje.

Pero, ¿qué significa ese silencio? Si el eje de esta controversia es la comunicación, el manejo público de determinada acción, la relación con el otro, el silencio no pasa a ser una mera cuestión moral, represiva. También es el índice de una distancia, de un desacuerdo. “No hablan mucho en las reuniones porque le faltaría la expresión más que todo. Hablás pero no hablás las palabras correctas, un poquito cambiadas. Lo que yo veo de las mamis para mí es así”, aclara Miroslava. La distancia que marca este miedo es la de un silencio, que al ocurrir en las reuniones y las asambleas, habla del no decir correctamente las palabras de la práctica política. Aparece un silencio entre la agencia militante y la propia articulación de las experiencias de dominación y explotación: entre lo que se debe decir y lo que finalmente (no) se dice.

Pero ocurre con el lenguaje y los dos principales sentidos que se le pueden atribuir en este espacio: el identitario y el operativo. Es en ese cruce que el lenguaje usa la nación de diferentes maneras. En primer lugar, como lugar de la *eticización*. Aunque el idioma sea el quechua o el aymará, en la forma dialógica de la *eticización* éstos se convierten en los articuladores de esa nueva bolivianidad. Pero el lenguaje tiene también una dimensión operativa: como instancia no sólo de identificación nacional sino también como modo de resistencia. “Acá las escuchás mucho hablar en aymará y en quechua. Todo el tiempo. Acá mismo, en las reuniones. Y yo les grito y las reto: ‘no, así no hablen que yo no entiendo’. Y lo usan para putearme por lo bajo, como yo no las entiendo”, cuenta Roselyn, una de las coordinadoras. El idioma, en este caso, no es un elemento de museo (artificio del pluralismo que se convierte en un objeto pasivo de intercambio cultural: una muestra inmóvil de la cultura boliviana) sino que se vuelve el motor de una acción subversiva. Una acción subversiva (*in*)comunicativa que se vuelve pertinente en el momento y espacio político que hace del lenguaje dominante, el español, el artificio legítimo de intercambio y comunicación. Si en el comedor el español es el idioma de la política (en tanto lugar reglado -espacial y temporalmente- por el grupo piquetero), el quechua y el aymará aparecen como los lenguajes del silencio y el murmullo que subvierten el orden político y simbólico dominante. Lo que desacomoda la regla y los símbolos de lo político.

En la reunión aparece esta distancia (la de no hablar “las palabras correctas, un poquito cambiadas”), que no es más que un relacionarse con la palabra ajena que marca una distancia irrepresentable por el grupo piquetero. Una distancia que remite a lo étnico y al género en cuanto implica la politización de estas cuestiones. En el desplazamiento de estos significantes, de estas

palabras cambiadas, se asoma un sujeto que, a la vez de su participación política dentro de Barrios de Pie, construye una politización ambivalente (a la vez afuera y adentro: en la palabra cambiada, en el silencio de la reunión, y en el lenguaje subversivo) respecto de los espacios reglados por este grupo. Que va elaborando su lenguaje político a medias entre el quechua o el aymará y el español; entre el silencio y lo que se dice de otra manera; en ese vaivén entre la vergüenza y la palabra. El lenguaje (político) hegemónico se ve así alterado por esta palabra (o silencio) que se convierte, para el espacio, el lenguaje y la agenda política dominante del grupo de la sociedad receptora, en un “objeto incalculable”.

3. Los usos del repertorio

Frente al trato negativo que reciben de los sectores oficiales de representación de la clase trabajadora (sindicatos, etc.), es en el ámbito de las organizaciones piqueteras donde estas mujeres encuentran una interpelación de sus reclamos. Inscribir esa lucha y esa disputa en la genealogía de la demanda que forma parte del movimiento piquetero desde sus orígenes, es una de las maneras de utilizar las representaciones del grupo piquetero que media su relación con el Estado. Es la dignidad de la lucha por un trabajo digno lo que se asume en la identificación de estas mujeres y lo que se relaciona con esa misma búsqueda como trabajadoras bolivianas. La identidad *piquetera* implica, siguiendo a Svampa y Pereyra, la construcción de los actores como “sujeto activo” que les *arrancan* los planes al Gobierno por la lucha propia y los mantiene “a fuerza de presiones y cortes de ruta” (2003: 93). No obstante, gran parte de las mujeres del comedor, demuestran cierta distancia respecto de la militancia que propone el grupo piquetero: en general ellas no se entusiasman mucho con las actividades, marchas y proyectos avalados por Barrios de Pie; se pierden o se retrasan en esas movilizaciones; se resisten a apropiarse de los conocimientos y teorías que propone el grupo. Aquí es necesario diferenciar entre aquellas acciones que responden a la problemática de Barrios de Pie y aquellas que remiten al propio comedor y a las necesidades de las mujeres. Pero, ¿cómo es esa sustitución/utilización de modalidades de acción colectiva de organizaciones políticas de la sociedad receptora?

En primer lugar, existe una distancia respecto del saber sobre la lucha: los que saben son los *otros* (el militante, el educador popular). La acción, el verbo, citado más corrientemente en relación a esas marchas es “escuchar”. “¿Qué escucharon en el acto, mamis?”, preguntan las

coordinadoras. Las movilizaciones generales promovidas por Barrios de Pie aparecen de forma distante a su cotidianidad. Esta operación, a pesar de colocar al sujeto político en una posición asimétrica frente al militante, da cuenta de la diferencia entre dos visiones de mundo. El discurso político del grupo piquetero en sí se piensa, se siente y se cree ajeno. Pero, ¿qué significa esta distancia?

Lo que aparece aquí es una distinción entre esos *repertorios de acción colectiva* (Tilly, 2000), de esas tácticas de lucha, y los saberes y conocimientos en sí sobre lo que se lucha desde la agrupación piquetera. Entre lo que son los conocimientos sobre la práctica, y la identidad y el discurso que bajan desde el grupo piquetero. Los repertorios de lucha de un grupo piquetero se saben, se utilizan, se conocen: cómo hacer de seguridad en una marcha, qué hacer cuando hay represión por parte de la policía, cómo hacer un piquete. Desde el origen del comedor se fueron configurando en un constante intercambio entre la organización política de la sociedad receptora y las memorias y experiencias de las propias mujeres. Las modalidades de diálogo, comunicación o conflicto entre el grupo migrante y la sociedad receptora no se dan sólo en el nivel del lenguaje, de los valores y significados sino también en cuanto a las acciones y repertorios (de lucha en este caso). Aspecto de las relaciones interculturales que da un indicio de lo que de Certeau denomina *traducción* (1996), a partir, en este caso particular, de una práctica política: de la distancia inconmensurable que hay entre el espacio (de prácticas políticas, valores, sentimientos, formas de organización, lenguajes, corporalidades) que abre la organización de la sociedad receptora y su apropiación por parte del grupo migrante. Se trata de un concepto que insiste en el hecho de la “diferencia cultural” pero sin caer en una lógica binaria. No se trata de antagonismos sino de los modos en que se construye la agencia política en esta posición de sujeto contradictoria: “su situación de fronterizos plantados en los bordes de dos mundos, dos lenguas y dos culturas los ha arrastrado ya a estos viajes indefinidos entre códigos y dialectos opuestos, a estas operaciones múltiples de traducción” (de Certeau, 1996: 160).

Es en ese intercambio entre las enseñanzas del grupo piquetero (como las clases de seguridad o la misma práctica en piquetes, escraches o movilizaciones) hasta las mismas innovaciones en repertorios (como los “grupos de manguero”⁴) y las memorias de prácticas en el país de origen (los clubes de madres), donde el grupo construye sus modalidades de acción

⁴ Se trata de un método de acción por el cual estas mujeres se dividen en varios grupos para salir a pedir, es decir “manguear”, mercadería a diferentes lugares de la zona: frigoríficos, mercados, almacenes mayoristas, etc.

colectiva. Precisamente, Julia cuenta cómo en La Paz participaba en un club de madres donde “eran todas mamás que, como acá, veníamos a las reuniones, cocíamos, hacíamos bordado, tejidos, trabajos, exposiciones, cosas para vender, nos pasaban cómo hacer repostería, peluquería”. Aquí ella abre una diferencia que se vuelve esencial: “nunca teníamos que ir a marchar, nunca marchamos”, agrega. Ese modo de reunión femenino se ve transformado en la situación de diáspora por su politización. Y es en esa interacción entre repertorios, innovaciones y memorias donde se juega su politización, y la distancia frente al modelo de acción política propuesto por el grupo piquetero.

La cuestión pasa por saber qué es lo *político* en esta práctica que se forma entre el grupo piquetero y el grupo de mujeres migrantes. Roselyn se queja: “Si hay que discutir el fondo común, los microemprendimientos, los planes y el comedor, se discute. Si es de política, no”. Aquí se juega un sentido restringido de lo político asumido por Roselyn: detrás de esta distinción se juega lo que entiende el grupo piquetero por “política” frente a las acciones que las mismas mujeres retoman *políticamente*. Esto es: de lo que desde Barrios de Pie se legitima como acción política y lo que, finalmente, desde abajo, el grupo migrante realmente hace. Desde qué prácticas, ámbitos, relaciones, momentos, estas mujeres *hacen* política.

4. Una militancia entre dos polos

Pero, ¿cómo es la situación que coloca el saber en otro? ¿Qué sucede, realmente, en las manifestaciones o piquetes? Brubaker y Cooper señalan que “la identificación del ‘yo’ tiene lugar en un interjuego dialéctico con identificaciones externas y ambos no necesariamente deben converger” (2001: 45). Y es, por cierto, en el *interjuego* de los identificadores donde esta distancia en las prácticas de estas mujeres demuestra el hiato que da cuenta de la(s) experiencia(s) de género y etnia. Donde ese movimiento entre lo activo y lo pasivo, la charla y la escucha, el repertorio y las representaciones del grupo, el adentro y el afuera de la organización, se vuelve el campo de las significaciones subalternas.

En el contexto de la organización, *militante* o *compañera* son significantes que dan cuenta no de un sujeto de lucha activo, interesado, sino, por el contrario, un sujeto pasivo, con deberes y obligaciones, que suele dispersarse. Distancia que da cuenta de dos prácticas distintas pero entrelazadas de asumir una identidad. O, mejor dicho, de la construcción de dos sujetos políticos

distintos, pero complementarios, de dos formas de asumirse y significarse. “Cuando yo entré era cosa así que no entendía. ‘Vamos a las marchas por esto’ me decían y yo iba y cumplía: veía allá, escuchaba lo que hablaban de por qué, de qué y todas esas cosas”, señala Lidia. Se forma así un espacio ambivalente de participación política: entre la pasividad y lo activo. Y es en esa interacción entre las identificaciones desde arriba y desde abajo donde ocurre una crisis del sentido dominante: “la repetición de lo ‘mismo’ puede ser de hecho su propio desplazamiento, puede transformar la autoridad de la cultura en su propio sin-sentido precisamente en su momento de enunciación” (Bhabha, 2002: 167). La práctica política, como es entendida por el grupo piquetero, deja de ser lo que parece y se articula en este espacio que no es “ni el uno ni el otro”: que muestra cómo también “‘identificar’ es asimilar conflictivamente” (*Ibid.*). Y es ahí, dentro de esa línea, donde se insertan los procesos de identidad (de género, de nacionalidad o de clase); y la(s) distancia(s) respecto del grupo piquetero.

Pero, a pesar de marcar el momento pasivo, de la escucha, muchas veces se les da a estas mujeres por *charlar* y quiebran el mandato del grupo piquetero. Hay una distancia entre el “tranquilos nos dejan, todos juntos caminamos, hablamos” y la acción que instaura el espacio y tiempo de la militancia: el escuchar, el estar atentos. Aparece así en el relato esa acción negada por el *otro* (“en vez de estar escuchando”) que insiste en el hablar, charlar, como prácticas de unión e intercambio, y como fuga del tiempo y espacio estricto de la militancia. Así, la marcha o la movilización se inscriben también en otro registro para estas mujeres; en un registro, si se quiere, de charla, risa y libertad. Miroslava dice: “me gusta ir a las marchas, apoyar, a gritar, aplaudir, me divierto”. Sandra dice:

Este lugar (el comedor) es como que te saca del ambiente donde estás en tu casa con todos los problemas. Y vas a las marchas. En las marchas es como que te despejás. Es como que tenés esa libertad de reír, de hablar, de mirar a otra persona. Esa es la libertad también que tenés para ir a la marcha.

Lo lúdico de esta visión permite a estos cuerpos ser respetados, gozar de lo público, la risa, la charla, el mirar, el cantar, el caminar. Pero la militancia es ajena a estas acciones. La exceden. La militancia es el espacio de la lista de las presentes y de la escucha. Lo lúdico remite a lo que se hace con la marcha, con lo que permite hacia adentro: cuando se refiere al género (la charla entre mujeres) o a la nación (el estar juntas en la calle frente al grito de “bolivianas de mierda”). Cuando el cuerpo *no* es militante habla, ríe, mira, se deja mirar, canta, salta, insulta a la policía,

se viste, llora. Cuando se es militante el cuerpo se dispersa (las coordinadoras suelen protestar por el desbande de las madres apenas llegadas al lugar), escucha, se vuelve pasivo. Pero uno no puede ser sin el otro. Existe una doble percepción, si se quiere, de lo que es ser parte de una organización política: la nativa, de estas mujeres, y la que viene *desde arriba*, desde el grupo piquetero. Es en esa identificación ambivalente (pasiva y activa, entre el silencio y el habla, el aburrimiento y la risa) donde se produce la apropiación de los repertorios y representaciones del grupo político de la sociedad receptora: a partir de esos “sin-sentidos” de unas diferencias relacionadas con las propias experiencias de género, clase y etnia de estas mujeres. Y es ahí donde se abren esos otros espacios o momentos que permiten la articulación de las resistencias de género y étnica.

5. La agencia femenina: entre comadres y comadrejas

Esta política tiene un espacio. Se trata de un comedor comunitario que se instala y sostiene a partir de las actividades que refieren a lo tradicional femenino: costura, tejido, cena, guardería. Siguiendo a Eisenstein, entiendo que existe en nuestras sociedades “una división sexual del trabajo y la sociedad que determina la actividad de la gente, sus propósitos, deseos y sueños de acuerdo con su sexo biológico” (1980: 39). División relacionada con la consolidación de un “*sistema sexo/género* con dominio masculino” en el cual lo doméstico es naturalizado como dominio de la mujer y aislado de la política (Sojo, 1998: 55). El comedor es también el espacio donde esas condiciones se cruzan: esa división del trabajo entre ambos sexos se vuelve la condición de su especificidad. Si bien se construye alrededor de la idea del trabajo como *propio*, se lo hace en base a esa división del trabajo por géneros: entre el comedor y la overlock se trabaja y actúa políticamente desde el espacio tradicional de trabajo femenino. Pero es a partir de esa contradicción desde donde se asume el sujeto de acción femenina: entre los intersticios abiertos por ese “modelo” de organización (tradicional) femenina construido por la organización piquetera y mediado por las memorias propias de las mujeres (el club de madres).

Aquí, la distinción entre dos instancias (lo privado-doméstico y lo público-trabajo) no sirve demasiado. Uno de los grandes aportes del feminismo ha sido el darle importancia al hecho de que lo “personal es político”: a partir de allí surge la importancia de superar la dicotomía que coloca a las mujeres en el dominio privado y a los hombres en lo público, dando cuenta, así, de

las relaciones de poder que forman esa desigualdad. Si al patio y a la cocina se los puede considerar como las actividades y lugares que organizan lo tradicional femenino, aquí se vuelven una instancia de quiebre a partir de su politización. Un espacio, físico, que produce un clivaje en las significaciones respecto de las relaciones de género. No sólo la marcha o el piquete implican lo público. El patio se transforma en un lugar abierto al barrio y a lo público más general. Es ahí donde estas mujeres, este sujeto político activo/pasivo de la militancia, se reúne; donde discuten, hablan, se pelean.

El patio ya no es parte de la casa de Julia, la dueña de casa, sino del espacio político que Julia construyó junto a otras mujeres. Ese patio es un espacio privado construido y significado desde lo público donde no sólo *lo personal es político* como forma de inscribir el género y lo privado en las formas de dominación y poder del “sistema sexo/género”, sino en cuanto esa intimidad también se ve envuelta, significada, revisada, por una *acción* política; por una agencia política que se articula desde este ámbito privado/público. Lo personal es articulador de lo político. No sólo la línea que separa y divide lo público de lo privado se vuelve así difusa, lábil, sino que es desde esa misma *liminaridad* desde donde se construye este actor y esta resistencia. Y es en este espacio liminar donde se dirimen los conflictos de nación, clase y género, fundamentalmente. El que permite su articulación conflictiva: en cuanto a los excesos del sentido de ser militante y las negociaciones con la sociedad receptora y el Estado, y que le sirve a la politización de este sujeto político en femenino al permitirle articular esta tensión entre “lo personal” y “lo político”, “lo público” y “lo privado”. Donde la calle, lo público, la movilización, el comedor, la casa, no forman parte más que del mismo registro de lo político.

Entre la primacía de la presencia femenina y la institución de su palabra (el *nosotras*) se abre la práctica que permite ir construyendo la política de género. En un más allá: construida en los bordes de los ámbitos marcados por el grupo piquetero y en medio de la descalificación de los hombres (y aun de ellas mismas). Aquí la palabra del hombre tiene una doble responsabilidad, o legitimidad, ante este espacio político de la mujer. En primer lugar, es la que permite que la mujer vaya a participar. Y en segundo lugar, el marido también posee el poder simbólico de definir ese espacio: como un lugar negativizado, deslegitimado (del chisme, de las “habladurías”). Precisamente el principal momento negativizado es el de la charla, el de la conversación, el de la reunión de mujeres: un lugar inútil, ineficaz, poblado de charlas de mala fe y conversaciones fútiles. “Dominga mete cizaña. Como todas las paisanas. Son todas cizañeras.

Todas andan con el chusmerío por detrás tuyo como comadreas”, cuenta Álvaro. Si las mujeres dan cuenta de esos momentos en que conversan con otra mujer en tanto “charla de comadres⁵”, para el hombre esa acción se transforma en conversación de “comadreas”. En el significante comadre(ja) se juega un desplazamiento entre la socialización de experiencias entre parientes “espirituales” a la charla como lugar de la envidia, la mala fe, la crítica.

Pero la charla de “comadres” se instala aquí en un espacio, de alguna manera, ajeno (o impuesto): el del grupo piquetero. El “hablar de otras cosas” marca otro lugar que, dentro de la práctica política, llega a ser negado por las propias mujeres. Es una forma que disgrega y fragmenta la palabra política reglada desde arriba. La misma Roselyn asume esa visión del grupo piquetero y le comenta a un militante: “la mayoría de las mujeres va sólo a chacotear, a chusmear, a charlar sobre sus cosas y pasear y de la marcha o el acto ni bola”. No se trata sólo de la separación de esas dos acciones (marchar y escuchar frente al paseo y la charla) sino de excluir a la última de toda consideración. De cerrar la posibilidad de articular un sentido político desde ahí. Si en la marcha esa emoción, la risa, marcaban el asumirse “paisana” en el espacio público, también la charla, el “paseo”, la fuga, inscriben un espacio no politizado por el imaginario de Barrios de Pie. Un espacio que, no obstante, insiste, construye, modula el registro de la práctica política legitimada, a través de esas relaciones femeninas que se instauran entre dos negaciones (la del hombre y la de las representaciones del grupo piquetero).

Dentro del feminismo italiano se ha acuñado un término para este tipo de relaciones: *affidamento*. Con esto se entiende a las relaciones entre mujeres que construyen una estrecha confianza y donde se insertan las prácticas de autoconciencia. Lo fundamental en este caso es la posibilidad de tener una “interlocutora”: la diferencia sexual “no consiste en éste o aquel contenido, sino en las referencias y en las relaciones entre las que se inscribe la existencia”, señala el colectiva de la Librería de Mujeres de Milán (1991: 18). Surge así la necesidad del diálogo, el habla, el apoyo entre mujeres que implica esa referencia de la “comadre” como vínculo no sanguíneo, “espiritual”, “en las buenas y en las malas”. Ese *affidarse* surge más allá del espacio reglado por el modelo de organización del grupo piquetero: por fuera de las reuniones y las asambleas o, precisamente, entre medio de esos lugares que son atravesados por

⁵ “Comadre” es un identificador muy utilizado por las mujeres bolivianas para dar cuenta de una relación de parentesco, que denominan “espiritual”, que va más allá del vínculo sanguíneo. Esa relación cercana entre dos mujeres, que establece un vínculo duradero entre las dos (en las “buenas y en las malas” se suele decir), hace que luego cualquier charla entre mujeres sea para ellas una “charla de comadres”.

esos silencios recurrentes, respuestas al pasar o susurros en otro idioma. “Hay una ‘ausencia’ femenina de ciertos lugares, que no es tal; hay un ‘silencio’ femenino en ciertos debates, que no es tal”, escribe el Colectivo Sottosopra (1997: 65). Si estos lugares son construidos como los momentos específicos donde se discute y debate la práctica política (con sus reglas y tiempos, idiomas y temas, discursos y prácticas), es en los intersticios abiertos por las actividades del comedor donde esa política femenina surge: en las charlas en el momento de los trabajos en los microemprendimientos, en las cenas, en las conversaciones “paralelas”.

Más allá de lo fijado por el grupo piquetero, aparecen estos otros espacios políticos que implican la gestación de una agencia que suponga la experiencia de género. Así, entre la discusión, el uso del idioma, el chisme o la charla de comadre, se comparten experiencias comunes de la vida cotidiana. En una conversación con varias de estas mujeres me ocurrió presenciar cómo, luego de una charla sobre diversos temas, al llegar al punto relacionado con el género (la conflictiva situación de una de esas mujeres con su marido) todas empezaron a dialogar en quechua: el idioma instauraba un límite que ponía a sus experiencias domésticas “a resguardo de oídos masculinos”. Entre su falta de reconocimiento hacia la palabra política en la asamblea (como cuando Miroslava señala que “hablás pero no hablás las palabras correctas, un poquito cambiadas” o las mujeres que opinan sin la menor intención de hacerlo sobre temas que las exceden) y la falta de reconocimiento del espacio del grupo piquetero hacia sus palabras y tiempos (la charla de “comadre” desplazada del ámbito de lo político, en la marcha o en el comedor), estas mujeres construyen otro lugar desde esas prácticas deslegitimadas por el/los hombres (sea el marido, hermano, hijo, padre, compañero o militante). Donde la palabra política (de Barrios de Pie) se vuelve a la vez ajena y propia (porque es la representación que permite su propia desarticulación), y donde se intenta construir una experiencia política femenina en un ámbito signado por la dominación masculina y la violencia doméstica.

6. La articulación política de la madre

Pero ocurre otro deslizamiento, y aún más fundamental. Ese espacio privado/público politizado implica un sujeto de la acción. Si el término *compañera* y sus acciones lo que mostraban era una distancia entre las representaciones de las mujeres *paisanas* y las representaciones del grupo militante, es en las condensaciones y los desplazamientos que implica

el significante *madre* donde la pertinencia de la politización de este colectivo migrante se juega y donde la acción política se asume como propia. Precisamente ese lugar de “referencias”, de “interlocutoras” se va construyendo alrededor de la mutua comprensión como *madres*, y no como *compañeras*. Así, el identificador usado cotidianamente para definirse a ellas mismas asume al género como el principal articulador de la lucha. Sin embargo, aunque aquí se hable de *compañeras*, *madres* y *paisanas*, no es posible establecer que se trate de instancias separadas y autosuficientes. Al contrario, es precisamente la intersección de esas distintas experiencias e identidades la que habla de una articulación e influencia recíproca que produce desplazamientos del sentido. Pero, ¿cómo funciona esa marcación de género?

Esa identificación de clase, si se quiere, que sirve en la apropiación política de una (i)legitimidad de discusión pública, sufre un deslizamiento de sentido hacia adentro de la comunidad: la lucha también se inscribe desde la problemática de género (es la lucha de una madre). Pero es también esa instancia cotidiana, supuestamente privada, la de la madre, la que es modificada por esa articulación: implicando el uso de esa significación activa del término *piquetera* dentro del ámbito de lo cotidiano. La identidad de *piquetera* se construye a partir de la figura de la *madre* y no desde la de la *militante piquetera*, pero conservando los aspectos de esta figura que dan cuenta del esfuerzo, el trabajo, la organización y la responsabilidad de la lucha. La *piquetera* es sobre todo una *madre*, pero una madre politizada. Es así que se produce una doble influencia de estas instancias: si la mujer deja de definirse como desocupada para pasar a ser un sujeto activo de la lucha (*la piquetera*), ésta, a su vez, deja de ser meramente una compañera, una militante, para ser también una madre. Esto implica anclar la idea del grupo piquetero, la lucha social, en la cotidianidad, en el esfuerzo en el barrio. Pero también, y dentro de los límites impuestos por la realidad de su posición subalterna de género, este deslizamiento del sentido un desplazar la imagen épica hacia la *madre*. Este es por excelencia el sujeto político de la lucha. La que resiste y lucha contra las adversidades.

Sin embargo, en esas experiencias cotidianas, la identificación como *madre* surge en un ámbito hegemonizado por la asignación tradicional de la mujer al mundo de lo privado, del hogar. La maternidad, señala Tubert, “no es un producto inmediato de la capacidad reproductora de la mujer, sino que su ejercicio está articulado con los discursos ideológicos dominantes y con sus variaciones en el tiempo” (1991: 94). Se produce así una “naturalización” del rol de las mujeres en el hogar como madre responsable del cuidado de los chicos y la familia, a partir de

entender a ésta como la “célula biológica natural y, por lo tanto, universal básica de la sociedad” (Stolcke, 2000: 48). Es esta triple conjunción (mujer-madre-esfera privada) la que, esa interrelación entre las representaciones militantes y las de género (en la construcción de esa *madre* politizada y de esa *piquetera* que actúa desde lo cotidiano), empieza a quebrar, modificar, transformar. Estas mujeres producen desde su(s) situación(es) de dominación unas operaciones de *duplicación* (Bhabha, 2002) de esos signos en función de construir resistencias de sentido. Se identifican desde esos lugares pero marcando una “falta”, una distancia, un quiebre en función de su articulación en un mismo tiempo y espacio: el de ser una *madre piquetera*. Y es en esta tensión entre dos modelos, o si se quiere, entre lo “valorado” culturalmente y la práctica, donde aparecen estos modos de articulación política femenina. Las mujeres se definen políticamente aún desde su rol tradicional dentro de la familia. Y desde los mismos espacios y palabras que constituyeron históricamente sus lugares de dominación. Pero, precisamente, ese comedor que es público y esa movilización/piquete que es a la vez personal, marcan la necesidad de trastocar los esquematismos o estereotipos dominantes sobre *madre*, *piquetera* o *militante*.

La articulación a partir de la acción colectiva de la *madre* constituye, en palabras de de Certeau, “una estrategia que carece de lugar propio”: en la acción de la madre, sujeto político que articula la etnia, el género y la clase, se juega esta resistencia que puntea las palabras ajenas y que inscribe su lucha entre esos espacios donde la ambivalencia se vuelve su principal táctica. Donde contradice los sentidos dominantes en el momento en que quiebra la sutura de los significantes *madre*, *compañera*, política y *paisana*. Una articulación que da cuenta, en fin, de una distancia entre lo que un grupo militante puede representarse que es la *lucha* y lo que un grupo de mujeres puede representarse sobre la misma desde su propia experiencia de *madres paisanas* viviendo en una villa de emergencia. Esta distancia habla de las incomunicaciones que están por detrás de estos dos modos de asumirse como luchadora, entre dos mundos de sentido y dos maneras de instaurar resistencias.

Conclusiones

He querido mostrar en este trabajo, analizando los límites (lábilis) de la palabra, cómo de esa forma luchan por el sentido e intervienen estos actores sociales deslegitimados en la arena social. Al borde de lo que la sociedad legitima. Pues en esas grietas de lo cultural es donde los

procesos comunicativos se vuelven pertinentes. Así, entre el grupo piquetero y el grupo de mujeres, entre lo privado y lo público, y entre la nación y el grupo étnico, se producen esos excesos del sentido que significan algo más. Lo político no sólo permite la discusión pública sino el registrar esos giros de sentido que implican sus identidades: politizar la figura de la madre, discutir la ciudadanía migrante, dar cuenta de las distancias hacia dentro de la militancia, y no sólo tomar la palabra de la comunidad nacional, sino hacerlo también desde el género. Se trata pues, de una(s) forma(s) de discutir el género, la explotación de clase y lo nacional desde los límites de lo decible.

Se puede ver en este comedor cómo se produce esa doble influencia de la identidad o experiencia que aporta el grupo piquetero y las identidades o experiencias que se refieren al género, la clase y la nación. Influencias y determinaciones que dan cuenta de un espacio intersticial entre la clase, el género y la nación. De su interrelación: “un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio” (De Lauretis, 1996: 7). Pero, también, de la(s) manera(s) de significar e identificarse que abren esos espacios y de las formas de instaurar el sentido que, en este caso, no responden a una manera fijada de antemano sino a una articulación contextual: donde un grupo de mujeres migrantes intentan hacer política en el marco de una agrupación de la sociedad receptora. La cuestión pasa, señala Pacheco de Oliveira parafraseando a Barth, por “desviar el foco de atención de las culturas (en cuanto aisladas) hacia los procesos identitarios que deben ser estudiados en contextos precisos y percibidos también como actos políticos” (1999: 20). Donde la relación con estos discursos hegemónicos no implique un modelo de hibridez como *orden negociado* de intercambio de saberes y costumbres, al decir de García Canclini, sino un espacio donde se vuelva a pensar la cuestión del poder y las experiencias de esos condicionamientos (estructurales y suprestructurales) en la construcción de identidades y subjetividades. Y más que de *negociación*, se insista en la inconmensurabilidad, las diferencias y los conflictos. Donde aparecen las distancias y los “malentendidos” que remiten a la desigualdad. Es en los intersticios donde se abren las posibilidades de que estas madres paisanas puedan asumirse como actores políticos en la disputa pública de la sociedad receptora y discutir así su(s) experiencia(s) de dominación. En la articulación de su política (de género, de nación, de clase) con la organización política del grupo piquetero. En voz baja, en susurros, a veces en silencio. Diciendo las palabras de otra manera. En una lógica que, no obstante, permite la organización de un campo de resistencias.

BIBLIOGRAFÍA:

- Bhabha, Homi (2002): *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Brubaker, Rogers y Cooper, Frederik (2001): “Más allá de la ‘identidad’”, en *Apuntes de Investigación*, Año V, N° 7, noviembre, Buenos Aires, CECYP.
- Caggiano, Sergio (2003): “Fronteras múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina”, en *Cuadernos del IDES*, septiembre de 2003, Buenos Aires.
- Colectivo Sottosopra (1997): “El fin del patriarcado”, en *El Rodaballo*, año III, N° 6-7, otoño-invierno, Ediciones El Cielo por Asalto.
- de Certeau, Michel (1999): *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- de Certeau, Michel (1996): *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana.
- De Lauretis, Teresa (1996): “La tecnología del género”, en revista *Mora*, N° 2, noviembre, Buenos Aires, Área Interdisciplinaria de estudios de la Mujer, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Eisenstein, Zillah (1980): “Hacia el desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialista”, en Eisenstein, Zillah (comp.): *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Escolar, Diego (2000): “Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan”, en Grimson, Alejandro (comp.): *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires, La Crujía.
- García Canclini, Néstor (1995): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.
- Grimson, Alejandro (2001): *Interculturalidad y comunicación*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Grimson, Alejandro (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba.
- Librería de Mujeres de Milán (1991): *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, Madrid, horas y Horas.
- Pacheco de Oliveira, Joao (1999): “¿Una etnología dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, en *Mana* n° 4 (1), Río de Janeiro.
- Segato, Rita Laura (1998): "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *Série Antropologia*, N° 234, Brasilia, UnB.
- Sojo, Ana (1988): *Mujer y Política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular*, Editorial DEI, San José.
- Stolcke, Verena (2000): “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”, en *Política y género. Raza/etnia y género*, N° 14, otoño, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Svampa, Maristella y Pereyra, Sebastián (2003): *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Tilly, Charles (2000): “Acción colectiva”, en *Apuntes de Investigación*, Año IV, N° 6, noviembre, Buenos Aires, CECYP.
- Tubert, Silvia (1991): *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.
- Voloshinov, Valentin (1976): *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión.