

Feminismo antirracista: ¿Podemos hablar nosotras de nosotras mismas?

 Gabriela Alejandra Ortega¹

 Sandra Condori Mamani (chana)²

Introducción

“Nuestros ancestros no bajaron de los barcos, siempre estuvieron aquí”.

Sin ser un manifiesto acabado, nos ubicamos desde la resignificación de la historia que lejos de ser universal, lineal, “blanca” o un pasado primitivo/ muerto, la entendemos desde un presente, latente, situado, en movimiento sobre las naciones indígenas y originarias de las que somos hijxs y nietxs. Este ensayo es una propuesta que intentará contribuir, desde la propia cartografía y etnografía situada, a los estudios sobre el racismo estructural en el contexto argentino y al feminismo(s), hilvanando con el antirracismo como acción biográfica, política y lucha colectiva. Por ello, utilizaremos conceptos *entretnejidos* desde la experiencia y la reflexión teórica que nos permitan hablar desde el propio lenguaje, tomando como referencia la corporalidad comunitaria, rural, migrante, villera y conurbana, a fin de construir esa alternativa política, teórica antirracista y feminista.

¿Por qué? Veremos...

“Somos hijas de la Madre Tierra. Es lo que realmente está ausente en la temática que se va a tratar en la conferencia.

Si queremos que aparezca ahí la tierra y el territorio.

De ahí dependemos nosotras, no solo nosotras, dependemos todas”³

1 Museóloga, artista, docente. Maestranda de Museología en Universidad Nacional de Tucumán y activista antirracista de Identidad Marrón Jujuy.

2 Trabajadora Social. Maestranda de Estudios y Políticas de Género en UNTREF. Docente en Migración, Territorio y DD. HH. de la UNDAV. Aymara migrante y activista antirracista de Identidad Marrón.

3 Otilia Lux, CEPAL (2020). *Mujer, maya k'iché*. Experta de pueblos indígenas en las Naciones Unidas en el Foro Permanente de Cuestiones Indígenas. Entre otros cargos fue Comisionada de la Comisión del Esclarecimiento Histórico sobre la violación de los DD.HH. y hechos de violencia en Guatemala; directora ejecutiva del Foro Internacional de Mujeres Indígenas. Diputada al Congreso de la República por WINAQ; Ministra de Cultura y Deportes de Guatemala, representante de Guatemala ante el Consejo Ejecutivo de la Unesco.

Más allá de la experiencia...

Durante los últimos años el feminismo como movimiento no solo ocupa un lugar de referencia teórica, política e histórica, sino que se encuentra en las agendas nacionales y de organismos internacionales. A la par que enuncia y visibiliza demandas “que exigen el fin de la violencia machista, de la inequidad entre géneros respecto al trabajo, a la educación, a las tareas de cuidado [...] también el feminismo y su discurso se homogenizan, se lo nombra como único y lineal. Esta masividad enuncia un feminismo sororo, de la unidad, sin más objetivos que luchar ‘juntas.’” (Hoyos, 2021: 39).

Siguiendo lo antedicho, realmente ¿luchamos juntas? Realmente nos representa y ¿somos esa categoría de “mujer” y disidencia? Realmente ¿el feminismo tiene color? En la lucha colectiva, realmente ¿existe “igualdad/hermandad”? Allí, ¿los lazos se construyeron desde una hegemonía racista? De ser así ¿podemos hablar nosotras de nosotras mismas? En esta (re)significación de la historia y de nuestra existencia ¿podemos pensar en una recuperación del vínculo a través del trabajo con la memoria? ¿Podría ser la alternativa para construir esa lucha juntas? Feministas y antirracistas. Así como este tejido escrito que proponemos.

Por eso, tomamos aquí estos interrogantes que enunciamos desde la propia *territorialidad* que adquiere esa *dimensión teórico-política* de la “experiencia” *materialmente situada* (Richard, 2021) para resignificar *identidad(es)* y producir acciones críticas antirracistas en respuestas, no solo a esa homogeneización del feminismo, a esa “razón feminista” (Yuderkys, 2012 y 2019), sino al “sistema-mundo”.

En ese sentido, es relevante señalar que los procesos de conquista, explotación y sometimiento que se instauraron en esta región, a partir del siglo XVI de este sistema mundo *capitalista/patriarcal-occidentalcentrico/cristianocéntrico/moderno/colonial* (Grosfoguel, 2011), tuvieron consecuencias en la construcción y representación del mundo, identidades, género, sexualidad y erotismo. Al respecto, Aníbal Quijano dirá que la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años (Quijano, 2011: 1). Primero fue la colonización y luego el capitalismo durante los siglos XVI y XVII, que instauraron no solo la dominación colonial europea sino la manera de ver y clasificar el mundo. La colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado (Quijano, 2011).

Así, es posible señalar tres procesos que suscitaron en América Latina y el Caribe a partir del siglo XVI y que produjeron estas formas de dominación jerárquica y clasificatoria, no solo de “raza/clase” sino también del género. El primero fue el *colonial*, caracterizado por una violencia extrema, imposición de idioma, religión y cultura, lo siguió el *republicano*, que implicó dilemas para los Estados nación sobre *¿qué hacer con los indios y salvajes?*⁴ y el contemporáneo atravesado por la globalización, migración, extractivismo y desplazamientos forzosos.

La autora María Lugones (2008), una de referentes teóricas decoloniales indispensables, acuñó el concepto de *colonialidad de género*, retomando las reflexiones de Quijano sobre colonialidad del poder. Lugones afirma que así como la estructura colonial inventó la “raza”, también lo hizo con el “género”, basándose en la diferenciación, jerarquización de los sexos y la imposición de la matriz heterosexual.

4 El autor Rodríguez Mir, J. (2006) en su trabajo “Resistencia y confrontación en Argentina. Negación y exclusión de los pueblos indígenas”, explica que durante este período en Argentina se llevaron a cabo dos campañas militares, la primera hacia el sur (Patagonia y La Pampa) y la segunda hacia el Gran Chaco que produjo la expulsión violenta de comunidades indígenas.

Por su parte, la teórica e historiadora marxista Ellen Meiksins Wood explica la conexión del *racismo moderno con el colonialismo*: surgió a finales del siglo XVII o principios del XVIII, y culminó en el siglo XIX, cuando adquirió el refuerzo pseudocientífico de las teorías biológicas de la raza, continuó sirviendo como apoyo ideológico para la opresión colonial incluso después de la abolición de la esclavitud. Así, el racismo se manifiesta a través de las prácticas conscientes o inconscientes que culminan en desventajas o privilegios para determinado grupo de individuos dependiendo del grupo racial al que pertenecen (Wood, 2011).

“¡Qué lindo eso que suena!” [...] “¡te queremos invitar para que toques y mostrar diversidad!”⁵

Performatividad del racismo ¿es folclore o cultura?

Como se dijo anteriormente, el racismo, que se materializa como discriminación racial, se define por su carácter sistémico. Las condiciones de opresión/subordinación y privilegios que se distribuyen entre los grupos raciales se reproducen y perpetúan en las esferas de la política, la economía y las relaciones cotidianas. Así, tanto la cultura, los estándares estéticos, como las prácticas de poder de un grupo dado, se convierten en el horizonte civilizador de toda la sociedad. Por tanto, el predominio de los hombres blancos en las instituciones públicas: el poder legislativo, el poder judicial, la fiscalía, los rectores de universidades, etcétera —e instituciones privadas, por ejemplo, la junta de empresas— depende, en primer lugar, de la existencia de normas y patrones que dificultan directa o indirectamente el ascenso de los negros/marrones o mujeres, y, en segundo lugar, la inexistencia de espacios en los que discutir la desigualdad racial y de género, naturalizando así el dominio del grupo formado por hombres blancos.⁶

Las instituciones son solo la materialización de una estructura social o de un modo de socialización que tiene el racismo como uno de sus componentes orgánicos. Dicho de manera más directa: *las instituciones son racistas porque la sociedad es racista* (Almeida, 2019).

Más allá del imaginario colectivo que circula en nuestros espacios de trabajo, activismo, compañeros, familias, entendemos que se trata del racismo estructural que opera en estas formas de clasificar y jerarquizar lo blanco entendido como aquello que es bueno, bello, pulido y caro. Como tal, para instaurarse como la base fundante del Estado nación precisó de las ciencias del saber/conocimiento. La autora Genara Pulido (2009) denominará como *violencia epistémica*⁷ explicando que “Las ciencias sociales, de carácter eurocéntrico desde su nacimiento, dieron una imagen de Europa autónoma, formada históricamente sin contacto con otras culturas e ignorando en todo momento la relación colonial que se produce entre Europa por un lado y África,

⁵ Se trata de reiteradas expresiones y afirmaciones hechas por personas anónimas durante marchas o movilizaciones en las calles como por ejemplo: la marcha del orgullo gay, el encuentro de integración cultural, entre otras que aceptaban la presencia “cultural” de personas con ascendencia indígena marrón con sus atuendos, música, alimentos y bailes. Una vez que finalizaba esa expresión cultural, eran sujetos de sospecha y peligro (les espectadores resguardaban delicadamente bolso/mochila si se acercaba una persona marrón o aludían a que eran todes de las villas o planerxs). Fueron registradas durante el 2010, 2012, 2018, 2020.

⁶ Respecto a ello, se encuentra en proceso de elaboración un ensayo desde el colectivo Identidad Marrón sobre la “blanquitud” que será publicado próximamente.

⁷ Al respecto la autora dirá que la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación (Citado en Pulido, 2009).

Asia y América, por otro” (Pulido, 2009: 183). Así la clasificación y jerarquización repercuten en las formas de concebir el mundo y las personas.

Siguiendo lo antedicho, observamos que la revalorización de lo indígena —a menos que sea entendido por el Estado como “peligroso”—, queda naturalizado o neutralizado en lo exótico o lo folclórico como “valor cultural”. Entendemos que las políticas de identidad son necesarias siempre y cuando puedan ser abordadas en sus matices políticos, ideológicos y de género. Naturalizar o neutralizar, incluso desde las buenas intenciones, podrían continuar legitimando las desigualdades existentes del *sistema-mundo*, excluyendo y cosificando “lo indígena”.

En ese sentido, consideramos que frente a las profundas convulsiones y transformaciones existentes a nivel global producto del *sistema-mundo* que además de la pobreza estructural, la inacabada movilidad humana, la expulsión, ocupación y extractivismo territorial de comunidades indígenas, genera rupturas, desintegración de las estructuras tradicionales como *Estado y nación* y su vertiente de la “ciudadanía”, los partidos y movimientos tradicionales, los lazos y lugares de pertenencia. A su vez, el debilitamiento de esta “norma o contrato social” produce incertidumbre del *presente-futuro*.

En ese debilitamiento también emergen resistencias, por ejemplo, la extraordinaria organización conservadora, fundamentalista, elitista, patriarcal, fascista y racista del nacionalismo blanco ario, fenómeno que también tiene su expresión en estas tierras. En palabras de Sara Ahmed (2015), el “nacionalista blanco, el hombre blanco promedio, el ama de casa blanca, el trabajador blanco, el ciudadano blanco y el granjero blanco cristiano” (Ahmed, 2015: 78) supieron construir desde la creación del “mundo moderno” narrativas que justifican el “odio” hacia *el otro diferente/subalterno* y situarse en el lugar de “víctima” del sistema y verse a medida que se aproxima amenazado por ese *otro/subalterno*. Están también aquellas que fueron sublevaciones y resistencias históricas venidas desde los territorios —hoy en disputa— las tierras, márgenes, cartografías de las fronteras: se trata de comunidades indígenas/originarias, hijxs de hijxs de ascendencia indígena – marrón, negras, afrodescendientes prietos, cuya resistencia es por la tierra, el territorio y la comunidad, es decir: la vida.

A medida que ocurren fracturas/rupturas de las normas, las crisis evidencian lo peor y lo mejor de la humanidad. Nicolás Jean Pierre (2010) expresa que en nuestro contexto latinoamericano ocurre la geo-etnicización y racialización de las relaciones sociales que se utilizan para explicar y justificar que los problemas de la pobreza, la desigualdad, inseguridad, epidemias, son “culturales” y derivan de ese otro (cuerpo marrón, por ejemplo).

Así, consideramos que la existencia de las políticas de identidad, necesarias por estas irrupciones, tienen que ser antirracistas e interseccionales, para que no quede en el *multiculturalismo* o sean *pinkwashed*.

Memoria y comadres: feminismos antirracistas

Nuestro cuerpo es lenguaje y territorio. Durante el año 2019, después de llevar a cabo asambleas como colectivo de identidad marrón, surge como acción antirracista realizar una intervención de la imagen de la tapa del libro “revolución de las hijas” de Luciana Peker, en la que mediante una edición digital fueron incluidas mujeres marrones que estaban en la misma marcha a favor del aborto legal, seguro y gratuito.⁸

⁸ Esta intervención nació de varias asambleas que se llevaron a cabo como colectivo acerca de la construcción estética de la belleza y la reproducción estereotipada existente del que “todes ven pero

La aparición pública tuvo como fin dar cuenta de la invisibilización existente de personas marronas con ascendencia indígena en las gráficas y medios de comunicación. Se trató de una expresión lingüística del cuerpo frente a un lenguaje e imagen poco (o nada) representativo/representado que continuaba naturalizando las formas de ver o hacer el feminismo.

Esta intervención produjo repercusiones inesperadas y poco afortunadas. Nuevamente, explicamos las razones por las que se realizó dicha publicación, y su implicancia tanto para el colectivo como para otros activistxs negrxs, afrodescendientes, indígenas. Lo que “todes ven pero no se dice, de lo que todes hablan pero no lo nombran”.⁹ En este sentido, creímos necesario colocar en escena esta construcción de arquetipos y estética de la imagen que produce y reproduce estereotipos racializados. Si bien no es el objetivo de este ensayo hacer un análisis profundo acerca de este punto, sí consideramos necesario desandar esos estereotipos. Otro ejemplo cercano se produjo meses más tarde, en una aparición gráfica, subida en la red social Facebook de la editorial Chirimbote, se podía observar, por un lado, una leyenda que invitaba a crear redes de acompañamiento y sororidad, y por el otro, una imagen que ubicaba a la mujer no blanca (marrón) en ese universalismo paternalista que existe en el feminismo, incluso desde las buenas intenciones.¹⁰ Al respecto, Susan Sontag (1981) en su ensayo “El mundo de la imagen” hace referencia al vínculo existente entre la imagen y la realidad, señala que las imágenes son más reales de lo que cualquiera pueda imaginar y que al establecer esa relación entre la imagen y el mundo también es posible producir conocimiento de aquello que “vemos o no”.

Consideramos que para realizar estas acciones colectivas antirracistas y feministas es preciso que las mismas se entrelacen desde la etnografía y cartografía situada. Así, proponemos esta *re-territorialización* como práctica política, teórica y cultural del *comadrismo antirracista*.

Recuperar la memoria como patrimonio

Si tenemos en cuenta su etimología, el patrimonio no es neutral y está vinculado directamente con el patriarcado. La palabra *patrimonio* proviene del *latín Patrimonium*, —aquello que se ha recibido por línea paterna— se relaciona con el patriarcado — la autoridad del padre/gobierno de los padres—. Los patrimonios perpetúan el dominio y el poder del patriarca, son el sostén de las narrativas nacionales; incluyen ‘excluyendo’ de las expresiones culturales que aportan al imaginario de una identidad nacional única, eliminando en su conformación la diversidad étnica, de clase, de edad, de género; desestimando saberes, descontextualizando y recortando la historia, apropiándose de los restos humanos y materialidades de nuestros ancestros.

Esta selección arbitraria de lo que es patrimonializable o no, se manifiesta en la falta de representación de determinados grupos sociales vinculados a las personas marronas con ascendencia indígena o los afrodescendientes, en los discursos culturales y políticos. En los casos en los que están presentes las mujeres, su selección y representación se ha llevado a cabo bajo criterios androcéntricos. Si pensamos ¿cuántas heroínas y lideresas indígenas forman parte de la historia oficial? o cómo

no se dice, del que todes hablan pero no lo nombran”. El fin fue visibilizar la representación que circula en los medios acerca de las personas marronas, con ascendencia indígena marrón. Disponible en: <http://revistafurias.com/la-revolucion-de-las-marronas-identidad-marron/>

9 La Revolución de las Marronas. Comunidad de identidad Marrón. *Extremosur.com* (22 de mayo de 2019). Disponible en: <https://www.extremosur.com/nota/20387-la-revolucion-de-las-marronas/>

10 Publicación hecha el 19 de noviembre de 2019 por la editorial Chirimbote /Antiprincesas. Disponible en: <https://bit.ly/3z5Y1M>

se reduce nuestra presencia a la ornamentalidad siendo madres, esposa, parejas, hermanas e hijas “de”. Esto trae ineludiblemente una pérdida e impacta en nuestra memoria y autoestima dando continuidad a la opresión que se ha ejercido históricamente sobre nosotras. De ahí que a la hora de seleccionar y también de exponer los bienes culturales no se trata solamente de tener en cuenta a las mujeres y cumplir con un discurso de género inclusivo, sino de ver además bajo qué criterios han sido elegidas.

Territorio

En 1970, Martínez Cobo, José —relator de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas— elaboró el primer informe completo acerca de la situación de los pueblos indígenas en los territorios del Abya Yala. Además de dar cuenta de la discriminación y la desprotección de derechos humanos de las comunidades y naciones indígenas puso atención en la vinculación entre “territorio” e identidad:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales. (ONU, doc. núm. E/CN.4/Sub.2/1986/87)¹¹

De este modo, a diferencia de la “mirada occidental” que considera al derecho de la tierra como límites geográfico, las cosmovisiones indígenas contemplan “la naturaleza” que comprende el suelo, el cielo, la flora, la fauna, el cosmos. A esto podemos conocerlo como propiedad comunal. Así, territorio adquiere carácter colectivo, correlacional e identitario de quienes nos consideramos hijxs y nietxs de la tierra. Se trata de un soporte espiritual y material que se cuida, se conserva, se preserva y tiene continuidad.

Hace menos de quince años, por primera vez, los Estados nación de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) modificaron sus constituciones, reconociéndose como “plurinacionales”. Además, le otorgaron el carácter jurídico de derecho a la Madre Tierra, considerándola como *sujeto de derecho* y cuyos recursos naturales se encuentran disponibles para su intervención racional y no así su explotación como tal. Entonces, el territorio es un derecho natural y humano que condiciona y habilita, que nos vincula y nos diferencia. Territorio es vida e identidad. Tal como fuera señalado en el XIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe:

Un territorio es mucho más que una parcela de terreno: es un espacio de vida cultural, simbólica e histórica. Entender el cuerpo como un territorio, como un sistema vivo, complejo e integral, constituido por múltiples relaciones en las que participan todos los seres vivos y los bienes naturales como el agua, la tierra, las montañas, nos interpela a pensar nuestros cuerpos individuales y colectivos como parte de una comunidad y parte constitutiva de los territorios. El ecofeminismo, el

¹¹ Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas. ¿Qué es el Informe Martínez Cobo y cuál fue su importancia para los pueblos indígenas del mundo? Disponible en: https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?c_pre=77&tema=7

feminismo comunitario, los feminismos indígenas y afrodescendientes, el lesbo y transfeminismo nos invitan a cuestionar la visión antropocéntrica y androcéntrica de nuestra sociedad actual, que ha puesto al hombre/blanco/individuo/racional/heterosexual en el epicentro del universo, en el centro del poder, y cuyo fin es dominar la naturaleza de la misma forma como se domina a las mujeres. Nos invitan a revalorar nuestra relación con la naturaleza, con nuestra ancestralidad, con nuestra comunidad social. (XIII EFLAC, 2014)

Cuerpo-territorio

Dentro del feminismo hay una mirada crítica sobre las metáforas que reducen a la mujer a un ente biológico fértil, pero, en el marco de lucha contra estructuras coloniales y patriarcales vinculadas al patrimonio, es necesario pensar al cuerpo de la *mujer subalterna* como el primer territorio a defender. Al respecto la autora indígena, maya k'iche', activista y feminista comunitaria Lorena Cabnal explica acerca de "cuerpo-territorio" que es la acción de recuperar, sanar emocional y espiritualmente para continuar con la defensa del territorio-cuerpo y el territorio-tierra. Sostiene que "es incoherente querer salvar el agua, la tierra, sin salvar el cuerpo de las mujeres. No podemos parcializar la vida (Cabnal, 2021). Así, *el territorio* es mucho más amplio, existen en su interior fuerzas reguladoras que sostienen la vida, dichas fuerzas son la energía espiritual de ese espacio en particular. Está integrado por corporalidades que conectan con esa espiritualidad de manera cotidiana y esto forma parte de su organización comunitaria —ser humano/territorio/espiritualidad—. Para quienes nos desplazamos de nuestra comunidad, el territorio guarda un significado simbólico. Es el lugar de pertenencia, de reencuentro con otros, es conexión espiritual y deseo. Para la cosmovisión andina la máxima deidad femenina es la "Pachamama", ella nos brinda sabiduría para conocer los ciclos naturales, la medicina ancestral; es considerada por las mujeres indígenas como nuestra madre, por ende, las luchas de género incluyen para nosotras su protección. Uno de los empeños más pertinaces que ha tenido el patriarca ha sido precisamente el de dominar y controlar el territorio —conquista y extractivismo actual— y se expresa en el control del cuerpo de las mujeres —dominación cultural—.

El punto que buscamos resaltar es la referencia a la tierra que se conquista y se organiza, se usa. Los caracteres que se reconocen a las mujeres se re-proyectan hacia el territorio, y la apropiación del territorio se puede vincular a la apropiación de nuestros cuerpos. No es cualquier mujer, y no es cualquier territorio. Muchas prácticas que atentan sobre nuestros cuerpos están habilitadas por el discurso cultural, como es el caso del chineo, el derecho de pernada y la rameada.¹² Encontramos aquí una triple subordinación —son indígenas, son pobres y son mujeres— por tanto las mal llamadas "tradiciones" son una herencia cultural misógina y racista.

*Abre las alas, únete al viento. Habla con otras hermanas.
Busca con ellas justicia. Mi justicia. Nuestra justicia.*¹³

12 El chineo es una tradición de "iniciación" que nos dejó el colonialismo que comenzaron los invasores españoles y luego heredaron los criollos, consiste en la violación de las llamadas "chinitas" —niñas—. La rameada es un término que deriva de ramear (arrastrar), es lo que hacen grupos de jóvenes como rito de iniciación, generalmente en Carnaval, teniendo sexo varios con una misma chica. Y también persiste otra "tradición" que sobrevive con un nombre al menos paradójico, el derecho de pernada. Significa derecho de primera noche. Se dice que los dueños de las fincas que abusan de las niñas hijas —niñas— de sus trabajadores.

13 Mariana Méndez, actriz de la Puna jujeña. Esta frase hace parte de "Siempre te escucho" micro monólogo audiovisual presentado en el Festival Internacional Audiovisual Voz y Vos (FIAVV) en julio del 2020. Disponible en: <https://bit.ly/3lnZbCs>

Reflexiones antirracistas: sororidad es mi comadre

Pensar en la búsqueda de *justicia ancestral y epistémica* para nuestros cuerpos, para nuestra Madre Tierra, para reivindicar la memoria de nuestras ancestras, nos trae la figura de la *comadre*. Ser comadre es un vínculo de amor que nos lleva a defendernos y cuidarnos entre nosotras: “ser comadre es ser más que una hermana, es para esta y la próxima vida. Compañera y amiga, es ahí donde una se puede refugiar todos y cada día”.¹⁴

En sus orígenes se trataría de una festividad, “las Matronalias”, que se inicia en Roma —alrededor del 268 a. C.— en dedicación a Juno, que es la diosa del parto y la maternidad. Se dice que en esta fecha las mujeres podían gozar por una vez el privilegio de los hombres, dejar su lugar como encargada del hogar y los hijos, salir de fiesta con amigas y embriagarse.

Coincidentemente,¹⁵ en diversas comunidades indígenas la *comadre/comadrona* hace las labores del parto, por esto es considerada una persona cuyas manos son sagradas por su sabiduría para dar vida. Son las encargadas de controlar el embarazo e incluso de acompañar a las madres controlando el crecimiento del bebé por determinado tiempo. A pesar de la importancia de su rol hacia el interior de las comunidades, son invisibilizadas dentro del sistema médico-hegemónico de salud. Dato no menor si consideramos el alto índice de violencia obstétrica que experimentamos quienes podemos acercarnos a dicha institución, pero sobre todo mujeres indígenas, campesinas, migrantes, conurbanas, villeras.

Vivian Camacho —partera y cirujana quechua— afirma que “es gracias a ellas [a las comadronas], que hemos seguido naciendo pese a tiempos de racismo, de liberalismo, de Plan Cóndor [la campaña militar de represión de la década de 1970], y ahora en este tiempo del golpe [de Estado en Bolivia], seguimos adelante”. A su vez, advierte sobre el riesgo de cooptación o *apropiación cultural* de esta medicina ancestral: “Lo que necesitamos trabajar es que este conocimiento sea del pueblo para el pueblo, que evite la mercantilización y el extractivismo cognitivo” (Bossière, 2020).¹⁶

En los pueblos andinos, el jueves de comadre es un evento multitudinario que congrega a las mujeres de distintas regiones. El ritual presenta una mezcla con el sincretismo cristiano del bautismo: hay ofrendas —tortas y guaguas de pan—¹⁷ flores, serpentinas, papel picado, bebidas y música. La responsabilidad de la comadre es acompañar y velar por el ahijado y, si fuera necesario, asumir el rol de madre en caso de que esta perezca. Esta fiesta está muy arraigada en nuestra cultura andina. Se vive con mayor intensidad en las regiones campesinas aunque ha ido *integrándose* en las ciudades gracias a la migración interna y externa, desde los barrios populares hasta llegar a los sectores de élite. La hermandad de las comadres ha dado lugar, no solo a la celebración y el cuidado de los ahijados, sino que se ha transformado en abanderada de aquellas que padecen o atraviesan distintos tipos de violencias. En las últimas marchas del 8M

14 Marita de Humahuaca. Es una cantante de la Quebrada de Humahuaca que a través de las letras de sus canciones se transformó en impulsora del movimiento contra la rameada en Carnaval y cuidado entre comadres. “Ser comadre es ser más que una hermana”: conocí el significado de este vínculo (28 de febrero de 2019). *Todojujuy.com*. Disponible en: <https://bit.ly/37dPkXN>

15 Se encuentra en proceso de indagación de archivo por parte del colectivo sobre los orígenes propios de esta práctica ancestral.

16 Disponible para su lectura en: <https://malvestida.com/2020/09/parteras-alternativa-en-pandemia-bolivia/>

17 Las tortas son panes dulces, un bollo que tiene figurillas arriba y está azucarado y horneado. Se amasan un día antes y temprano en la mañana se preparan en canastas adornadas con serpentinas, frutas, globos y se regala a las comadres. La guagua o wawa (quechua y aymara) —bebé recién nacido— también son de pan dulce, en algunos lugares se suele ofrecer este pan en forma de guagua a la futura comadre de esta forma se hace un compromiso de comadrazgo para cuando nazca el bebé.

en Jujuy se podían ver carteles que decían “Si tocan a mi comadre, saltamos todas” o “Sororidad es mi comadre”.

Considerar esta fiesta, no solo desde el lenguaje simbólico sino desde lo político, posibilita reflexionar y analizar las diversas problemáticas que atravesamos en nuestros cuerpos entendidos también como territorio: el derecho a decidir y los tiempos, la maternidad forzada, la cosificación identitaria, el trabajo doméstico no remunerado. Asimismo, desde ese “lugar” existe esa irrupción que cuestiona los mandatos, las normas, las leyes establecidas en esta sociedad patriarcal, colonial y capitalista. En ese “territorio” la comadre se ha vuelto el apoyo a dónde se acude a pedir ayuda. A su vez se transforma en ese autocuidado y *cuidado que es comunitario*. ¿Qué pasaría si el Jueves de Comadres no fuese solo un día? ¿Si el deseo libertario se saltara el calendario y formará parte de nuevas bases sociales?

Son interrogantes que quedan en suspensión. Y ubicándonos en ese territorio que enciende nuestros cuerpos y memorias, en esta textualidad, vertimos algunas consideraciones. Entendemos que el racismo estructural —como parte inherente del orden social—, precisa de la elaboración e implementación de prácticas antirracistas efectivas. Además, la representatividad de personas marronas, con ascendencia indígena, migrantes, negras o afrodescendientes es esencial en los espacios de decisión.

Es preciso estar alertas y no caer en una mera formalidad de igualdad sustantiva o inclusión “tolerante” ya que nos lleva a reproducir el etnocentrismo y universalismo; prácticas y expresiones racistas que pueden ser violencias directas, abiertas (explícitas) o larvadas, chistosas, sigilosas que aniquilan las vidas precarias.

Y ¿por qué feminismo antirracista? Porque nos entrelazamos en ese nudo de lucha y transformación colectiva. Con la (urgente) necesidad de “hablar”, “revisar”, “cuestionar”, la negación, invisibilización y exotización que existe desde las buenas intenciones hacia nosotras: ¿*subalternas*?

Traemos por ello: *memoria, territorio, comunidad y comadrismo antirracista*.

No se trata solo de nosotras sino de todas pero esta vez hablamos nosotras de nosotras que somos mujeres, dos espíritus, indias, indígenas, lesbianas, no binarie, travas, trans migrantes, conurbanas, villeras. Y que nuestras intersecciones se aunaron en (re) territorializar circundando nuestra memoria oral y lenguaje fronterizo que habitamos no solas sino con nosotras y entre comadres.

Bibliografía

- » Ahmed, S. (2015). *La Política Cultural de las Emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género.
- » Almeida, S. L. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- » Cabnal, L. (2018). Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra. Casa abierta al tiempo. Recuperado de: <http://www.cua.uam.mx/news/miscelanea/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra>
- » Cano Colazo, V.; Condori Mamani, S. (chana); Raffetta, P (2021). *Fundamentar antifundamentalismos*. CABA: Ediciones Z.
- » Grosfoguel, R (2011). *La descolonización del conocimiento: Diálogo entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos*. pp. 97-108.
- » Hoyos, S. (2021). *Feminismos desde los márgenes. FEMINISMOS Documentos de trabajo sobre problemáticas comunes al AMBA*. Fundación URBE. Disponible en: <https://urbe.com.ar/wp/wp-content/uploads/2021/03/Dossier-Feminismo-URBE.pdf>
- » Espinosa Miñoso, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, Volumen 10 (número 3), pp. 2007-2032. Recuperado de: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/43881>
- » Millán, M. (2011). Mujer mapuche: Explotación colonial sobre el territorio corporal. En Bidaseca, Karina Andrea. *Feminismos y poscolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- » Pierre, N. J. (2017). Geo-etnicización, racialización y pobreza en la praxis regional latinoamericana. *Algarrobo-MEL, volumen 5*. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/932>
- » Pulido Tirado, G. (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism. Volumen 24* (números 1 y 2). Universidad de Jade. pp.174-201.
- » Quijano, A. (2011). Qué tal Raza. América Latina en Movimiento, número 320. Recuperado de: *Antropología de outra forma*. <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-que-tal-raza.pdf>
- » Richard, N. (2020). *Zona de tumultos: Memoria, arte y feminismo. Textos reunidos de Nelly Richard: 1986-2020*. CABA: CLACSO. Disponible en <https://www.clacso.org/zona-de-tumultos-memoria-arte-y-feminismo/>
- » Sontag, S. (1981). *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara. pp. 213-251.
- » Wood, E. M. (2011). *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo.