



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
VILLA MARIA

Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"
Repositorio Institucional

La resiliencia de la identidad y las habilidades de sobrevivencia de la mujer indígena inmigrante en Villa María, Provincia de Córdoba

Año
2019

Autora
Costabello, Liliana

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

Costabello, L. (2019). *La resiliencia de la identidad y las habilidades de sobrevivencia de la mujer indígena inmigrante en Villa María, Provincia de Córdoba*. 1er Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Villa María, articulando diálogos políticos y académicos en Ciencias Sociales. Villa María: Universidad Nacional de Villa María



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
VILLA MARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARIA

Título

La resiliencia de la identidad y las habilidades de sobrevivencia de la mujer indígena inmigrante en Villa María, Provincia de Córdoba.

Ponencia para la Línea Número 8.

Autora. Costabello, Liliana. Universidad Nacional de Villa María.

C.P. 5900

Ciudad de Villa María.

lilicostabello@hotmail.com

Palabras clave: identidad, mujer, indígena.

Introducción.

Este ensayo recupera las experiencias de un grupo de mujeres inmigrantes bolivianas que residen en el Barrio Las Playas, de la ciudad de Villa María. El mismo se enfoca en la resiliencia¹ de la identidad y las habilidades de sobrevivencia de estas mujeres andinas en la pampa gringa. Se pretende poner en valor las remesas sociales, es decir, las experiencias, aprendizajes, valores, habilidades y hábitos que amplían el horizonte de la cosmovisión originaria andina y crean un desafío para una sociedad eurocéntrica que pretende someter, dominar y reprimir los valores de la mujer indígena migrante.

Cuando se habla de la construcción de la identidad latinoamericana, se está hablando de una diversidad de culturas, de formas de ser, de lo que se siente propio, de un patrimonio de conocimientos, de un conjunto de usos y costumbres que identifican y diferencian a esta región del resto del mundo. Ellas determinan comportamientos, que se ven reflejado en la vestimenta, en la forma de alimentación, de expresión y de vivir, prácticas signadas por tradiciones, creencias y religiones e incluso condicionadas por riquezas y por la herencia de las acciones de los tayas².

Estas prácticas cotidianas interpeladas serán el objeto de análisis. Este ensayo, ambiciona cuestionar el paradigma eurocéntrico de la reproducción cotidiana de vida de las mujeres solo como estrategias domésticas y no como prácticas culturales de resistencia, lo que revela o deja en evidencia como la historia y el análisis científico se construye y se mira desde la hegemonía occidental.

Nos posicionamos desde una perspectiva crítica, miramos la historia desde abajo más que desde arriba.

¹ Capacidad de una persona de recuperarse frente a la adversidad, les permite sobrellevar los obstáculos, autogestionarse y organizarse para enfrentar los cambios que las adversidades sociales, culturales, económicas, etc les puedan presentar.

² Padres ancestrales.

Prácticas culturales: resistencia y estrategias de sobrevivencia de mujeres origen andino.

Este conjunto de mujeres jóvenes, llegaron a la ciudad con sus familias, parejas e hijos. Al instalarse en la localidad, lo hicieron en un barrio periférico, donde comparten con los residentes nativos las mismas vulnerabilidades. Aunque ellas, no son invisibles, parece su presencia lo menos atrayente posible. Tienen un andar silencioso, tímido y con mínima integración social, de igual modo siguen calzando sus ojotas, las chompas, las chuspas y cargan sus wuawuas o guaguas en unos coloridos aguayos, desafiando la desvalorización social de la ropa de los collas. De igual modo, creen que evitarán ser observadas, cuestionadas e incluso juzgadas, “aprenden” a comportarse como lo dicta la sociedad dominante donde se instalan y niegan con ello su propia especificidad organizativa y cultural. (Rivera Cusicanqui: 2010)

En diálogo con ellas, asumen inmediatamente su origen inmigrante, aclarando de las regiones de donde provienen. Con esta aclaración, buscan afirmar su identidad étnica y su identidad nacional boliviana.

Al interior de su micro-comunidad, se observan en estas mujeres prácticas sociales de representación colectiva propias de su lugar de origen (elaboración de sopaipilla³), las representaciones de la experiencia colectiva vivida (instalar la bandera en las puertas de las casas) o el conocimiento del sentido común generado por la realidad social de lo cotidiano (uso de recursos naturales disponibles en su espacio geográfico para curar dolores). (Cardoso de Oliveira: 2007)

Estas prácticas, les permiten resistir y proteger su identidad cultural, aun cuando se observa la adopción de muchos otros rasgos culturales de la sociedad dominante, por ejemplo, renuncian al uso de las polleras y dejan de trenzar sus cabellos. El arreglo del cabello es también un importante significante ancestral y de trayectoria social. (Karasik: 2010)

Sostener un peinado étnicamente específico de una región, es resistir a la imposición eurocéntrica y evitar la pérdida de identidad. En sus prácticas cotidianas, buscan reafirmar su existencia india.

³ Alimentos, su rasgo común es estar hechos con masa de harina de trigo frita en aceite, en Argentina se las conoce como tortas fritas, su elaboración es familiar, en tanto que en estas comunidades de inmigrantes la elaboración es colectiva.

La indumentaria posee una gran densidad cultural y porta significados de importancia en la identificación y la coherencia grupal. (Karasik: 2010.)

Frente a esto, se reúnen para homenajear a la Virgen de Urkupiña, recordando las festividades en su tierra natal, descubren de sus baúles coloridos atuendos, los unku⁴, la lliclla⁵, las botas con cascabeles que representan los sonidos del viento entre los cerros, y los instrumentos musicales originarios de su región de origen, las zampoñas⁶ y los charangos, para interpretar letras de canciones propias. Estos grupos sostienen su historia y sus símbolos, sus valores y prácticas son recreados y reinventados en función de contextos relacionales y diversas disputas políticas. (Grimson: 2017).

Son estas prácticas cotidianas, mecanismos de reproducción y resistencia de estas mujeres indígenas migrantes, con ello se enfrentan a la aculturación forzada, al blanqueamiento cultural. (Rivera Cusicanqui: 2010)

Estas prácticas, destacan la importancia de la auto-identificación gestual y simbólica —no discursiva— para la formación de identidades colectivas en la sociedad donde procuran insertarse, tratando de proteger su acervo cultural originario frente a las nuevas disciplinas y a formas de subjetividad modernas. (Cusicanqui Rivera: 2010. 27)

En este contexto, la reciprocidad es el espacio de intercambio más recurrido por estas mujeres migrantes, constituyéndose en una suerte de producción de seguridad social. El mecanismo se apoya en el hecho de que las mujeres inmigrantes e indias están lejos de ser absorbidas por el mercado, ya sea en lo laboral o en el consumo e, incluso, en caso contrario, suelen estar conectadas en forma precaria, de manera que no les es posible acceder a los sistemas de seguridad social.

De esta forma, según Lomnitz, se produce el intercambio de las mujeres bolivianas residentes en Villa María, bajo la modalidad de Reciprocidad, una modalidad institucionalizada mediante recursos culturales-emocionales como: parentesco, vecindad, o compadrazgo. Cementos culturales-emocionales, fundamentados en la confianza. (Hernández Moreno: 2011)

⁴ Túnica o camiseta masculina.

⁵ Mantilla que se usa sobre los hombros o se cruza en la cintura para bailar caporales. Figura N° 2.

⁶ Este instrumento de viento muy común en la zona andina. Se elabora con cañas, seleccionada especialmente, unida entre sí con un hilado de lana. Se sopla suavemente sobre los bordes, en nuestra región lo conocemos como sikus, quenás o flautas. Ver figura N° 5.

El parentesco no es la única forma de “acercamiento”. Se establecen estrategias de “acercamiento” social o institucionalización ritual de la cercanía psico-social y formas de asociación, tales como el compadrazgo.

Esta, es una relación horizontal, donde opera una cercanía económica y surge una cercanía psicológica. Dicha cercanía psicológica está definida por la confianza. Esta es una variable psicosocial dinámica, que mide la capacidad y voluntad de dos contrayentes para intercambiar favores e información. Determina una predisposición al intercambio. (Hernández Moreno: 2011)

Las redes de reciprocidad se consolidan mediante el acercamiento. En otras palabras, se profundizan mediante el reforzamiento de la horizontalidad. Eliminar la distancia psicológica es una de las estrategias que permiten el fortalecimiento de los intercambios recíprocos. La confianza se constituye como elemento central en la consolidación de las redes de intercambio.

La reciprocidad y la confianza se conjugan y se hacen necesarias una para la otra. La reciprocidad exige confianza y así se consolidan formas de intercambio horizontales. La confianza en un ambiente extraño se conjuga con valoraciones específicas del medio. Es decir, ya se sustenta en deberes culturales, como puede ser en un ambiente rural donde el rol jugado en la familia (hermanos, parientes, hijos, padres) define la posibilidad de confiar. Se valoriza la cercanía y desde ahí se despliegan estrategias de sobrevivencia. Las redes de reciprocidad, cargadas por lo económico, sustituyen la ausencia de mecanismos eficaces de seguridad social.

A lo largo del año, los hombres de la comunidad practican el deporte del fútbol, los días domingos. Al mismo tiempo, las mujeres reproducen las ferias de su tierra de origen. Preparan comidas, tales como sopas, cocinan chuños, picante de pollo y envasan condimentos de la tierra andina. Se aprecia la reproducción de colores, aromas, y sonidos de distintas regiones de Bolivia. La gente se traslada y migra desde diferentes lugares del mundo hacia otras zonas y rearma en sus nuevos destinos sus vidas y sus significados culturales; por lo tanto, símbolos, valores o prácticas no pueden ser asociados de modo simplista a un territorio determinado. (Grimson: 2017)

Otras de ellas, se dedican a la producción hortícola, aportando la mayor parte de los vegetales frescos al medio regional. Es importante la incidencia de la población boliviana

en esta actividad, porque esta, a pesar de sus innovaciones tecnológicas sigue basándose en relaciones y formas de producción capitalistas atrasadas.

La inestabilidad económica no produce debilitamiento de formas familísticas. Muy al contrario, las refuerza, pues éstas funcionan como una estrategia de sobrevivencia, como fundamento del establecimiento de redes de reciprocidad.

La red de reciprocidad se establece en un ambiente social donde las distancias son mínimas, refiriéndonos, tanto a la distancia social y física, como a la económica y psicológica.

Debemos destacar las prácticas solidarias en las redes que crean y se apoyan en estructuras familiares muy consolidadas (cuidados de niños mientras las madres trabajan), pero resalta el sistema patriarcal bajo el cual viven estas mujeres. La dominación y la opresión se presentan con múltiples rostros, uno de ellos, la dominación patriarcal.

La comunidad doméstica es la única organización social que administra la reproducción física y social de los individuos, por medio del control y la circulación de las mujeres y las relaciones domésticas de producción.

Procuran resistir al abandono de todo rastro de identidad diferenciada, el traje, el idioma, el gesto, los rituales. Es muy claro cómo se van ampliando los espacios de participación masculina y recortando las esferas donde las mujeres sobreviven y comercian manteniendo, al mismo tiempo, capacidades de reproducción cultural comunitaria⁷.

Ante los problemas de la opresión cultural, estas mujeres, establecen mediaciones de resistencia. Al interior de sus vidas familiares, practican la lengua quechua, educan a sus hijos en la práctica oral de ella, pero siempre dentro de los límites de su micro-comunidad. En sus actividades laborales, los alumnos en las escuelas y en las vinculaciones cotidianas con la sociedad del barrio, se comunican mediante el uso de la lengua española.

Las transformaciones lingüísticas, culinarias, en la vestimenta, en las formas de producción y en muchas otras rutinas que pueden constatarse en los procesos migratorios y diaspóricos muestran de manera elocuente que eso no necesariamente implica un desdibujamiento de las identificaciones culturales y políticas (Grimson: 2017)

Conclusión.

⁷ La autonomía económica de estas mujeres, solo tiene lugar dentro de los espacios y actividades culturales, económicas y sociales de su propia comunidad, aún así son muestras de resistencias al patriarcado de su cultura.

Consideramos, a través del análisis de este breve resumen que describe la vida de este grupo de mujeres andinas e indias, como a través de las prácticas sociales cotidianas procuran sostener la identidad étnica⁸ en condiciones de cambio, fue posible llegar a tales resultados, al observar el tipo de organización y las prácticas de resistencia cultural, lingüística y ritual que permanece en sus micro-comunidades.

Los vecinos del barrio, observan a estas inmigrantes, y las definen desde un discurso colonial. Es una forma de discurso crucial a la ligazón de un rango de diferencias y discriminaciones que conforman las prácticas discursivas y políticas de la jerarquización racial y cultural, “las bolitas”, “las indias bolivianas,” “lechuguin”⁹.

“Nos miran raro por ser de otro país”. “Tengo que usar lentes, pero no me los quiero poner, ya me miran raro por tener otro color de piel, imagínate como me van a mirar cuando tenga puesto los lentes” (Costabello:2010)

En la construcción del discurso colonial, algunas formas de otredad racial/cultural/histórica, circulan de manera naturalizada, aun cuando se comparten las mismas condiciones económicas y de vulnerabilidad. Lo que buscamos destacar es la construcción arbitraria, diferencial y sistemática de los signos sociales y culturales que los otros inmigrantes significan para los ciudadanos nativos. El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción.

La violencia de la conquista y de la dominación colonial no hace sino intensificar un problema, las formas con que se definen, describen y se representa la otredad inmigrante.

“Porque somos de otro país, nos miran raro, nos llevan por delante”. (Costabello: 2010)

Frente a los discursos de "extranjería"¹⁰, "mestizaje", "impureza", estas mujeres elaboran un discurso moralista y nacionalista que afirma el origen y la unidad de su identidad nacional, “ustedes los de acá no son tan blancos, ni tan puros, no saben que bandera honrar,

⁸ Identificación Étnica se refiere al uso que hace una persona de términos raciales, nacionales o religiosos para identificarse y, de ese modo, relacionarse con los otros (Glaser, 1958: 31; Cardoso de Oliveira, 1960a: 125).

⁹ Las comillas son para resaltar formas de nombrar a los otros, los inmigrantes.

¹⁰ Formas para negar la validez o la existencia misma de los conocimientos alternativos al conocimiento científico –conocimientos populares, indígenas, campesinos. Sousa Santos de Boaventura.

nosotras si sabemos quiénes somos”. Estas construcciones discursivas, son prácticas de resistencia y estrategias para sobrevivir, ante el aparato de poder del lenguaje.

Vestir las prendas con sus bordados¹¹, hilar la lana con la metodología ancestral¹², tejer los abrigos¹³, trenzar sus cabellos para interpretar sus bailes, cocinar sus alimentos con los olores de su tierra, definir y describir la realidad desde su lengua es una estrategia para resistir al poder, a ser colonizado, aun cuando modifican su ropa cotidiana cuando transitan por las calles del barrio.

La corporalidad es un lugar de expresión y registro de la diferencia, de inscripción, exposición u ocultamiento de diferencias socio-étnicas e identidades sociales. (Karasik: 2010).

Además es importante remarcar la necesidad de recuperar y poner en valor otros sistemas alternativos de producción, como el de las cooperativas obreras, del “comercio justo”, de las empresas auto-gestionadas, de las organizaciones económicas populares, de la economía solidaria.

Estas mujeres, usan vestuarios y arreglos diferentes según el contexto, de esta forma borran la presencia colla en el centro del barrio, pero la reafirman en sus festividades o en lo cotidiano de sus hogares. Con esta práctica social de la vestimenta, la mirada depredadora y desubjetivadora, a decir de Karasik, genera inferioridad en la propia imagen y la vergüenza impregna la identidad, por ello, estas mujeres al interior de su comunidad, deciden sostener procesos de resignificación y revalorización de las identidades indígenas. Rescatando el fuerte vínculo de identificación entre indumentaria e identidad étnica, por lo tanto, cuando nunca dejan de usar la ojota es una referencia cultural e identitaria, afirmando su posición y trayectoria social.

En este contexto, se deja en evidencia, como las mujeres sufren aún más las consecuencias de este sistema sumamente inequitativo y desigual.

Esto genera cada vez más una marcada sobreexplotación de la mujer en el ámbito cuasi-rural que no es reconocido a causa de construcciones de género patriarcales que asignan menor valor al trabajo realizado por mujeres tanto en la esfera pública como en la privada.

¹¹ Figura N° 1.

¹² Figura N° 3.

¹³ Figura N°4.

Esta situación de distribución inequitativa de los ingresos, sumado al casi nulo reconocimiento de las labores no remuneradas en el hogar, hace que estas mujeres inmigrantes, sean uno de los grupos que más siente la pobreza en el territorio local.

Situaciones como esta convierten a las mujeres en mano de obra que tiene peores condiciones laborales en comparación a los hombres.

Por otro lado el sector indígena es uno de los más pobres, y mucha de esta pobreza afecta sobre todo a las mujeres, lo que nos muestra como uno de los grandes desafíos del Estado el iniciar acciones de disminución de la pobreza rural en grupos más vulnerables como el indígena.

Las mujeres han tenido menos posibilidades de acceso a los recursos naturales y productivos tales como tierra, crédito y semillas, necesarios para la agricultura familiar.

La inequidad en cuanto al acceso a la tierra es alta, como hemos mencionado anteriormente, pero es aún peor en cuanto a las mujeres, que ya de por sí deben obtener tierra en un sistema que redistribuye poco entre muchos/as propietarios. En el caso del crédito, el panorama tampoco mejora, siendo claramente favorable a los hombres frente a las mujeres (Flores, 2011). Las mujeres han sido tradicionalmente excluidas de la poca distribución de recursos, creando una disparidad grande de la propiedad frente a los hombres.

La inequidad en el acceso a los recursos naturales y productivos en el país contribuye a feminizar la pobreza, ya que las mujeres no tienen las mismas oportunidades de acceso que sus pares hombres, aclarando también que el panorama tanto para hombres como para mujeres que se dedican a la agricultura familiar de por sí ya es adverso en el acceso a estos recursos, donde todavía no se ha logrado una adecuada desconcentración de los recursos, ni diversificación que contribuya a la Soberanía Alimentaria con equidad.

Las políticas públicas efectuadas en el sector rural no han sido enfocadas en la mejora de las oportunidades de acceso a los recursos por parte de las mujeres, ya que de por sí han distribuido pocos recursos en la población campesina en general, especialmente la tierra que sigue altamente concentrada y ha contribuido a que se tenga todavía latifundios y minifundios que generan más pobreza e inequidad, las mujeres en este panorama son invisibilizadas y excluidas de elementos esenciales para la construcción de agricultura que genere Soberanía Alimentaria.

Anexos.

Figura N°1



Figura N°2



Figura N° 3



Figura N° 4

Figura N° 5



Bibliografía.

Bhabha Homi K. 1993. El lugar de la cultura. Editorial Manantial. Buenos Aires.

Sousa Santos de Boaventura. 2006. Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social

(encuentros en Buenos Aires). Buenos Aires: CLACSO,

http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Renovar%20la%20teor%C3%ADa%20cr%C3%ADtica_CLACSO_2006.pdf

Cardoso de Oliveira, R. 2007. Etnicidad y estructura social. Clásicos y contemporáneos en Antropología. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Universidad Autónoma Metropolitana. Universidad Iberoamericana. México. Traducción Virginia Molina Ludy y Enrique Lemus Rodríguez.

Costabello Liliana. 2010. La alfabetización como herramienta de inclusión social. Trabajo Final de Grado de la Licenciatura en Trabajo Social, Universidad Nacional de Villa María.

Flores, J. (2011). Tierra y Mujeres: Un problema económico y sexual. En: Tierra Urgente. Quito-Ecuador: SIPAE.

Grimson, A. y G. Karasik 2017. "Introducción a la heterogeneidad sociocultural en la Argentina contemporánea. Grimson, A. y G. Karasik (comp.) Estudios sobre diversidad sociocultural en la Argentina contemporánea. Clacso. Buenos Aires.

Karasik, G. 2010. Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy. Gordillo, G. y S. Hirsch (comp.) Movilizaciones indígenas e identidades en disputa. Editorial La Crojia. Buenos Aires.

León Vega Xavier. 2017. Género, pobreza, y soberanía alimentaria. Compiladoras Varea Soledad y Zaragocin Sofía. PYDLOS Ediciones – Universidad de Cuenca.

Lopez, Cristina Amalia. 2011. Diseño con Identidad Latinoamericana: Somos Latinos. La identidad es cultura en movimiento.

https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/vista/detalle_articulo.php?id_libro=339&id_articulo=7597

Moreno Hernández Hugo Cesar. MARGINALIDAD Y RESISTENCIA: ESTRATEGIAS MARGINALES EN LA DISCUSIÓN DE LARISSA ADLER, OSCAR LEWIS Y CARLOS VÉLEZ-IBÁÑEZ. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana. Año VI, No. 12. Julio-Diciembre de 2011. Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

Rivera Cusicanqui, S. 2010. “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres”. Bolivia Violencias (re) encubiertas. Editorial Piedra Rota. La Paz.