



OLAC

OBSERVATORIO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Revista

OBSERVATORIO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe - IEALC

Año 2018 | Número 2

La (neo) colonización de los cuerpos: (re) existir frente al heteropatriarcal capitalista

Gabriela Bard Wigdor | Leonardo Guevara

RECIBIDO: 27 de enero de 2018

APROBADO: 10 de julio de 2018

La (neo) colonización de los cuerpos: (re) existir frente al heteropatriarcal capitalista

Gabriela Bard Wigdor
gabrielabardw@gmail.com
CIECS-CONICET | UNC

Leonardo Guevara
filoleonardovergara@gmail.com
Facultad de Filosofía | UNC

Resumen

En el presente artículo, recuperamos los modos en que las posiciones feminizadas son deslegitimadas como sujetos epistémicos, expropiadas de sus propios conocimientos corporales del cuidado, la salud y el goce, en favor del mercado capitalista heteropatriarcal y (neo) colonial; así como en algunas ocasiones, en articulación con el *patriarcado ancestral*. Empero, los/as sujetos resisten y *re-existen*, transmiten sus conocimientos generacionalmente, recuperan saberes y los crean a través de diferentes formatos artísticos populares, culturales y políticos; espacios de habla, escucha y organización. Damos cuenta de algunos de estos procesos desde experiencias reconocidas en México, en el Estado de Puebla y de Morelos, así como en Argentina, en Villa Dolores y en la capital de Córdoba, a través una investigación multimetódica (2017-2018). Finalmente, desde el feminismo decolonial y latinoamericano, interpretamos potencialidades en diferentes experiencias de (re) existencias, para pensar estrategias de decolonización de la vida.

Palabras clave: *feminismos decoloniales - (neo)colonialismo - heteropatriarcado - (re) existencias.*

Abstract

In the present article, we recover the ways in which feminized positions are delegitimized as epistemic subjects, expropriated from their own corporal knowledge of care, health and enjoyment, in favor of the heteropatriarchal and (neo) colonial capitalist market; as well as in some occasions, in articulation with the *ancestral patriarchy*. However, the subjects resist and re-exist, transmit their knowledge generationally, recover knowledge and create it through different popular artistic, cultural and political formats; spaces of speech, listening and organization. We give an account of some of these processes from recognized experiences in Mexico, in the states of Puebla and Morelos, as well as in Villa Dolores Argentina, in the province of Córdoba, through multi-method investigation (2017-2018). Finally, from the decolonial and Latin American feminism, we construe potentialities in different experiences of (re) existences, to think strategies of decolonization of life.

Keywords: *decolonial feminisms - (neo) colonialism - heteropatriarchy - (re) existences.*

Introducción

En su versión hegemónica, la ciencia occidental se considera una explicación del mundo neutral, descorporizada, asexuada, sin marcas de clase, ni de localización geográfica. Se presenta como capaz de producir conocimientos de alcance universal e igualmente útiles para todos/as. A partir de esta pretensión de universalidad, su producción se define como objetiva y apolítica. Empero, son los y las sujetos concretos quienes producen las

investigaciones científicas desde una posición geográfica y subjetiva concreta, que influye en la manera en que experimentan el mundo, en el modo como lo observan y juzgan (Sibai, 2016). Por tanto, la producción científica depende de quien la financia, de los intereses en juego, del contexto donde se realiza, así como de las posiciones que ocupan los y las propios/as investigadores en los sistemas científicos oficiales.

Llamamos operaciones colonialistas a la acción de negar la dimensión política de la ciencia, así como las relaciones de poder que atraviesan al conocimiento que se pretende objetivo y neutral, además de la tendencia racionalista de dicotomizar hechos de valores, en favor de negar los posicionamientos políticos, morales, éticos y estéticos que rigen la producción de conocimiento. Así también, a la práctica científica de dissociar el contexto de descubrimiento del contexto de justificación, como parte de las ficciones positivistas y sexistas de la ciencia hegemónica.

En ese sentido, para Varsavski (1969) existen pocos campos donde nuestra dependencia sea más notable y menos percibida que en el científico. El prestigio de la ciencia se ha tornado tan intocable, que tanto el tratar de analizarla críticamente en su conjunto, dudar de su carácter universal y objetivo, como pretender juzgar sus tendencias o sus criterios de valoración es, valga para la sacralización sobre la que se edifica el cientificismo hegemónico, digno de herejía. Así como señalar, que el conocimiento producido se rige por cánones científico y no por su utilidad social, es decir, por la legitimidad que le otorga su sentido de apropiación para quienes va dirigido.

Debido a las características que venimos detallando, la ciencia hegemónica produce ignorancia durante los procesos de investigación, definiendo de modo androcéntrico, antropocéntrico y etnocéntrico, qué problemas se investigan o identifican y qué tipo de preguntas se plantean. Además, sus valores marcan las prioridades de quienes van a beneficiarse de los resultados de dichas investigaciones, los varones de sectores dominantes (Longino, 1990). En efecto, la norma científica aplicada por ejemplo a la medicina, ha servido para regular las sexualidades, los procesos de salud/enfermedad y la vida de quienes ocupan posiciones feminizadas¹. Por ejemplo, la industria farmacéutica ha invisibilizado efectos secundarios de sus medicamentos, así como patologizado el cuerpo de las mujeres y sexualidades disidentes, para aumentar la circulación y venta de productos en el mercado.

Pero no sólo en el conocimiento científico hegemónico como la medicina occidental se manifiestan procesos (neo)coloniales y heteropatriarcales de apropiación del cuerpo, sino también en los territorios y en el uso mercantil del arte popular, de los saberes ancestrales

¹ Cuando decimos posiciones feminizadas, nos referimos a todos/as los/as sujetos que se constituyen en subalternidades en relación al varón heterosexual. Es decir, sexualidades no masculinas hegemónicas.

y en el combate a los procesos políticos, culturales e identitarios que son potenciales formas de vida alternativas al capitalismo occidental. Estas últimas, siempre en riesgo de ser cooptadas, desarticuladas o invalidadas desde estos espacios de poder, expresados en constantes acciones de epistemicidios, etnicidios, ecocidios de otras culturas, lenguajes, creencias y paisajes (Cfr. Rivera Cusicanqui, 2015).

Frente a estos intentos de aniquilación de saberes y prácticas no científicas, las epistemologías feministas y decoloniales han cuestionado a la ciencia, a la medicina, a los gobiernos y organizaciones para-estatales, como también a las llamadas “bellas artes”, por su complicidad con el poder. Lo que nos ha permitido visibilizar sesgos de género, clase y racialidad en estos conocimientos, que oprimen hasta aniquilar los cuerpos e ideas disidentes catalogadas como subdesarrolladas. Por eso, las epistemes feministas decoloniales, señalan la urgencia no sólo de investigar desde otros paradigmas, sino de organizarse para producir prácticas y saberes alternativos con todas las posiciones de sujeto feminizadas, es decir, aquellas subalternas a la masculinidad hegemónica, desde posiciones fronterizas, intrusas, etc.

En ese sentido, los colectivos indígenas, campesinos, feministas y LGTTTIBQ² ya generan estrategias de conocimiento y de producción de saberes propios, siendo el arte una de las formas de resistencia a las operaciones de (neo) colonización de sus cuerpos y vidas. Resisten recuperando saberes ancestrales, tradiciones culturales, así como rituales y estrategias de vida que se pretenden alternativas a las lógicas capitalistas dominantes.

A los fines de desarrollar los debates que presentamos en este artículo, metodológicamente, hemos trabajado desde una investigación cualitativa exploratoria y multimetódica, realizada en el Estado de Puebla y Morelos (México), y en la provincia de Córdoba (Argentina). Es multimetódica porque apela a observaciones participantes, fotografías, entrevistas en profundidad y registros de cuadernos de campos realizados durante los años 2017-2018, en los meses de noviembre, diciembre y enero³. Las experiencias se toman como ejemplos de procesos de personas y grupos que buscan (re) existir en un marco de dominación e indiferencia ante sus saberes y practicas culturales.

Finalmente, interpretamos que las creaciones artísticas, las organizaciones que mencionaremos en el texto, los saberes ancestrales que recuperamos, son modos

² LGTTTIBQ son las siglas que utiliza el movimiento de Lesbianas, Gays, Transgénero, Transexuales, Travestis, Intersexuales Bisexuales y Queers.

³Esta investigación basada en comparaciones y relaciones entre experiencias de dos países latinoamericanos diferentes (México y Argentina), es posible a partir de que una de las autoras del presente artículo, se encuentra realizando una estancia de investigación en Puebla México, a partir de una beca desde el programa de entrenamiento PLISSER (Programa Latinoamericano de Investigación en Salud Sexual y Reproductiva A. C.) año 2017-2018. Para más información sobre el programa, visitar el siguiente link: <http://www.clam.org.br/publique/media/PLISSER%20Convocatoria%202011.doc>. El otro autor, realiza indagaciones en Argentina, ya que se encuentra residiendo en la provincia de Córdoba y es participante activo de estas experiencias.

particulares de los pueblos diversos de Nuestra América para habitar, crear actos de supervivencia y de reflexión en torno a la exclusión social, la racialización, la violencia genocida y ecocida; la confrontación de los estereotipos de género y el autoritarismo (neo) colonial. Expresiones de re-existencia en permanente movimiento y combate.

Metodología

La investigación exploratoria que da origen a este trabajo es multimetódica, porque se apoya en observaciones participativas en campo, en la presentación de fotografías que documentan arte/artesanías, situaciones de la vida cotidiana de bailarinas, curanderas de México y de Argentina; apela a documentos de organizaciones político-comunitarias, registros de cuaderno de campo y análisis de entrevistas (Cfr. Robson, 1997). Son formas metodológicas empíricas y cualitativas que exploran sobre un fenómeno contemporáneo en particular, dentro de su contexto real, ofreciendo datos a partir de registros, imágenes y desde la propia experiencia del/la investigador/a.

Esta metodología, requiere de un ejercicio interpretativo emocional, intencional y contextual, que supera las fronteras contenidas en la física de la palabra, como modo de comprender el sentido de éstas. Por tanto, para los momentos de exploración, la experiencia es central, porque luego se realiza un registro, se organiza, se clasifica información y se la interpreta. En efecto, la experiencia funda el proceso hermenéutico porque incorpora inevitablemente la dimensión emocional/corporal, temporal y espacial, abordando de manera situada, hechos que se reconocen como históricos en la misma experiencia.

Hacer de la experiencia un modo de investigación es clave para los feminismos y supone comprometer no solo el pensamiento sino las acciones, la pasión, los sentimientos como formas de conocimiento válidas del mundo. Las investigaciones feministas se preocupan por indagar tanto en los procesos de explotación, subordinación, como en los de resistencia al poder, atendiendo a las culturas de los sectores populares y subalternos, tomando las experiencias de los y las sujetos como una potencia política que habla de la diferencia (Alcoff, 1999).

En consecuencia, a los fines de visibilizar diferentes experiencias de Nuestra América, particularizadas en México y en Argentina, observamos diferentes escenarios de producción artesanal de tejidos y alfarería en diferentes horarios y de manera diaria, durante el mes de noviembre, diciembre y enero del año 2017-2018. Conversamos con referentes de organizaciones campesinas e indígenas en el Estado de Puebla y Morelos México, tanto como tomamos experiencias de organización en espacios artísticos y políticos de Córdoba, Argentina. También, nos entrevistamos con artistas y activistas de

ambos países, efectuamos lecturas de materiales que producen estos colectivos desde enfoques decoloniales y feministas.

Finalmente, esta exploración experiencial, emotiva, racional y corporal; las fotografías que presentamos⁴ y los registros de entrevistas, son resultados de conocer con el cuerpo, dialogar, observar y participar con otros/as en su vida cotidiana, tanto en Puebla y Morelos, como en Córdoba, buscando visibilizar procesos de (re) existencia a la colonialidad del poder/saber hegemónico.

Sobrevivir, (re) existir y descolonizar la vida

A partir de las experiencias que hemos investigado en México y en Argentina, de las expresiones artísticas populares materializadas en México a través de artesanías, tejidos, alfarerías y telares; de las ferias de libro populares (imagen n°1) y la defensa del territorio en Argentina; el diálogo con mujeres mayores de cada región que recuperaban mitos e historias, el trato con cooperativas campesinas-indígenas, entre otros grupos y movimientos sociales que rastreamos, recuperamos procesos que consideramos de (re) existencia frente al al (neo) colonialismo.

Tanto las producciones artesanales mexicanas, como las ferias de libros populares y los saberes de las “abuelas curanderas” de los barrios de Córdoba (Argentina), guardan relación con estrategias de reivindicación de saberes ancestrales y con la necesidad de obtener recursos económicos, en el marco de sociedades industrializadas que empobrecen vidas y tornan otras como exóticas, reduciendo la vida de pueblos enteros a la



Ilustración 1: feria popular del libro, Córdoba, Argentina

subsistencia a partir del turismo y del esnobismo de extranjeros/as, que adquieren artesanías como rarezas decorativa o anecdóticas. A pesar de lo cual, las personas se organizan para sobrevivir y estratégicamente, perpetuar saberes en las próximas generaciones, así como socializar su cultura. Prácticas y herencias culturales desdeñadas que enseñan formas de ser, estar y soñar el mundo de otros modos (Cfr. Novelo, 2005).

Novelo (2005) nos llama la atención respecto de que oficios como la alfarería, la cocina, la sastrería, la cordelería, la plomería, la carpintería, la herrería, la curandería, etc. Son saberes que no ingresan en las grandes definiciones sobre lo que es el conocimiento, el arte o la artesanía. Particularmente en México, dice la autora, se debe a que todo debe ser

⁴ Las fotografías que presentamos a lo largo del artículo son de nuestra autoría con consentimiento de las personas y organizaciones que se retratan.

representativo de una nacionalidad, de una ideología nacionalista del ser mexicano, simbologías de la ideología nacional del estado nación. Por eso, conservar esos oficios, superar estas narrativas como principio, buscar (re) existir a través del arte y el saber popular, en un movimiento consciente de “dejar de ser lo que no somos” (Quijano. 2000), pero ahora.

Estos intentos de resistencia se originan en el marco de un capitalismo en fase (neo) colonial, que ha modificado radicalmente las formas de vida y las proyecciones de los grupos sociales no hegemónicos, ahora parcialmente expropiados de sus costumbres, culturas, horizontes políticos y comunitarios (Cfr. Guerra, 2000). La productividad acelerada del capitalismo, provoca un incremento desorbitado de quienes deben mudarse a la ciudad y adoptar estilos de vida, tradiciones y relaciones que les eran ajenas. Orellana, para el caso de México, afirma que, “es un auténtico milagro que la esencia del maíz perviva en esta ciudadela del caos, sucursal de la hamburguesa y de la pizza” (Orellana, 2009, p.74).

Por eso, en un contexto de sobrevivencia a la globalización y al neoliberalismo, se vuelve un acto de coraje, de organización y de sobrevivencia, lograr conservar y fomentar formas de vida o al menos relaciones humanas en diálogo con la tierra, el cuerpo y los saberes. Estamos en una etapa histórica de expropiación y destrucción de los territorios, muchos donde habitan y donde sobreviven comunidades campesinas o indígenas, como en Puebla (México), donde la minería expulsa de la Sierra Norte a indígenas y campesinos/as que siembran maíz, café, pimienta, cosechan miel y todo tipo de hierbas medicinales. Frente a lo cual, diferentes cooperativas indígenas campesinas resisten, como en el caso del municipio de Cuetzalan la organización “TOSEPAN KALI”⁵ o la de mujeres indígenas “TASELOTZIN MASEHUAL”⁶.

En efecto, existen prácticas de conservación de la tierra, de saberes y ritos ancestrales; procesos comunitarios de organización para recuperar y crear identidades étnicas y locales, que se dirigen a reivindicar aquellas costumbres, vestimentas, saberes que se consideran subdesarrollados y que han sido prácticamente arrasados desde la conquista de Nuestra América hasta hoy. Estos espacios de organización tienen como potencia la reivindicación de formas de conocer deslegitimadas por el sistema científico y la recuperación de costumbres casi aniquiladas por el avance de la religión católica en alianza con el capitalismo. Nos referimos a los saberes herbolarios de las mujeres indígenas, a las prácticas de trueque en las bibliotecas populares, la alfarería que se usa en rituales o la resistencia al avance de las empresas transnacionales en los territorios locales.

⁵ Para más información visitar la página: https://www.youtube.com/watch?v=j9VCOMN5o_E

⁶ Para más información visitar la página: <https://www.youtube.com/watch?v=p47abl8mwrA>

Los colectivos de personas que fotografiamos y entrevistamos en Argentina y México, si bien son diferentes por sus respectivas idiosincrasias, procedencias étnicas y geográficas, nos interesan por lo que tienen en común: toman el arte, la cocina, los rituales o la danza y en una compleja práctica económica, cultural y social, generan ingresos económicos que les garantizan la subsistencia según las lógicas del capital y a la vez, ponen en valor saberes populares sobre la salud, el cuerpo y la historia, que representan formas alternativas de habitar el territorio, de sentir y de actuar en un mundo cada día más colonizado por la economía capitalista extractivista.

Por consiguiente, las prácticas y discursos locales que analizamos, como plantea Torres (2017), se dirigen a denunciar la violencia etnocida, ecocida y epistemicida, que impactan en lo corporal, que produce asesinatos y desplazamientos territoriales de pueblos enteros tanto en México por la minería como en Argentina por el cultivo de la soja. En esos procesos de exilio forzoso de los pueblos afectados por la economía globalizadora, existe una pérdida de memoria identitaria constante, un corte con la transmisión de sabidurías populares que busca resistirse.

En consecuencia, Eli Bartra (2005) sostiene que es tan importante saber la clase como el género y la etnia de quienes producen arte y organización, porque ayuda a comprender el grupo social de donde proviene y así, como cambia o no sus condiciones de existencia. Conocer la historia del bordado, por ejemplo, es conocer la historia de las mujeres mexicanas (Cfr. Rozsinka Parker, 1996 en Bartra, 2005: pág.25) y dialogar con las mujeres mayores de los pueblos de Córdoba, es acercarse a la historia de conformación de cada lugar.

Tal como mostramos en las diferentes experiencias, para las mujeres indígenas y campesinas, para las curanderas de Córdoba, el cuerpo y el territorio son una misma sustancia, la supervivencia física y simbólica es inviable sin defender la tierra, el lugar de hábitat. Debido a lo cual, el arte se dirige a reclamar por el territorio, por la memoria de los pueblos silenciados y por corporalidades descolonizada. La lucha por la supervivencia económica es territorial, implica la soberanía corporal, pelear por validar formas de conocimientos alternativas a la científica, reivindicar las espiritualidades y la sexualidad no heteronormada.

Capitalismo y territorio: un axioma para pensar desde la *re-existencia*

El capitalismo instaurado durante la conquista de Nuestra América y en alianza con el *patriarcado ancestral*⁷, es totalitario y universalizante. A partir de la jerarquización racial de la blancura como símbolo de pureza étnica, el eurocentrismo sigue edificándose tanto sobre la “cromática del poder” (Albán Achinte, 2009), como sobre la imposibilidad ontológica, complementándose. El euro-norte-centrismo positivista moderno se ha apropiado, a partir de la construcción de la racionalidad occidental, de tensiones tales como la de utilidad-inutilidad, desarrollo-subdesarrollo, aplicado a la comparación entre la cultura occidental dominante frente a las culturas y saberes de los pueblos originarios, descartando estos últimos por atrasados.

De este modo, el antes y el después de la conquista amerindia se corresponde con la imposibilidad ontológica del/la conquistado/a, cuya existencia fue marginada a “ser el antes”, “lo no-blanco”, “lo sucio”, “lo impuro”, clausurando no solo cualquier expresión socio-cultural local sino las oportunidades de ser. Cualquier manifestación socio-cultural del no-ser blanco termina geopolíticamente arrojada a la inutilidad o a la manifestación de un pasado romantizado para el museo, la artesanía, el exotismo y como atractivo para el turismo.

El desarrollo capitalista en su fase globalizadora y de la mano del conocimiento hegemónico, expolia territorios de Nuestra América usufructuando la naturaleza y explotando la mano de obra local. Esto es observable en la península de Yucatán México, donde la costa del mar se encuentra privatizada en manos de hoteles cuyos dueños son empresarios europeos y norteamericanos, que emplean mano de obra principalmente mexicana mestiza o mujeres indígenas, quienes deben ir vestidas obligatoriamente con ropajes “tradicionales”, tal como se observa en la fotografía n.º1. La cultura de los pueblos mayas y aztecas se vuelve un atuendo o una artesanía comercializada por los empresarios extranjeros y para el turismo. Los mexicanos mestizos se ocupan de atender al turismo en restaurantes, cabañas, etc. siempre hablando en inglés (Notas de campo, 2017: pág. 3).



Ilustración 2: mujeres y varones danzan vestidos con ropa típicas de la cultura maya en México

⁷ Es un concepto acuñado por el feminismo decolonial, que plantea la existencia de un patriarcado previo a la colonia y propio de los pueblos originarios para someter a las mujeres de sus pueblos.

En ese sentido, el capitalismo euro-norte-céntrico no descansa en su expansión ideológico-economicista. La globalización como fenómeno imperialista, ha permitido persistir en la apropiación territorial del arte como resistencia y del paisajismo local, no como un axioma del ser-ahí, sino como un mero destino fotográfico o un reducto anecdótico para la apetencia turística, sino también por las multinacionales que aniquilan cualquier rastro de localidad no fetichizada.

La imposibilidad ontológica, edificada estructuralmente sobre una cromática del poder, boga por la inhabilitación sistemática de todo lo no-blanco, de todo lo periférico, que queda confinado no sólo a desubjetivación artística, cultural, científica, política y tecnológica; sino a un papel de paisaje expropiado materialmente y colonizado socioculturalmente, que reduce los cuerpos a la servidumbre, al trabajo esclavo o a la mendicidad. La anulación de la otredad es la tecnología del diseño (neo) colonial.

En ese sentido, todas las áreas de la vida van siendo cooptadas por la lógica mercantil y por la cultura occidental-capitalista, quedando algunas expresiones artísticas y organizacionales como muestras de lo “otro que fue”, propio de sectores subalternos y de pueblos marginados por el avance del desarrollo tecnológico y financiero. Los grupos que viven de la tierra, de la artesanía y de la producción en pequeños talleres familiares, son debilitados por la producción en serie y la competencia desleal del mercado.

El arte y los saberes populares

Partimos de la premisa de que lo que se considera arte, ha sido mayormente cooptado por las definiciones del mundo moderno/colonial capitalista. Por tanto, el arte mercantilizado, el que circula por los espacios de reconocimiento, no podría ser considerado una manera de resistencia, ni una estética y captura de lo bello por encima de la lógica de la utilidad y la productividad (Cfr. Torres, 2017). Encontramos que lejos de interrogar críticamente la realidad, el arte mercantilista suele limitar cualquier esfuerzo de re-existencia, debido a sus cánones y a los formatos que impone si él o la artista quieren ser parte o incluirse en el universo del arte legítimo y vendible.



Ilustración 3: piezas de alfarería de talleres familiares de Puebla, México

Por el contrario, el arte popular, como vemos en la foto n°3 y 4, aun preserva algunas apropiaciones comunitarias a través de sus rituales, cuentos, poesías, relatos orales y piezas de arte. Lo que colonialmente se considera artesanía, son materializaciones culturales de quienes ocupan los sectores sociales de menores recursos y reconocimiento social.



Ilustración 4: Pieza de barro pintada con esmalte, vendida en un mercado de Coyoacán, México

Cuando hablamos de arte popular o subalterno, la distinguimos de las “bellas artes”, en tanto concepto elitista del arte propio de occidente. A diferencia de este último, el arte popular tiene un carácter diferente, “porque es diferente en su origen social, como también su proceso de creación, distribución y su consumo, aunque las funciones sean a veces similares a las de las bellas artes, es decir, únicamente proporcionar goce o placer al contemplarlo” (Eli Bartra, 2015: 22). Muchas veces al ser considerado como artesanía, lo que en nuestra filosofía occidental devaluaría el arte, se lo utiliza como emblema de las productividades nacionales y como atractivos meramente turísticos. Un ejemplo de arte popular es la artesanía que observamos en la foto n°3, una calavera mexicana que se utiliza comúnmente para celebrar el día de los muertos el día dos de noviembre, Día de los Muertos, cuando se recuerda a las personas fallecidas. Antes de la llegada de los españoles, ya era una tradición tenerlas en los espacios de convivencia familiar, ya que se creía que las personas difuntas volvían a sus hogares para convivir con sus familiares y disfrutar los alimentos que estas les preparaban.

Con los procesos de turismo (neo) colonialista, se ha perdido el valor semántico en torno a la artesanía como arte, pasando a ser piezas meramente decorativas, lo que provoca que las nuevas generaciones de artistas o artesanos/as, olviden la cosmogonía que implicaba cada una de sus obras. Sin embargo, en el arte popular como actividad de subsistencia también se aprende en el contexto familiar y comunitario, leyendas, ritos y saberes ancestral. En México son relevantes los llamados “Juegos del Aire”, retratado en la foto n°5.



Ilustración 5: Piezas de los "Juegos del Aire", Morelos, México.

Específicamente en el barrio Santa Ana de Tlayacapan, municipio del Estado de Morelos, en el cual se utiliza una escultura en barro policromado como objeto ritual, para la curación de enfermedades espirituales desde la cosmogonía náhuatl.

Entre las posibles dolencias que padecen las personas, la cultura náhuatl reconoce “el mal de aire” (cfr. Mactezuma Yano, 2005). La semántica de la escultura de “los juegos del aire” implica procesos de curación en torno a la salud, para tratar enfermedades con sintomatologías diversas. Compuesta de 12 piezas hechas de barro policromado, dos son antropomorfas y representan a un enfermero y un curandero que portan figuras en sus manos de un ave, la tórtola, que sirve para llamar a los aires en cada uno de los puntos cardinales. Contiene también 10 figuras zoomorfas, de las cuales seis de ellas representan el orden telúrico y envisten el papel de los “mensajeros” entre los/as seres humanos/as y la fuerza de la naturaleza. Además, un instrumento musical que es una ocarina, para silbarles a los “señores del aire”. Finalmente, una vaca y un caballo, que son animales de carga para ayudar en el trabajo y que, en la cosmogonía Nahua, también contribuyen a trasladarse a otra vida.

Desde la filosofía Nahua, que utilizaremos como sinónimo de cosmogonía, los elementos de la naturaleza como los cerros, las cuevas, los manantiales, el sol, la luna, etc., poseen encantos y atributos que pueden ser dones que algunas personas logran recibir. Generalmente esas personas son los o las curanderos/as. Para agradecer esos dones, las personas deben dar ofrendas a los dioses. Por ejemplo, a Ehecatl (de los dioses Aztecas), que es el dios del aire o del viento y desde la cosmogonía mesoamericana, puede castigar a quienes abusan de los recursos naturales, tanto de modo inmaterial, haciendo a la persona víctima de los celos de otra, o materialmente, con el sufrimiento de un robo. Los “juegos del aire” curan estos padecimientos, así como las hierbas medicinales que prepara Doña Rufina, de la comunidad náhuatl de Cuetzalan, que se venden en el hotel eco-sustentable que dirige junto a otras mujeres indígenas del lugar (nota de campo, enero del 2018: pág. 10).



Ilustración 6: Tila, curandera de Villa Dolores, Córdoba

También en Argentina el papel de la curandera tiene un rol social en los sectores populares, en la foto n°5 vemos un retrato de Tila preparando una infusión para tratar el dolor de estómago, al respecto nos comenta un lugareño del interior de Córdoba: “La curandera te cura la ojeadura, los nervios, las contracturas, el empacho, la pata de cabra, y un montón de cosas. A veces te da hierbas para el dolor de panza y otras solo de palabra” (Entrevista a Carlos, enero de 2018). Los y las lugareños/as frecuentan habitualmente a la curandera y de manera paralela o alternativa a la consulta con un médico/a en el hospital. Como aclaran en conversaciones que mantuvimos, a diferencia de los/as médicos que miran las dolencias físicas, las curanderas tienen un papel también terapéutico, al atender

problemas de tipo emocional y psicológico que la medicina desconoce: “El médico cura el cuerpo, la curandera sana la mente, porque es la mente la que enferma el cuerpo primero” (Curandera de Córdoba, entrevista: 2018).

Las diferencias que señalan las personas entrevistadas entre la medicina occidental y los saberes de las curanderas locales, acentúan la tensión entre conocimiento científico (neo) colonial⁸ y saberes populares. La medicina occidental ignora los saberes populares y toma como paradigma de salud el combate de la enfermedad física. El paradigma de “paciente” es el masculino y heterosexual, exagerando las diferencias de género o ignorándolas y minimizándolas, tomando las problemáticas e intereses masculinos como lo universal y desatendiendo a las diversidades e intersecciones que atraviesan al o la sujeto (Dauder García y Pérez Sedeño, 2017).

La salud de todos/as se controla desde la medicina hegemónica que sustrae y niega la socialización de conocimientos sobre procesos de salud/enfermedad con lógica mercantil. De este modo, los “desconocimientos” que tenemos sobre la medicina y la ciencia⁹ en general, son favorables a las ventas del mercado capitalista, es decir, estrategias de “no saber” para seguir perpetuando privilegios masculinos. Existe una construcción corporativa de la salud, a través de la alianza medica-científica que responde a ideologías de género y que se traducen en farmacología y tratamiento de muchas elecciones sexuales como patologías¹⁰, que cuenta con aliados en los medios de comunicación y en el marketing (Moynihan Ray, Heath Ioana y Henry David, 2002). También, la deslegitimación de los saberes indígenas, populares y campesinas/os de Nuestra América es relevante, sobre todo en lo que respecta a la medicina ancestral. Mientras se deslegitima la medicina ancestral, la industria farmacéutica secuestra esos conocimientos en su favor y para sus intereses económicos.

⁸ La colonialidad es un aparato de poder que comprende jerarquías globales y se articulan en torno al capitalismo de mercado, a la ficción racial y al sistema de género (Sibai, 2016). La colonialidad es más que la relación política económica y administrativa en la que la soberanía de un pueblo es secuestrada por otro, sino que comprende el aparato de poder del conocimiento, el trabajo, la autoridad, las relaciones de poder como las raciales, la sexualidad, etc. sobre el que se apuntala (Cfr. Lugones, 2008 y Maldonado, 2007).

⁹ No solo desconocemos por la apropiación que la medicina hace de los saberes, sino porque ella misma ignora el cuerpo que no es masculino hegemónico. Dauder García y Pérez Sedeño (2017) explican que, en el ámbito de la ciencia aplicada, para realizar estudios empíricos, se seleccionan varones como sujetos de investigación, porque se considera que son más baratos y más fáciles de estudiar. Esto encontraría su justificación en los ciclos hormonales normales de las mujeres, que son considerados problemas metodológicos que complican el análisis y lo hacen más costoso. Los investigadores también temen que incluir mujeres en edad de procrear en los ensayos clínicos pueda tener efectos posteriores en la procreación. “Eso supone una concepción de las mujeres como seres procreadores antes que personas, como úteros andantes incapaces o no dispuestas a controlar su fertilidad, a la vez que ignora a las mujeres posmenopáusicas o que no quieren tener hijos” (Dauder García S. y Pérez Sedeño Eulalia, 2017, pág. 93).

¹⁰ Desde la modernidad, los conocimientos en psiquiatría en alianza con la sexología y la medicina, han operado para regular y normar la sexualidad, controlando lo que disidiera de la norma heterosexual, vía la creación de trastornos mentales, disfunciones sexuales, etc. La vida sexual se ha constituido en un objetivo de la industria en un contexto donde culturalmente instala expectativas sobre el rendimiento sexual, sobre la importancia del sexo como salud y la hipersexualización del cuerpo de las mujeres desde temprana edad (Tiefer, 2006).

Finamente, no podemos evadir que, en muchas comunidades campesinas e indígenas, el *patriarcado ancestral* también oprime y domina con desconocimiento intencional sobre el placer femenino y las sexualidades no heteronormadas (Paredes, 2008 y Cabnal, 2017). Por eso, el feminismo comunitario¹¹, reivindica la autonomía de las mujeres indígenas frente al *patriarcado ancestral originario*, el sistema de opresión que las somete en sus comunidades. Es interesante la lucha de Lorena Cabnal¹² (2017) y sus compañeras indígenas en Guatemala por defender tanto el “territorio cuerpo” como el “territorio tierra”. No conciben la lucha de sus pueblos contra el despojo de los territorios, sin combatir la violencia sexista que abunda en ellos.

En este contexto, para Rufina (Entrevista, enero del 2018), referente indígena mexicana de la zona de Cuetzalan y curandera, fundadora del primer hotel eco sustentable del lugar dirigido por mujeres, la medicina ancestral que practica ha obtenido reconocimiento a partir de la política de promoción del turismo. El turismo ha sido clave en la recuperación de saberes, en que las mujeres se reunieran y produjeran la vestimenta náhuatl tradicional, así como recordaran su lenguaje y tradiciones. Además, la política turística moviliza recursos económicos de modo permanente, debido al hospedaje en el hotel, la compra de medicina herbolaria, las artesanías y el consumo generalizado en el lugar, por lo que garantiza la supervivencia concreta.

Para sostener el atractivo turístico y a su vez, mantener las costumbres, las mujeres de la cooperativa de Cuetzalan venden piezas de alfarería en barro como vasijas, tazas y platos, realizadas mayormente por varones, que son quienes diseñan, cocinan las artesanías y las decoran (Cfr. Moctezuma Yaco, 2005). Sin embargo, como explica Eli Bartra (2005), recae sobre las mujeres las tareas de conservar y perpetuar las tradiciones culturales, culinarias, religiosas y profanas, porque se asocia el cuerpo de las mujeres con la creatividad. Por eso Rufina y todas las mujeres indígenas de Cuetzalan que se encuentran vinculadas al comercio, lucen prendas tradicionales de sus pueblos, mientras los varones lucen ropa moderna. Empero, son los trabajos y las producciones de los varones son las más valoradas



Ilustración 8:
Tenango artesanal



Ilustración 7: Faja bordada
por mujeres de Oaxaca,
México

¹¹ Movimiento feminista decolonial que se centra en la necesidad de construir comunidad. Se origina en Bolivia y cuenta con un gran componente indígena, pero no sólo refiere al ámbito rural. Julieta Paredes (2008) sostiene que comunidad es un “principio incluyente que cuida la vida” y es el espacio donde conviven las personas.

¹² Lorena Cabnal, maya-xinka de Guatemala, fue expulsada de su comunidad por denunciar la violencia sexual y los femicidios. Para conocer más del caso, visita el siguiente link: https://www.facebook.com/ajplusespanol/videos/1709698225749186/?hc_ref=ARSTSt0VcaSFUsBzyvwXAC9XciWoj9BTl_qVjNBlZ1sXcC64xTysbqvwWUMP-IVto8&pnref=story

socialmente. Los espacios laborales se pueblan de mujeres cuando dejan de ser rentables o como en el caso de la alfarería, ante el declive del valor semántico de este tipo de piezas¹³.

A diferencia de la alfarería, el tejido, el telar y el bordado, como observamos en la foto n°7 y 8, son un tipo de arte realizada por mujeres individualmente, en familia o cooperativas¹⁴, lo que ha implicado que tengan que salir a vender sus producciones fuera del ámbito doméstico, afectando su vida familiar. Al salir del mundo doméstico, tienen un espacio de economía familiar femenino, generan vínculos que trasgreden las normas del patriarcado ancestral, donde incluso, debido al reconocimiento y a las ganancias económicas que las mujeres obtienen, algunas deciden separarse de sus maridos si se sienten amenazadas (Rejón, 2001 en Novelo, 2005: 88).

En efecto, como sostiene Bartra (2003), el arte de las mujeres que no se consideran feministas, que podemos llamar “feminista involuntario”, expresa de todos modos la opresión que viven las mujeres, porque permite conocer las situaciones que viven y reivindicar sus posiciones sociales de creadoras¹⁵. Son conocimientos que se transmiten generacionalmente y que implican un oficio de supervivencia y un modo de expresión cultural personal: “mi maestra fue mi suegra, ella me fue enseñando y yo le puso mucho interés porque me gustó mucho conforme iba pasando el tiempo (...) el caso es que yo aprendí con mi maestra, que luego también enseñó a mis hijos, y después de 15 años nos independizamos” (Virgina Tepetla, artesana, 2005: 155).

Existen diferentes tipos de tejidos y bordados, los llamados “Tenangos” de la foto n°7, son mantas con historia del pueblo, generalmente relatado por las mujeres que lo bordan a mano y transmiten memorias de sus comunidades, animales, plantas y flores que observan en los cerros. Elena Vásquez de los Santos (2005) explica que, entre los dibujos, los jaguares representan a los curanderos, las lagartijas que son símbolos que se colocan sobre quien sufre de dolor de cabeza, el águila acompañante del astro solar, entre algunos de los simbolismos bordados. Dicha autora narra que en su investigación con las mujeres de San Nicolás de las comunidades Tenango de Doria, descubrió que los primeros dibujos eran realizados por curanderos o brujos: “cuando el dibujante realiza sus trazos y en perfecta armonía combina todos los elementos, está dando vida a su entorno pasado y presente,

¹³ Una mujer que logro destacarse dentro de la producción de piezas rituales para los “juegos del Aire” fue Felipa Hernández Barragán, quien falleció a los 101 años en Morelos, México. Recomendamos ver su historia en los siguientes documentales, disponibles en el link: <http://felipahernandezbarragan.blogspot.mx/2010/12/felipa-hernandez-barragan.html>

¹⁴ Existen grupos de artesanas organizadas en Tenango de Doria, Hidalgo, México, con apoyo del Programa Nacional de Arte popular de la Dirección General de Culturas Populares (DGCP).

¹⁵ No es casualidad que los Estados que producen mayor cantidad de artesanía sean los más pobres de México, como Chiapas, Oaxaca, Puebla, Guerrero, Veracruz, Hidalgo, Michoacán o Tabasco (Cfr. Coneval, 2007), debido a que son territorios con mayor concentración de población indígena y donde la producción artística suele ir acompañada de pobreza económica, injusticia social, racismo, apropiación de sus tierras por parte de las mineras, todos fenómenos sociales que atentan contra sus formas de vida, economía, sus deseos y futuro.

evoca rituales de tiempos idos, personajes de la vida mítica, sus cerros, origen de sus ancestros, morada de sus antepasados, su origen” (Velazquez, 2005: 164).

Todas estas producciones artesanales se destinan para venta en los mercados locales y para quienes consumen “turismo indígena”. Empero, como explica Novelo (2005), no significa dejar de hacer productos para consumo propio, para rituales o festividades, sino que las personas prenden a convivir en dos temporalidades: las del capitalismo de supervivencia y las de los ritos culturales de su pueblo. Para quienes observamos desde fuera, nos obliga a sobreponernos al pensamiento binario y comprender la complejidad de las prácticas sociales. Porque, además, para estas comunidades, a diferencia del pensamiento occidental dominante, la vida no se encuentra separada del arte, de la tierra, del cuerpo y la supervivencia.

Conclusiones

Como muestran las prácticas y saberes que hemos recuperado en este artículo, el conocimiento es territorial y este es indisoluble del cuerpo, en tanto “columna vertebral” que no cesa de empobrecerse y perder soberanía a diario. La salud de nuestro cuerpo/a es en parte reflejo de esta situación económica y social, de las violencias y de las opresiones desde y sobre el conocimiento, las emociones y el arte. El capitalismo heteropatriarcal y (neo) colonial, nos sujeta a lógicas extractivistas que mercantiliza la vida, anulan la diferencia y operan con desconocimiento sobre síntomas repetidos como el hambre, el desarraigo, la depresión, la desidentificación y la soledad.

En este sentido, la existencia (re) apropiada de esta humanidad que somos, no puede pensarse en un paisaje (neo)colonial, en un territorio (re) apropiado por el euro-nortecentrismo como marco fotográfico o como espacio de explotación minera, sojera, “boom” inmobiliario, turismo colonial, etc. Por eso, muchas comunidades indígenas, campesinas e incluso movimientos urbanos de Argentina y México, resisten en su territorio y desde el cuerpo como unidad de resistencia/vida. Ensayan modos de conservación y (re) apropiación de las condiciones del espacio, una (re) significación política y ancestral del paisaje y del arte, asumiendo las reglas del mercado y a la vez rescatando formas ancestrales de curar, crear y vivir.

En ese sentido, la (re) existencia implica (re)vivir la relación con el paisaje vivo, recrear, rehabilitar nuestra vinculación con el espacio que habitamos. Como muestran las experiencias de organización, de arte y medicina alternativa mencionadas, implica la dificultad de sostener la reproducción de la existencia en condiciones de pobreza, despojo y explotación (neo) colonial y, aun así, defender la cultura, el arte y el lenguaje que se pretende muerto. Acompañar estos procesos desde la investigación, nos obliga a

superar el concepto de conocimiento como tal, edificado sobre la instrumentalidad de la racionalidad y la lógica euro-norte-céntricas modernas, y dar espacio a la intromisión de saberes populares, de conocimientos prácticos y territoriales.

Promover la (re)-existencia es un desafío al simplismo racionalista y una provocación para los/as sujetos privilegiados/as en términos de clase, raza o clase: ¿qué estamos dispuestos/as a ceder por la (re) existencia de todos/as? ¿Vamos a persistir en la reproducción de metodologías, formas discursivas, científicas, medicinales y productivas (neo) coloniales? ¿Estamos dispuestos/as a humanizar/animalizar el conocimiento? ¿queremos (re) significar el conocimiento para ponerlo en tensión con los temas y las problemáticas locales cuyos contenidos también debieran ser atendidos? Puesto que vivir es en-sí un hecho político, vivir debe tornarse conscientemente político. La (re) existencia es una propuesta soberana y antagónica a la (no) existencia que nos impone el colonialismo en cualquiera de sus formas.

Para descolonizar el ser, no bastará el combate contra la razón instrumental, precisamos *in-surgir desde la ternura*, como sostiene Patricio Guerrero (2007), para alimentar y *corazonar* la lucha, la búsqueda de un orden, de un equilibrio de la naturaleza desgarrada y fragmentada por el poder euro-norte-céntrico. Precisamos ternura en un escenario donde nos colonizan desde la imposición de quién, cómo y desde dónde se tiene validez para hablar, ser, estar y saber en el mundo (Sibai, 2016). Donde incluso el feminismo hegemónico, otrora emancipador, codifica la inserción de demandas, intereses, etc., según sus propios parámetros. Una agenda global feminista colonial y racista, “que instituye e institucionaliza la sustracción y transferencia sistemática de los recursos materiales, culturales, epistémicos, espirituales y humanos de dos terceras partes del mundo hacia una minoritaria tercera parte de la humanidad para privilegio, beneficio y provecho de la misma” (Sibai, 2016, pág. 21).

Por ello, en el arte, en los saberes y las tradiciones, memorias, expresiones culturales y populares, puede encontrarse la creatividad y la organización comunitaria necesaria para la (in)surgencia, aun en la complejidad de práctica que reproducen y crean a la vez, debido a su potencia en el encuentro, en el habitar y habitar-nos, como actos de reflexión permanente, tendientes a ensanchar los escenarios de discusión en torno a la exclusión social, la racialización, la violencia genocida, la reafirmación de los estereotipos de género y el autoritarismo. La (re) existencia comienza en la resistencia, pero demanda además crear, caminar, dolerse y celebrarse rompiendo con moldes socioculturales a los cuales el azar, la historia y la masacre intentan condenarnos.

Referencias bibliográficas

- Alcoff, L. (1999) "Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia", en Mora, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Buenos Aires N° 5, octubre pág. 122-138.
- Albán-Achinte, A. (2009) "Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia". En Mignolo y Z. Palermo (Ed.) En: *Arte y estética en la encrucijada Decolonial* W. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Bartra, E. (2015) *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, DF: UNAM/FoN.
- Bartra, E. (Ed.) (2005) *Mujeres y Arte popular*. DF: UNAM.
- Blanco, D. (2017) "Los derechos reproductivos también pertenecen a las mujeres trans". Blog El demonio blanco de la Tetera. Recuperado de:
<https://eldemonioblancodelateteraverde.wordpress.com/2017/01/31/los-derechos-reproductivos-tambien-pertenecen-a-las-mujeres-trans/>
- Cabnal, L. (2007) "Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del "Sumak Kawsay"- Buen Vivir". Recuperado de:
<http://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-elfeminismo-comunitario.pdf>
(18/1/2018)
- Dauder, S. & Serdeño, E. (2017) *Las mentiras científicas sobre las mujeres*. Madrid: Cataratas.
- Guerra, L. (2000). "Ciudad neoliberal y los devenires de la homosexualidad en las crónicas urbanas de Pedro Lemebel". *Revista Chilena de Literatura*. N° 56, pp. 71-92. <http://www.jstor.org/stable/40356956>
- Guerrero, P. (2007) *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Asunción: Fondec.
- Harding, S. (1996) *Ciencia y Feminismo*. Madrid. Morta.
- Hoyos L.E., Cingolani A. et al. (2013). "Deforestation and precipitation patterns in the arid Chaco forests of central Argentina". *Applied Vegetation Science* 16 260–271 <http://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/12105>
- Kantor, D. & Kratje, M. (2017) "El cine como arte de la dispersión, o un montón de pequeños detalles". Entrevista con Lucrecia Martel. *Revista Invisibles*. Año 5 / Número 22.
<http://www.revistainvisibles.com/entrevista-con-lucrecia-martel.html>
- Leonor, T. (2006) "Female sexual dysfunction. A case of disease mongering and activist rsistance". *Plos Med* (4), 436-439.
- Lohman Salazar H. (2005) Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Revista El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios* N°1. Puebla: SOCEE.
- Longino, H. (1990) *Sciense as social knowledge*. Nueva Jersey: Princenton University.
- Lugones, M. (2008). "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, (9), 73-101. Disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906> ISSN 1794-2489
- Mactezuma Yako (2005) *Testimonio de artesana*. En Bartra E. (Ed.) *Mujeres y Arte popular*. DF: UNAM/FoN.
- Maldonado Maldonado-Torres, N. (2007) "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro-Gómez y Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una decolonialidad epistémica. Más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana, Siglo del Hombre, pp. 127-168.
- Moynihan R., Health I. y Henry D.d (2002) "Selling sckiness: the farmaceutical industry and disease mongering". En: *British Medical Journal* (326), Pág.45-47.
- Novelo, V. (2005) *Artisanos, artesanías y arte popular de México*. España: Universidad de Colima editores.
- Orellana, M. (2009). *Ciudad de Alado*. San José: Uruk Editores.
- Paredes J. (2008) *Hilando Fino*. Bolivia: LIFS.
- Shor N. (2010) *Arte Popular*. DF: Ediciones el Naranja.
- Sibai, S.A. (2016) *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento Islámico Decolonial*. DF: AKAI.

- Tiefer, L. (2000) The Social construction and social effects of sex research: The sexological model of sexuality. En C. BrownTravis & J. W. White (Eds), *Sexuality, society and feminism* (pp. 79-107). Washington DC: American Psychological Association.
- Tuana N. (2006) “El espejito de la ignorancia: el movimiento de salud de la mujer y las epistemologías de la ignorancia”. *Hipatia*, Volumen 21, Número3. Pág.1-19.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/hypa.2006.21.issue-3/issuetoc>
- Varsavsky, O. (1969) *Ciencia, política y cientificismo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.