

Pedagogía mestiza, fronteriza y popular: una apuesta feminista desde *la hospitalidad*

Agustina Iglesias

Palabras clave

pedagogía popular,
mestiza y fronteriza
prácticas educativas
feminismo

Resumen. El presente trabajo se propone mostrar cómo las derivas sobre las prácticas epistemológicas y pedagógicas que ponemos en acto desde la hospitalidad requieren de una recuperación de las miradas abiertas y fronterizas en nuestra búsqueda del encuentro con la otredad desde su singularidad irreductible, pero portadora de una proximidad necesaria que produce lo comunitario en esa confluencia, que proyecta y desafía lo cotidiano y el porvenir de la esperanza.

Keywords

popular, mestizo and border
pedagogy
educational practices
feminism

Mestizo, border and popular pedagogy: a feminist bet from *hospitalidad*

Abstract. The present work aims to show how the drifts on the epistemological and pedagogical practices that we put into action from hospitality require a recovery of open and border gazes in our search for the encounter with otherness from its irreducible singularity, but carrier of a proximity necessary that produces the community in that confluence, which projects and challenges the everyday and the future of hope.

Cita sugerida: Iglesias, A. Pedagogía mestiza, fronteriza y popular: una apuesta feminista desde la hospitalidad. (2020). Revista *CRONÍA* Número Especial 2020: 60-68

“En manos diferentes, los brazos pueden ser extremidades deconstructivas o puntos interseccionales. Los brazos pueden encarnar nuestra imposibilidad de habitar una categoría. Los brazos pueden ser como insistimos en habitar una categoría que nos es supuestamente imposible de habitar. Los brazos pueden sumir una categoría en una crisis. Los brazos pueden hacer huelga cuando se niegan a trabajar, cuando se niegan a participar en su subordinación (...) los brazos que construyen la casa son los brazos que la derribarán”

(Ahmed, 2017)

La pedagogía popular, mestiza y fronteriza es una apuesta que intenta poner en tensión las prácticas educativas que desde lo cotidiano tejen relaciones de poder específicas y jerarquizadas a partir de la importancia de ciertas corporalidades y prácticas y desvalorizando otros saberes y experiencias que son relegados a la marginalidad. Sin embargo desde los márgenes nos animamos a pensar por fuera de la dicotomía que elimina la zona fronteriza y mestiza como si ahí no hubiera nada, como una zona de mera transición, un no lugar. En zona de frontera, se encuentran identidades múltiples, identificaciones difusas e inapropiables que constantemente intentan ser normativizadas y domesticadas. Esta zona no es interpretada en su singularidad, sino que es sometida a una privación y eliminación constante, tanto en sus heridas como en sus narrativas emancipatorias. La construcción de una pedagogía testimonial desde la frontera ofrece un conocimiento sobre lo que las instituciones intentan borrar, principalmente los lenguajes, las singularidades de la cultura y de la comunidad, en un intento de asimilación.

Gloria Anzaldúa, una feminista mexicana que siempre habitó la frontera, se corrió de toda posible clasificación intelectual: poeta, narradora de cuentos en cualquier lugar-no hace falta un cuarto propio, un espacio aislado de donde obtener su inspiración. Ella se siente obligada a escribir:

(...) ¿Por qué me siento obligada a escribir? Porque la escritura me salva de esta complacencia que temo, porque no tengo otra alternativa, porque tengo que mantener vivo el espíritu de mi rebeldía y de mi misma, porque el mundo que creo en la escritura me compensa por lo que el mundo real no me da, al escribir pongo el mundo en orden, le doy una agarradera para agarrarme de él (Anzaldúa, 1998, p. 223).

Anzaldúa nos propone para pensar los espacios fronterizos, el texto *La Nueva Mestiza* (1987). A partir de lo fronterizo intenta descomponer las dualidades pedagógicas y lingüísticas que atraviesan nuestras identidades: armada con sus herramientas feministas la narradora de Anzaldúa está preparada para penetrar en la serpiente para explorar el legado de los antepasados indígenas, en línea con este nuevo feminismo la nueva mestiza reivindica las figuras culturales femeninas a las que se etiquetó como traidoras de la comunidad.



Fuente: Society for the study of Gloria Anzaldúa <http://www.gloriaanzaldua.com/>

La recuperación de estas historias sirven para hacer explícitos los procesos de identificación, resistencia y recuperación de mujeres subalternas de lugares recónditos, impensados y olvidados: la escritora anhela escapar a su destino de clase como trabajadora manual (...) ella lee libros, busca otras posibilidades. La pluma, la pluma del colibrí se convierte en el cálamo que ayuda a liberar a la nueva mestiza de las labores del campo, ella imagina la posibilidad de escape “si el viento le diera sus plumas por dedos / ella enhebraría juntas palabras e imágenes (Anzaldúa, 1987, p. 179).

La crítica de Anzaldúa es hacia el alineamiento político identidad-raza-lenguaje que socava su identificación como mestiza y feminista: reclamando todos los componentes de su identidad, incluso los que chocan entre sí, escapa de las categorías esencialistas que socavan las posibles identificaciones de la mestiza y concibe un hogar provisional en el que pueda ponerse en pie y reclamar su propio espacio, irreductibles a la chicana del cuarto propio y la renta.

La reconstrucción del espacio y el rastreo de las memorias que han sido olvidadas, nos otorga otra hermenéutica sobre las historias feministas sub-alternas que actúan como una pedagogía disruptiva que exalta los límites, las fronteras de la otredad, la deformidad, la anomalía, la desviación, la provocación a la naturaleza. El relato mitad y mitad de Anzaldúa expone una historia emocionante que violenta los límites contractuales del saber y de lo que es aceptado como un cuerpo productivo y útil:

Había una muchacha que vivía cerca de mi casa, la gente del pueblo decía que era una de las otras. Decían que durante seis meses era una mujer que tenía vagina y sangraba cada mes y que durante los otros meses, era hombre y que tenía pene y meaba de pie. La llamaban mitad y mitad, mitá y mitá, ni una cosa ni otra, sino un extraño carácter doble, una desviación de la naturaleza que provocaba terror, un trabajo invertido de

la naturaleza. Pero la anormalidad y la llamada deformidad poseen un elemento mágico. Según el pensamiento mágico religioso de las culturas primitivas se creía que las personas mutiladas, dementes y sexualmente distintas poseían poderes sobrenaturales. Para ellos la anormalidad era el precio que una persona tenía que pagar por ese extraordinario don con el que había nacido. Hay algo emocionante en ser a la vez macho y hembra, tener entrada a ambos mundos, contrariamente a lo que afirman ciertos dogmas de la psiquiatría, las personas mitad y mitad no sufren confusión sobre su identidad sexual o sobre su género. Por lo que sufrimos es por una dualidad absolutamente despótica que asegura que solo podemos ser una cosa u otra (...) Pero yo, como otras personas queer, soy dos personas en un cuerpo, masculino y femenino. Yo soy la encarnación del hieros gamos: la reunión en una sola entidad de atributos opuestos (Anzaldúa, 1987, p. 60).

El valor pedagógico y epistemológico de este relato resalta la singularidad de los cuerpos monstruosos a la vez que resignifica esa palabra en su sentido histórico: lo mágico y religioso no está asociado solo con tradiciones masculinistas y coloniales. La belleza de esas palabras es un punto de fuga a los cánones del pensamiento occidental y neoliberal sobre la espacialidad y la temporalidad.

En clave benjaminiana y su recepción en los estudios pos coloniales la producción de esta espacialidad no se puede pensar en términos lineales sino que se plantea más bien como un marco en cuyo seno se redetermina constantemente el sentido de los lugares involucrados en el proceso de producción. Estas historias hacen aparecer otras temporalidades heterogéneas que sostienen experiencias singulares: la singularidad no está por fuera de la materialidad concreta de la política neoliberal que según Butler (2015) crea condiciones de negligencia sistemática articuladas a través de estrategias específicas de biopoder que administran la vida y la muerte.

La racionalidad neoliberal impone la autonomía como ideal moral al mismo tiempo que desde el poder se destruye esa misma posibilidad en el plano económico, porque convierte a la población en seres potencial o realmente precarios y hasta se vale de la amenazante precariedad para justificar su intensa regulación del espacio público y su desregulación de la expansión mercantil (Butler, 2015). Todo proyecto pedagógico y cultural que recupere las memorias precarias y subalternas requiere una lectura crítica sobre sus condiciones de posibilidad históricas y su inserción en la singularidad del espacio político.

La ocupación del espacio pedagógico asumiendo la precariedad, nos presenta ese espacio como algo difuso, pero irrenunciable: todo gesto, aparición, toda expresividad, mensaje y lugar que ponga en tensión la moralidad individualizante que oculta la precariedad ocasiona una ruptura de espacios de segregación y valora el acto de manifestación que se hace cuerpo como forma de aparición política.

La aparición política sucede como un acontecimiento que desafía las regulaciones topográficas y arquitectónicas de los cuerpos, el tiempo pedagógico y la palabra circula desmantelando y poniendo en acto aquellas "propiedades" de los cuerpos que deberían estar ocultas, como pertenecientes a un cuerpo cerrado y privado, exaltándolas: ante la mirada pública de la sociedad del control se pone en jaque la distribución desigual de la vulnerabilidad a la que, según Butler, están expuestos ciertos cuerpos de forma persistente.

Como ha señalado Adriana Cavarero la exposición de nuestros cuerpos en el espacio público nos constituye en términos esenciales y hace que nuestro pensamiento sea algo social y corpóreo, vulnerable y apasionado, entonces nuestro pensamiento sólo puede tomar como punto de partida la propia interdependencia de los cuerpos y su entrelazamiento (Butler, 2015).

Las zonas de significación pedagógico políticas: reconstruyendo el hogar

Nos queda en este apartado una discusión sustancial que está en disputa con los feminismos que solamente contemplan el espacio público como horizonte de alianza y significación pedagógico política. Compartiendo diálogos con activistas feministas de Latinoamérica, surgió el problema de la pujanza de un feminismo que tiene raigambre en la tradición liberal y neoliberal como para sectores de la izquierda en la desvalorización del espacio doméstico como un no-lugar, sin historia, sin cuerpo, homogéneo, sin nombre o nombrado pero solamente con la totalización victimizante de ser un mero reflejo de la opresión, despojado de capacidad de agencia y resistencia. El llamamiento a ocupar los espacios públicos nos arroja a pensar cómo ocupamos los espacios domésticos, los hogares, encontrando allí, también, genealogías de nuestras resistencias.

Silvia Friederici (2013) habla del trabajo reproductivo como trabajo que nos reproduce y nos valoriza, no solamente de cara a la inserción al mercado laboral y a las dinámicas de lo social sino también contra él. El trabajo reproductivo no es el único que pone en cuestión lo que otorgamos al capital, ni lo que nos damos a nosotras mismas, pero desde luego es el trabajo en el que se manifiestan las condiciones inherentes al trabajo alienado se manifiestan de manera más explosiva, razón por la que es el punto cero de la práctica revolucionaria, incluso aunque no sea el único punto cero.

El punto cero es un punto nodal en la reproducción de la vida y las condiciones de existencia más próximas por lo tanto también se transforman en un objeto central sobre el cual versan las distintas visiones y programas pedagógico-políticos del feminismo a partir de los años '70. Es necesario realizar una crítica profunda a las lógicas que están en juego en lo doméstico, pero intentando escapar a la linealidad que lo piensa únicamente como trabajo alienado, espacio de dominación patriarcal por fuera de toda agencia. En este sentido bell hooks¹ intenta pensar otra noción de “lo doméstico” y “la construcción del hogar” como una instancia teórica y práctica, que no opera solamente como reflejo de otros elementos que actúan quitando su singularidad, en este caso, en las comunidades de resistencia de mujeres levantándose en contra de la supremacía blanca y patriarcal.

El valor del hogar, según hooks, tuvo como eje central la creación de espacios de cuidado para sostener refugios contra el racismo y la segregación. La tarea de crear los hogares, para las mujeres negras en todos los contextos, no fue solamente el hecho de “prestar un servicio doméstico” sino un gesto político subversivo de creación de comunidad y una lucha por mantener el espacio propio (hooks, 1990 p. 387). El ejercicio de “la idea de hogar”, que según hooks ejerce la mujer negra en la práctica, hay un marco de pensamiento que devela los principales dispositivos del racismo:

(...) No es accidental que el régimen de apartheid en Sudáfrica, sistemáticamente atacara y destruyera los esfuerzos de construcción de los hogares, por pequeños que sean, los espacios privados eran lugares donde podían recuperarse y renovar su espíritu. No es casualidad que este hogar sea tan frágil y tan transitorio, un cobertizo improvisado, un pequeño trozo de tierra donde descansa, siempre está sujeto a ser violado y destruido (hooks, 1990, p. 387/388).

Renovar la preocupación del “hogar” no es definir como eje la casa, el espacio físico y aislado desde las concepciones de la seguridad neoliberal que entienden la “exterioridad como peligro”, sino como un lugar de alianzas y producción de la comunidad desde el cuidado, ante la precariedad producida sistemáticamente por el racismo.

Recuperar las memorias de resistencia de los hogares y los saberes que allí se producen es un aporte significativo del feminismo comunitario y fronterizo para pensar las prácticas pedagógico-políticas que mantienen sus singularidades a pesar de la brutal homogeneización en manos de las maquinarias de colonización cultural.

¹ Su nombre es Gloria Watkins (1952), pero ella eligió llamarse y ser reconocida con el nombre de bell hooks, su bisabuela materna. Sus iniciales en minúscula provocan un lugar de enunciación: lo más importante es lo que digo en mis libros, no quién soy.

La diferencia epistemológica entre lo público y lo privado, entre lo doméstico/ el hogar y los espacios públicos en la construcción de saberes, narrativas y memorias son puestos en tensión por la “frontera” como un lugar que des-jerarquiza la primacía que “formaliza” ciertas demandas de manera homogénea y atiende a las particularidades históricas de su articulación, trayendo otras conflictividades incipientes y develando el rol de la puja neoliberal por la apropiación de los cuerpos y territorialidades.

Pensar a partir de las genealogías en clave regional sobre los feminismos villeros, indígenas, comunitarios y negros no implica la atomización irreductible de las identidades solamente por el hecho de estar subalternizadas y vulnerabilizadas, sino que comienza a producir conexiones, potencias y a ensanchar los espacios fronterizos como puntos de contacto. En este sentido Cavarero y Butler (2014), resaltan lo siguiente:

(...) Es importante nombrar como tales las situaciones de vulnerabilidad, pero, por otro lado siempre se corre el riesgo de totalizar y de fijar una población como víctima y como vulnerable. Esto puede llegar al punto de despojar a estos grupos de su capacidad de agencia y resistencia, aunque estas sean parte de su trayectoria histórica (p.107).

La reificación de la vulnerabilidad como condición absoluta y persistente siempre de los mismos modos, como marco ontológico político, impide pensar a los sujetos, cuyas posibles alianzas y resistencias no tienen una conexión natural que subsiste por sí misma, sin ser reactualizada: esto nos ayuda a desmontar las apropiaciones fascistas de los feminismos neoliberales que cosifican las “alianzas” entre mujeres, entendiendo que se dan por el siempre hecho de “ser mujeres” como si aquella identificación funcionara como un dispositivo homogéneo para producir espacios comunitarios y enfrentar la vulnerabilidad.

La producción cuidadosa de las proximidades entre luchas distintas y la forma en cómo se traman las relaciones a partir de los conflictos, recuperando la propuesta de Verónica Gago (2018), hace que el feminismo no llegue como una conversión a un modelo político desde la exterioridad para ser implantado en otros territorios como una forma “moralizante” de vida, sino que busca el plano común donde todos esos conflictos se singularizan.

Reflexiones y legados desde una pedagogía de la proximidad y la hospitalidad

La pedagogía mestiza y chicana recupera los lugares sub-alternos y las narrativas de los bordes, las zonas en que los conflictos adquieren su singularidad, los lugares de desecho que nos proporcionan un legado a descubrir y construir como proyecto político y pedagógico, enfrentando a quién nos niega la pregunta. En este sentido Claudia Korol (2017) se pregunta:

¿Quién nos contará sobre las mujeres desaparecidas de la escritura liberal y patriarcal de la historia, reducida en el mejor de los casos su visibilidad a un pequeño grupo de mujeres que pudieron actuar en las orillas del poder? ¿Quién contará la historia de aquellas mujeres que fueron borradas en su identidad por las mafias de la trata de personas? ¿Qué huellas de sus vidas destrozadas quedan en la memoria de resistencia de las mujeres? ¿Qué marcas de sus dolores lastiman nuestra identidad colectiva? Sandra Cabrera, asesinada por la policía rosarina ¿participa de nuestra subjetividad, es parte de la memoria de las clases subalternas? ¿En qué lugar de nuestra memoria colectiva están Nadia Echazú y todas la travestis muertas tan jóvenes, devoradas por un sistema que no les deja lugar, reconocimiento, que niega de tantas maneras su identidad? ¿O quedaremos también atrapadas en una historia de olvidos, silencios, negaciones? (p.19).

¿Cómo recuperamos las heridas colectivas para traerlas a la luz sin eliminar su singularidad? ¿Desde qué lugar indagamos lo que sucede en la clandestinidad (alianzas, políticas, precariedades) sin dejar de lado las identidades colectivas potentes que allí se producen? ¿Desde qué lugar recordamos e indagamos sobre los feminicidios de Laura Mansilla, de Irma Ferreyra Da Rocha, Gabriela Fasio, Nilda Nuñez y Camila Carletti sin pensarlas solamente como víctimas?

La epistemología feminista chicana es aquella que construye saberes desde la lucha feminista y toma como punto nodal las alianzas feministas en contextos de frontera como una manera de comenzar a construir otras narrativas históricas y políticas. Estos saberes se articulan recuperando las proximidades y los planos donde las conflictividades se singularizan y se transforman en lugares de deseo y esperanza anclados en políticas materiales sobre la vida. Estas proximidades epistemológicas y pedagógicas se construyen desde un lugar de acogida, de hospitalidad que implica, según Dufourmantelle y Derrida (1997) una apertura que da lugar al otro, extranjero, desconocido, anónimo, clandestino y esa apertura no requiere garantía de la identidad sobre lo que vamos a acoger.

Este lugar que le damos a la proximidad dentro de la hospitalidad habilita posibilidades al margen de las dicotomías de lo “propio” y lo “ajeno”, busca un hogar: la hospitalidad da como impensada en su noche, esa relación difícil y ambivalente con el lugar, como si el lugar del que se tratara en la hospitalidad fuera un lugar que no perteneciese originalmente ni al anfitrión ni al invitado sino al gesto mediante el cual uno da acogida al otro (Dufourmantelle y Derrida, 1997, p.64). La memoria, lugar que se construye desde la hospitalidad, nos permite traer a la proximidad de nuestro hacer cotidiano la presencia de los legados que nos acogen en la práctica política, haciéndolos propios, desde su singularidad irreductible, abierta y poética.

La imagen poética, extraordinaria e inapropiable de Berta Cáceres se enlaza con la producción de saberes y espacios cotidianos desde una ética del cuidado y la hospitalidad: tenemos que saber dónde estamos, cuáles son los espacios que habitamos y más si estamos en zona de frontera, porque nuestra vida no es la misma. Lo comunitario, según Berta, es habilitado por la singularidad de la reflexión y la posibilidad de hacer una lectura sobre la realidad que sea conjunta teniendo en cuenta las múltiples opresiones, raciales, capitalistas y patriarcales que padece la comunidad y las mujeres en particular.



(Por *El Desconcierto*, Día Internacional de la Mujer Indígena, 2016)

La creación estos espacios para pensar la realidad nos habilitan a producir la comunidad como “posibilidad” de crear redes de cuidado y de salir como dice Berta, de la vida en el límite de la muerte, de desaparición y la desesperanza. El poder colonial produce heridas profundas de desarticulación de las comunidades, allí en donde ellas sostienen su identificación histórica y construyen su memoria: la experimentación, la destrucción, el saqueo y la eliminación de las autonomías y las identidades indígenas. La pedagogía de la esperanza y la hospitalidad se construye allí en donde la comunidad se torna capaz que tirar abajo los proyectos de muerte: Berta de las aguas el odio de los hombres que tanto la señalan no pueden con tanta belleza, con tanta fuerza por eso matan.

Las pedagogías del terror y del silencio patriarcal hacen aparecer un cuerpo social que se sostiene en el miedo: la disolución de lo popular y la exaltación de lo individual que propone la lógica neoliberal intentan cancelar toda ética sustentada en el cuidado del mundo. Las batallas políticas y pedagógicas del porvenir nos exigen redefinir el deseo en sentido proyectivo, pero también reconstruir la cotidianeidad. En este sentido Claudia Korol retoma educación como práctica de libertad de Freire. La “práctica de la libertad” no se limitaría así a un discurso contra las formas opresivas y represivas del Estado burgués y patriarcal, de sus instituciones de reproducción de la cultura capitalista, androcéntrica, colonizadora:

(...) Es sobre todo la posibilidad de un ejercicio de lucha material y también subjetiva contra la enajenación, contra la mercantilización de nuestras vidas, la privatización de nuestros deseos, la domesticación de nuestros cuerpos, la negación sistemática de nuestros sueños, la mutilación de nuestras rebeldías, la invisibilización de nuestras huellas, el silenciamiento de nuestra palabra, y la desembozada represión de nuestros actos subversivos (Korol, 2007, pp. 19-20).

En conclusión, las derivas sobre las prácticas epistemológicas y pedagógicas que ponemos en acto desde la hospitalidad requieren de una recuperación de las miradas abiertas y fronterizas en nuestra búsqueda del encuentro con la otredad desde su singularidad irreductible, pero portadora de una proximidad necesaria que produce lo comunitario en esa confluencia, que proyecta y desafía lo cotidiano y el porvenir de la esperanza.

Referencias bibliográficas:

Ahmed, S. (2017). *Vivir una Vida Feminista*. Barcelona, España: Barcelona.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera/La New Mestiza*. Madrid, España: Capitán Swing.

Butler, J (2011). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Cavareto, A. y Butler, J. (2014). *Cuerpo, memoria y representación*. Barcelona, España: Icaria.

Dufourmantelle, A y Derrida, J. (1997). *La Hospitalidad*. Buenos Aires, Argentina: La Flor.

Friederici, S. (2013). Revolución en punto cero: trabajo doméstico, revolución y luchas feministas. Madrid, España: Traficantes de Sueños.

Gago, V. (2018). Entrevista a Verónica Gago: el neoliberalismo actual propone dos modelos de subjetivación o sos víctima o empresaria de vos misma. *Crítica y Resistencia, Revista de Conflictos Sociales*, 172-182.

Hooks, b (1990). *Yearning Race, Gender and Cultural Politics: Homeplace a Site of Resistance*. Boston, Estados Unidos: Boston South End Press.

Korol, C. (2007). *Hacia una Pedagogía Feminista: Géneros y Educación Popular*. Buenos Aires, Argentina: El Colectivo.