

MEMORIAS E IDENTIDAD CRUZANDO FRONTERAS. SIETE RELATOS DE MUJERES “MIGRANTES”

**Memòria i identitat creuant fronteres.
Set relats de dones “migrants”.**

**Memories and identity crossing borders.
Seven stories of “migrant” women.**

María Sanmartí Astor

mariesaas@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3039-4082

Universidad Nacional de
Educación a Distancia

RESUMEN

En mi investigación “Memoria e identidad cruzando fronteras. Siete relatos de mujeres migrantes”, realizada dentro del máster en estudios Amerindios de la facultad de Antropología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, se ha preguntado a distintas mujeres de raíces indígenas del Abya Yala que viven actualmente en la provincia de Barcelona, si para ellas ha sido posible mantener su identidad y orígenes a pesar de los contextos radicalmente distintos donde las ha llevado la migración. A través de una metodología en la que destacan las historias de vida, como vía para saber más de la realidad podemos acercarnos a relatos sobre la diáspora y a los recuerdos previos a ella. Con una metodología en la que destacan las historias de vida, podemos acercarnos a algunos elementos que las mujeres expresan que las conectan a su cultura e identidad, principalmente el Arte, el ritual y el activismo. El Arte es, para la mayoría de ellas, una forma de expresión que las conecta con sus orígenes a través de lo estético y lo lúdico, sin embargo, no lo viven nada más como un entretenimiento sino también como una reivindicación de sus saberes ancestrales. El ritual, por otro lado, es vivido de forma particular por cada mujer, pero todas coinciden en que forma parte de su día a día. Finalmente, el activismo está presente en la mayoría de sus historias, a pesar de que unas se implican más en movimientos de reivindicación o denuncia social. Este permite no solamente defender el territorio sino defender también sus derechos como mujeres migradas.

PALABRAS CLAVE: mujer; migración; identidad; memoria.

Fecha de recepción: 15/03/2022. Fecha de aceptación: 22/07/2022. Fecha de publicación: 12/12/2022.

RESUM

En la meva investigació “Memòria i identitat creuant fronteres. Set relats de dones migrants”, realitzada dins el marc del màster en estudis Amerindis de la facultat d’Antropologia de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, s’ha preguntat a diverses dones d’arrels indígenes de l’anomenat Abya Yala, que viuen actualment a la província de Barcelona,; si per a elles ha estat possible mantenir la seva identitat i orígens tot i els contextos radicalment diferents on les ha dut la migració. A través d’una metodologia en la que destaquen les històries de vida, com a via per a saber més de la seva realitat, podem apropar-nos a relats sobre la diàspora i records previs a ella, que ens permeten conèixer més les dones dones participants. A través d’una metodologia en la que destaquen les històries de vida, podem apropar-nos a alguns elements que elles expressen que els connecten a la seva cultura i identitat. L’Art és, per a la majoria d’elles, una forma d’expressió que els permet connectar-se amb els seus orígens a través d’una vessant lúdica i estètica, no obstant, no el viuen només com un entreteniment sinó també com a la reivindicació dels seus aprenentatges ancestrals. El ritual, per la seva banda, és aplicat de forma particular per cadascuna d’elles, no obstant, totes coincideixen en que forma part del dia a dia. Finalment, l’activisme està present en la majoria de les seves històries, tot i que unes s’impliquen més que les altres en els moviments de reivindicació o denúncia social. Aquest permet, no només defensar els seus territoris, sinó defensar també els drets de les dones migrades.

PARAULES CLAU: dona; migració; identitat; memoria.

ABSTRACT

In my research “Memory and identity crossing borders. Seven stories of migrant women”, carried out within the master’s degree in Amerindian studies of the Faculty of Anthropology of the UNED University, different women of indigenous roots from Abya Yala who currently live in the province of Barcelona were asked if for them it has been possible to maintain their identity and origins despite the radically different contexts where migration has taken them. Through a methodology in which life stories stand out, as a way to learn more about reality, we can approach stories about the diaspora and the memories prior to it. With a methodology that highlights life stories, we can approach some elements that women express that connect them to their culture and identity, mainly Art, ritual and activism. Art is, for the majority of them, a form of expression that allows them to connect with their origins through a playful and aesthetic event, however, not just as entertainment but also with the vindication of their ancestral learning. The ritual is applied in a particular way for each of them, however, all agree that it’s part of everyday life. Finally, activism is present in most of the life stories, even though some involve more than others in the social movements of claim or denunciation. This is not only to defend their territories, but also to defend the rights of the migrants.

KEY WORDS: woman; migration; identity; memory.

1. INTRODUCCIÓN

En 2014, la vida me llevó a Perú, donde estuve viviendo durante más de medio año en una zona rural de los Andes. En ese período de tiempo me adentré al conocimiento de la vida rural, los sistemas de organización indígena y sus creencias. En complicidad con las familias con las que conviví, descubrí otras posibilidades de ver y comprender la vida y el mundo. Mi inmersión fue lenta, no solamente por el “corto” tiempo que estuve allí, sino por mi evidente rostro occidental y posición privilegiada¹. Fue imprescindible un trabajo de cuestionamiento de mi posición personal ante una realidad completamente distinta a la que estaba acostumbrada.

En ese tiempo puede aprender sobre el sentido de la colectividad, las dinámicas de apoyo y reciprocidad comunitaria, participar en círculos y dinámicas propias de mujeres, y conocer la cosmovisión andina y los rituales y ceremonias que la acompañan. A partir de mi observación pude ver cómo se articulan algunos elementos que cobran un valor simbólico de gran importancia en el día a día. Más adelante, ya lejos de los Andes, quise generar un espacio de reflexión con mujeres de raíces indígenas del Abya Yala² que vivían lejos de su territorio, para preguntarles cómo era su vinculación con su cultura una vez habían migrado.

Fue con el objetivo de conocer más sobre sus historias de vida a través de sus relatos que nació esta investigación y este artículo como resultado de ella. En un inicio tenía la hipótesis – totalmente personal y derivada de la observación de las dinámicas de amigas y conocidas de raíces migrantes- de que las personas migrantes no dejaban de conectarse con sus orígenes y encontraban formas de hacerlo que se iban adaptando a su realidad cambiante en el territorio elegido para vivir. La investigación me permitió no solo dar respuesta a esta hipótesis y hacerlo con un grupo de mujeres con un perfil muy concreto -mujeres de raíces indígenas del Abya Yala- sino también comprender cuáles eran los elementos que las vinculaban a sus territorios de origen y de qué forma se desarrollaban estas dinámicas. Así pues, el objetivo de esta investigación es conocer los recuerdos que las mujeres migrantes tienen acerca de dinámicas ancestrales especialmente aquellas vinculadas a la feminidad, así como descubrir qué tipo de tradiciones permanecen en las ciudades de destino y de qué manera, queriendo observar si es posible el mantenimiento de estas tradiciones. En este sentido se pretende detectar si variables como la distancia y el cambio de contexto influyen en esta posibilidad de mantenimiento. En definitiva, el presente artículo nombra las estrategias que se utilizan para el mantenimiento de la cultura e identidad, observando la experiencia de las mujeres a través de un trabajo etnológico basado en las historias de vida de las mujeres migrantes.

¹ La primera vez que se usa el concepto de privilegio tal como lo entendemos hoy, data del año 1910, cuando el historiador y sociólogo americano W. E. B. Du Bois (1903) publicó el ensayo *The Souls of Black Folk*. Actualmente, se define como las ventajas que un grupo de personas tiene en relación a otros grupos. Se trata de una función de variables múltiples, como raza, edad, género, orientación sexual, identidad de género, nacionalidad, religión, capacidad física, salud, nivel de educación y otros.

² Se utiliza el término Abya Yala puesto que este es el que han usado varias de las mujeres entrevistadas al hacer referencia a sus orígenes. Este concepto fue el término utilizado por los Kuna, para designar al territorio comprendido por el continente americano. Símbolo de identidad, resistencia y respeto hacia las raíces de los pueblos originarios.

Vale la pena anotar que el resultado final de esta tesis pretendía ser, en un inicio, el principio de una investigación mayor, puesto que mi intención era seguir el hilo en territorios indígenas con un trabajo de campo que me permitiera conocer a nivel etnográfico la construcción de la identidad de la mujer indígena y sus dinámicas en la propia comunidad. Esta idea inicial tuvo que reenfocarse debido a la situación social y sanitaria derivada del SARS COVID 19, proponiéndome empezar a conocer aquello que tenía más cerca, con una investigación sobre el proceso identitario de las mujeres en la diáspora.

La estructura de la presente investigación es la siguiente: ante todo, se hace necesario un breve recorrido por conceptos básicos sobre cultura y migración. También será interesante ver qué papel tiene el arraigo a la comunidad de origen en cuanto a la supervivencia de la memoria y por consecuente, la identidad de la mujer. A continuación, se muestra una breve aproximación de la metodología del estudio, así como de la muestra participante. Después, a través del relato literal de las mujeres se hará un viaje por sus recuerdos para, finalmente extraer algunas conclusiones e ideas finales.

2. LA CULTURA EN CONSTANTE MOVIMIENTO

Para conocer qué es la cultura podemos valernos de la definición del antropólogo E. B. Tylor quien en 1871 concibió la cultura como «... esa totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad» (Lévi-Strauss, 1998: 368). A lo largo de los años hemos podido comprender que la cultura no es un concepto cerrado ni fijo, más bien está siempre en constante transformación, es en sí misma un acto permanente de creación, deconstrucción y reconstrucción, una serie de dinámicas y representaciones simbólicas que se generan por la propia sociedad que las experimenta. En el caso de la migración, que es uno de los temas principales de esta investigación, la cultura se ve modificada por la diáspora. La persona migrante, es definida por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) como aquella persona que se desplaza o se ha desplazado a través de una frontera internacional o dentro de un país, fuera de su lugar habitual de residencia independientemente de su situación jurídica; el carácter voluntario o involuntario del desplazamiento; las causas del desplazamiento y/o la duración de su estancia (OIM, 2020). La migración puede considerarse uno de los factores que modifica las sociedades, dotándolas de nuevas identidades y formas, especialmente cuando se trata de migración internacional, donde existe un intenso cruce de culturas y el encuentro de nuevas prácticas que deberán caminar a la par. La migración supone transformaciones tanto para el país que es “abandonado” como para el país donde la persona decide vivir temporal o definitivamente. A nivel internacional, los procesos de globalización han modificado la definición clásica de lo que vendría a ser el Estado – Nación. En los últimos años, las cifras de migración internacional especificadas por la Organización Mundial de las Migraciones, en sus informes anuales sobre movilidad humana, nombran que, al año, más de 250 millones de migrantes cruzan las fronteras de su propio Estado. Esto significa que en la actualidad una de cada 30 personas en el mundo es considerada migrante internacional (Bedoya, 2015).

La propia migración derivada de la globalización, genera espacios en su interior y espacios en sus márgenes, el resultado son las culturas híbridas, en las que conviven personas de orígenes y realidades diversas en las que la identidad se encuentra en negociación constante entre lo local y lo global, entre lo “auténtico” y lo foráneo, a veces incluso con un desanclaje de espacio y tiempo (Giddens, 1993). En España, la migración está altamente feminizada, hecho que se vincula estrechamente a una mayor participación de las mujeres en el mercado laboral en los países receptores, lo que se llama “crisis del cuidado”. Por crisis de los cuidados se entiende la puesta en evidencia de la incapacidad social y política de garantizar el bienestar de amplios sectores de la población (Ezquerro, 2010) y la generalización de la dificultad de éstos para poder cuidarse, cuidar o ser cuidados (Del Río, 2004).

Carretero (2014), anota algunas de las principales motivaciones de las mujeres migrantes para iniciar el proceso migratorio: como encuentro de sustento económico para sus familias en territorio de origen; para la reagrupación familiar; para la mejora de sus condiciones de vida; para iniciar proyectos de promoción académica, profesional y social. Estos motivos, en ocasiones se ven frustrados al llegar al país de destino y suponen duelos, que, a su vez, generan comunidades transnacionales, definidas como un fenómeno de movilidad poscolonial y posnacional que se caracteriza por la nueva experiencia de sujetos migrantes que construyen sus espacios de sociabilidad atravesando fronteras (Ávila De la Torre, 2006).

En las comunidades transnacionales se da una relación constante entre la persona migrada y su cultura de origen. Se trata de un intercambio recíproco que mantiene viva la cultura y el vínculo no solamente con el país de origen sino también con las personas que lo habitan, a través del intercambio que se gesta en la distancia. Así pues, la idea de frontera se desplaza y se convierte en un escenario desterritorializado donde las culturas y las identidades son reinventadas como complejas y multidimensionales formas de autorreferencia (Garduño, 2003). Existen también las comunidades de migrantes que se generan en los lugares de destino. Ya sea con personas de la misma comunidad de origen o bien de un mismo país e incluso continente, muchas personas deciden establecer grupos de encuentro con otras personas con las que tienen algún elemento cultural en común o incluso que tienen en común el proceso migratorio. En la actualidad, los migrantes desarrollan redes de apoyo e intercambio donde se mantienen las memorias de la cultura, respuesta que permite mantener las raíces a pesar de la migración (Carretero, 2014).

3. MEMORIA EN LA MIGRACIÓN

La memoria se define como la facultad psíquica con la que se recuerda, es decir, se retienen cosas en la mente. Sin embargo, la memoria no solamente es una facultad psíquica del que recuerda, sino que es un hecho inherentemente social. No hay memoria que no sea social, cada yo está conectado a un nosotros, por lo que su recuerdo se forja en la interacción con el grupo o grupos de pertenencia. “La memoria individual de cada persona está inmersa en un horizonte de interpretación sociocultural que determina y también posibilita su propia actividad de recuerdo” (Baer, 2010:132). Acompañada de esta memoria individual que es claramente social, influida por tantas variables dentro de una misma sociedad, se debe hacer referencia

también a la memoria cultural, entendida como la comunicación organizada y ceremonializada sobre el pasado, la fijación duradera de los contenidos a través de la forja cultural. Esta memoria cultural es la que genera los mitos, las leyendas y los arquetipos de una comunidad, y también es la que transmite sus conocimientos ancestrales y su cosmovisión a través de las distintas expresiones propias de cada cultura, igual que a través de la oralidad con la narración de estos mitos, también a través de la cotidianidad con la transmisión práctica de saberes ancestrales, artes, danzas, festividades, adoración a dioses, etc. (Baer, 2010).

En el presente estudio veremos algunos ejemplos de memoria cultural a los que las mujeres participantes hacen referencia. Algo a destacar de la memoria cultural es su mantenimiento en el tiempo puesto que al estar tan arraigada a la mayoría o todos los miembros de la sociedad, es más consistente su supervivencia, incluso, como veremos en este estudio, a pesar de los kilómetros de distancia que separan a las personas migrantes de su cultura de origen. A menudo, las personas migrantes se encuentran en un equilibrio constante entre el olvido y el recuerdo de su cultura, así como el aprendizaje de las nuevas costumbres y dinámicas. Las personas encuentran puntos de estabilidad entre la vinculación constante con su cultura de origen a través de las comunidades transnacionales y las comunidades de migrantes y a la vez, aprehenden las dinámicas de la cultura actual sin dejar atrás su identidad. La memoria tiene un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y el anclaje en grupos o comunidades; la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno mismo y en el grupo (Jelin, 2002). En este sentido, la existencia de las comunidades transnacionales y de comunidades de inmigrantes podrían considerarse estrategias de supervivencia y a la vez símbolos de lucha comunitaria.

Teniendo en cuenta este punto de vista, esta investigación se enmarca dentro de las llamadas “historias de vida” donde la memoria cobra un papel imprescindible. A través de la narración se da un acto de socialización mediante el cual la persona recuerda sus vivencias y cómo influye lo social en sus recuerdos y relatos de manera que pueden re-construirse al narrarse. En condiciones de migración, los relatos de vida permiten las identidades sociales, vinculadas al entorno y la cotidianidad. El testigo es la voz del pasado y el testimonio es el género de la memoria por excelencia.

4. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN

El presente artículo pretende nombrar algunos elementos que las mujeres participantes de la investigación compartieron al hacer referencia a su proceso de autodefinición identitaria a partir de su diáspora. Esta investigación tuvo un claro enfoque etnográfico en el que la información se obtuvo a partir de los relatos de vida de 7 mujeres de raíces indígenas del Abya Yala. Tres de Perú: Juliette, Dioni y Erica³ de Abancay, Urubamba y Ayacucho respectivamente; dos de Ecuador: Susi y su hija Dayanne, de Otavalo; una de México:

³ Los nombres que aparecen en la investigación son reales y se usan con el consentimiento de las mujeres.

Margarita, de Campeche y Lucía, de Santiago de Chile. Todas las mujeres tienen tres aspectos en común: ser mujeres, tener orígenes indígenas y haber migrado a Barcelona.

La historia oral como proceso descriptivo y narrativo es tan antigua como la historia misma, de modo que en sociedades antiguas era precisamente esta transmisión oral la forma de perpetuar los acontecimientos, conocimientos y saberes. Tanto la historia oral como la historia de vida, son espacios de contacto que permiten aportar interpretaciones cualitativas de procesos y fenómenos históricos-sociales (Aceves, 1944). En los relatos de las mujeres de esta investigación, podemos observar cómo la memoria personal de una experiencia aparentemente particular, se entremezcla con la situación histórica de su comunidad, ciudad, país o continente; haciendo referencia a distintos aspectos que se conectan directamente con el devenir histórico de su cultura.

Hacer memoria y narrar lo vivido es, al final, un acto político, que permite no olvidar aquellos detalles o sucesos que no aparecen en los libros de historia, pero que fueron consecuencia o que se vieron afectados por determinados hechos sociales, políticos y culturales.

Otro aspecto interesante en los relatos de vida es que éstos se transmiten de manera oral, algo que es común en la transmisión de los saberes y tradiciones ancestrales, basados en la oralidad. A través de la palabra y la práctica, se transmite la tradición y los conocimientos milenarios de cada cultura.

5. RESULTADOS

5.1. Desidentificación y renuncia a las raíces

Algo que comentaron todas las mujeres es que ellas o alguien de su entorno, en algún momento de su vida habían renegado o renunciado a su identidad. En cada persona hay un motivo distinto, sin embargo, muchas tienen en común el estigma asociado a las personas indígenas, un estigma que históricamente ha formado parte del imaginario colectivo.

Parece obvio que esta discriminación se generó en la época de la colonización, momento en el que se incorporaron, entre otros aspectos, las clasificaciones por el tono de piel. Las clasificaciones por el tono de piel, lo que el científico chileno Alejandro Lipschutz (1975) llamó “pigmentocracia” y que actualmente en las ciencias sociales se conoce más como “colorismo”, siguen aún vigentes. Esta clasificación permitió justificar la explotación y opresión de la población indígena y dotar al “blanco” de un poder autoinfundado y traducido en dominio y posesión. Actualmente, si bien es cierto que muchas de las formas de opresión y explotación utilizadas durante la colonización ya no están vigentes, cabe tener en cuenta la aparición e influencia del neocolonialismo, concepto definido por primera vez en la *All African People's Conference* del 1961 en la cual se definió como la supervivencia del sistema colonial a pesar del reconocimiento formal de la independencia política en países emergentes, los cuales devienen víctimas de una forma indirecta y sutil de dominación mediante recursos políticos, económicos, sociales, militares o técnicos (Haag, 2011). Estos discursos y dinámicas

neocoloniales existentes influyen en el pensamiento global hacia las personas indígenas. Todas las mujeres participantes del estudio conocen a alguien de su cultura que ha renunciado (por lo menos de cara al exterior/entorno) a sus orígenes en algún momento de su vida, que puede ser, o no, que perdure hasta el día de hoy. Tres de las mujeres tuvieron esta vivencia a nivel personal, pues se desvincularon en algún momento de sus orígenes. Ellas son Juliette, Erica y Lucía. Los tres casos son distintos y los motivos que las llevaron a no reconocerse como mujeres indígenas también son bien diferentes. Veamos sus experiencias a continuación.

En el caso de Juliette, de 29 años, hija de padres que migraron en su juventud, fueron ellos los que no potenciaron sus orígenes peruanos cuando migraron lejos de su país, a otro continente, por temor a ser discriminados y no tener una buena integración en la ciudad donde eligieron vivir. Por este mismo motivo “protegeron” a sus hijos al silenciar parte de sus orígenes y educarlos en un asimilacionismo generalizado:

“La gente de cincuenta, sesenta años, tengo la sensación que está muy sesgada por el filtro occidental, por el cómo han de ser las cosas... y rechazan parte de sus orígenes, también porque les han enseñado eso, tanto como a nosotros aquí, los hijos de la gente que ha migrado aquí estamos totalmente adoctrinados con ese pensamiento. Desde hace cuatro, cinco años, que tengo más relación con mis orígenes. [...] Estoy muy feliz porque antes no me encontraba, no podía aceptar lo que era, buscaba en otros lugares lo que yo era.” (Juliette, mujer peruana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

Otro caso de desvinculación temporal con sus orígenes lo expresa Erica, de 45 años. En su caso, influyó mucho su fenotipo, es decir aspecto físico, puesto que, por su tono de piel y sus facciones, aparentemente podría no parecer una mujer indígena. Cuando vivía en su comunidad en Perú, rechazaba esta identidad y se definía bajo el nombre de “criolla”⁴ consciente de los privilegios que esto le suponía:

“Estamos nosotros, los ciudadanos de Perú, lamentablemente con la herencia colonial que hemos recibido, tenemos nuestras propias taras de las colonias. [...] Tenemos una clasificación brutal, a nivel social, racial. [...] Desde niña fui consciente de esto, y por eso conmigo se trabajó más el criollismo.” (Erica, mujer peruana. Comunicación personal, 20 de diciembre de 2020).

Erica negaba sus raíces porque de esa manera tenía más derechos y fue justamente al migrar cuando le dio otro valor a su identidad y empezó a recuperarla. El reencuentro con sus orígenes fue justamente al alejarse de ellos físicamente. La distancia hizo que se diera cuenta de esos privilegios de los que había gozado en su país y que aquí la situaban “del otro lado”. Es a través del momento en que ella siente la pérdida de los privilegios de llamarse “criolla” en un lugar donde vivía en comunidad indígena, que empieza a conectar con sus raíces y a darse cuenta del valor que éstas tienen. La conexión con su cultura se retoma a través de la relación con su madre y específicamente con el arte textil, que ella le enseña. También a través de la recuperación de su idioma originario, el quechua, que también lo practica actualmente con su mamá.

⁴ “Criollo” es un término empleado desde la época de la colonización europea, usado por el Imperio Español al hacer referencia a los nacidos en América de padres europeos o descendiente de ellos.

Finalmente, otra de las mujeres que ha expresado no estar tan conectada con sus raíces indígenas amerindias es Lucía, de 24 años que migró hace menos de dos años, con motivo de estudiar un Máster en Barcelona. En su caso, no fue por falta de interés en identificarse como tal, sino por información biográfica que se perdió:

“Yo sé que tengo ese apellido indígena, sé que mi bisabuelo era peruano, mi bisabuela era boliviana entonces eso es lo único que sé. [...] tengo un apellido quechua pero no estoy vinculada aun del todo con estos saberes. [...] En Chile hubo una guerra a fines de 1800 y esa guerra hizo que el país ganara territorio, quitó las primeras dos regiones, a los países vecinos, Antofagasta, que era de Bolivia y la otra, Tacna, que era peruana. Entonces lo que me contó mi mamá es que mi familia, de estos dos lugares, quedó después en territorio chileno. Es ahí cuando empieza la invisibilización, no podemos decir tanto que somos peruanos o bolivianos porque a partir de esa guerra se estigmatizó mucho al peruano y al boliviano como un enemigo. Históricamente quedaron marcados con una enemistad. Y siento que como Chile es un país más neoliberal y capitalista, siente una superioridad de tener un desarrollo del capital ante Bolivia y Perú que son territorios que mantienen muy vivas sus tradiciones ancestrales...” (Lucía, mujer chilena. Comunicación personal, 18 de noviembre de 2020).

La vivencia de guerra de los bisabuelos de Lucía hizo que tuvieran que esconder su identidad para no sufrir discriminaciones por ser de las ciudades que habían “perdido” y habían pasado a ser de otro país. Lucía, sin embargo, es a través de indagar en su biografía que está recuperando sus orígenes, los saberes ancestrales de su familia y su conexión con aquello que desconocía que era. El contacto con su madre y sus abuelos, especialmente su abuela, es lo que le están permitiendo, actualmente, conocer de dónde viene. La búsqueda de esta información se une al conocimiento de aspectos vinculados a la espiritualidad ancestral, a los que su abuela está vinculada.

En estos relatos de estas tres mujeres podemos apreciar que existen periodos de su vida más o menos largos, más o menos recientes, que las desvinculan con sus raíces. Sin embargo, a pesar de este distanciamiento, todas ellas tienen una reconexión con sus tradiciones e identidad, reconexión que se da de forma diferente también en las tres. También es interesante destacar que la lejanía de la comunidad de origen genera, en ocasiones, una conexión mayor con su identidad cultural. Es en la lejanía que toman más consciencia del valor de sus raíces y las defienden con orgullo. En este sentido, juega un papel importante la memoria colectiva, pues en el recuerdo de muchas mujeres acerca de su infancia, su adolescencia o en general su vida en su país de origen, permanece una tradición que más adelante cuando la mujer reconecta con sus raíces, vuelve a recordarse. Esto sucedió con Erica, que retomó su vinculación con sus orígenes al venir a Barcelona. También podemos apreciarlo en el caso de Margarita, de Campeche, que vino a Barcelona hace ya más de quince años, y expresa que:

“Aquí me he afianzado mucho más toda mi raíz, me siento más mexicana estando fuera que dentro de México, es la verdad. [...] Y todo el trabajo espiritual está vinculado a ese dolor, ¿no? A esa necesidad de saber quién eres, de dónde vienes y tener una identidad en una sociedad en la que prácticamente todos son casi iguales.” (Margarita, mujer mexicana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

5.2. Conexión con la cultura

Todas las mujeres que han participado en el estudio viven un proceso de autodefinición que incluye necesariamente sus raíces. Antes o después, en su proceso vital se han sentido más arraigadas a ellas y las han reivindicado con orgullo. Todas ellas se encuentran, actualmente, conectadas de una forma u otra a su cultura y tradición. Los diversos relatos que las mujeres me contaron, se iban entrecruzando dando cuenta de que existían algunos elementos en común que las conectaban con su identidad como mujeres de raíces indígenas a pesar de la distancia, los obstáculos encontrados y un contexto radicalmente distinto. Estos puntos en común, que son los que predominan en su momento vital actual, los he clasificado en tres categorías: Expresión artística, ritual y activismo.

5.2.1. Expresión artística

El arte es uno de los vehículos que permite la expresión de la identidad y el afianzamiento (o en algunos casos más bien el reencuentro) con los orígenes indígenas y concretamente con el “ser mujer indígena”. El arte en varias de sus expresiones y formas, permite la mezcla de lo propio con lo comunitario, es decir, por un lado, permite la expresión de las emociones y sentimientos de carácter personal e íntimo; por el otro lado, este aspecto personal se entrelaza con la identidad comunitaria. El arte de las mujeres racializadas tiene en cuenta su origen, su género y su historia. El arte se trata de identidad, entre otras cosas y la creatividad de las mujeres racializadas es política (Anzaldúa, 2016).

Todas las mujeres expresan una vía artística, y varias se muestran claramente vinculadas a ella ya en sus comunidades de origen, desde la infancia misma. En estos espacios guardados en su memoria, recuerdan como se les enseñó a tejer, cantar, bailar, ya desde pequeñas.

En el caso de la expresión de la identidad a través de la danza, esta toma otro sentido y fuerza cuando se da en otro lugar fuera del contexto originario. Susi, una mujer Otavaleña que vino a Barcelona con apenas veinte años, conocía las danzas en su comunidad de origen y un tiempo después de instalarse en Barcelona, al conocer el que sería su marido, crearon aquí un grupo de danzas tradicionales de su país. En las danzas se representa el día a día de la comunidad y los distintos bailes, gestos y vestimentas expresan cómo es la vida en Otavalo. Esta conexión con las raíces la explica Dayanne, su hija:

“En la danza estamos mucha gente joven de 15, 16 años, y han decidido bailar sin conocer nada. [...] Gracias a la danza hemos ido conociendo la cultura y estamos manteniendo la cultura ecuatoriana.” (Dayanne, mujer ecuatoriana. Comunicación personal, 19 de noviembre de 2020).

El arte es, en muchos casos, lo que permite la conexión de una persona con sus raíces o bien su re-conexión. Erica, por ejemplo, retomó el contacto con su identidad Andina a través del Arte textil, que su madre conocía pero que ella no había aprendido. Al llegar aquí fue cuando le pidió que le enseñara esa sabiduría ancestral y poco a poco se fue conectando con ello. El tejido es un conocimiento con varios siglos de tradición en los Andes. El significado de los diseños (pallais) es lo que ahora está reaprendiendo con la ayuda de su madre, que aprendió

el arte del telar ya desde pequeña. Para Erica, encontrarse con esta sabiduría ancestral implica conectar con su identidad cultural andina, al mismo tiempo que le ofrece la posibilidad de establecer una nueva forma de encuentro con su madre:

“Yo he meditado cuánto yo podía trabajar el telar, trabajar toda esa parte cultural. Y es mi herencia cultural, no hablo de una herencia pasada, estoy hablando de mi madre. Que me lo está transmitiendo, porque eso no se transmite en escuelas. [...] Yo recibo la trascendencia de mi madre en la cultura del tejido, como una herencia de relación no de servicio, es una relación entre mujeres. Es un trabajo de mujer a mujer.” (Erica, mujer peruana. Comunicación personal, 20 de diciembre de 2020).

Este aprendizaje también la conecta con la cosmovisión andina. Primero porque se trata de una sabiduría ancestral del pueblo andino, segundo porque es con su madre, mujer indígena, que aprende los diseños que representan la forma de entender el mundo de las personas de esta cultura y finalmente porque en el proceso de tejer una pieza, se requiere una conexión íntima con la Madre Tierra por la postura que las mujeres acogen para tejer:

“La energía se traslada por tu cuerpo, por la tierra, y vuelve, es un rito de energía con la Pachamama, tu trabajas, tu energía genera ese trabajo y es un respeto hacia el trabajo que estás haciendo porque le estás pidiendo a la Pachamama que te dé y tu devuelves, te dé y tu devuelves...” (Erica, mujer peruana. Comunicación personal, 20 de diciembre de 2020).

Otra disciplina artística con la que las mujeres se conectan a sus raíces es la música, dos de ellas de forma más directa, pues esta forma parte de su día a día. Son Margarita, con nombre artístico La Malinche, y Juliette Robles. Ambas estuvieron en contacto con la música ya desde su infancia, pues en su casa se escuchaba música tradicional y ambas se dedican de manera profesional al canto. En el proceso de reconstrucción de su identidad, Juliette ha encontrado una fuerte conexión con el canto:

“Ahora he empezado a hacer más música andina, que es la que he escuchado en casa. Hace poco estoy cantando en quechua, nunca lo aprendí, porque mi padre no quiso enseñarme, porque tenía muy interiorizado que saberlo y hablarlo, como tiene allí casi todo el mundo, es denigrante, es de clase muy baja, la idea de ser cholo, que es algo despectivo. Te tienes que blanquear y quitarte los adornos andinos y parte de ti para ser lo más occidental posible. No aprendí quechua entonces, y ahora estoy empezando a cantar en quechua [...] creo que se me da bien, creo que ya lo sabía de antes. El canto con esta lengua me está empezando a mover, a remover algo.” (Juliette, mujer peruana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

Por otro lado, también Dioni, de 38 años y de Perú, hace referencia a la música andina como elemento que la conecta a su cultura estando aquí:

“Tengo un grupo de amigos cusqueños, y tocan guay, dos son guitarristas y nos encontramos, es muy necesario encontrarse con seres parecidos en esa parte cultural, nutritivo. Es como estar en casa un poquito. El cable a tierra de nuevo, decir ay qué bonito hablamos y qué bonitos somos.” (Dioni, mujer peruana. Comunicación personal, 9 de noviembre de 2020).

Puede verse que el arte es entendido como algo cotidiano, y que las mujeres entrevistadas realizan alguna disciplina artística. Para ellas el arte tiene un papel imprescindible en la supervivencia y transmisión de esta sabiduría.

5.2.2. Ritual

Otro aspecto que expresan las mujeres al hacer referencia a su cultura y a cómo se conectan con ella desde aquí, es el ritual. Este no es entendido de la misma forma en las culturas occidentales que en las amerindias, puesto que allí es algo cotidiano mientras que en occidente la ritualidad requiere de una organización y planificación previa y específica. Al escuchar a las mujeres entrevistadas, se comprende que para ellas el ritual está en los pequeños detalles, no solamente en las grandes ceremonias.

Margarita, que trabaja (entre otros) como guía de procesos de sanación, es la que más expresa esta parte ritual y espiritual, puesto que la tiene presente diariamente tanto a nivel personal como con su familia, así como otras personas:

“Los rituales son cosas a lo que tú le das un sentido sagrado, son ejercicios, y esos rituales, como pueden ser muy elaborados, como por ejemplo una ceremonia, como pueden ser algo muy sencillo”, [...] Para donde quiera que vayas, para donde quiera que mires, hay medicina alrededor.” (Margarita, mujer mexicana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

Susi comparte un recuerdo acerca de esta ritualidad:

“Mi padre no es tan... cuando él no estaba mi madre aprovechaba para hacer rezos y cosas, más con las velas y sahumero. O para la casa, por ejemplo, cuando decía que la casa era ruidosa, echaba el sahumero, el palo santo, empezaba así. Ella me enseñó, pero lo hago muy poco aquí. A veces pongo una vela porque te sientes tranquila.” (Susi, mujer ecuatoriana. Comunicación personal, 19 de noviembre de 2020).

Existen varias acciones que las mujeres han descrito a las que les otorgan una simbología espiritual y ritual. En todas o la mayoría de ellas, los elementos de la naturaleza tienen un rol protagónico y la relación de la persona con estos, es lo que genera la posibilidad de una introspección o consciencia mayor. Uno de los elementos más expresados es el agua. Veamos algunos de sus relatos:

“El arquetipo del agua está vinculado muchos mitos y leyendas andinas, que se generan entorno a las “jochas” que son las lagunas que hay en el altiplano y se trata de lugares con mucha espiritualidad y simbolismo. De allí nacen mitos, como los fundacionales del imperio Inca. El agua dio la vida. El agua es ese símbolo de transformación, de purificación, de renacimiento.” (Juliette, mujer peruana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

“Alguna vez que he estado mal de cuestiones de los ovarios o útero, he subido al Q’olloyrity⁵ hasta arriba y había una laguna, no sé creo que es una sabiduría natural pero tampoco nadie me lo había dicho, pero me he quitado toda la ropa y me he metido a la laguna heladita y sabía que el agua me estaba curando, no sé cómo, ni porqué, era una cosa innata que me salía y entraba le oraba a la laguna y luego he salido y según yo estaba curada y energéticamente también me sentía muy bien, como poderosa, le pedía su energía a la laguna. Que supongo que es algo que está en nuestra sangre, en nuestra raíz. Nadie me lo ha enseñado, pero sé que mi mamá lo hace, mi hermana también.” (Dioni, mujer peruana. Comunicación personal, 9 de noviembre de 2020).

Si bien las dinámicas cotidianas de las distintas comunidades han cambiado, aún se mantiene firme la idea de conexión con la llamada Pachamama. Un ejemplo de ello es la celebración del

⁵ El Señor de Qoyllority es un Cristo que se encuentra en el Apu o montaña sagrada Ausangate, lugar donde se celebra anualmente una peregrinación y fiesta en honor a este símbolo.

Inti Raymi, celebrado anualmente en Barcelona por andinos que han migrado. En esta festividad, la conexión con la naturaleza es el elemento central y a pesar de la distancia, se mantiene la tradición ancestral de actuar en reciprocidad e intercambio con la Madre tierra. Veamos una conversación entre Susi y su hija Dayanne acerca de este día:

“El Inti Raymi, digamos el San Juan, es la fiesta del Sol, donde se agradece a la Pachamama, a la Madre Tierra. Entonces ahí todo el mundo llevamos el cupabi es una comida tradicional, que es el mote, maíz, y la chicha. Entonces de la chicha es el florecimiento que celebramos. Se le va dando los alimentos en un agujerito, y bailando, el zapateo es agradeciéndole todos los alimentos que ha dado durante el año, quiere decir que la tierra está escuchando que la estamos venerando. Las patatas, el maíz, que allá llaman el choclo. Todo fruto de tierra. Se ponen plátanos, se le agradece y se hace como un ritual. Luego está el Paucaraymi que es la fiesta del florecimiento. También muy importante allá en Ecuador en Otavalo, en Peguche sobretodo. Capaq raymi, la fiesta de la Luna, de la fertilidad. Y el Coya raymi. La Luna se asocia con la fertilidad porque la tierra es fértil. Está preparada para sembrar igual que la mujer está preparada para ser fértil. La Madre tierra por eso le llaman. Me acuerdo mi madre cuando iban a sembrar ya decían que ya vendrá la Luna llena, de mañana a las 4 ya estaban sembrando para que le dé un buen fruto y todo eso. Yo pensaba que era cuando querías, se puede hacer, pero la tradición es esa.” (Susi, mujer ecuatoriana. Comunicación personal, 19 de noviembre de 2020).

En relación a la conexión con la naturaleza, también se hace referencia a la simbología de las plantas, ya sean las plantas sagradas protagonistas por ejemplo de ceremonias (Ayahuasca, peyote o psilocibes...) o las plantas medicinales que se toman en infusión o con baños. Varias de ellas mantienen esta conexión con las plantas también aquí, lejos de su tierra, adaptando las tradiciones ancestrales a su día a día.

Como se ha visto, los elementos de la naturaleza están presentes en distintos momentos rituales y espirituales. Estos elementos, además de encontrarse en la naturaleza misma, esto es, en el exterior; se encuentran también representados en el altar. Este altar, para las mujeres que están aquí, lejos de su comunidad, las vincula a su identidad y a su espiritualidad:

“El altar, es algo que enaltece todo aquello que a ti te importa o que para ti es importante. Para empezar una foto de una misma, para honrarte, para reconocerse, para darse a aquello que todavía es capaz de darte, y bueno claro... los ancestros, el fueguito, el abuelo fuego, un vasito de agua, el incienso... A través del altar anclamos la energía sutil en nuestro espacio, es la puerta de conexión con lo más sagrado.” (Margarita, mujer mexicana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

“Los altares son algo bien personal. Yo tengo mi altar. A veces cuando tengo la necesidad, como que me siento un poco frustrada, prendo una vela y como que me enfoco un poco en que me dé alguna solución, pedirle ayuda más que nada. Conectarme así con alguna ancestra, con algo que me dé un poco de claridad, o de tranquilidad en algo que necesite” (Lucía, mujer chilena. Comunicación personal, 18 de noviembre de 2020).

En este apartado se ha podido observar que la ritualidad presente en el día a día en las sociedades indígenas, ya sea para sanación, curación, visión... se mantiene en las mujeres que migran y se adapta a la realidad y el contexto al que se encuentran actualmente. En algunos casos, mantienen las mismas dinámicas, pero en otros las transforman y las realizan con los elementos que aquí pueden tener más “a mano”. Como se ha apreciado, la ritualidad está presente gracias a la conexión de la persona (especialmente de la mujer) con la naturaleza. En esta conexión residen muchas de las dinámicas de curación y mantenimiento

del equilibrio propio y comunitario. Las mujeres entienden que forman parte de un todo y que todos los elementos de la naturaleza están interconectados en un mismo “cosmos”. Esto también nos hace apreciar que no solamente se mantienen las dinámicas, sino que estas sobreviven precisamente porque no se olvida de la cosmovisión indígena.

5.2.3. Activismo

Muchas de las mujeres que participan en este proyecto y muchas otras que he ido conociendo en encuentros, conferencias, actos e incluso manifestaciones, aunque no hayan participado activamente en esta investigación, están vinculadas a movimientos de reivindicación de sus orígenes, denuncia de las opresiones que viven tanto ellas como las personas de su cultura y participan activamente en el feminismo decolonial. El feminismo decolonial, también conocido como feminismo periférico, es una corriente feminista que surgió en América Latina y que tiene en cuenta las cuestiones de sexo y género además de la clase y raza, teniendo en cuenta las dinámicas, opresiones y violencias heredadas por el colonialismo. Este, hace una crítica a la teoría de la colonialidad del poder y se advierte que no solo es la categoría “raza”, sino que el “género” también es una imposición colonial, como forma de control de las mujeres colonizadas, dándoles a estas el ámbito doméstico como el único espacio propio (Lugones, 2008).

En todas las conversaciones surgió el tema de la desigualdad de género que viven las mujeres racializadas. Viven una triple opresión: por mujeres, por indígenas y por migrantes. Este aspecto fue tratado por diferentes autoras que ampliaron la mirada feminista creando un movimiento llamado feminismo interseccional. Una de las autoras de referencia de este movimiento que empezó a hablar de esta triple opresión fue Angela Davis (1981) que afirmó que el término “mujer” debía incorporar aspectos como la raza y la clase social. En las conversaciones con todas las mujeres existieron momentos de reflexión sobre estas cuestiones y de hecho, muchas de ellas pasan del pensamiento a la acción a través de las iniciativas colectivas. Veamos a continuación algunos ejemplos.

Lucía fundó un colectivo artístico llamado “teatro en movimiento callejex”, con el que creó la performance “Tierras de nadie” que se llevó a cabo el 12 de octubre en Barcelona, bajo la tan cuestionada estatua de Colón. Fue una acción escénica realizada a través de una convocatoria abierta a mujeres y disidencias migrantes y que formó parte de un taller enmarcado en el «Ciclo de Teatro Crítico: resistir las distancias».

Por otro lado, dos de las mujeres que han participado en esta investigación, Juliette y Dioni, organizaron –junto con otras mujeres– un encuentro de conmemoración y recuerdo a los jóvenes asesinados en las protestas políticas de Perú a mediados de noviembre del reciente 2020. Se realizó un altar con ofrendas, velas y flores en una ceremonia simbólica acompañada de cantos y bailes tradicionales andinos. En esta ceremonia se compartió un manifiesto que expresaba la visión indígena de la muerte:

“En muchas comunidades quechua o aymara, no existe una angustia ante la muerte. Por el contrario, relaciones de reciprocidad con sus ancestros se establecen ante la idea de que los muertos de cualquier tiempo o espacio tienen la misma vida que anima al cosmos en su conjunto. La concepción quechua sobre el universo responde a un principio complementario de dimensiones temporales, espaciales y sociales. En la fragmentación del cosmos, para estos pueblos andinos, se presentan tres niveles: Hanan Pacha, el mundo de arriba; Kay Pacha, el mundo de aquí; y Uku Pacha el mundo de abajo. Los rituales funerarios son parte del encuentro entre estos mundos y una vez que sobreviene la muerte, toda persona debe emprender un viaje de retorno para integrarse al equilibrio y los ritmos de la naturaleza”.

Algunas de las luchas en las que las mujeres participan aquí son por la defensa del territorio; la defensa de las resistencias de los pueblos originarios y su historia; la igualdad de derechos y de género, así como la defensa de la tierra vinculada al cuerpo, también como territorio.

Las nuevas olas del feminismo resaltan, como ya lo hacían autoras feministas de referencia (como Angela Davis, Audre Lorde, Bell Hooks o Gloria Anzaldúa entre otras) la necesidad de un feminismo interseccional que no represente un perfil único de mujer en la lucha por la igualdad de género, sino que precisamente tenga en cuenta las diferencias para que la lucha sea realmente de todas. Casi la mitad de las entrevistadas, participan en movimientos de activismo con perspectiva decolonial, feminista y/o interseccional, haciendo ver sus realidades a menudo silenciadas. En estos espacios se genera un movimiento de colectividad entre mujeres donde se comparten objetivos y luchas comunes, reflexiones y cuestiones entorno a cómo se entrecruzan los conceptos de género, identidad y cultura.

Se podría considerar, entonces, que el activismo es también una forma de conexión con la identidad, con el grupo de origen sea de la misma comunidad, de un mismo país e incluso continente. Estando lejos se mantienen, por un lado, algunas de las resistencias que se dan en las comunidades de origen y por otro lado pueden generarse nuevas dinámicas de resistencia entre las personas migradas. Al mismo tiempo, en estos encuentros se da valor a sus culturas de origen puesto que son lugares donde esta es no solamente respetada, sino alzada y defendida.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este artículo se ha podido corroborar que, a pesar de vivir en un contexto radicalmente distinto al de origen, las mujeres migrantes encuentran estrategias para mantener viva la conexión con sus raíces, y se reconocen como mujeres indígenas con orgullo. Aun así, todas han vivido de cerca la negación de los orígenes, ya sea al migrar o incluso antes, por temor al juicio y a la no-integración, debido al estigma asociado al ser indígena y más aún al ser mujer indígena, todas aprecian la necesidad de reconocerse como lo que son.

En relación a la desvinculación con la identidad de origen, parece que, con el tiempo, se han dado dos dinámicas completamente opuestas al respecto. Por un lado, se apuesta cada vez más por unas sociedades occidentalizadas y hegemónicas en las que prima “lo igual”, generando consecuentemente la pérdida de las tradiciones culturales. En movimientos migratorios, la asimilación estaría de este lado, pues en algunas sociedades se apuesta por un

modelo de integración que demanda a las personas migrantes la renuncia a su cultura de origen. Por otro lado, y caminando en paralelo, nacen los movimientos decoloniales⁶, que revalorizan lo indígena y lo reivindican con orgullo.

En el proceso de autodefinición que viven o han vivido las mujeres participantes, se han observado principalmente tres elementos en común que las vinculan actualmente a su cultura: arte, ritual y activismo. Estos tres elementos se vinculan directamente con uno que los une: la memoria cultural. En su proceso de migración han adquirido nuevas dinámicas, nuevas formas de vida y tal vez nuevas cotidianidades, sin embargo, todas ellas han hecho un ejercicio de memoria al compartir sus experiencias para esta investigación y han viajado más o menos en el tiempo para recordar algún momento de su vida en el que se conectaron con su cultura en su país de origen. En el momento de expresar su experiencia, expresan cómo la memoria colectiva, el imaginario colectivo y la identidad han jugado un papel básico en su proceso migratorio y en la re-conexión con sus orígenes.

En los procesos de recuperación de la identidad, el arte puede tener un rol imprescindible, pues a través de él se conectan las memorias vinculadas a la infancia, a la comunidad de origen, a lo ancestral. Por otro lado, se ha observado que las mujeres generan dinámicas o actividades que consideran rituales para ellas y que se tratan de actos o gestos aparentemente sencillos. Algo interesante es que en todos los momentos rituales está presente la conexión con los elementos de la naturaleza. Además, las mujeres se conectan a su comunidad a través del activismo, donde se encuentra la posibilidad de reconocer los propios orígenes, también se genera la colectividad y la defensa de los derechos, tan presente en comunidades amerindias y finalmente, se encuentra la posibilidad de romper poco a poco, los discursos neocolonizadores que aún están presentes.

Lo que se ha hecho evidente en la presente investigación es que a pesar la dualidad con la que a veces se encuentran las mujeres migrantes en cuanto a renunciar o mantener su identidad, todas ellas se mantienen en contacto con su cultura y muchas de las estrategias que se utilizan para que no se “olviden” pasan por la colectividad y la memoria comunitaria y cultural, es decir, es en el momento de compartir su cultura con otras personas, especialmente personas de su misma comunidad (aunque no necesariamente) es cuando se hace más posible el mantenimiento de estas raíces.

Este artículo se debe citar como:

SANMARTÍ ASTOR, M. (2022). “Memorias e identidad cruzando fronteras. Siete relatos de mujeres “migrantes””. *Revista (Con)textos*, 11: 19-35. <https://doi.org/10.1344/test.2022.11.19-35>

⁶ En ocasiones también se utiliza el término “descolonial” para referirse al mismo concepto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVES, J. E. (1994). "Práctica y estilos de investigación en la historia oral contemporánea". *Historia y Fuente Oral*, 12: 143-150.
- ÁVILA DE LA TORRE, L. (2006). *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La paz, Bolivia: PIEB.
- ANZALDÚA, G. (2016). *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Madrid, España: Capitán Swing.
- BAER, A. (2010). "La memoria social: breve guía para perplejos". En: ZAMORA, J. A. y SUCASAS, A. (eds.). *Memoria - Política - Justicia*. Madrid: Trotta, pág. 131-148.
- BEDOYA, H. A. (2015). Understanding Transnational Communities Through the International Migration Perspective. *Analecta política*, 5(9), 371-390. Recuperado de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/analecta/article/view/2446>
- CARRETERO, A. (2014). *Migraciones y género. La feminización de la migración transnacional*. Junta de Andalucía: Forinter 2. Recuperado de https://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/migraciones_genero.pdf
- DAVIS, A. (1981) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal Ediciones.
- DEL RÍO, S. (2004). *La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel. Documento de trabajo*. CGT-Comisión confederal contra la precariedad.
- DU BOIS, B. (1903). *The souls of black folk*. Chicago, EUA: A.C. McClurg & Co.
- EZQUERRA, S. (2010). "Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real". *Investigaciones Feministas*, 2, 175-194. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2011.v2.38610
- GARDUÑO, E. (2003). "Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales". *Frontera Norte*, 15(30), 65-89
- GIDDENS, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, España: Alianza Editorial.
- HAAG, D. (2011). *Mechanisms of Neocolonialism: Current French and British in Cameroon and Ghana*. Barcelona: Institut Català Internacional Per la Pau.
- JELIN, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: S.XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1998). *Estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (OIM) (2020). *Annual Report 2020*. Ginebra: OIM. Recuperado de <https://publications.iom.int/books/annual-report-2020>
- LIPSCHUTZ, A. (1975). *El problema racial de la conquista de América*. México: Siglo XXI
- LUGONES, M. (2008). "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, 9: 73-101. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006

* * *